Kulturowe uwarunkowania rozwoju w Azji i Afryce

Kulturowe uwarunkowania rozwoju w Azji i Afryce

Redakcja
Katarzyna Górak-Sosnowska
Joanna Jurewicz

Ibidem
Łódź 2010

© Copyright by Katarzyna Górak-Sosnowska, Joanna Jurewicz i zespół autorski, 2010

RECENZENCI
Jolanta Sierakowska-Dyndo
Katarzyna Żukrowska

REDAKTOR
Bożena Walicka

PROJEKT OKŁADKI
Wiktor Dyndo

Projekt jest współfinansowany w ramach programu polskiej pomocy zagranicznej Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP w 2010 r.

Publikacja wyraża wyłącznie poglądy autorów i nie może być utożsamiana z oficjalnym stanowiskiem Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP.

Wszelkie prawa zastrzeżone. Nieautoryzowane rozpowszechnianie całości lub fragmentu niniejszej publikacji w jakiejkolwiek postaci jest zabronione. Wykonywanie kopii metodą kserograficzną, fotograficzną, a także kopiowanie książki na nośniku filmowym, magnetycznym lub innym powoduje naruszenie praw autorskich niniejszej publikacji.

Wydanie I, 2010

Wydawnictwo Ibidem
ul. Krótka 6, 95-006 Kurowice koło Łodzi
tel./fax (042) 214 00 04; e-mail: ibidem@ibidem.com.pl
www.ibidem.com.pl

DRUK
PHU „Multikram"
ul. Mławska 20D, 87-500 Rypin
tel./fax (054) 280 22 06
multikram@hot.pl

ISBN 978-83-62331-02-4

Spis treści

Wprowadzenie 7

Część 1: Lokalne odpowiedzi na europejską obecność – perspektywa historyczna
Jędrzej Greń, Spotkanie Japonii z Europejczykami – od otwarcia się na świat do wprowadzenia izolacji (1543–1640) 17
Agnieszka Erdt, Od okcydentozy do okcydentalistyki. Irańskie odpowiedzi na zachodnią ekspansję 35
Joanna Modrzejewska-Leśniewska, Szkolnictwo w Afganistanie – między tradycją a nowoczesnością.....55
Marta Jackowska-Uwadizu, Społeczeństwo Afarów wobec modernizacji Etiopii ..75
Agnieszka Rybaczyk, Sufickie bractwo Muridijja i inne ruchy w Senegalu w dobie kolonializmu 91

Część 2: Wzory polityczne zachodnie i lokalne – zderzenie i synergia
Kamil Minkner (współpraca *Dariusz Czywilis*), Rozwój czy niedorozwój demokracji w Indiach? Rozwiązania instytucjonalne a otoczenie społeczno-kulturowe.....113
Justyna Zając, Państwa arabskie wobec europejskiej koncepcji demokracji i praw człowieka 133
Daria Paprocka-Rzehak, Znaczenie afgańskich struktur przedstawicielskich w procesie państwowotwórczym w XXI w.....149
Agata Fortuna, Organizacje pozarządowe w życiu społeczno-politycznym Turcji 165

Część 3: Rola elementów kultury w rozwoju
Beata Kowalska, Rozwój i kobiety: przegląd koncepcji na wybranych przykładach z Azji i Afryki.....185
Zuzanna Augustyniak, Udział kobiet w rozwoju gospodarczym i kulturowym Etiopii 203

Magdalena Nowaczek-Walczak, „Czas przemówić" – kampanie społeczne w świecie arabskim 221
Joanna Łupińska, Rola dalitów (niedotykalnych) w rozwoju społecznym i gospodarczym Indii 239
Katarzyna Górak-Sosnowska, *Wasta* (klientelizm) a rozwój społeczno-gospodarczy w świecie arabskim 255

Część 4: W stronę rozwoju endogenicznego
Jacenty Siewierski, Azjatycki model rozwoju na przykładzie Chin i Japonii ...271
Mirosława Czerny, Rola dziedzictwa materialnego i duchowego w rozwoju. Przykłady z Globalnego Południa 295
Elżbieta Puchnarewicz, Turystyka jako stymulator rozwoju lokalnego w Afryce 313
Anna Dudek, Studia przypadków społeczności lokalnych w Afryce i Azji – przykłady programów rozwojowych wokół obszarów chronionych 337

Część 5: Pomoc rozwojowa w Azji i Afryce
Marcin Fronia, Adaptacja do negatywnych skutków zmian klimatycznych. Znaczenie analizy kulturowej dla skuteczności projektów rozwojowych 351
Anna Cieślewska, Organizacje międzynarodowe w procesie budowania samorządności lokalnej w Tadżykistanie na przykładzie działalności Fundacji Aga Khana i Programu Narodów Zjednoczonych (UNDP).....365
Aleksandra Antonowicz, Rozwój lokalnych społeczności wiejskich w regionie Volta w Ghanie.....381
Urszula Markowska-Manista, „Leśna edukacja". Dylematy edukacji dzieci pigmejskich w Afryce Środkowej 393
Mirosława Czerna, Kulturowe uwarunkowania projektów wodno-sanitarnych w Darfurze Zachodnim. Spojrzenie praktyka 407

Spis rysunków 417

Spis tabel.....417

Spis wykresów 417

Noty o autorach 419

Wprowadzenie

Problematyka rozwojowa staje się coraz bardziej popularna w Polsce. W edukacji formalnej realizowana jest w szkołach według nowej podstawy programowej, a także poprzez edukację nieformalną przez organizacje pozarządowe. W szkolnictwie wyższym wpisuje się w kanony kształcenia przede wszystkim na kierunkach ekonomicznych i politologicznych. Opracowane podręczniki z zakresu problematyki rozwojowej odzwierciedlają profilowo wymienione kierunki studiów. Na polskim rynku wydawniczym dominują zatem podręczniki i publikacje na temat ekonomii rozwoju oraz międzynarodowej współpracy na rzecz rozwoju. Podręczniki te koncentrują się na teoriach ekonomicznych i międzynarodowych stosunkach gospodarczych, a także na instrumentach polityki wobec państw otrzymujących pomoc rozwojową. Takie ujęcie tematu ukazuje problematykę rozwojową z perspektywy i przez pryzmat państw zachodnich, w odniesieniu do ich kategorii pojęciowych, w tym rozumienia rozwoju i postrzegania go jako cel o wartościowanym kierunku (postęp). Kraje niezachodnie ujmowane są jako przedmioty polityki i działań państw rozwiniętych gospodarczo, a ich efekty oceniane są według zachodnich kryteriów. Podejście takie w sposób jednostronny tłumaczy realia społeczno-gospodarcze niezachodnich regionów świata, może zatem potęgować europocentryzm i nie przyczynia się w pełni do rozumienia zasad i mechanizmów funkcjonowania kultur niezachodnich.

Podręcznik, który oddajemy do rąk Państwa, ma za zadanie przybliżyć problematykę rozwojową z perspektywy kulturowej. Rozwój definiujemy szeroko – jako zmianę prowadzącą do powiększenia dobrostanu społeczeństwa w sferze zarówno politycznej i gospodarczej, jak i w sferze kultury. W związku z ugruntowaną historycznie obecnością ekonomiczną, polityczną i kulturową Zachodu w Azji i Afryce, w publikacji często pojawiają się odniesienia do wzorów i koncepcji zachodnich. Niemniej jednak punktem wyjścia dla większości analiz są kultury lokalne – ich reakcje i odpowiedzi na działania państw i organizacji zachodnich, jak również na wyzwania związane z funkcjonowaniem w nowoczesnym, globalnym świecie. Podręcznik składa się z pięciu części.

Część 1. Lokalne odpowiedzi na europejską obecność – perspektywa historyczna

Artykuły zebrane w pierwszej części podręcznika ukazują wzory reagowania kultur Azji i Afryki na bezpośredni lub pośredni kontakt z kulturą Zachodu i ogólnie rozumianą nowoczesnością. Przedmiotem analizy są zarówno świadome odpowiedzi na wyzwania, jak i nieuniknione zmiany, do których dochodzi w wyniku kontaktu. Zebrane artykuły obejmują różne obszary geograficzne – od Azji-Pacyfiku po Afrykę Wschodnią, perspektywy czasowe (od XVI w. po lata 60. XX w.) oraz przedstawiają różne typy relacji między lokalnymi kulturami a Europą (niechęć, fascynację, instrumentalne wykorzystywanie).

Jędrzej Greń w artykule *Spotkanie Japonii z Europejczykami i początek izolacji (1543–1640)* omawia najwcześniejsze kontakty Japończyków z Portugalczykami w XVI–XVII w., poprzedzające późniejszą izolację i cechujące się otwartą postawą Japończyków, gotowych na przyjęcie nowych wynalazków i chrześcijaństwa. Autor ukazuje, w jaki sposób skomplikowana wewnętrzna sytuacja Japonii ułatwiała taki właśnie kontakt.

Kolejne dwa artykuły dotyczą Azji Środkowej oraz państw, które zachowały nominalnie niezależność od zachodnich mocarstw. Joanna Modrzejewska-Leśniewska (*Szkolnictwo w Afganistanie – między tradycją a nowoczesnością*) przedstawia, jak doszło w Afganistanie do współistnienia dwóch typów nauczania: szkolnictwa tradycyjnego, opartego na islamskich wartościach i zachodnich wzorach edukacyjnych, nierzadko promowanych przez afgańskich władców. Omawia też załamanie się szkolnictwa w czasach wojen toczących w ciągu ostatniego półwiecza. Agnieszka Erdt w artykule *Od okcydentozy do okcydentalistyki. Irańskie odpowiedzi na zachodnią ekspansję* opisuje, w jaki sposób współcześni irańscy intelektualiści próbują zmierzyć się z wyzwaniami wynikającymi z kontaktu z Europejczykami, zarówno w sferze technologii, jak i idei. Autorka pokazuje różne próby zdefiniowania problemu, zarówno te bardzo krytyczne wobec Zachodu, jak i te, które szukają możliwości porozumienia i dialogu.

Część historyczną zamykają opracowania poświęcone Afryce. Artykuł Agnieszki Rybaczyk *Sufickie bractwo Muridijja wobec francuskiej dominacji w Senegalu* przedstawia historię francuskiego kolonializmu w Senegalu i ruch oporu podejmowany przez sufickie bractwa, ze szczególnym uwzględnieniem bractwa Muridijja i jego założyciela Amadu Bamba – religijnego i politycznego przewodnika Senegalczyków. Opracowanie Marty Jackowskiej-Uwadizu (*Wpływ modernizacji Etiopii na społeczność Afarów*) pokazuje, że projekty modernizacyjne prowadzone przez rząd Etiopii w obszarze rolnictwa wywarły nieodwracalny wpływ na koczowniczą społeczność Afarów, wypierając ją z tradycyjnych miejsc

jej pobytu, zmieniając strukturę społeczną i sposoby utrzymania się, co w ostatecznym rozrachunku zahamowało jej rozwój.

Część 2. Wzory polityczne zachodnie i lokalne – zderzenie i synergia

Druga część podręcznika analizuje problemy rodzące się na styku tradycyjnych systemów społecznych i zachodniej demokracji. Przedstawiono tu sposoby przetwarzania zasad zachodniej demokracji liberalnej przez kultury Azji i Afryki. Odmienne uwarunkowania historyczne sprawiają, że tworzą one lokalne rozwiązania nierzadko odbiegające od zasad leżących u podstaw systemu demokratycznego, takich jak równość czy wolność. Teksty dotyczą przede wszystkim tych obszarów, w których obecność zachodnia trwała do czasów najnowszych i odcisnęła się na współczesności (Azja Południowa, Bliski i Środkowy Wschód), odnoszą się do struktur władzy oraz społeczeństwa obywatelskiego, a także ukazują zróżnicowane relacje między elementami zachodnimi i lokalnymi (nieprzystawalność, synergię, zderzenie, podobieństwo).

Dwa pierwsze artykuły dotyczą stosunków władzy oraz zderzenia zachodniej koncepcji demokracji partycypacji politycznej z tradycyjnym strukturami. Kamil Minkner i Dariusz Czywilis (*Rozwój demokracji w Indiach – rozwiązania instytucjonalne a otoczenie społeczno-kulturowe*) analizują proces demokratyzacji w niepodległych Indiach, rozwijający się w trzech głównych fazach (krzepnięcia, fragmentaryzacji i stabilizacji), ukazując trudności w dopasowywaniu się demokratycznych instytucji politycznych do złożonego systemu społecznego tradycyjnych Indii. Tematem artykułu Darii Paprockiej-Rzehak (*Znaczenie afgańskich struktur przedstawicielskich w procesie państwowotwórczym w XXI w.*) są tradycyjne afgańskie instytucje przedstawicielskie: *dżirga* i *szura*. Z jednej strony stanowią one ważne ogniwo w procesie demokratyzacji, z drugiej – wymagają jednak poważnych przekształceń, by mogły stać się skutecznymi instytucjami wyrażającymi interesy różnych grup społecznych.

Kolejne dwa opracowania przedstawiają reakcje kultur lokalnych na zachodnie koncepcje związane ze sferą polityki – demokratyzację oraz społeczeństwo obywatelskie. Artykuł Justyny Zając (*Państwa arabskie wobec europejskiej koncepcji demokracji i praw człowieka*) omawia napięcia rodzące się między demokracją a społecznymi systemami państw arabskich. Autorka przedstawia dwojaki sposób demokratyzacji tych krajów (*top-down approach* i *bottom-up approach*), różnorodne reakcje na ten proces i towarzyszący mu konflikt wartości. Agata Fortuna w artykule *Rola organizacji pozarządowych w Turcji w rozwoju społeczno-politycznym* analizuje tradycyjne formy społecznej aktywności w Turcji i możliwości ich legalnego działania. Przedstawia także rozwój organizacji spo-

łecznych w rozumieniu zachodnim oraz motywowane kulturowymi czynnikami trudności, z jakimi borykają się organizacje pozarządowe.

Część 3. Rola elementów kultury w rozwoju

O ile poprzednie części kreśliły ramy historyczne i polityczne dla kulturowych uwarunkowań rozwoju, ta część skupia się na aspektach kulturowych. Wyróżnione zostały istotne z punktu widzenia rozwoju elementy danej kultury (rysy i kompleksy kulturowe). Autorzy starają się określić ich rolę w procesie rozwoju społecznego i gospodarczego, udział określonych grup w rozwoju polityczno-społecznym, a także znaczenie, jakie w procesie tym odgrywają lokalne obyczaje. W części tej znajdują się teksty dotyczące zróżnicowanych obszarów Azji i Afryki. Podejmują one analizę takich elementów kultury, jak: kategorie społeczne, normy społeczne, instytucje nieformalne.

Beata Kowalska w artykule *Kobiety a zmiana społeczna* ukazuje rozziew pomiędzy deklaracjami ONZ w sprawie równości płci a rzeczywistą sytuacją kobiet w krajach arabskich. Dowodzi, że choć podstawowe czynniki gwarantujące jakość życia wyraźnie się poprawiają, to jednak wciąż wiele pozostaje w tej kwestii do zrobienia. Badaczka podejmuje też ogólniejszy problem dostosowania projektów rozwojowych do rzeczywistej roli, jaką odgrywają kobiety w danej kulturze. Rolę kobiet w przemianach kulturowych omawia także Zuzanna Augustyniak (*Emancypacja i udział kobiet w rozwoju gospodarczym i kulturowym Etiopii*), przedstawiając ich udział w życiu społeczeństwa Etiopii: w edukacji, gospodarce, polityce, armii i sztuce.

Do analizy struktury społecznej odnosi się także artykuł Joanny Łupińskiej zatytułowany *Rola dalitów (niedotykalnych) w rozwoju społecznym i gospodarczym Indii*. Autorka przedstawia sytuację dalitów, będących najniższą grupą społeczną w Indiach, w aspekcie politycznym, społecznym, gospodarczym i religijnym. Ukazuje, że mimo konstytucyjnego zniesienia niedotykalności oraz innych barier uniemożliwiających rozwój tej warstwy i jej pełną integrację ze społeczeństwem, proces ten wciąż jest hamowany przez przekonania społeczeństwa indyjskiego głęboko zakorzenione w wielowiekowej tradycji.

Tę część książki zamykają dwa opracowania dotyczące Bliskiego Wschodu. Magdalena Nowaczek-Walczak w artykule *„Czas przemówić" – kampanie społeczne w świecie arabskim* analizuje arabskie kampanie społeczne. Ukazuje, w jaki sposób religijne święto Ramadan może być wykorzystane w reklamach społecznych. Omawia też moralną tematykę kampanii, które podejmują kontrowersyjne kwestie związane z prawami kobiet i terrorryzmem w sposób zrozumiały i możliwy do przyjęcia dla arabskich odbiorców. Katarzyna Górak-Sosnowska w artykule *Wasta (klientelizm) a rozwój społeczno-gospodarczy w świecie*

arabskim analizuje specyficznie arabskie zjawisko kulturowe, jakim jest *wasta*, czyli nieformalna zależność między patronem a klientem w sferze politycznej lub gospodarczej. Przedstawia, w jaki sposób klientelizm pełni komplementarną funkcję wobec niewydolności struktur państwa, a zarazem może stanowić mechanizm wykluczenia społecznego, ograniczając możliwości awansu i rozwoju osób znajdujących się poza tym stosunkiem społecznym.

Część 4. W stronę rozwoju endogenicznego

Ta część publikacji również dotyczy kulturowych uwarunkowań rozwoju, jednak przyjmuje inną perspektywę badawczą. Tym razem zasadniczym punktem odniesienia są kultury lokalne, traktowane jako systemy o określonych zasobach materialnych i niematerialnych. Autorzy w swoich rozważaniach poszukują odpowiedzi na pytanie o wewnętrzne czynniki rozwoju kultur lokalnych. W tym sensie zbliżają się w swoich rozważaniach do coraz bardziej popularnej koncepcji rozwoju endogenicznego – czerpiącego z bogactwa lokalnych kultur. Artykuły dotyczą koncepcji indygenicznych (w tym najbardziej znanego w literaturze przedmiotu tzw. azjatyckiego modelu rozwoju), jak również sposobów uwzględniania i wykorzystywania elementów kultur lokalnych w programach rozwojowych.

Jacenty Siewierski w artykule *Azjatycki model rozwoju na przykładzie Chin i Japonii* ukazuje użyteczność zachodnich instrumentów cywilizacyjnych, obejmujących sferę rozwiązań prawnych i ekonomicznych, jak i osiągnięć technologicznych dla rozwoju kultur nieeuropejskich. Autor dowodzi, że powinny być one jednak oparte nie na zachodnich wzorcach wartości, lecz na wartościach charakterystycznych dla danej kultury, które stanowią podstawę jej żywotności i rozwoju.

Pozostałe teksty dotyczą implementacji programów rozwojowych z uwzględnieniem potencjału kultur lokalnych w takich sferach jak turystyka czy obszary chronione. Mirosława Czerny (*Rola dziedzictwa materialnego i duchowego w rozwoju. Przykłady z Globalnego Południa*) omawia rodzaje dziedzictwa kulturowego i sposób, w jaki może być ono wykorzystane w rozwoju danego kraju dzięki jego świadomej ochronie i ekspozycji. Autorka podkreśla rolę społeczności lokalnych w tym procesie i zwraca uwagę, że może on nieść nie tylko korzyści, lecz również mieć skutki niepożądane w sytuacji, gdy dochodzi do niezrównoważonej eksploatacji dziedzictwa. Elżbieta Puchnarewicz w artykule *Turystyka jako stymulator rozwoju lokalnego w Afryce* bada, do jakiego stopnia turystyka staje się katalizatorem przemian rozwojowych w Afryce. Autorka zwraca uwagę na cywilizacyjne zapóźnienie Afryki, które – z jednej strony – jest jej atutem, gdyż czyni ją interesującym obszarem turystycznym, jednak

z drugiej – wynikające z niego utrudnienia uniemożliwiają pełny rozkwit turystyki. Omówione zostają międzynarodowe projekty rozwoju przez turystykę i przykłady ich realizacji. Anna Dudek (*Studia przypadków społeczności lokalnych w Afryce i Azji – przykłady programów rozwojowych wokół obszarów chronionych*) omawia konflikty rodzące się na styku potrzeb lokalnych społeczności z jednej strony a wymogami ochrony przyrody z drugiej. Przedstawia programy pomocowe pozwalające na ich pomyślne rozwiązanie, dzięki którym turystyczna obsługa obszarów chronionych staje się istotnym czynnikiem rozwoju ludności żyjącej w ich okolicach.

Część 5. Pomoc rozwojowa w Azji i Afryce

Ostatnia część podręcznika poświęcona jest zagadnieniu pomocy rozwojowej w Azji i Afryce, możliwościom jej realizacji i skuteczności. Ta część ma przede wszystkim charakter praktyczny, stanowi przełożenie poprzednich części na rzeczywistość i lokalne „tu i teraz" Azji i Afryki. Ukazuje na przykładach zaczerpniętych z obu kontynentów trudności i wyzwania związane z realizacją programów oraz działań rozwojowych i pomocowych. Przedstawia ich efekty, kładąc nacisk na uwarunkowania kulturowe. Większość artykułów przedstawia faktycznie zrealizowany lub realizowany projekt.

Marcin Fronia w opracowaniu *Adaptacja do negatywnych skutków zmian klimatycznych. Kulturowa analiza skuteczności projektów rozwojowych* omawia wyzwania związane ze zmianami klimatycznymi. Jak wykazuje, w największym stopniu dotyczą one najbiedniejszych społeczności naszej planety, które muszą dokonać głębokich przemian kulturowych i cywilizacyjnych, aby móc zaadaptować się do nowych warunków życia. Autor omawia warunki, jakie muszą być spełnione, by adaptacja była udana, jak również trudności związane z realizacją klimatycznych projektów rozwojowych w Afryce.

Pozostałe artykuły stanowią studia przypadków dotyczące realizacji konkretnych projektów rozwojowych. Większość z nich została zrealizowana przy udziale polskich organizacji pozarządowych. Artykuł Aleksandry Antonowicz *Program współpracy dla rozwoju lokalnych społeczności wiejskich w regionie Volta w Ghanie* poświęcony jest polskiemu programowi rozwojowemu realizowanemu w Ghanie (Polska Zielona Sieć), wspierającemu zrównoważony rozwój lokalnych społeczności. Autorka szczegółowo omawia trudności, jakie rodzą się w kontakcie międzykulturowym i sposoby, w jakie można je pokonać. Urszula Markowska-Manista (*Leśna edukacja – dylematy edukacji dzieci pigmejskich w Afryce Środkowej*) przedstawia edukacyjny program ORA realizowany wśród Pigmejów w Afryce Środkowej, którego celem jest budzenie świadomości wartości ich własnej kultury. Dzięki łączeniu dzieci z różnych plemion program

uczy wzajemnego poszanowania i umożliwia integrację różnych kulturowych tradycji. W artykule przedstawione są również problemy związane z pomocą rozwojową, wynikające m.in. z konieczności dostosowania wymogów edukacji europejskiej do kulturowej specyfiki Pigmejów. Mirosława Czerna w artykule *Kulturowe uwarunkowania projektów wodno-sanitarnych w Sudanie* ukazuje, jak bardzo powodzenie danego projektu zależy od znajomości kulturowych uwarunkowań danej społeczności (znajomości konfliktów międzyplemiennych, znajomości społecznej struktury plemion wyrażającej się w rozkładzie władzy i roli kobiet) oraz od umiejętności włączenia lokalnej społeczności w realizację projektu. Tematem artykułu Anny Cieślewskiej *Organizacje międzynarodowe w procesie budowania samorządności lokalnej w Tadżykistanie na przykładzie działalności Fundacji Aga Khana i Programu Narodów Zjednoczonych (UNDP)* jest wykorzystanie lokalnych rozwiązań społecznych, jakimi są mahalle w Tadżykistanie, dla rozwoju samorządności. Omówione zostają projekty łączące mahalle z nowym typem organizacji społecznych, czyli organizacjami wiejskimi, oraz szanse realizacji tych projektów w określonym kontekście kulturowym.

Lokalne odpowiedzi na europejską obecność – perspektywa historyczna

Jędrzej Greń

Spotkanie Japonii z Europejczykami – od otwarcia się na świat do wprowadzenia izolacji (1543–1640)

Streszczenie: Na fali wielkich odkryć geograficznych, które zaprowadziły Hiszpanów do Nowego Świata (1492), a Portugalczyków do Indii (1498) i dalej na wschód Azji, Japonia znalazła się w bezpośrednim zasięgu zainteresowań Europejczyków. Pierwsi Portugalczycy pojawili się na archipelagu najprawdopodobniej w 1543 r. Przywieźli ze sobą nieznaną tam broń palną i religię chrześcijańską. Te dwa elementy stanowiły podstawę wymiany kulturowej między Japonią i Europą. Europejscy misjonarze i kupcy trafili do Japonii w sprzyjających dla siebie okolicznościach (rozbicie feudalne) i początkowo uzyskali szerokie możliwości działania. Z czasem jednak, gdy kraj ten odzyskiwał stopniowo jednolitą władzę, nastąpił kryzys w stosunkach z cudzoziemcami. Ostatecznie prawie wszystkich obcokrajowców wygnano, a chrześcijaństwo objęto surowymi represjami. Japonia zamknęła się w izolacji, która miała trwać przez następne dwa wieki. Wydaje się, że doświadczenie pierwszego spotkania z Europejczykami miało wpływ na charakter zmian, jakie zaszły po zakończeniu izolacji w połowie XIX w.

Japonia na horyzoncie Europejczyków przed 1543 r.

Pierwszym Europejczykiem, który przekazał informację o kraju identyfikowanym z Japonią, był słynny wenecki kupiec Marco Polo, który spędził kilkanaście lat w Chinach i innych krajach Orientu. Jego *Opisanie świata*, wydane w 1298 r., zawierało opis niezwykłej krainy zwanej Zipangu (lub Zipingu, derywat chińskiego Ribenguo[1]), położonej na najdalszym krańcu wschodniej Azji (Polo 1914: 323–328). Sam nigdy tam nie był, a informacje, jakie przekazywał, czerpał przede wszystkim z chińskich źródeł. Wedle podróżnika Zipangu leżało na wielkich wyspach i obfitowało w naturalne bogactwa:

> Mają w obfitości złota, którego źródła są niewyczerpane. Ponieważ król nie przyzwala na jego wywóz, niewielu kupców odwiedza ten kraj […]. Właśnie temu można zawdzięczać bogactwo królewskiego pałacu, jak mówili nam ci, którzy w nim byli. Cały dach pokryty jest złotem tak samo, jak my mamy w zwyczaju kryć nasze domy czy kościoły ołowiem. Powały wnętrz także są grubo pokryte tym samym szlachetnym krusz-

[1] Do zapisu wyrazów chińskich zastosowano transkrypcję *pinyin*. Słowa japońskie podano w transkrypcji Hepburna. Nie dotyczy to wyrazów zaczerpniętych z obu języków, które mają formę spolszczoną (np. Pekin, siogun, Kiusiu, Tokio itp.).

cem. W wielu pokojach znajdują się małe stoliki z czystego złota, a okna posiadają złote ozdoby. Tak znaczne są bogactwa tego pałacu, że nie sposób sobie tego wyobrazić (Polo 1914: 324).

Wizja pałaców na Zipangu rozpaliła umysły średniowiecznych Europejczyków. Jednym z nich był znany florencki astronom przekonany o kulistości Ziemi, Paolo dal Pozzo Toscanelli. W latach 70. XV w. zasugerował królowi Portugalii Alfonsowi V, aby sfinansował wyprawę na zachód w poszukiwaniu Kataju (Chin) i Zipangu. Do swojej propozycji dołączył opis zaczerpnięty od Pola. Egzemplarz *Opisania świata* na pamiętną wyprawę w 1492 r. zabrał także Krzysztof Kolumb. Wiedział, że płynąc z Europy na Zachód, może dotrzeć nie tylko do Indii, lecz także do Zipangu. Co ciekawe, po dotarciu do wyspy nazwanej Hispaniolą, genueński odkrywca mniemał, że dotarł właśnie do krainy opisywanej przez Marca Polo (Boxer 1951: 2–3).

Dopiero wielkie odkrycia geograficzne w Azji, których autorami byli Portugalczycy, doprowadziły do poszerzenia wiedzy na temat Japonii – jej położenia, ogólnego kształtu i wielkości. Dane te były jednak wciąż bardzo niedokładne. Przez pierwszą połowę XVI w. Portugalczycy mieli monopol na te informacje, pilnie strzegąc swoich map nawigacyjnych (tzw. portolanów).

„Południowi barbarzyńcy" w Japonii – początek handlu (1543)

Badacze do dziś nie są w pełni zgodni, kiedy i w jakich okolicznościach doszło do pierwszego spotkania Japończyków z Europejczykami. Kroniki portugalskie mówią o przybyciu kilku kupców w 1542 r., jednak najpowszechniej przyjęta opinia dotyczy roku 1543. Wtedy to właśnie chińska dżonka miała się rozbić podczas tajfunu na wyspie Tanegashimie, położonej na południe od Kiusiu. Wśród chińskich kupców miało się znajdować także kilku Portugalczyków. Niektórzy badacze zwracają uwagę, że wersja o przypadkowym odkryciu Japonii może być wynikiem późniejszej portugalskiej manipulacji, mającej za zadanie ukrycie prawdziwego celu, jakim była planowana kolonizacja wysp (Iskenderow 1991: 120–121).

Nie wnikając w szczegóły, można przyjąć, że prawdopodobnie w 1543 r. w Japonii pojawili się Portugalczycy. Potwierdza to m.in. autor japońskiej kroniki *Teppōki* (*Zapiski o broni palnej*), który pisze:

Jakiś czas temu, w erze Tembun [1532–1554], 25 dnia ósmego miesiąca [księżycowego] na jesieni roku Młodszego Brata Wody i Zająca [23 września 1543 r.] do Zatoki Nishinomura wpłynął duży statek. Nikt nie wiedział, z jakiego kraju przybył. Na pokładzie było około stu ludzi [między którymi byli tacy], którzy różnili się od nas wyglądem i mówili niezrozumiałym językiem. Ci, którzy ich widzieli, twierdzili, że są dziwni. Wśród nich był także uczony Chińczyk […]. Nazywał się Gohō […].

> Zarządcą Nishinomury był wtedy Oribenojō, który dobrze znał chińskie znaki. […] porozumiał się z nim [tj. Gohō] pisząc patykiem na piasku ideogramy: „Nie wiemy, skąd pochodzą ci ludzie ze statku, wyglądają dziwnie, prawda?" Gohō napisał w odpowiedzi: „To kupcy [należący do] barbarzyńców z południowego zachodu [jap. seinanban][2]. […]. Gdy piją, nie używają czarek, i jedzą palcami, zamiast, jak my, pałeczkami. Bez żadnego zahamowania pokazują swoje uczucia. Nie rozumieją znaczenia pisma" (za: Lidin 2002: 36–37; oryginał japoński: Lidin 2002: 185–188).

Aby zrozumieć kontekst pierwszego w dziejach spotkania cywilizacji europejskiej z Japonią, warto poświęcić kilka słów opisowi sytuacji panującej ówcześnie na archipelagu. W połowie XV w. w rodzie siogunów[3] Ashikaga wybuchł konflikt o sukcesję, w którym starły się dwa najbardziej wpływowe rody wasalne. Osłabienie władzy siogunów spowodowało wybuch licznych konfliktów wewnętrznych, które doprowadziły do usamodzielnienia się wielu podległych mu dotąd wojowników. Lokalne rody feudalne rozpoczęły wyniszczające walki w całym kraju. W ich efekcie, w połowie XVI w. Japonia podzielona była *de facto* na kilkaset samodzielnych księstewek feudalnych o różnym potencjale, a władza wciąż formalnie istniejącego siogunatu ograniczała się do okolic stolicy.

Można zatem uznać, że Europejczycy dotarli do Japonii w wyjątkowo dogodnym dla nich momencie. Polityczna atomizacja kraju oraz rywalizacja między księstwami feudalnymi sprzyjała bowiem uzyskiwaniu od lokalnych władców koncesji na prowadzenie działalności misyjnej i handlowej. Dla porównania, w XVI-wiecznym, scentralizowanym państwie chińskim działalność obcokrajowców ograniczała znacznie ściślejsza kontrola władz (da Cruz 2001: 138). Portugalczycy musieli więc polegać tam na rozpowszechnionej wśród lokalnych urzędników korupcji, umożliwiającej nielegalny handel (Kieniewicz 1970: 40).

Rozbicie feudalne Japonii, a zwłaszcza toczone tam permanentnie wojny lokalne, miały jeszcze jedną zaletę z punktu widzenia Europejczyków. Zaczęli bowiem dostarczać walczącym stronom broń palną – środek techniczny nieznany dotąd na wyspach (choć proch znano od najazdów mongolskich z XIII w.; Hayashiya 1966: 19–20). Lokalni feudałowie natychmiast zrozumieli możliwości, jakie dawały arkebuzy, i usilnie zabiegali o dostawy nowego wynalazku. W zamian oferowali przede wszystkim srebro, którego krajowe wydobycie znacznie wzrosło w pierwszej połowie XVI w., aby pod koniec stulecia osiągnąć trzeci poziom na świecie. Kruszec z Japonii był niezbędny dla funkcjonowania i roz-

[2] Europejczycy zostali określeni przez Japończyków mianem południowo-wschodnich, a później południowych barbarzyńców (*nanban*) nie tylko ze względu na fakt, że przybyli z południa oraz nie znali azjatyckiej kultury i pisma (często byli analfabetami w obrębie własnego języka). Termin *nanban* (chiń. *nanman*) był stosowany już w starożytnych Chinach dla określenia barbarzyńskich, tj. niechińskich, ludów z południowo-wschodniej Azji.

[3] *Seii tai shōgun* – „wielki generał podbijający barbarzyńców". Tytuł ten, nadany po raz pierwszy u schyłku VIII w., od końca XII stulecia stał się synonimem najwyższej władzy wojskowej i faktycznej na archipelagu.

woju sieci portugalskiego handlu w Azji (Pałasz-Rutkowska 2005: 25). Oprócz srebra wywożono z Japonii głównie miecze i wyroby z laki (Iskenderow: 129).

W początkowym okresie kontaktów w uprzywilejowanej sytuacji pod względem dostaw broni znaleźli się książęta feudalni z południowo-zachodnich regionów archipelagu, ponieważ to tam najczęściej docierały portugalskie statki. Jednak wkrótce ich monopol na arkebuzy został przełamany. Według wspominanej kroniki *Teppōki* już w ciągu pierwszego roku po przypłynięciu Europejczyków w Japonii rozpoczęto pracę nad wytworzeniem kopii tej broni, co zakończyło się sukcesem (Boxer 1951: 28). Ponieważ pierwsze japońskie arkebuzy zaczęto produkować na wyspie, na której wylądowali Europejczycy, jej nazwa przylgnęła do tego produktu, aż do XIX w. zwanego *tanegashima*. Technikę wytwarzania broni palnej szybko przyswoili sobie także specjaliści z centralnych regionów Japonii i przy pomocy Europejczyków przenieśli główny ciężar produkcji rusznikarskiej do wnętrza kraju (region Kinai; Brown 1948: 238).

Broń palna zrewolucjonizowała japońskie pola bitew, mimo że celność i szybkostrzelność nowożytnych arkebuzów nie były duże. Strzelcy musieli wykonać tak wiele czynności związanych z nabiciem broni, że salwę oddawano średnio co kilka–kilkanaście minut. Jednak udana palba z bliskiej odległości miała względnie dużą siłę rażenia oraz działała demobilizująco na nieobytych z tą bronią przeciwników. Oda Nobunaga, wielki książę feudalny, który rozpoczął proces jednoczenia kraju po okresie wojen domowych, w bitwie pod Nagashino (1575) zastosował taktykę kontrmarszu – ustawiając najprawdopodobniej 1000 strzelców (zachodni badacze zwykle twierdzą, że było ich 3000) w kilku rzędach i zapewniając sobie zwycięstwo (Brown 1948: 245). Coraz powszechniejsze zastosowanie broni palnej, a później także artylerii polowej, wpłynęło też na japońską architekturę obronną. Zaczęto wznosić większe, masywniejsze zamki, a głównym materiałem, zamiast drewna, stał się kamień.

Wymiana handlowa, którą Portugalczycy prowadzili w Azji, opierała się na towarach wytwarzanych w Oriencie. Portugalskie statki przewoziły je na różnych trasach między Indiami, Chinami czy Wyspami Korzennymi (Indonezja). Japonia stała się zatem odbiorcą chińskiego surowego jedwabiu, pachnideł (w tym rzadkich gatunków drewna), środków medycznych oraz towarów z innych rejonów Azji (barwników, skór, ozdób itd.). Ze względu na ogromną odległość dzielącą Japonię od Starego Kontynentu i znaczny koszt takiego transportu na archipelag docierało niewiele towarów handlowych z Europy. Przedmioty, którymi mimo to handlowano (oprócz broni palnej), miały więc raczej charakter ciekawostek. Należały do nich: szkło, okulary, zegary piaskowe czy wino (Iskenderow 1991: 129), które zaspokajały potrzeby najwyższych warstw społeczeństwa, na czele z dwoma najpotężniejszymi przywódcami woj-

skowymi – Odą Nobunagą i Toyotomim Hideyoshim. Wśród elit zapanowała moda na europejskie produkty. Obaj wspomniani przywódcy wojskowi, jak również ich najbardziej wpływowi wasale, posiadali imponujące kolekcje zamorskich ciekawostek.

Poza ogromnym eksportem srebra, Japonia nie wyróżniała się od innych państw Orientu objętych portugalskim handlem. Centrum japońskiej wymiany towarowej stał się otwarty w 1570 r. port w Nagasaki, dokąd regularnie zawijały statki handlowe z Lizbony i z portugalskich posiadłości w Azji (Pacheco 1970: 306). W 1580 r. lokalny książę, chrześcijanin Ōmura Sumitada, przekazał misjonarzom kontrolę nad tym miastem (Hall 1979: 120). Portugalczycy mieli wyłączność na lukratywny handel z Japonią aż do 1584 r., gdy pojawili się tam także Hiszpanie.

Kwestia chrześcijaństwa

Jednym z najważniejszych aspektów obecności obcokrajowców w późnośredniowiecznej Japonii była ich działalność misjonarska. Przynależność do Kościoła rzymskiego oraz szerzenie wiary stanowiły dla Japończyków wyznaczniki europejskości. Dlatego też ten złożony temat wymaga bardziej szczegółowego omówienia.

Japonia, podobnie jak większość ówczesnej Azji, znalazła się w orbicie zainteresowań zakonu jezuitów, założonego w 1534 r. przez Ignacego Loyolę. Należał do niego przybyły w 1549 r. na archipelag (na wyspę Kiusiu) hiszpański misjonarz Franciszek Ksawery (późniejszy święty). Przez siedem wcześniejszych lat zdobywał on doświadczenie w pracy misyjnej w Azji, szerząc Ewangelię w Indiach i Malakce. Początkowo Ksawery został godnie i ciepło przyjęty przez władcę Kagoshimy Shimazu Takahisę, który liczył na profity płynące ze współpracy z cudzoziemskimi kupcami (Iskenderow 1991: 124). W ciągu dwóch lat swojego pobytu w Japonii jezuici pod kierownictwem Franciszka Ksawerego zdołali ochrzcić około dwóch tysięcy Japończyków, założyć kościoły, seminaria i położyć podwaliny pod dalszy rozwój tamtejszych gmin. Swoją działalność koncentrowali na Kiusiu, choć w planach mieli ewangelizację całego archipelagu.

W 1585 r. jezuici otrzymali od papieża Grzegorza XIII monopol na działalność ewangelizacyjną w Japonii i przez większość omawianego okresu odgrywali kluczową rolę w pracy misyjnej w tym kraju (Sansom 1961: 372). Liczba misjonarzy z innych zakonów nigdy nie przekroczyła 25% liczby jezuitów (Moran 2002: 2).

Szacuje się, że do 1581 r. w Japonii było już około 200 kościołów i 150 tys. wiernych. Do końca XVI w. ta ostatnia liczba mogła zwiększyć się nawet dwukrotnie, a głównym bastionem nowej wiary była wyspa Kiusiu (Iskenderow

1991: 126). Na początku XVII w. (1605) japońskich chrześcijan było już najprawdopodobniej około 750 tys., czyli prawie 3,75% ogółu ludności (Pałasz-Rutkowska 2005: 29).

Dowodem na niewątpliwe sukcesy jezuickie w Japonii i bodźcem do dalszych działań miała być pierwsza podróż japońskich konwertytów do Azji i Europy, odbyta w latach 1582–1590. Organizatorem ekspedycji był Alessandro Valignano, szef misji jezuickich w Azji, który przebył z Japończykami pierwszy odcinek podróży z Nagasaki do Goa. W wyprawie wzięło udział czterech młodych samurajów z Kiusiu. Mimo że nie byli oni pierwszymi przybyłymi do Europy Japończykami (za pierwszego uważa się ucznia i zausznika Franciszka Ksawerego, który po jego śmierci w 1551 r. przypłynął do Lizbony w 1553 r.; Lach 1994: 672), było to ważne przedsięwzięcie, które w zamyśle Valignana miało spowodować dalszą ewangelizację Japonii. Po odwiedzeniu portugalskich posiadłości w Makau i Goa, konwertyci dotarli do Europy w 1584 r. Pokazano im najbardziej znane ośrodki katolicyzmu: Rzym, Wenecję i Madryt, w których podejmowały ich koronowane głowy, w tym najpotężniejszy władca ówczesnej Europy – król Hiszpanii Filip II Habsburg. Japończycy uczestniczyli także w spotkaniach z dwoma kolejnymi papieżami – Grzegorzem XIII i Sykstusem V. Pobyt w Europie trwał w sumie około dwóch lat (Moran 2002: 6–9), po czym wyprawa powróciła do Japonii.

Niepodlegający dyskusji rozkwit chrześcijaństwa na archipelagu był wynikiem splotu wielu sprzyjających czynników. Przede wszystkim, jak już wspominano, misjonarze portugalscy, a potem także Hiszpanie, zastali w Japonii sprzyjającą sytuację polityczną. Władcy zwalczających się księstw feudalnych mieli pełnię wojskowej i politycznej władzy nad podlegającymi im ziemiami. Byli zainteresowani głównie zdobyciem broni palnej i słusznie uważali, że zezwolenie na prowadzenie działalności misyjnej w ich lennach ułatwi sprowadzenie cudzoziemskich kupców i dostawców broni. Mimo że nie można odmówić religijnego zapału niektórym z panów feudalnych, którzy przyjęli chrzest (np. Ōtomo Sōrin, Omura Sumitada i in.), wydaje się, że większość książąt z Kiusiu w polityce względem misjonarzy kierowała się przede wszystkim politycznym i ekonomicznym pragmatyzmem. Jezuici, którzy byli najczęściej jedynymi dostępnymi tłumaczami, stawali się niezbędnymi pośrednikami między lokalnymi władcami i europejskimi kupcami. Cieszyli się więc wpływami na licznych książęcych dworach południowo-zachodniej Japonii. W zamian za usługi handlowe książęta zachętami lub rozkazem skłaniali do przyjęcia chrztu także podległych im wasali (Pałasz-Rutkowska 2005: 26).

Dodatkowym elementem, który sprzyjał misjonarzom, był konflikt między lokalnymi feudałami i klasztorami buddyjskimi. W oczach chyba znacznej czę-

ści książąt, w tym najpotężniejszego z nich – Ody Nobunagi – pozycja misjonarzy jawiła się jako pożądana alternatywa wobec wpływów, które posiadał dotąd kler buddyjski. Instytucje buddyjskie w okresie wojen domowych wyrosły bowiem na liczących się graczy w japońskiej polityce. Klasztory dysponowały znacznymi zasobami ludzkimi i materialnymi, utrzymywały oddziały zbrojne i umocnione twierdze. Szczególnie Nobunaga żywił wobec nich niechęć, ponieważ nie popierały jego zjednoczeniowej polityki. Stawały się więc celem jego okrutnych ataków (Iskenderow 1991: 132). Przykładowo w 1571 r. Nobunaga zdobył i spalił klasztor Enryakuji, zabijając kilka tysięcy osób – mnichów, kobiety i dzieci, które znalazły tam schronienie.

Istniały także inne, poza politycznymi, przyczyny rozwoju gmin chrześcijańskich. Wydaje się bowiem, że nowa religia trafiła na podatny grunt społeczny. Misjonarze przywieźli do kraju ogarniętego wojną domową przesłanie daleko różne od buddyjskiego spojrzenia na rzeczywistość. Uniwersalna perspektywa uzyskania wstępu do raju po przyjęciu chrztu mogła wydawać się ówczesnym Japończykom dużo bardziej kusząca niż negujące sens ziemskiego bytowania, zawiłe doktryny buddyjskie – reprezentowane przez często niechętne wobec siebie odłamy. Zainteresowanie niższych warstw społeczeństwa mógł budzić egalitaryzm chrześcijaństwa wraz z jego szacunkiem dla słabszych. Aby ułatwić Japończykom zrozumienie trudniejszych kwestii teologicznych, jezuici umieszczali treści judeochrześcijańskie w zrozumiałych dla nich ramach. Dbano na przykład, aby modlitwy przypominały recytację sutr buddyjskich (Iskenderow 1991: 134–137). Jezuici poczynili również znaczne wysiłki, aby poznać język i kulturę Japonii. Dzięki ich pracy powstały opisy historii Japonii (długo niewydawane dzieło autorstwa Luisa Froisa *Historia de Japam*), gramatyki języka japońskiego czy monumentalny słownik japońsko-portugalski *Nippo jisho* (ponad 32 tys. haseł), stanowiący pierwszy zapis języka archipelagu w alfabecie łacińskim i jedno z pierwszych drukowanych dzieł dostępnych w tym kraju. Materiały te nie tylko służyły misjonarzom uczącym się japońskiego, lecz także, docierając na Stary Kontynent, odpowiadały na europejskie zainteresowanie Japonią.

Nie ulega jednak wątpliwości, że działalność europejskich misjonarzy w Japonii miała także swoje cienie. Fakt, że stanowili oni często jedynych przewodników dla cudzoziemskich kupców odwiedzających ten kraj, był źródłem konfliktów między Portugalczykami i Hiszpanami, a potem także protestantami (na początku XVII w. dotarli do Japonii Holendrzy i Anglicy). Po tym, jak w 1592 r. w Japonii zostali dobrze przyjęci hiszpańscy franciszkanie, rozpoczęła się również ich rywalizacja z jezuitami (Berry 1989: 225–226). Ci ostatni odegrali ponadto rolę w walce z buddyzmem, stając ramię w ramię z Odą Nobu-

nagą. Mimo że najczęściej walczyli na argumenty (Luis Frois w *Historia de Japam* opisuje publiczną dyskusję, którą jezuici zorganizowali z jednym z opatów buddyjskich w 1569 r.), nie sprzeciwiali się nierzadko okrutnej polityce wobec mnichów.

Oda Nobunaga poniósł śmierć w 1582 r., a dzieło zjednoczenia kraju przypadło w udziale jednemu z jego najbardziej zaufanych i zdolnych dowódców – Toyotomiemu Hideyoshiemu. Ten pochodzący z ludu człowiek doszedł na szczyt dzięki uporowi, zdolnościom i wiernej służbie Nobunadze. W latach 90. XVI w. stał się faktycznym dyktatorem Japonii. Jego talenty polityczne, mniej widoczne w stosunkach międzynarodowych (nieudane wojny z Koreą w latach 1592–1598), ujawniły się w kwestiach wewnętrznych. Po początkowym zainteresowaniu chrześcijaństwem Hideyoshi zmienił swoje nastawienie względem tej religii.

W 1587 r., podczas pobytu na Kiusiu, dyktator wydał pierwszy edykt przeciw misjonarzom, każąc im opuścić Japonię. Wydaje się, że przyczyny tego wydarzenia były prozaiczne. Edykt został prawdopodobnie skierowany przeciwko określonej grupie niepokornych i zamieszanych w niejasne interesy finansowe misjonarzy z okolic Nagasaki (Berry 1989: 92) i przez 10 lat nie był egzekwowany. Jednak w 1597 r., rok przed śmiercią Hideyoshiego, nastąpiło silne uderzenie w japońskie chrześcijaństwo. W Nagasaki spalono na stosach 26 wiernych – 17 miejscowych konwertytów, 6 franciszkanów z Europy oraz 3 japońskich jezuitów. Przyczyny tego zdarzenia nie są do końca jasne. Prawdopodobnie miały one związek z incydentem z 1596 r., gdy na wybrzeżu wyspy Sikoku rozbił się wypełniony srebrem hiszpański galeon „San Felipe", a Hideyoshi wraz z lokalnym wasalem skonfiskowali cenny ładunek. Legenda głosi, że kapitan statku udał się do siedziby dyktatora i usilnie zabiegał o zadośćuczynienie za poniesione straty. W uniesieniu wyjawił mu przy okazji rzekomą taktykę stosowaną przez Europejczyków, która polegała na wysyłaniu w świat misjonarzy w celu przygotowania gruntu pod inwazję i podbój (Sansom 1961: 374). Jakkolwiek historycy nie są zgodni, czy rozmowa rzeczywiście tak wyglądała, nie ulega wątpliwości, że Hideyoshi ponownie zwrócił uwagę na kwestię japońskich chrześcijan, których liczba, mimo edyktu z 1587 r., rosła. Wtedy też ujawnił się konflikt między hiszpańskimi franciszkanami i głównie portugalskimi jezuitami. Dyktator, znany z porywczości i przez część badaczy podejrzewany o chorobę psychiczną (choć np. Berry w znacznej mierze odżegnuje się od tego; 1989: 227), zadziałał bezzwłocznie i okrutnie.

Być może rację ma Berry (1989) pisząc o politycznym racjonalizmie, którym przede wszystkim mógł kierować się w tej sytuacji Hideyoshi. Dla człowieka pochodzącego z gminu, który od najmłodszych lat był świadkiem, a na-

stępnie uczestnikiem długotrwałych wojen domowych i własnymi siłami oraz zdolnościami zdołał zaprowadzić w kraju pokój, perspektywa destabilizacji kruchego *status quo*, która pojawiła się po incydencie z „San Felipe", musiała spotkać się ze zdecydowaną reakcją.

Przejęcie władzy przez Tokugawów i droga do izolacji

Hideyoshi zmarł w 1598 r. Z walki o schedę po nim wyszedł zwycięsko Tokugawa Ieyasu, jeden z najważniejszych sojuszników dyktatora. W bitwie pod Sekigaharą w 1600 r. pokonał stronnictwo broniące praw do władzy młodocianego syna Hideyoshiego – Hidetady. Po podporządkowaniu sobie przeciwników w 1603 r. Ieyasu otrzymał od cesarza inwestyturę na sioguna i ustalił swoją siedzibę w Edo (późniejsze Tokio).

Na japońskiej scenie politycznej zaszła więc niezwykle znacząca zmiana. Rządy Hideyoshiego, mimo że obejmowały cały kraj, nie nosiły jeszcze cech sprawnego, scentralizowanego systemu administracyjnego. Siogunat Tokugawów natomiast od początku istnienia zaczął umacniać kontrolę nad wasalami, wprowadzając centralną i lokalną administrację państwową. Książętom feudalnym, w zależności od stopnia zaufania, jakim cieszyli się u Tokugawów, zapewniono jedynie szerszą lub węższą autonomię w swoich lennach. Wielu z mniej zaufanych książąt przesiedlono lub skonfiskowano im ziemię czy też okrojono dochody z niej. Japonia wychodziła ze stuletniego okresu wojen domowych jako kraj dużo silniej scentralizowany, niż miało to miejsce wcześniej. Z czasem zaczęła także ulegać stopniowej biurokratyzacji.

Początkowo wydawało się, że prześladowania chrześcijan z końca XVI w. nie będą kontynuowane przez władze w Edo. Siogun żywił zainteresowanie europejską techniką (zwłaszcza żeglugą i szkutnictwem; Pałasz-Rutkowska 2005: 29). Korzystał także z doradztwa Williama Adamsa, pierwszego Anglika w Japonii, i popierał międzynarodową wymianę handlową. Wspierał działalność japońskich kupców, którzy od końca XVI w. pływali do Azji południowo-wschodniej, zakładając tam liczne faktorie. W 1609 r. Ieyasu wydał pozwolenie Holendrom, aby założyli swój punkt handlowy w Japonii. Wszystko wskazywało na to, że archipelag pozostanie otwarty na świat.

Jednak już wkrótce rozpoczął się proces odchodzenia od pierwotnie wybranej drogi. W latach 1611–1612 pojawiły się pierwsze edykty Ieyasu wymierzone w chrześcijaństwo (zwłaszcza w działalność misjonarzy), choć na początku nie egzekwowano ich zbyt surowo. Zakaz przyjmowania chrztu obejmował przede wszystkim wasali sioguna, a nie, na przykład, niskich warstw społecznych (Sansom 1963: 39). Przestawano jednak postrzegać zgodę na ewangelizację jako niezbędny warunek do czerpania zysków z handlu z Azją i Europą.

Handel zamorski, który stanowił główny cel sioguna w stosunkach z Europejczykami, mógł się bowiem odbywać za pośrednictwem statków japońskich pływających do Azji. Z kolei w towary z Europy od 1609 r. mogli zaopatrywać sioguna Holendrzy, a później także Anglicy (od 1613 r.). Przybysze z krajów protestanckich mieli z punktu widzenia Japończyków tę ważną zaletę, że byli zainteresowani jedynie wymianą towarową i nie prowadzili działalności misyjnej (Sansom 1963: 40). Rozpoczęcie działalności handlowej przez protestantów doprowadziło do kolejnych konfliktów. Przedstawiciele zakonów katolickich, a zwłaszcza jezuici, widzieli w nich groźnych przeciwników i na różne sposoby starali się umniejszyć ich wpływ na sioguna.

Mimo wydania edyktów antychrześcijańskich, przed śmiercią Ieyasu w 1616 r. nie doszło jeszcze do krwawych prześladowań, a handel zamorski rozwijał się. Jednak gdy zabrakło pierwszego sioguna i ster rzeczywistych rządów przejął jego syn Hidetada (formalnie siogun od 1605 do 1623 r.), podjęto energiczne działania przeciw wyznawcom Chrystusa należącym do wszystkich warstw społecznych. W latach 20. XVII w. doszło do serii egzekucji, wygnań i konfiskat majątków. W 1622 r. w jednej z publicznych kaźni poniosło śmierć nie tylko kilkadziesięcioro miejscowych konwertytów, lecz także dziewięciu europejskich misjonarzy. Naocznym świadkiem egzekucji był szef angielskiej faktorii handlowej, Richard Cocks (1899: 334–335). Anglicy zresztą już w następnym roku opuścili archipelag, ponieważ ich faktoria przynosiła straty.

Syn Hidetady, Iemitsu, od 1623 r. kontynuował dzieło ojca. W 1625 r. wydał edykt o wypędzeniu wszystkich Hiszpanów (także kupców), których podejrzewano o udział w spisku przeciw władzom (Tubielewicz 1984: 285; Sansom 1963: 41). W efekcie antychrześcijańskiej polityki drugiego i trzeciego sioguna do 1630 r. prawie wszyscy misjonarze opuścili wyspy japońskie, a 3–4 tys. japońskich konwertytów poniosło śmierć. Zdecydowana większość kościołów została zniszczona (Totman 2009: 285). Jednak mimo represji misjonarze wciąż nielegalnie dostawali się do Japonii i działali w podziemiu wraz z częścią wiernych, którzy nie wyrzekli się swojej wiary.

Po śmierci Ieyasu zaczęto ograniczać także świeckie kontakty ze światem. W 1616 r. władze wydały edykt nakładający na Japończyków obowiązek posiadania dodatkowego zezwolenia na prowadzenie handlu zamorskiego (Sansom 1963: 40). Od tej pory konsekwentnie ograniczano Japończykom możliwości podróżowania. W 1633 r. zakazano powrotu do kraju tym, którzy rezydowali dotąd w Azji, i wprowadzono kolejne ograniczenia w handlu. W końcu w 1635 r. pod karą śmierci zakazano Japończykom wyjazdu z kraju (Toby 1984: 3). W następnym roku garstkę pozostałych w Japonii Portugalczyków przeniesiono na sztuczną wyspę Deshimę (w zatoce Nagasaki).

Ostatecznym pretekstem do zamknięcia kraju przed europejskimi wpływami okazała się rebelia w Shimabarze na przełomie 1637 i 1638 r. Na tym niewielkim półwyspie w pobliżu Nagasaki zebrała się grupa lokalnych chłopów oraz bezpańskich samurajów (rōninów) i zajęła opuszczony zamek Hara. Wśród tych pierwszych większość stanowili chrześcijanie. Ogólnie liczbę buntowników szacuje się na 20 do 37 tys. (por. Sansom 1963: 39; Totman 2009: 285; Tubielewicz 1984: 285). Wydaje się, że bunt wynikł bardziej z pobudek ekonomicznych (wysokie podatki, głód) niż represji wobec chrześcijaństwa, jednak władze skrzętnie wykorzystały fakt, że rebelianci posługiwali się katolickimi symbolami, aby uwydatnić religijne tło konfliktu. Po kilku miesiącach oporu buntownicy ulegli przewadze liczebnej lepiej zaopatrzonych wojsk pacyfikacyjnych. Po decydującym ataku na zamek Hara prawie wszyscy rebelianci zostali ścięci – ocalało prawdopodobnie mniej niż 200 osób. Wydarzenie to stanowiło dla siogunatu koronny dowód na to, że chrześcijanom nie można ufać (już Ieyasu zauważył, że jego chrześcijańscy wasale przedkładali wierność swojej religii nad lojalność wobec niego), a argumentem obciążającym Europejczyków był fakt, że Portugalczycy dostarczali broń buntownikom (Tubielewicz 1984: 286).

Ostatecznie Portugalczycy zostali wygnani w 1638 r. Rok później oficjalnie zamknięto granice przed Europejczykami, a Japończykom zakazano budowy pełnomorskich statków (Tubielewicz 1984: 286). Jedynym oficjalnym odstępstwem od zasady zamkniętych drzwi była działalność Holendrów, których przeniesiono na opuszczoną przez Portugalczyków Deshimę. Zostali oni poddani ścisłej kontroli oraz różnym szykanom. Do rangi symbolu urósł stosowany wobec nich nakaz deptania obrazów religijnych (*fumie*). Schodząc na ląd musieli bowiem przejść po świętych dla chrześcijaństwa wizerunkach, aby dowieść, że ich celem jest tylko i wyłącznie handel. W 1640 r. zdesperowani kupcy portugalscy wysłali z Makau ostatni statek handlowy w nadziei przekonania władz do ponownego otwarcia Nagasaki, lecz nic nie wskórali (część załogi ścięto). Japonia znalazła się w izolacji, która trwała do połowy XIX w., a tamtejsi chrześcijanie zostali zmuszeni do zejścia do podziemia[4].

Historycy przytaczają wiele przyczyn wprowadzenia izolacji. Mimo że część z nich została pokrótce zarysowana, warto je w tym miejscu podsumować i omówić.

Przez pierwsze prawie 60 lat kontaktów ze światem w świadomości Japończyków widniał oczywisty związek między europejskością i wyznawaniem wiary chrześcijańskiej w jej katolickiej odmianie. Jezuici swoją działalnością starali się dodatkowo umocnić to przeświadczenie. Z kolei ustępstwa wobec nowej

[4] Należy przy tym dodać, że podczas izolacji istniały okna na świat, gdzie na małą skalę prowadzono handel z zagranicą. Były to: wyspa Tsushima, wyspy Riukiu oraz południowe Hokkaidō. Prowadzona tam wymiana miała jednak przede wszystkim lokalne znaczenie. Pozwolono również pozostać w Japonii grupie chińskich kupców z Nagasaki.

wiary oznaczały realne zyski z wymiany handlowej. Ten stan rzeczy odpowiadał głownie książętom z zachodnich regionów Japonii, oddalonych od rodzących się w drugiej połowie XVI w. ośrodków ruchów zjednoczeniowych.

Symptomatyczny jest fakt, że wpływy europejskie zaczęto stopniowo odrzucać w miarę odzyskiwania przez Japonię coraz bardziej sprawnego i scentralizowanego systemu rządów. Przezwyciężenie rozbicia politycznego przestało sprzyjać europejskiej infiltracji. Hideyoshi jako pierwszy zauważył, że wyznawanie wiary chrześcijańskiej może kłócić się z lojalnością wobec suzerena, a interesy misjonarzy związane są przede wszystkim z ich rzymską metropolią. W 1587 r., a zwłaszcza dziesięć lat później, okazało się także, że japońscy chrześcijanie często wybierają śmierć zamiast zaparcia się wiary. W kraju, w którym dobiegał końca ponadstuletni okres krwawych wojen domowych, nielojalność wciąż uzbrojonych i potężnych wasali była zagrożeniem, które wciąż należało brać pod uwagę. Podwójna lojalność wobec wiary i suzerena stała także w sprzeczności z zasadami etyki samurajskiej.

Władza Tokugawów, ustalona *de facto* w 1600 r. (prawnie w 1603 r.), pozwoliła jedynie na kilkanaście lat swobodnej wymiany międzynarodowej. Gdy za rządów Ieyasu przybyli do Japonii protestanci, okazało się, że katolicyzm nie jest jedyną uznawaną przez całą Europę chrześcijańską doktryną, a przybysze nazywani przez jezuitów heretykami są im nie tylko wrodzy w sferze religijnej, ale i politycznej (Anglicy w latach 1584–1604 prowadzili wojnę z Hiszpanią i Portugalią). Wrogość między chrześcijanami przyczyniła się do zmniejszenia zaufania do nich.

Władza nowego rodu siogunów ustaliła się na dobre po 1615 r.[5] Okazało się wtedy, że jest na tyle silna, aby narzucić krajowi izolację. Jak wspomniano, ostatecznym politycznym pretekstem była rebelia w Shimabarze. Podsumowując, wydaje się, że przeważyły polityczne przyczyny wprowadzenia izolacji, a decydujące znaczenie dla jej sprawnego wyegzekwowania miało powstanie silnego ośrodka władzy, sprawowanej przez klasę polityczną doświadczoną dekadami wojen domowych.

Rok 1640 wyznacza ważną cezurę w historii Japonii, ostatecznie kończąc „chrześcijańskie stulecie" (Boxer 1951). Podczas działalności przybyszów ze Starego Kontynentu w tym kraju na styku obu kultur doszło do ciekawych zjawisk, którym warto poświęcić kilka słów.

Wydaje się, że Japonia otworzyła się na cywilizację europejską z dużym entuzjazmem. Badacze podkreślają przy tym, że w społeczeństwie archipelagu spo-

[5] W latach 1614–1615 miało miejsce oblężenie zamku w Osace, w którym mieszkał syn Toyotomiego Hideyoshiego, Hidetada – teoretycznie pretendent do władzy w kraju i rywal Tokugawów. Po zajęciu twierdzy Hidetada poniósł śmierć, a linia Hideyoshiego wygasła.

tkanie z nieznanymi dotąd kulturami i ich wytworami nie budziło lęku, a raczej zainteresowanie. Japończycy mieli bowiem doświadczenie w przyswajaniu wynalazków i idei – czerpanych dotąd przede wszystkim z Chin i Korei (m.in. mokra uprawa ryżu, pismo i religia buddyjska; Pałasz-Rutkowska 2005: 24, 31). Przejęto więc od Europejczyków wszystkie te wynalazki i towary, które w aktualnej sytuacji wydawały się przydatne (np. arkebuzy). Chrześcijaństwo stanowiło początkowo nową, ciekawą religię i doktrynę filozoficzną, choć nie ulega wątpliwości, że tylko nieliczni Japończycy posiadali głęboką wiedzę na jego temat (Pałasz-Rutkowska 2005: 28).

Pomimo że wpływy Europejczyków były ograniczone głównie do wyspy Kiusiu i zachodnich prowincji Honsiu, sto lat wystarczyło, aby obecność cudzoziemców odcisnęła się w japońskiej kulturze i sztuce. Dużą popularnością cieszyły się głównie wyroby kultury materialnej przywiezione przez „barbarzyńców". Japończycy, uzbroiwszy się w arkebuzy, przyjęli więc także pełne pancerze w stylu europejskim, które lepiej chroniły przed kulami niż japońskie zbroje złożone z metalowych lub skórzanych płytek. Okresową popularność zyskały ponadto niektóre elementy zachodniego ubioru: płaszcze, kaptury czy kapelusze z szerokim rondem. Pojawił się zwyczaj palenia tytoniu. Europejskimi motywami zdobiono wytwory tradycyjnych japońskich rzemiosł: pudełka na leki (*inrō*) czy gardy mieczy (*tsuba*). W malarstwie wprowadzono symbolikę chrześcijańską. Wspominano już o niezwykle bogatych kolekcjach zamorskich kuriozów, które posiadali Nobunaga i Hideyoshi (Miki 1964: 383–384).

Europejczycy przywieźli do Japonii także swoją kuchnię. Zasmakowano więc w chlebie, ciastach czy tempurze (warzywa i krewetki w panierce smażone w głębokim tłuszczu). To ostatnie danie do dziś stanowi rozpoznawalny element japońskiej kultury kulinarnej. Ponieważ w języku japońskim brakowało wyrazów na opisanie zamorskich produktów, pojawiły się w nim zapożyczenia z języków europejskich, głównie portugalskiego (*pan* – chleb, *tabako* – tytoń i in.).

Na koniec warto podkreślić fakt, że przez około połowę okresu pobytu Europejczyków w Japonii stosunki między obiema społecznościami układały się raczej poprawnie. Wspominano o pragmatyzmie książąt feudalnych, który mógł warunkować ich stosunek do obcych, jednak, jak się wydaje, obie społeczności nie były wobec siebie wrogie. Nie słychać, na przykład, w tym czasie o atakach na obcokrajowców, które miały miejsce po zakończeniu izolacji w połowie XIX w.

Wydaje się, że Japończycy spełniali oczekiwania misjonarzy. Ich listy do zwierzchników w Indiach, nawet biorąc pod uwagę kontekst, w jakim były wysyłane (chęć pozyskania uznania dla pracy ewangelizacyjnej), pełne są przychylnych opinii o mieszkańcach archipelagu. Japończycy, podobnie jak Chińczycy,

mimo że z ideologicznego punktu widzenia byli przede wszystkim poganami, jawili się Portugalczykom jako przedstawiciele cywilizacji pisma. Mieszkańców archipelagu opisywano przy tym jako skutecznych wojowników – nie tylko honorowych i odważnych, lecz także wrażliwych na kulturę. Portugalscy misjonarze na czele z Franciszkiem Ksawerym zwracali również uwagę na rozwiniętą japońską etykietę, dobre wychowanie, ciekawość świata, uprzejmość i dbałość o higienę (Iskenderow 1991: 141, 143).

Nie ulega wątpliwości, że zakończone wprowadzeniem izolacji chrześcijańskie stulecie pozwoliło Japończykom nie tylko zrozumieć niebezpieczeństwa grożące ze strony europejskich mocarstw, lecz także ułatwiło im powtórne otwarcie się na świat w połowie XIX w. Po zakończeniu izolacji Japończycy potrafili szybko wyciągnąć wnioski z przygniatającej przewagi technicznej, jaką w XIX w. dysponował Zachód, i rozpoczęli modernizację kraju. Zatrudniono setki zagranicznych specjalistów z wielu dziedzin nauki i techniki (kolejnictwo, stocznie, rolnictwo itd.). Rozwój stopniowo obejmował wszystkie gałęzie gospodarki, a Japonia z izolacjonistycznego feudalizmu wkroczyła w wiek pary i elektryczności. Nie bez związku z pierwszą wizytą Europejczyków w Japonii wydaje się także fakt, że czołową rolę w procesie odnowienia władzy cesarskiej i modernizacji kraju odegrały księstwa z południowo-zachodniej Japonii (Satsuma, Chōshū, Tosa, Hizen), które prowadziły najżywsze kontakty ze światem na przełomie XVI i XVII w.

Bibliografia:

- Berry M. E. (1989), *Hideyoshi*, Boston: Harvard University Asia Center.
- Boxer C. R. (1951), *The Christian Century in Japan*, Berkeley–London: University of California Press.
- Brown D. M. (1948), *The Impact of Firearms on Japanese Warfare, 1543–98*, „The Far Eastern Quarterly", Vol. 7, No. 3, s. 236–253.
- Cocks R. (1899), *Diary of Richard Cocks Cape-Merchant of the English Factory in Japan 1615–1622 with Correspondence*, Vol. II, N. Murakami (red.), Tōkyō: Sankōsha.
- Cruz G. da (2001), *Traktat o sprawach i osobliwościach Chin*, Gdańsk: Novus Orbis.
- Hayashiya T. (1966), *Tenka tōitsu* (*Zjednoczenie kraju*). *Nihon no rekishi 12* (*Historia Japonii*, t. 12), Tōkyō: Chūō Kōronsha.
- Hall J. W. (1979), *Japonia od czasów najdawniejszych do dzisiaj*, Warszawa: PIW.
- Iskenderow A. (1991), *Toyotomi Hideyoshi*, Warszawa: PIW.

- Kieniewicz J. (1970), *Faktoria i forteca*, Warszawa: PWN.
- Lach D. (1994), *Asia in the Making of Europe*, Vol. I: *The Century of Discovery*, Chicago–London: University of Chicago Press.
- Lidin O. (2002), *Tanegashima: The Arrival of Europe in Japan*, Copenhagen: NIAS Press.
- Miki T. (1964), *The Influence of Western Culture on Japanese Art*, „Monumenta Nipponica", Vol. 19, No. 3/4, s. 380–401.
- Moran J. F. (2002), *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*, London–New York: Routlege.
- Pacheco D. (1970), *The Founding of the Port of Nagasaki and its Cession to the Society of Jesus*, „Monumenta Nipponica", Vol. 25, No. 3/4, s. 303–323.
- Pałasz-Rutkowska E. (2005), *Japońskie reakcje na spotkania z Zachodem* [w:] J. Krzywicki (red.), *Wizerunek Europejczyków i kultury Zachodu w Azji i Afryce*, Warszawa: Trio.
- Pereira G. (1953), *Certain Reports of China, Learned through the Portugals there Imprisoned, and Chiefly by the Relation of Galeote Pereira, A Gentelman of Good Credit, That Lay Prisoner in That Country Many Years. Done Out of Italian into English by R[ichard] W[illis]* [w:] J. R. Boxer, *South China in the Sixteenth Century*, London: Hakluyt Society.
- Polo M. (1914), *The Travels of Marco Polo the Venetian*, J. Masefield (red.), London: J. M. Dent & Sons, Ltd.
- Rada M. de (1953), *The Relation of fr. Martín de Rada, O.E.S.A.* [w:] J. R. Boxer, *South China in the Sixteenth Century*, London: Hakluyt Society.
- Sansom G. B. (1961), *A History of Japan 1334–1615*, Stanford: Stanford University Press.
- Sansom G. B. (1963), *A History of Japan 1615–1867*, Stanford: Stanford University Press.
- Toby R. P. (1984), *State and Diplomacy in Early Modern Japan*, Princeton: Princeton University Press.
- Totman C. (2009), *Historia Japonii*, Kraków: Wydawnictwa UJ.
- Tubielewicz J. (1984), *Historia Japonii*, Wrocław: Ossolineum.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Jakie czynniki wyróżniały Chiny i Japonię na tle krajów Azji, do których w XVI w. dotarli Europejczycy?
- Jaki wpływ miał wewnętrzny układ sił politycznych w Japonii na możliwość prowadzenia tam pracy misyjnej?
- Jakie były przyczyny wprowadzenia zakazu chrześcijaństwa i izolacji Japonii?

ⓘ **Literatura polecana:**

Europejczycy w Azji:

- Boxer C. R. (1980), *Morskie imperium Holandii*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Boxer C. R. (1977), *The Portuguese Seaborne Empire 1415–1825*, London: Hutchinson & Co.
- Kieniewicz J. (1986), *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Warszawa: Czytelnik.
- Kieniewicz J. (1971), *Złoto, korzenie i krew*, Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Polo M. (2010), *Opisanie świata*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Sytuacja wewnętrzna w Japonii:

- Arnesen P. J. (1979), *The Medieval Japanese Daimyō: The Ōuchi Family's Rule of Suō and Nagato*, London: Yale University Press.
- Duus P. (1976), *Feudalism in Japan*, New York: Alfred A. Knopf Inc.
- Hall J. W. (1966), *Government and Local Power in Japan*, Princeton: Princeton University Press.
- Hall J. W. (Eds.) (1981), *Japan before Tokugawa*, Princeton: Princeton University Press.

Otwarcie się na świat i rozwój Japonii w drugiej połowie XIX w.:

- Beasley W. G. (1972), *The Meiji Restoration*, Stanford: Stanford University Press.
- Frédéric L. (1988), *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności*, Warszawa: PIW.
- Pałasz-Rutkowska E. (2006), *Cesarz Meiji – symbol nowych czasów* [w:] *Japonia okresu Meiji. Od tradycji ku nowoczesności,* B. Kubiak Ho-Chi (red.), Warszawa: Nozomi.
- Shively D. H. (red.) (1971), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, Princeton: Princeton University Press.

Zasoby internetowe:

- Astrain A. (1909), *St. Francis Xavier* [w:] *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, http://www.newadvent.org/cathen/06233b.htm.
- Catz R (1991), *Fernão Mendes Pinto and His Peregrinação*, „Hispania" [Publicaciones periódicas], Vol. 74, No. 3, Sept., http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01475176655936417554480/p0000002.htm#I_7.
- Curvelo A. (2003), *Nagasaki/Deshima after the Portuguese in Dutch Accounts of the 17th Century*, „Bulletin of Portuguese/Japanese Studies",

Vol. 6, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa (s. 147–157), http://redalyc.uaemex.mx/pdf/361/36100607.pdf.

- Pollen J. H. (1912), *The Society of Jesus* [w:] *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, http://www.newadvent.org/cathen/14081a.htm.
- *Japan-Netherlands Exchange in the Edo Period*, http://www.ndl.go.jp/nichiran/e/index.html.
- *The Netherlands – Japan. A Collection of the Koninklijke Bibliotheek*, The National Diet Library, http://www.geheugenvannederland.nl/?/en/collecties/nederland_japan.
- *Will Adams: Gillingham's own Samurai*, http://www.medway.gov.uk/anjin_san.pdf.

Agnieszka Erdt

Od okcydentozy do okcydentalizmu. Irańskie odpowiedzi na zachodnią ekspansję

Streszczenie: Pojęcie „okcydentoza" to odpowiednik perskiego terminu *gharbzadegi*, oznaczającego „zatrucie" Zachodem, dosłownie – uderzenie przez Zachód. Rozumie się je jako negatywny wpływ (przede wszystkim kulturowy), jaki zachodnie mocarstwa wywarły i wciąż wywierają na Iran. Pojęcie *gharbzadegi* jest częścią większego zagadnienia, jakim jest obraz Zachodu w rozważaniach współczesnych irańskich intelektualistów. Wielu z nich postuluje stworzenie osobnej dziedziny naukowej zajmującej się badaniem Zachodu. Określa się ją jako *gharbszenasi*, czyli zachodoznawstwo, analogicznie do orientalistyki, po persku nazywanej *szarghszenasi* – wschodoznawstwo. Wydaje się jednak, że okcydentalistyka, podobnie jak orientalistyka, nie jest w stanie uniknąć błędów, które wcześniej zrodził orientalizm. Publikacje z zakresu *gharbszenasi* często zniekształcają obraz Zachodu, prowadząc do ugruntowywania stereotypów i uprzedzeń, zbliżając się do czegoś, co można by nazwać okcydentalizmem – negatywną, trwałą stygmatyzacją Zachodu.

Iran nigdy formalnie nie został podbity przez żadną z kolonialnych potęg. Mimo to obecność zachodnich państw, ich dominacja polityczna, gospodarcza i kulturalna w tym kraju od początku XIX w. była niekwestionowana. Z czasem doprowadziło to do bardzo silnych reakcji ze strony Irańczyków. Ich odpowiedzi na kontakty z Zachodem często były podobne do reakcji mieszkańców krajów posiadających kolonialną przeszłość. Przede wszystkim zaowocowały powstaniem ruchów natywistycznych, nawołujących do „przebudzenia się", odrzucenia zachodniej dominacji i odrodzenia autentycznej, irańskiej kultury. Miało się to dokonać w oparciu o islam lub nacjonalizm.

Jednocześnie należy podkreślić, że Iran, dawna Persja, starożytny i potężny kraj, dumny ze swojej przeszłości, stykał się z Europą od wieków jako jej równoprawny ekonomiczny, intelektualny i militarny partner. Dopiero w ciągu dwóch ostatnich stuleci równowaga ta w wyraźny sposób została zachwiana. Wśród Irańczyków pamięć o utraconej świetności ich kraju do dziś pozostaje żywa. Jej wyraz można znaleźć w wypowiedziach wielu współczesnych irańskich intelektualistów i polityków. Na płaszczyźnie politycznej podejmowane są próby mające na celu zniesienie tego problemu, który godzi w narodową dumę wielu Irańczyków. W dużej mierze w ten sposób można interpretować przyczyny rewolucji islamskiej 1979 r. i ustanowienie Islamskiej Republiki Iranu – jednego z najbardziej spektakularnych wydarzeń w historii XX w.

Od tamtego czasu niechęć do Zachodu pojawiła się w oficjalnym dyskursie państwowym i wydaje się wręcz filarem polityki zagranicznej Iranu. Przywódcy irańscy dążą do konfrontacji swoich racji z racjami przywódców zachodnich krajów. Można sądzić, że mocarstwowe zakusy Iranu, rozwijanie programu nuklearnego, aktywność kraju na arenie międzynarodowej rozumiane są jako próba przywrócenia politycznej równowagi między nim a Zachodem, tak by Iran stał się na nowo niezależnym podmiotem reprezentującym własne wartości i własną wizję rozwoju świata. Od zakończenia zimnej wojny państwa zachodnie w oficjalnej propagandzie definiowane są niemal wyłącznie jako zagrożenie dla Iranu i całego muzułmańskiego Bliskiego Wschodu. W oficjalnych przemówieniach irańskich polityków USA, a często też kraje europejskie, określane są terminem *mostakbarin*, dosłownie oznaczającym arogantów. Pojęcie to odnosi się do krajów, przywódców, którzy stosują wyrachowaną politykę dla rozszerzania swojej władzy, i głosząc szczytne ideały łamią prawa innych. Według polityków irańskich *estekbar*, arogancja światowych potęg, dotyka najsłabszych, pokrzywdzonych, w języku perskim określanych jako *mostazafin*. We współczesnej irańskiej propagandzie podział na *mostakbarin* i *mostazafin* nakłada się na podział na Wschód i Zachód. Przywódcy irańscy domagają się respektowania praw pokrzywdzonych i wprowadzenia do światowej polityki zasady sprawiedliwości.

W celu zrozumienia, jak zrodziła się obecna niechęć Iranu w stosunku do państw zachodnich, należy najpierw rzucić nieco światła na specyficzną sytuację geopolityczną tego kraju, w jakiej znalazł się w drugiej połowie XIX w.

Iran dostał się w strefę wpływów europejskich mocarstw, głównie Wielkiej Brytanii i Rosji, pod koniec XVIII w. Zbiegło się to z początkiem panowania dynastii Kadżarów (1794–1925), która przez cały okres sprawowania władzy w Iranie musiała stawiać opór zwiększającej się brytyjskiej i rosyjskiej obecności na swoim terytorium. Naciski były dwojakiej natury: ekonomicznej i militarnej. W wyniku zakończonej porażką wojny z Wielką Brytanią z lat 1856–1857 Iran (ówczesna Persja) musiał ostatecznie wyrzec się swoich pretensji do Heratu. Do konfliktów militarnych dochodziło również między Iranem i Rosją. Najważniejszy z nich zakończył się w 1828 r. wygraną Rosji i przejęciem przez nią terenów Zakaukazia. Z drugiej strony, gospodarczo zacofany Iran – pod wpływem nacisków brytyjskich i rosyjskich – przyznawał tym państwom coraz więcej prawnych i gospodarczych przywilejów i uzależniał się od pożyczek dawanych przez oba państwa. Szczególnie konsekwentnie politykę coraz większego uzależniania gospodarki Iranu od własnych ekonomicznych interesów prowadziła Wielka Brytania. Kluczowe okazało się uzyskanie przez Brytyjczyków w 1901 r. koncesji na wydobywanie ropy naftowej. Wynegocjował ją brytyjski

arystokrata William Knox D'Arcy na 60 lat. Na jej mocy zdecydowana większość zysków z wydobycia ropy trafiała do kieszeni Brytyjczyków. Rosji udało się natomiast uzależnić Iran militarnie. W 1879 r. utworzono Perską Brygadę Kozacką. Ta jedyna nowoczesna jednostka wojskowa, której zadaniem była ochrona szacha i dworu, dowodzona była przez rosyjskich oficerów i otrzymywała rozkazy bezpośrednio z Petersburga. Stała się instrumentem wywierania przez Rosję presji na szachów kadżarskich. Ostatecznie w 1907 r. Rosja i Wielka Brytania zawarły między sobą porozumienie o podziale Iranu na strefy wpływów. Dowodziło to olbrzymiej słabości państwa Kadżarów. Z drugiej strony, brytyjsko-rosyjska rywalizacja uchroniła jednak Iran od całkowitej kolonizacji przez jedno z tych państw.

Penetracja Iranu przez zachodnie potęgi, zetknięcie się z zachodnią techniką, zdobyczami rewolucji przemysłowej, a także z nowymi prądami umysłowymi wywarły duży wpływ na intelektualne życie Iranu[1]. Jak twierdzi Ali Mirsepassi, badacz zajmujący się irańską nowoczesnością, z pewnością można powiedzieć, że główną troską irańskiego dyskursu intelektualnego i kulturalnego w ciągu ostatnich 150 lat był problem pogodzenia nowoczesności z irańską kulturą (Mirsepassi 2000: 64). Pod wpływem kontaktów z Zachodem zaczęła kształtować się klasa zeuropeizowanej inteligencji irańskiej, która dzieliła się na dwie grupy. Do pierwszej należeli związani z dworem dostojnicy. Wśród nich były m.in. takie postaci, jak Abbas Mirza[2] i Amir Kabir[3]. Szybko dostrzegli oni zacofanie Iranu i starali się przeprowadzić reformy w stylu zachodnim. W czasie panowania Kadżarów, przede wszystkim podczas długich rządów szacha Naser ad-Dina (1848–1896), reformatorzy podjęli pierwsze, choć niezbyt udane i konsekwentne, próby modernizacji Iranu. Inicjatorem zmian był również sam

[1] Historyk badający dzieje XIX- i XX-wiecznego Iranu, M. Tavakoli-Targhi, wskazuje, że na długo przed tym okresem istniała wśród Irańczyków i perskojęzycznych uczonych imperium Wielkich Mogołów znajomość nowoczesnych nauk, czytano dzieła Kopernika, Newtona, Kartezjusza. Badacz stawia tezę, że początki irańskiej nowoczesności sięgają połowy XVII w. Wielu perskojęzycznych uczonych opracowywało własne teorie i wynalazki, tworzyło prace z zakresu takich dyscyplin, jak astronomia czy matematyka. Dopiero wraz z rozwojem eurocentrycznej oraz nacjonalistycznej historiografii, która chciałaby wiązać nowoczesność z własną kolonialną obecnością, westernizacją oraz istnieniem scentralizowanego państwa, teksty te znalazły się na marginesie (Tavakoli-Targhi nazywa je bezdomnymi tekstami) i nie są uwzględniane w pracach na temat irańskiej i indyjskiej nowoczesności nawet przez historyków z tych krajów. Więcej na ten temat (Tavakoli-Targhi 2001: 1–17). Tutaj zastosowana została jednak tradycyjna cezura związana z polityczną ekspansją Europy, ponieważ przedmiotem rozważań są właśnie odpowiedzi na europejską ekspansję i pospieszną westernizację.

[2] Abbas Mirza (1789–1833) – dowodził perską armią w czasie wojen z Rosją o Zakaukazie, był też jej modernizatorem. Uważa się, że to on zainicjował reformy w państwie kadżarskim.

[3] Amir Kabir (1807–1852), znany też jako Mirza Taghi Chan – wielki wezyr Iranu w czasach Naser ad-Din Szacha. Uważany za najwybitniejszego modernizatora Iranu. Zasłynął wieloma reformami, m.in. założeniem pierwszej nowoczesnej uczelni irańskiej Dar Al-Fonun, wprowadzeniem szczepień przeciw ospie, uporządkowaniem budżetu państwa, zmniejszeniem roli duchowieństwa w sprawach państwowych. Więcej na temat organizacji państwa Kadżarów m.in. w: (Abrahamian 2008: 8–20).

szach. Na przykład w 1862 r. rozpoczęto budowę sieci telegraficznej, w kolejnych latach powstała poczta, otworzono pierwszy bank i uniwersytet.

Istniała też grupa działaczy niepowiązanych z dworem. Uaktywnili się oni zwłaszcza podczas rewolucji konstytucyjnej z lat 1905–1911. Rekrutowali się zarówno spośród świeckich myślicieli, jak i z warstwy duchowieństwa[4]. Do głównych postulatów rewolucjonistów należało: wprowadzenie konstytucji wzorowanej na prawodawstwie europejskim, ograniczenie arbitralnej władzy szachów, ustanowienie społecznej sprawiedliwości i walka z imperializmem[5]. Większość historyków uważa, że rewolucja była wynikiem stopniowej penetracji Iranu przez zachodnie potęgi i stanowiła próbę modernizacji Iranu na wzór europejski. Jednak niektórzy badacze wskazują, że przyczyny rewolucji były bardziej złożone, niż zwykło się przyjmować i nie czerpały źródła jedynie z Zachodu (Mirsepassi 2000: 55–61). Dominującym dążeniem rewolucji konstytucyjnej było, jak określa to A. Mirsepassi, „pojednanie z Zachodem przez kapitulację". Badacz dodaje:

> …dominujący nurt w tym ruchu [tj. podczas rewolucji konstytucyjnej] opowiadał się za narzuceniem zachodniego rozumienia nowoczesności w Iranie. Doprowadziło to do kulturowej kapitulacji i przyznania się do niższości wobec europejskich idei. Błędem byłoby uznać, że stanowiło to tylko przypadkowy efekt uboczny zaakceptowania nowoczesności. Kapitulacja wobec Zachodu była ogłoszona z intelektualną i polityczną dumą, a liberalni modernizatorzy tamtych czasów za jej ogłoszenie domagali się uznania. Niezdolność *maszrute* [ruchu konstytucyjnego] do krytyki zachodnich idei była problematyczna i stała się znana jako „paradoks dyskursu *maszrute*" (Mirsepassi 2000: 61).

Nie wszyscy myśliciele i działacze byli tak afirmatywnie nastawieni do Zachodu, szczególnie w kręgach szyickiego duchowieństwa. Jeszcze przed rewolucją, pod koniec XIX w., pojawiła się inna odpowiedź na bolączki Iranu – panislamizm. Czołową postacią tego nurtu był Sejjed Dżamal ad-Din Afghani (1838–1897). Znawca bliskowschodniej polityki Vali Nasr zauważył, że ten duchowny bardziej zainteresowany był formułowaniem odpowiedzi na zachodnią dominację niż teologią (Nasr 2006: 103). Afghani stworzył podwaliny nowoczesnego, upolitycznionego islamu. Postulował powołanie ponadnarodowego państwa wszystkich muzułmanów.

[4] Do pierwszej grupy należeli m.in.: założyciel i redaktor prokonstytucyjnej gazety „Ghanun" (*Prawo*) Mirza Malkom Chan (1833–1908), założyciel i redaktor gazety „Sur-e Esrafil" (*Trąba Esrafila*) Mirza Dżahangir Chan (ok. 1870–1908), twórca pierwszej nowoczesnej partii politycznej Ferghe-je Demokrat-e Iran *(Demokratyczne Stronnictwo Iranu*) Sejjed Hasan Taghizade (1878–1970) i wielu innych. Jeśli chodzi o duchowieństwo, ruch konstytucyjny unaocznił istniejące w jego kręgach podziały. Część duchownych, m.in. ajatollah Mohammad Hosejn Naini (1850–1936), poparła ideały rewolucji, argumentując, że nie ma sprzeczności między islamem a nowoczesnością. Inni, tacy jak Szejch Fazlollah Nuri (?–1909), stali na stanowisku, że jedynym legalnym rządem jest ten, który opiera się na szari'acie.

[5] Pierwszym wyrazem sprzeciwu wobec ekonomicznej dominacji zachodnich potęg były ogólnokrajowe protesty z lat 1891–1892 przeciwko przyznaniu brytyjskiej spółce koncesji tytoniowej. Ich rezultatem było anulowanie koncesji.

Kolejne dekady XX w. po rewolucji 1905–1911 były okresem jeszcze gwałtowniej zwiększającego się politycznego i intelektualnego uzależnienia Iranu od Zachodu. Po obaleniu dynastii Kadżarów władzę przejął Reza Chan (1925–1941). Jego rządy mogą być interpretowane jako konsekwencja wspomnianej „kulturalnej kapitulacji" Iranu wobec zachodnich wzorców nowoczesności. Ten wywodzący się z Brygady Kozackiej, ambitny w swoich planach modernizacji Iranu, wódz wzorował się na Kemalu Atatürku. Rozpoczął proces budowania scentralizowanego państwa, opartego na biurokracji i silnej armii. Zapoczątkowaną przez siebie dynastię nazwał średnioperskim imieniem Pahlawi. Jego wizja Iranu zakładała więc, z jednej strony, modernizację i westernizację Iranu, z drugiej zaś – akcentowanie „aryjskiej" przeszłości tego kraju. Zaowocowało to m.in. zmianą w 1935 r. oficjalnej nazwy kraju z Persji na Iran. Po części może to też tłumaczyć profaszystowskie sympatie Rezy Chana. Gdy w 1941 r. siły alianckie wkroczyły do Iranu i zaczęły jego okupację, sympatie te doprowadziły do wymuszenia jego abdykacji na rzecz syna, Mohammada Rezy (1941–1979).

Drugi szach Iranu z dynastii Pahlawich był nastawiony bardzo prozachodnio. Ułatwiło to zachodnim mocarstwom dalsze ingerowanie w wewnętrzne sprawy tego kraju. Miejsce Wielkiej Brytanii powoli zaczęły zajmować Stany Zjednoczone. Gdy w 1951 r. irański premier Mohammad Mossadegh doprowadził do nacjonalizacji ropy naftowej, CIA pomogło w jego obaleniu już dwa lata później, w 1953 r. To wydarzenie do dziś pozostało w pamięci Irańczyków i od niego datuje się wzrastająca nieufność i niechęć wobec Stanów Zjednoczonych. Lata 1953–1979, czyli okres od wyeliminowania nacjonalistycznej opozycji do rewolucji islamskiej, był czasem samodzielnych, autorytarnych rządów Mohammada Rezy Pahlawiego. Szacha czynnie wspierał Waszyngton, jego panowanie uzależnione było od pomocy zachodnich państw. Z drugiej strony, Mohammad Reza Pahlawi w swojej retoryce odwoływał się jeszcze silniej niż ojciec do chwały i wielkości przedmuzułmańskiego Iranu. Wielkość tę miały udowadniać m.in. zorganizowane z rozmachem w 1971 r. w Persepolis obchody 25 wieków istnienia państwa.

Również na płaszczyźnie intelektualnej dominacja Zachodu była niekwestionowana. Z jednej strony dotyczyło to zachodnich uczonych, stosujących w badaniach nad Iranem wypracowane na gruncie europejskim i odnoszące się do specyficznych warunków życia zachodnich społeczeństw teorie i przesłanki. Z drugiej strony, również irańscy uczeni przez wiele lat posługiwali się podobną generalizacją i uniwersalizacją zachodniego doświadczenia, ignorując tradycję i historię specyficzną dla ich kraju. Brytyjski uczony irańskiego pochodzenia, H. Katouzian, pisze o historykach i socjologach, ale oddaje to atmosferę całego życia intelektualnego Iranu w tamtym okresie:

Prawdopodobnie nie jest niczym zaskakującym, że – z wyjątkiem rzadkich chwil refleksji – europejskie teorie państwa i społeczeństwa były zazwyczaj odnoszone do historycznych doświadczeń społeczeństw nieeuropejskich, takich jak XIX-wieczny, a w szczególności XX-wieczny Iran. Europejscy uczeni doszukiwali się analogii między tymi faktami [dotyczącymi historii Iranu – A. E.], które z pozoru były podobne do faktów znanych z europejskiej historii. Irańscy uczeni nie posiadali własnych teorii i to, co rozumieli z europejskich odpowiedników, stosowali mniej lub bardziej krytycznie do wydarzeń z irańskiej historii i życia społecznego. Irańską warstwę posiadającą, plemiennych wodzów i urzędników państwowych postrzegali jako arystokrację, w kupcach widzieli burżuazję, wieśniaków brali za chłopów pańszczyźnianych, a państwo za reprezentujące klasę rządzącą (Katouzian 1997: 51).

Pierwsze głosy krytyki

Irańczycy zaczęli analizować negatywne aspekty zachodniej dominacji dość późno. Pierwsze poważne próby artykulacji obaw i sprzeciwu podjęte przez intelektualistów pojawiły się dopiero w drugiej połowie XX w. Było to spowodowane specyficzną sytuacją geopolityczną Iranu, późniejszym i inaczej niż w krajach formalnie skolonizowanych przebiegającym procesem ingerencji Zachodu w wewnętrzne sprawy kraju. Politolog i znawca Iranu M. Boroujerdi wskazuje też na inne przyczyny spóźnienia Iranu w stosunku do pozostałych krajów postkolonialnych. Różnice te, zdaniem Boroujerdiego, były spowodowane brakiem bilingwizmu wśród irańskich intelektualistów oraz późnym zapoznaniem się z zachodnimi źródłami w oryginale, wcześniej znanymi jedynie z tureckich i indyjskich tłumaczeń (Boroujerdi 1996: 24).

Ostatecznie jednak na początku lat 60. XX w. rozgorzała dyskusja, którą można uznać za irańską odpowiedź na wieloletnią dominację Zachodu. Od tamtego czasu toczy się nieprzerwanie i jest jedną z najciekawszych i najgorętszych, jakie można zaobserwować w Iranie. Jej zwiastunem były rozważania dwóch irańskich uczonych, Sejjeda Fachroddina Szadmana i Ahmada Fardida.

Sejjed Fachroddin Szadman (1907–1967) należał do pokolenia irańskich intelektualistów, którzy odebrali staranne wykształcenie na Zachodzie. W Paryżu obronił doktorat z prawa, w Londynie doktoryzował się z historii. Po powrocie do Iranu przez wiele lat wykładał historię na Uniwersytecie Teherańskim. Brał też udział w życiu politycznym kraju, m.in. sprawował funkcję ministra rolnictwa, finansów i sprawiedliwości. W 1948 r. wydał swoje najważniejsze dzieło *Taschir-e tamaddon-e farangi* („Ujarzmienie cywilizacji zachodniej"). Postawił w nim tezę, że Irańczycy powinni przyjąć Zachód rozmyślnie i samodzielnie. W przekonaniu Szadmana miało się to dokonać za pośrednictwem języka per-

skiego, który wyraża irańskość i przechowuje w sobie intelektualną tradycję kraju. Tylko taka synteza mogła, zdaniem uczonego, uchronić Iran od zdominowania i zdegradowania przez Zachód (Boroujerdi 1996: 55).

Szadman był bodaj pierwszym krytykiem zokcydentalizowanego społeczeństwa irańskiego. Irańczyków, którzy w każdym aspekcie życia naśladowani zachodnie wzory, określał terminem *fokoli*, od francuskiego słowa *faux-col*, oznaczającego krawat. Odnosił je m.in. do literatów chcących wprowadzić łacinkę, powierzchownie zeuropeizowanych intelektualistów, którzy przyjechali z Europy, oraz poetów piszących nowym stylem, odrzucających tradycję.

Kolejna dyskusja, którą Szadman zainicjował, dotyczyła konieczności systematycznego poznania Zachodu. W noweli zatytułowanej *Tariki wa rowszanai* („Ciemność i jasność") jej bohater, będący *alter ego* samego autora, wyraża potrzebę *farangszenasi*, czyli okcydentalistyki (*Farang* to tradycyjna nazwa Europy, oznacza również wszystkie kraje zachodnie, *szenasi* to po persku poznanie). Jest to termin analogiczny do rozpowszechnionego później *gharbszenasi* (*gharb* również oznacza zachód). Konieczność *farangszenasi* Szadman argumentował w ten sposób, że *fokoli* spłycają obraz Zachodu, ale sam Zachód oparty jest na takich pozytywnych i godnych naśladowania wartościach, jak rozmyślanie czy prowadzenie sporów (Boroujerdi 1996: 58). Amerykański historyk G. E. von Grunebaum w 1962 r. skomentował tezę Szadmana w charakterystyczny dla swoich czasów sposób:

> Nieco zaskakujący z naszego [zachodniego] punktu widzenia jest fakt, że muzułmański Wschód nigdy nie stworzył nauki podobnej do zachodniej orientalistyki. Stąd też ważną innowacją, lub – może lepiej będzie powiedzieć – znaczącym symptomem akulturacji jest fakt, że irański uczony i polityk dr Fachroddin Szadman (który w 1948 r. wydał książkę pod charakterystycznym tytułem *Ujarzmienie zachodniej cywilizacji*) apeluje o stworzenie *farangszenasi*, tzn. całościowych studiów nad zachodnią cywilizacją (von Grunebaum 1962: 233–234–235, za: M. Tavakoli-Targhi 2001: 19).

Kolejnym myślicielem, który poważnie podjął problem relacji między Iranem a Zachodem, był irański filozof Ahmad Fardid (1909–1994). Ten stosunkowo mało znany, bo prawie niepublikujący, filozof wywarł wielki wpływ na życie intelektualne Iranu. W latach 60., gdy był wykładowcą filozofii na Uniwersytecie Teherańskim, uformował się wokół niego krąg złożony z myślicieli, którzy w dużej mierze ukształtowali intelektualny obraz Iranu następnych dekad. Przedmiotem zainteresowania tej grupy, zwanej jako grupa Fardida, były okcydentalne i orientalne pytania filozoficzne. Wielkim wkładem filozofa w życie intelektualne kraju było zapoznanie Irańczyków z filozofią niemiecką (przed Fardidem prawie nieznaną, Irańczycy znali znacznie lepiej myśl francuską, angielską, a nawet rosyjską). Jak zauważa M. Boroujerdi, pod wpływem filozofii

Heideggera i niemieckich filozofów historii Fardid nadał dychotomii Orient/Okcydent filozoficzny wymiar (Boroujerdi 1996: 63).

Stanowisko Fardida było dużo bardziej bezkompromisowe niż Szadmana. Krytykował on kolonizację kulturową Iranu, odrzucał – uznając je za zachodnie – takie koncepcje, jak np. prawa człowieka czy demokracja. Był autorem określenia *gharbzadegi*, które w latach 60. upowszechniło się, zastępując proponowane przez Szadmana pojęcie *farangszenasi*.

Fardid rozważał, co sprawiło, że Zachód zaczął dominować nad światem. Szukał odpowiedzi w filozofii. Według uczonego Zachód zaczął się od greckiej filozofii i wzmocnił w czasie humanizmu. Renesansowy humanizm uczynił z człowieka centralną jednostkę etyki, polityki, sztuki i historiografii. Doprowadziło to do powstania etosu, który pozbawił nowoczesnego człowieka Zachodu moralności. Zdaniem Fardida, w ten sposób Zachód stał się terenem dominacji, a Wschód pozostał depozytariuszem takich wartości, jak dobra wola, współczucie, moralność i duchowość (Boroujerdi 1996: 64–65).

W poszukiwaniu autentyczności

> Mówię, że okcydentoza jest jak cholera. A jeśli nie jest to określenie w dobrym tonie, to powiedzmy, że jest jak przegrzanie lub odmrożenie. Jednak nie. Okcydentoza jest co najmniej jak plaga szkodników w polu. Widzieliście, w jaki sposób atakują zboże? Od wewnątrz. Łuska pozostaje nienaruszona, jednak to tylko łuska, podobna do kokonu motyla, który pozostaje na drzewie. W każdym razie mowa jest o chorobie (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 17).

Autorem tego sformułowania jest wybitny irański pisarz i myśliciel Dżalal Al-e Ahmad (1923–1969). Pochodzi ono z jego słynnego eseju z 1962 r. zatytułowanego *Gharbzadegi*. Książka ta zyskała niesłabnącą do dziś sławę i spopularyzowała wprowadzone przez Ahmada Fardida pojęcie *gharbzadegi*. Teorie Al-e Ahmada były następnie rozwijane przez Alego Szariatiego. Rozważania tych dwóch myślicieli nadały dominujący ton w dyskusji nad fenomenem okcydentozy kolejno w latach 60. i 70. XX w. Łączyła je przyświecająca obu intelektualistom chęć opracowania pozytywnego programu walki ze zjawiskiem *gharbzadegi*. Miał nim być powrót do autentycznej, irańskiej tożsamości.

Al-e Ahmad zaczyna *Gharbzadegi* od tezy, że Zachód, wykorzystując swoje technologiczne możliwości, niszczy tradycyjną irańską gospodarkę, handel i rzemiosło. W przekonaniu autora, wywarło to negatywny wpływ na irańską tożsamość, osłabiło ją. Myśliciel starał się dotrzeć do genezy problemu. Zauważył, że mimo wielowiekowej historii wojen między Iranem a Europą, stosunki te zawsze były normalną, sąsiedzką rywalizacją. Obok niej trwała regularna wymiana handlowa i kulturalna, w której obie strony były równymi partnera-

mi. Co ważniejsze, muzułmański Wschód miał własny punkt widzenia, własne standardy, według których oceniał świat, w tym swojego Innego – Zachód. Al-e Ahmad identyfikował się z całym światem muzułmańskim, mówiąc: „My, w tym miejscu świata […] zawsze poznawaliśmy resztę świata według własnej miary i opatrywaliśmy ten świat własnym znakiem, zanim inni zrobią to z nami" (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 32). Również sam Iran, jak wyliczał myśliciel, dał Zachodowi bardzo wiele, m.in. przez wieki był drogą do Indii, dał światu jedwab i naftę, ale też Zaratusztrę i Mitrę (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 45).

Zdaniem Al-e Ahmada, wszystko zaczęło się zmieniać około dwustu lub trzystu lat temu. Myśliciel tłumaczył to następująco: w okresie rewolucji przemysłowej Zachód odszedł od feudalizmu w stronę cywilizacji miejskiej, a następnie wynalazł i upowszechnił maszynę. W tym samym czasie szyicki Iran pozostał w uśpieniu. Gdy Zachód rozwijał przemysł, Irańczycy zajmowali się mistyką lub wojnami z Turcją Osmańską. Szybko okazało się, że Zachód potrzebuje dla swojego przemysłu surowców oraz rynku zbytu. Tak, według autora *Gharbzadegi*, zaczęła się zachodnia ekspansja. Jej skuteczność była wynikiem zarówno agresji Zachodu, jak i słabości kwietystycznej władzy szyickiej. W tym Al-e Ahmad dopatrywał się początków nowoczesnego zjawiska *gharbzadegi* (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 48–49). Myśliciel dodawał, że okcydentoza sprawiła, iż w miejsce równoprawnej rywalizacji pojawiło się uczucie poniżenia i poddaństwa, jakie dziś odczuwa Wschód (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 44, 46).

Podział na Wschód i Zachód był dla Al-e Ahmada bardziej pojęciem ekonomicznym niż geopolitycznym. W przekonaniu autora *Okcydentozy* terminem „zachodni" można określić wszystkie kraje, które posiadają maszyny i w trakcie rewolucji przemysłowej oswoiły się z nimi i stały się producentami. Za pomocą maszyn kraje te mogą przetwarzać surowce i produkować z nich towary. Wschód, który nie oswoił się z maszyną, został przez nią zniewolony. Posiada jedynie surowce, po które ręce wyciąga Zachód[6]. Kilkanaście lat przed ukazaniem się *Orientalizmu* Al-e Ahmad zauważył podobne zjawisko, jak Edward Said. Surowcem, z którego Zachód produkuje towary, są nie tylko rudy żelaza czy nafta. To także legendy, poglądy, aksjomaty, sztuka Wschodu. Zachód zagarnia te „kulturowe surowce" i przetwarza je, czego efektem jest np. powstanie antropologii czy socjologii (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 18, 29–30). Al-e Ahmad opisuje, że w ten sposób przebiegała kolonizacja Afryki. Ludy afrykańskie stały się surowcem dla orientalistów, którzy z rdzennych mieszkańców kolonizowanych ziem uczynili obiekt swoich badań. Zaczęli ich następnie wystawiać w muzeach, opisywać w książkach, by udowodnić, że Afryka jest barbarzyńska

[6] Al-e Ahmad powraca do tego zagadnienia bardzo często, por. np. (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 23–25, 30–31).

(Al-e Ahmad 1382 [2003]: 27–28). W innym miejscu Al-e Ahmad oskarżył orientalistów o bycie oficjalnymi reprezentantami kolonializmu (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 97).

Myśliciel uważał, że kraje zachodnie to samo co z Afryką zrobiły następnie z Bliskim Wschodem. Wykorzystując konflikty lokalne, np. między szyitami i sunnitami, zdołały zdominować Wschód i uprzedmiotowić go. Muzułmański Wschód był, zdaniem Al-e Ahmada, regionem, który najskuteczniej i najdłużej bronił się przez ekspansją Zachodu. Było tak ze względu na siłę i jedność islamu, który był w stanie skutecznie walczyć z chrześcijaństwem, dla Al-e Ahmada często równoznacznym z kolonializmem (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 28–29).

W przekonaniu tego uczonego, dominacja i ekspansja Zachodu doprowadziły do polaryzacji świata i głębokich podziałów między ludźmi. Jego zdaniem, po jednej stronie znajduje się Zachód, *Gharb*, po drugiej – grupa zokcydentalizowanych ludzi Wschodu, *gharbzadegan* (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 17). Te dwie zróżnicowane grupy stworzone zostały przez olbrzymie podziały ekonomiczne, stopień rozwoju. Ponadto w wyniku *gharbzadegi* Irańczycy jako społeczeństwo stracili tożsamość. Al-e Ahmad określa to w następujący sposób:

> A teraz staliśmy się podobni do narodu, który jest obcy samemu sobie i rozwija się pod wpływem nieznanej tradycji i kultury, która nie ma u nas zakorzenienia. Dotyczy to życia codziennego, polityki i kultury. Z tego powodu wszystko, co nasze, jest gorsze. W ogóle kim jesteśmy „my"? (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 78).

Al-e Ahmad dużo uwagi poświęcił też problemowi osób dotkniętych okcydentozą. W charakterystycznym dla siebie metaforycznym języku mówił, że choć choroba przyszła z zewnątrz, mogła się rozprzestrzenić, ponieważ znalazła właściwe środowisko rozwoju. Szybko zaczęła niszczyć autentyczną tożsamość Irańczyków. Tak myśliciel charakteryzował człowieka zokcydentalizowanego:

> Człowiek zokcydentalizowany jest człowiekiem słabej wiary. Nie wierzy w nic szczególnego. Ale nie jest też tak, że w nic nie wierzy. Jest wybiórczy. Jest oportunistą. Wszystko mu jedno. Jeśli tylko jemu i jego osłowi uda się przejść przez most, nie martwi się już, co się stanie z mostem. Nie ma przekonań, zasad, celu, wiary: ani w Boga, ani w ludzkość. Nie wiążą go procesy społeczne, nie wiąże go ani religia, ani ateizm. Właściwie nie jest ateistą. Jest człowiekiem słabej wiary. Czasem nawet chodzi do meczetu, tak jak idzie do klubu czy kina. Ale w każdym z tych miejsc jest tylko widzem. Dokładnie tak, jak osoba, który ogląda mecz piłkarski. Zawsze jest obok boiska. Przenigdy nie okazuje po sobie reakcji. Nie stać go nawet na jedną łzę w chwili śmierci przyjaciela, zwrócenie uwagi na świątynię czy refleksję w chwilach samotności. W ogóle nie jest przyzwyczajony do samotności. Ucieka od niej. A ponieważ jest przerażony samym sobą, zawsze jest go wszędzie pełno (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 126–127).

Al-e Ahmad sformułował postulat odrzucenia *gharbzadegi* i powrotu do irańskiej tożsamości. Zdaniem autora *Okcydentozy*, mogło się to jednak dokonać

wyłącznie wtedy, gdyby przywrócona została równowaga w relacjach między Wschodem i Zachodem w ich podejściu do maszyny. Myśliciel stał na stanowisku, że Indie i Japonia są przykładami krajów, które uniknęły okcydentozy i zachowały swoją tożsamość, ponieważ poznały i zaadaptowały maszynę:

> W moim przekonaniu, tylko jeśli taki [japoński – A. E.] plan zrealizujemy, będzie możliwa równowaga między zorientalizowaniem, *szarghzadegi*, ludzi z Zachodu, którzy stykają się z Azją, a okcydentozą, *gharbzadegi*, tych, którzy powracają z Europy. Jest to jedyna nadzieja na przyszłość (Al-e Ahmad 1382 [2003]: 170).

Myśliciel rozwijał swoje rozważania nad Zachodem w innych książkach, takich jak: *Modir-e madrase* („Dyrektor szkoły", opowiadanie o zokcydentalizowanym systemie edukacji), *Dżazire-je Chark* („Wyspa Chark", opowiadanie o maszynach, które pokonały Wschód), *Nun wa`l ghalam* („N i pióro", analiza negatywnej roli szyickich duchownych w historii Iranu i ich kwietystycznej postawy wobec polityki) czy *Dar chedmat wa chijanat-e rouszanfekran* („Służba i zdrada inteligencji", krytyka irańskiej inteligencji, ślepo, lecz nieudolnie naśladującej europejskie wzory i wyalienowanej z lokalnej tradycji) oraz wielu innych. Myśliciel i prozaik coraz mocniej podkreślał znaczenie islamu jako siły mogącej powstrzymać okcydentozę, stanowiącej o autentyczności i tożsamości Irańczyków. Wiązało się to z intelektualną biografią Al-e Ahmada, m.in. z jego rozczarowaniem marksizmem i poszukiwaniem alternatywy, mogącej stać się uniwersalną odpowiedzią na intelektualne wyzwania Zachodu. Zagadnieniu religii poświęcił utwór *Chasi dar mighat* („Plewy w Mekce"), będący osobistym sprawozdaniem z pielgrzymki, jaką autor odbył do Mekki, i uważanym za dowód powrotu Al-e Ahmada do islamu.

Al-e Ahmad pozostawał dominującą postacią krytycznego wobec Zachodu dyskursu przez całą dekadę lat 60. aż do śmierci w 1969 r. Lata 70. należały zaś do Alego Szariatiego (1933–1977), uważanego za jednego z głównych ideologów rewolucji muzułmańskiej. Szariati pochodził ze znanej szyickiej rodziny[7]. Odebrał staranne wykształcenie. Po skończeniu studiów w Maszhadzie, na przełomie lat 60. i 70., pojechał do Paryża, gdzie przez kilka lat studiował filologię, socjologię i historię.

Pisał głównie eseje, choć większość prac sygnowanych jego nazwiskiem powstała na podstawie notatek i magnetofonowych zapisów wykładów, jakich udzielał jako profesor muzułmańskiej historii na Uniwersytecie w Maszhadzie, a po wydaleniu z niej w Teheranie, we współtworzonym przez niego instytucie studiów islamskich, nazywanym Hosejnije-je Erszad.

[7] Ojciec Alego, Mohammad Taghi Szariati, w latach 30. założył w Maszhadzie wpływowe Centrum Krzewienia Praw Islamskich (*Kanun-e Naszr-e Haghajegh-e Eslami*). Należeli do niego m.in. syn założyciela, Ali, oraz obecny najwyższy przywódca Iranu Ali Chamenei.

Szariati jest zaliczany do licznej w Iranie grupy intelektualistów zajmujących się problemami religii zwanych *rouszanfekran-e dini*. Był osobą świecką, ale większość swoich rozważań poświęcał zagadnieniom religii. Często określa się go jako socjologa religii. W pracach takich, jak *Masulijat-e szi`e budan* („Odpowiedzialność bycia szyitą") czy *Agar Pap wa Marks nabudand* („Gdyby nie było papieża i Marksa") najpełniej rozwinął idee Āl-e Ahmada dotyczące zjawiska okcydentozy. Uznał islam za główny element irańskiej tożsamości, czego częściową antycypację można było odnaleźć już w pracach jego poprzednika.

W swoich rozważaniach Ali Szariati zajmował się społecznym, ekonomicznym i politycznym wymiarem islamu. Uważał, że jego zrewitalizowana i upolityczniona wersja może być odpowiedzią na bolączki Iranu – opresyjną politykę szacha, gwałtowną westernizację. Na przykład w eseju *Fateme Fateme ast* („Fatima jest Fatimą") przeciwstawił model kobiety w szyizmie modelowi kobiety, który jest kreowany na Zachodzie.

Szariati nie poświęcał wiele uwagi charakterystyce samego fenomenu *gharbzadegi*. Wiedział, że społeczeństwo i intelektualiści irańscy uświadomili sobie jego negatywe skutki już wcześniej, w latach 60., dzięki pracom Szadmana, Fardida i Al-e Ahmada. Myśliciel skupił się na opracowaniu remedium na nie. Podobnie jak Al-e Ahmad, przyznawał, że w społeczeństwie irańskim z powodu okcydentozy dokonała się autoalienacja, po persku określał ją jako *az chod biganegi*. Centralne miejsce w jego rozważaniach zajęło pojęcie „powrotu do siebie", *bazgaszt be chisztan*, zwalczenie skutków owej autoalienacji. Myśliciel był przekonany, że Irańczycy odzyskają swoją utraconą tożsamość zwracając się ku islamowi. Jego przesłanie było aktywistyczne, nawoływał ludzi do podjęcia działań:

> Mówimy o społeczeństwie, którego jedna połowa jest uśpiona albo żyje w złudzeniu, a druga, która jest przebudzona, szuka ucieczki. Chcemy zarówno obudzić tych uśpionych i sprawić, by powstali, jak i zachęcić tych, którzy uciekają, by wrócili do Iranu (Szariati 1977: 39 za: Hanson 1983: 13).

W stronę metodologicznej krytyki

Po rewolucji islamskiej 1979 r. refleksje nad wpływem Zachodu na Iran nie straciły na znaczeniu. Kolejni myśliciele podejmujący rozważania na temat *gharbzadegi* starali się badać Zachód w sposób coraz bardziej metodyczny i wszechstronny. Od lat 80. można zaobserwować, że w Iranie wydaje się wiele publikacji zawierających w tytule termin *gharbszenasi* (okcydentalistyka). W zamyśle autorów prace z zakresu *gharbszenasi* mają tworzyć spójną, całościową krytykę Zachodu. Autorzy postulują wypracowanie metodologii i form opisu analogicznych do badań orientalistów zachodnich. Okcydentalistyka ma obej-

mować takie zagadnienia, jak np. socjologia Zachodu, antropologia, filozofia, historia. Rzetelność wielu z ukazujących się publikacji może budzić wątpliwości, zdarzają się w nich uproszczenia, często mają one propagandowy charakter. Tego typu publikacje zdarzają się nawet uznanym postaciom życia publicznego Iranu. Jako przykład podać można pracę filozofa i polityka, byłego przewodniczącego irańskiego Madżlesu, Gholam Alego Haddad Adela. Nosi ona znamienny tytuł *Farhang-e berahnegi wa berahnegi-je farhang* („Kultura nagości i nagość kultury"; Adel 1360 [1981]). Autor przekonuje w niej, że jednym z powodów duchowego upadku Zachodu jest fakt noszenia przez ludzi Okcydentu krótkich i obcisłych ubrań.

Jest jednak spora grupa myślicieli, którzy rozwijają rozważania okcydentalistyczne w sposób twórczy i nowatorski. Jednym z nich jest Hamid Enajat (1932–1982). Również on należał do irańskich myślicieli, którzy zdobyli wykształcenie na Zachodzie. Urodzony w Teheranie, studiował w Londynie, gdzie w 1962 doktoryzował się w dziedzinie nauk politycznych. Od tamtego czasu do 1979 r., czyli do zwycięstwa rewolucji islamskiej, był wykładowcą nauk politycznych na Uniwersytecie Teherańskim. Przez trzy ostatnie lata swojego życia wykładał historię bliskowschodnią w Oksfordzie.

Enajat miał zastrzeżenia zarówno do zachodnich orientalistów, jak i irańskich krytyków Zachodu. Tym pierwszym zarzucał m.in. europocentryzm, zbytnią drobiazgowość w niektórych sprawach, a w innych brak szerszego spojrzenia na czynniki kształtujące historię Iranu. Ganił ich też za zbytni romantyzm w postrzeganiu Wschodu i skłonność do ulegania taniemu egzotyzmowi. Irańczyków natomiast krytykował za powierzchowną znajomość Zachodu. Przestrzegał ich przed powtarzaniem pustych frazesów krytykujących Zachód z pozycji moralnych i mistycznych, zapożyczonych zresztą z filozofii zachodniej. Boroujerdi zwrócił też uwagę, że w odróżnieniu od innych krytyków Enajat dostrzegał epistemologiczne błędy i historyczność dyskursu natywistycznego (Boroujerdi 1996: 141–146). Jak wielu myślicieli przed nim, Enajat uważał, że powodem autoalienacji Irańczyków jest nieznajomość islamu. Starał się zapełnić tę lukę swoją pracą naukową nad polityczną myślą islamu (Boroujerdi 1996: 146).

Nurt związany z islamem zapoczątkowany przez Szariatiego rozwija Sejjed Hosejn Nasr. Urodził się w 1933 r. w Teheranie, ale już jako nastolatek zaczął uczyć się w USA. W 1956 r. ukończył studia magisterskie w zakresie geologii i geofizyki. Następnie rozpoczął studia doktoranckie z dziedziny historii religii na Uniwersytecie Harvarda, które ukończył w 1961 r. Powrócił po nich do Iranu i zaczął wykładać na Uniwersytecie Teherańskim, jednocześnie ucząc się filozofii muzułmańskiej. Podobnie jak Hamida Enajata, rewolucja 1979 r. zmu-

siła Nasra do opuszczenia Iranu i powrotu do USA. Od 1984 r. jest profesorem islamistyki na Uniwersytecie George'a Washingtona.

Nasr reprezentuje inne niż Szariati podejście do islamu. Mniej interesuje go wymiar polityczny i społeczny. Zajmuje się głównie nauką i duchowością muzułmańską, sufizmem i religioznawstwem porównawczym. Idąc za XII-wiecznym filozofem Suhrawardim i tradycją filozofii iluminacjonizmu, Nasr przyjął symboliczny podział na Orient i Okcydent, tj. jasność, duchowość, mądrość przeciwstawianą ciemności i materializmowi. W ciągu rozwoju intelektualnego odrzucił Okcydent. Przeszedł – o czym świadczy również ścieżka jego edukacji – od racjonalizmu do iluminacji, od nowoczesnej nauki do tradycyjnej metafizyki. Podobnie do wielu prezentowanych wcześniej myślicieli, opowiada się za odrodzeniem irańskiej tożsamości poprzez zwrócenie się ku islamowi, w szczególności zaś ku mistyce muzułmańskiej, która przez wiele stuleci była główną tradycją intelektualną Iranu (Boroujerdi 1996: 121–125).

Innym znanym filozofem zajmującym się poznaniem Zachodu jest Reza Dawari Ardakani. Ten urodzony w 1933 r. myśliciel studiował w Teheranie nauki muzułmańskie, a następnie filozofię. Stopień doktora uzyskał w 1967 r., a od 1983 r. wykłada filozofię na Uniwersytecie Teherańskim.

Dawari jest autorem licznych publikacji z zakresu *gharbszenasi*. Jedna z nich zatytułowana jest po prostu *O Zachodzie* („Dar bare-je Gharb"). We wstępie autor stwierdza, że książka jest owocem jego studiów nad światem nowoczesnym, skutkami ekspansji Zachodu, relacjami między światem rozwijającym się a nowoczesnym światem zachodnim (Dawari 1386 [2007]: VII). Jak wyjaśnia, do takich rozważań skłonił go fakt, że Zachód obecny jest w każdym aspekcie życia, nawet w sposobie chodzenia, jedzenia i ubierania, podróżowania, ale też myślenia (Dawari 1386 [2007]: 9). Zdaniem Dawariego, Irańczycy w zderzeniu z Zachodem stracili swoją, a przybrali zachodnią tożsamość w każdym z możliwych aspektów życia. Uczony tak argumentuje konieczność badań okcydentalistycznych:

> Należy poznać Zachód i świat nowoczesny, ponieważ my od dawna w pewien sposób jesteśmy w nim zanurzeni i cały nasz los, a także los całego świata zależy od Zachodu (Dawari 1386 [2007]: VIII).

Według Dawariego, jeszcze w latach 80. i 90. zrozumienie konieczności badań nad światem Okcydentu przychodziło z trudem, obecnie ludzie coraz bardziej się z nią oswajają. Filozof zwraca uwagę, że politycy zagarnęli dyskusję na temat Zachodu i jego relacji z Iranem. Jednak, jak twierdzi, poznanie Zachodu i świata nowoczesnego jest niemożliwe bez znajomości filozofii. Uczony przestrzega, że intelektualiści nie powinni przejmować zwyczajów, działań i języka polityków. Ich zadaniem jest studiowanie, zaduma dyktowana intelektualnymi

aspiracjami (Dawari 1386 [2007]: VII). Według uczonego istnieje potrzeba, by zwiększyć nacisk na nauczanie nauk humanistycznych, filozofii i socjologii, bo „stanowią one manifestację samoświadomości świata nowoczesnego względem systemu nauka-władza" (Dawari 1386 [2007]: VIII). W takich warunkach powinna rozwijać się okcydentalistka. Dawari zdaje sobie jednak sprawę, że nauka owa ma przed sobą długą drogę:

> Musimy poznać Zachód. Ale jeszcze jest za wcześnie, byśmy przystąpili do badań okcydentalistycznych tak jak ludzie Zachodu, którzy stworzyli orientalistykę i zebrali historię niezachodniej literatury, języka, kultury i nauki. Jeśli taka próba ma być podjęta, musimy prowadzić badania nad zachodnią filozofią, literaturą, sztuką i polityką. Dwadzieścia, trzydzieści lat temu było to niezwykle trudne zadanie, ponieważ ani nie pozwalała na to gwałtowność i bezwzględna dominacja duchowej i materialnej siły Zachodu, ani my nie byliśmy przygotowani, aby pytać, jaki w rzeczywistości jest Zachód (Dawari 1386 [2007]: 13).

Dawari próbuje zdefiniować Zachód i zachodnią koncepcję nowoczesności poprzez dotarcie do ich istoty, filozoficznego rdzenia. Zachód nie jest dla niego obszarem geograficznym, nie ma też jednej szczególnej ideologii ani systemu politycznego. Zachód można poznać jedynie poprzez poznawanie jego zmian, różnych postaci, ale ze zrozumieniem łączących je, unifikujących zasad, ponieważ „nie jest całością części, które występują w świecie zachodnim. Zachód jest duchem rozprzestrzenionym między ludźmi" (Dawari 1386 [2007]: 2).

Dla Dawariego historia Zachodu zaczyna się od greckiej filozofii. Uczony natychmiast jednak dodaje, że zdolność filozofowania nie jest charakterystyczna wyłącznie dla ludzi Zachodu. Zrodziła się w Grecji, ponieważ tam właśnie pojawiły się odpowiednie warunki rozwoju (Dawari 1386 [2007]: 8). Od filozofii greckiej zaczyna się stawianie człowieka za wzór nauki, rozumu, władzy oraz standardów dobra i piękna. Efektem tego jest np. racjonalizm. Myśliciel przyznaje, że rozumem kierującym dzisiejszym światem jest racjonalny rozum zachodni, który doprowadził człowieka do panowania nad światem:

> Nasz dzisiejszy świat zmierza do celu, który jest symetryczny do relacji, jaką człowiek ustanowił między sobą a istnieniem. Ta relacja to relacja władzy i panowania człowieka. Ogólnie rzecz biorąc, myśl o dominacji człowieka, jego panowaniu i posiadaniu, jest immanentna dla myśli zachodniej i jest rozwijana od Francisa Bacona do Jeana Paula Sartre'a (Dawari 1386 [2007]: 28–29).

Jak podkreśla filozof, postrzeganie człowieka jako istoty zdobywającej władzę nad światem nie jest charakterystyczne dla ludzi szukających korzyści politycznych czy ekonomicznych, ale ma swoje podstawy w rozważaniach najwybitniejszych filozofów zachodnich. Mówili tak Bacon, Kartezjusz, Kant w eseju *Czym jest Oświecenie*. Oświecenie, argumentuje Dawari, jest epoką, w której człowiek zdobył władzę nad materią, było ono realizacją planu humanizmu,

by człowiek panował nad światem. Takie myślenie wyznacza współczesną drogę ludzkości. Dla człowieka Zachodu jedyną wartością wszystkiego, co istnieje, jest podatność na opanowanie, zawłaszczenie. Okcydentalne „ja" jest tym, które zawłaszcza, opanowuje, konsumuje. Takie myślenie nie jest tylko domeną filozofów, według niego żyje współczesny człowiek Zachodu, od polityków, przedsiębiorców po zwykłych zjadaczy chleba (Dawari 1386 [2007]: 30).

Dawari krytykuje też zachodnią narrację nowoczesności mówiącą o tym, że nauka i technika są wyłączną własnością Zachodu. Zdaniem filozofa, jeśli uznamy, że logika i rozum logiczny charakteryzują jedynie Zachód, a z drugiej strony, stanowią pełnię rozwoju człowieczeństwa, to musimy uznać, że człowiek Zachodu jest człowiekiem doskonałym. Filozof uznaje takie przekonanie za fałszywe. Zwraca też uwagę, że prowadzi ono do osłabienia ludzi spoza Zachodu, zabija w nich chęć poznania nauki, zastrasza ich (Dawari 1386 [2007]: 8).

Przyszłość okcydentalistyki

Rozważania przedstawionych myślicieli stanowią jedynie część znacznie szerszego nurtu reprezentowanego przez wielu uczonych i intelektualistów irańskich. Zabrakło wśród nich kilku ważnych postaci, takich jak Ehsan Naraghi (ur. 1925), Dariusz Szajegan (ur. 1935), Mohammad Ali Eslami Noduszan (ur. 1925) czy główny oponent Rezy Dawariego – Abdolkarim Sorusz (ur. 1945). Pominięte zostały też, skądinąd niezwykle ciekawe i bogate, rozważania szyickich duchownych, spośród których należy wymienić przede wszystkim Mohammada Hosejna Tabatabai (1903–1981), Mortezę Motahhariego (1920–1979), Mahmuda Taleghaniego (1911–1979) i Hosejna Alego Montazeri (1922–2009). Jednak już na podstawie zaprezentowanych elementów najnowszego dyskursu na temat *gharbzadegi* można stwierdzić, że próby stworzenia analogicznej do orientalistyki nauki mogą budzić wiele uzasadnionych wątpliwości i pytań. Czy okcydentalistyka jest w stanie wypracować skuteczną metodologię? Czym dokładnie ma się zajmować? Czy jako reprezentacja Zachodu jest w stanie zachować obiektywizm? Jak mogą na nią wpływać resentymenty wynikające z długiego okresu politycznej i gospodarczej dominacji Zachodu?

Już Edward Said stawiał pytanie o możliwość obiektywizmu jakiejkolwiek reprezentacji. Sam uważał, że taki obiektywizm nie jest możliwy. Miał na myśli orientalizm, okcydentalizm nie był przedmiotem jego dociekań. Sądził jednak, że odpowiedzią na orientalizm nie powinien być okcydentalizm, co więcej, dla autora *Orientalizmu* w ogóle nie istniało coś takiego jak okcydentalizm, gdyż ludzie Wschodu nie mieli do tego odpowiednich instytucji. Warto przywołać tu M. Foucaulta, który w swojej *Historii seksualności* mówił o takim odwróco-

nym dyskursie. Przywoływał przykład homoseksualistów, którzy zaczęli mówić we własnym imieniu, używając tych samych kategorii, które wcześniej ich dyskwalifikowały, by zyskać dla siebie legitymizację (Boroujerdi 1996: 11).

Amerykański uczony irańskiego pochodzenia M. Boroujerdi również podejmuje rozważania nad zasadnością okcydentalizmu. Woli jednak termin „odwrócony orientalizm" (ang. *orientalism in reverse*). Uczony argumentuje to tym, że odwrócony orientalizm wykorzystuje aparat orientalizmu i zachodniej myśli. Inteligenci orientalni wykorzystują np. nacjonalizm (doktrynę XIX-wiecznego Zachodu), by z Zachodem walczyć. Po drugie, starają się raczej zdefiniować Orient, siebie na własnych zasadach, niż opisać i poznać Zachód. Po trzecie, jak zauważa Boroujerdi, jedną z głównych przesłanek odwróconego orientalizmu (upodabniających go do orientalizmu) jest to, że istnieje fundamentalna, ontologiczna różnica między Wschodem a Zachodem. „My" definiowane jest zawsze w relacji do człowieka Okcydentu. Ponadto, choć odwrócony orientalizm ma również związki z władzą, różni się jednak od orientalizmu tym, że orientalizm reprezentował zwycięzców, a odwrócony orientalizm chce reprezentować aspiracje i frustracje przegranych. Nie opiera się również na dwóch filarach orientalizmu, tj. na akademickim i instytucjonalnym wsparciu, nie cieszy się też prestiżem i wielowątkowością. Jest bardziej efemeryczny i wybiórczy. Nie wykorzystuje np. aparatu takich nauk, jak biologia, antropologia, nauki ekonomiczne i socjologiczne. Zamiast tego opiera swoje przekonania na dyscyplinach normatywnych: teologii, mitologii, mistycyzmie, etyce i poezji (Boroujerdi 1996: 10–14). Stąd też właściwie nie istnieją irańskie rozważania np. na temat sytuacji zachodnich społeczeństw postindustrialnych, tak jakby w Iranie nie zauważono, że epoka industrialna na Zachodzie dobiegła końca. Czasem pojawiają się prace dotyczące postmodernizmu czy efektów globalizacji, jednak ich autorzy również te procesy i prądy krytykują przede wszystkim z pozycji mistycznych i etycznych.

Do powyższych zastrzeżeń dotyczących okcydentalistyki należy dodać także to, że – obok toczącej się debaty intelektualistów – trwa walka polityczna. W oficjalnej propagandzie powracają oskarżenia Zachodu o prowokowanie wewnętrznych problemów Iranu. Państwo prowadzi planową politykę zwalczania zgubnego wpływu Zachodu na młodzież. Ostatni raz zaobserwować można to było po zakwestionowanych wyborach prezydenckich, które odbyły się w czerwcu 2009 r. W wypowiedziach irańskich polityków pojawiły się hasła o „miękkiej wojnie" Zachodu przeciwko Iranowi czy kulturalnej inwazji. Zdaniem irańskich przywódców, państwa zachodnie prowadzą ją w celu podburzania Irańczyków do sprzeciwu wobec systemu Islamskiej Republiki Iranu. Odpowiedzią ma być reislamizacja szkolnictwa i utrzymywanie „rewolucyjnego

ducha" w społeczeństwie. Wydaje się, że największą przeszkodą rozwoju w Iranie obiektywnych i całościowych badań nad światem Okcydentu są ograniczenia, jakie na intelektualistów i obywateli nakłada oficjalna polityka państwowa.

Bibliografia:

- Abrahamian E. (2008), *A History of Modern Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-e Ahmad Dż. (1382 [2003]), *Gharbzadegi*, wyd. VIII, Teheran: Ferdous.
- Boroujerdi M. (1996), *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press.
- Dawari Ardakani R., (1386 [2007]), *Dar bare-je Gharb*, wyd. II, Tehran: Hermes.
- Grunebaum G. E. von (1962), *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Haddad Adel Gholam A. (1360 [1981]), *Farhang-e berahnegi wa berahnegi-je farhang*, Tehran: Sorusz.
- Hanson B. (1983), *The „Westoxication" of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Āl-e Ahmad and Shari`ati*, „International Journal of Middle East Studies", No. 15.
- Katouzian H. (1997), *Arbitrary Rule: A Comparative Theory of State, Politics and Society in Iran*, „British Journal of Middle Eastern Studies", Vol. 24, issue 1.
- Mirsepassi A. (2000), *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nasr Vali R. (2006), *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, New York: W. W. Norton & Company.
- Szariati A., *Letter to His Son, Ehsan, 24 Aban 1351 (15 November 1972)* [w:] *Haft Nāmeh az Mojāhed Shahid Doktor `Ali Shari`ati* („Sevent Letter from Valiant Struggler Dr. Ali Shariati", Tehran: Abuzar Publications 1977, US. Joint Publications and Research Center, trans. No. 73760 (June 13 1979).
- Tavakoli-Targhi M. (2001), *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Basingstoke.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Czy okcydentalizm jako reprezentacja Zachodu może być obiektywny, może uniknąć błędów orientalistów?
- Czy modernizacja musi być tożsama z westernizacją (oświeceniowy mit zakłada, że postęp i nowoczesność są wynalazkiem Zachodu, a modernizacja krajów Trzeciego Świata jest wynikiem oddziaływania na nie Zachodu)?

ⓘ **Literatura polecana:**

- Buruma I., Margalit A. (2005), *Okcydentalizm: Zachód w oczach wrogów*, Kraków: Universitas.
- Keddie N. R. (2007), *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Said E. (2005), *Orientalizm*, Poznań: Zysk i S-ka.

Joanna Modrzejewska-Leśniewska

Szkolnictwo w Afganistanie – między tradycją a nowoczesnością

Streszczenie: Początki edukacji tradycyjnej wiążą się z pojawieniem się na ziemiach obecnego państwa afgańskiego islamu, natomiast początki nowoczesnej edukacji przypadają tu na koniec XIX w. Stąd też w artykule przedstawiony zostanie okres od przełomu XIX i XX w., a więc od momentu, kiedy, obok tradycyjnej, pojawia się nowoczesna edukacja. Omówiony zostanie rozwój nowoczesnej edukacji w latach 60. i 70. XX w. oraz przełom, jakim był rok 1979 i radziecka interwencja w Afganistanie. Zamknięcie prezentacji stanowić będzie obraz szkolnictwa w Afganistanie po odsunięciu od władzy talibów i w warunkach dalekich od stabilizacji.

Powszechnie uznaje się edukację za istotny element w życiu społeczeństwa, a także ważny czynnik w rozwoju i modernizacji. Szczególną rolę przypisuje się edukacji w krajach rozwijających się. Upatruje się w niej remedium na wiele bolączek trapiących owe państwa, takich jak: zacofanie technologiczne, ubóstwo, zagrożenie chorobami, niestabilna sytuacja polityczna, zależność od pomocy zewnętrznej itp. Jednocześnie to, czy następuje rozwój szkolnictwa powszechnego, zależy w znacznym stopniu od podejścia władz państwowych. Bywają przypadki, gdy władze nie doceniają edukacji czy też traktują ją marginalnie i wolą przeznaczać środki finansowe (nieraz bardzo ograniczone) na odmienne cele, np. na zakup broni, by prowadzić kolejny lokalny konflikt z sąsiednim państwem, budowę następnego pałacu dla tego lub innego przywódcy, czy też na nabycie luksusowego gadżetu. Z drugiej strony, bywają przywódcy, którzy doceniają wagę edukacji, a upowszechnienie szkolnictwa stawiają wśród najważniejszych zadań. Do tej grupy zaliczali się w większości władcy afgańscy, którzy byli zainteresowani w rozwijaniu oświaty w swoim kraju.

W przypadku Afganistanu upowszechnienie oświaty odbywało się w niezwykle trudnych warunkach. Wynikało to m.in. z faktu, że większość mieszkańców (według danych CIA dla 2000 r. 72% dorosłej populacji) stanowili (i stanowią) tu analfabeci (CIA World Factbook), co sprawiało, że trzeba było myśleć o objęciu nauczaniem znacznej części społeczeństwa. Jednocześnie brakowało środków finansowych i infrastruktury, by zapewnić nauczanie dla wszystkich, a szczególnie dla dzieci i młodzieży. Dodatkowym wyzwaniem były

warunki naturalne, które utrudniały realizację procesu nauczania i zmuszały do organizacji roku szkolnego zależnie od klimatu[1]. Co również charakterystyczne dla Afganistanu, systemy szkolnictwa nowoczesnego[2] i tradycyjnego funkcjonowały obok siebie, uzupełniały się i relatywnie rzadko znajdowały się w stanie konfliktu (Karlsson, Mansory [b.r.w.]: 2).

Opisując równoległe funkcjonowanie obu systemów edukacyjnych, warto wprowadzić ramy czasowe, w których będziemy się poruszać. O ile można przyjąć, że początki edukacji tradycyjnej wiążą się z pojawieniem się islamu na ziemiach obecnego państwa afgańskiego[3], o tyle początki nowoczesnej edukacji przypadają na koniec XIX w. Dlatego też punktem wyjściowym będzie przełom XIX i XX w., a więc moment, kiedy, obok tradycyjnej, pojawia się nowoczesna edukacja. Przedstawiony zostanie rozwój nowoczesnej edukacji w latach 60. i 70. ubiegłego wieku oraz przełom, jakim był rok 1979 i radziecka interwencja w Afganistanie. Wydarzenie to miało poważny wpływ na wszystkie aspekty funkcjonowania państwa afgańskiego, w tym na edukację, która mimo upływu ponad 20 lat od wycofania się Rosjan nie zdołała powrócić do stanu sprzed interwencji. Zamknięcie prezentacji stanowić będzie obraz szkolnictwa w Afganistanie po odsunięciu talibów od władzy i w warunkach dalekich od stabilizacji.

Szkolnictwo tradycyjne

Islam nie sprzeciwia się kształceniu – wręcz zachęca do zdobywania wiedzy zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety. W Koranie napisane jest: „Panie mój! Pomnóż moją wiedzę!" (XX, 114). Odpowiedzią na to wezwanie było powstanie ośrodków szerzących wiedzę religijną i równocześnie uczących czytać, pisać, liczyć, a czasami także kaligrafować (Karlsson, Mansory 2004: 90). W Afganistanie, podobnie jak w całym świecie islamu, miejscami edukacji były meczety, chociaż zdarzało się, że miejscem nauki były prywatne domy, a nauczycielami kobiety (Shorish 1989: 8). Z czasem wykształciły się trzy poziomy kształcenia muzułmańskiego: szkoły podstawowe dla dzieci w wieku 4–12 lat – maktaby, szkoły średnie dla dzieci i młodzieży w przedziale wiekowym 7–20 lat – medresy, szkoły wyższe przeznaczone dla dorosłych – uniwersytety muzułmańskie lub Wydziały Szari'atu na uniwersytetach (Daun, Arjmand, Walford 2004: 17–22). Maktaby można było spotkać niemal w każdej wsi[4]. Dostarczały one dzieciom

[1] We wschodnich i południowych prowincjach szkoły były zamknięte w lecie, natomiast w pozostałych przerwa w nauczaniu trwała przez trzy miesiące od grudnia do lutego.

[2] W afgańskich warunkach nowoczesna edukacja, w przeciwieństwie do innych krajów rozwijających się, wprowadzana była przez rodzimych władców, a nie przez obce siły, np. kolonizatorów. Nie była ona przy tym laicka, a islam uwzględniano w programach szkolnych, i to w znacznym wymiarze godzinowym.

[3] Szacuje się, że na terenach współczesnego Afganistanu islam dominuje od co najmniej 1200 lat. Więcej na temat miejsca islamu w Afganistanie patrz np. (Roy 1986: 30–53).

[4] Jedynie w bardzo biednych i położonych w niedostępnych rejonach wsiach, których nie było stać na utrzymanie mułły, nie było takich szkół. W niektórych wsiach mułła był opłacany ze środków

podstaw wiedzy z zakresu religii, która obejmowała naukę czytania Koranu, zapamiętywanie fragmentów świętej księgi, poznanie pięciu filarów islamu, modlitw i rytuałów modlitewnych, przyswojenie zalet moralnych i wartości. Poza tym w części szkół uczono także czytać, pisać oraz podstaw arytmetyki (Karlsson, Mansory [b.r.w.]: 9). Dzieci zaczynały uczęszczać do maktab w wieku około pięciu lat i kontynuowały tu naukę do chwili rozpoczęcia kształcenia w szkole podstawowej lub w medresie. Jeżeli nie istniała możliwość kontynuacji nauki, chłopcy uczyli się w maktabach przez lata, natomiast dziewczęta kończyły edukację w wieku 11–12 lat. Naukę w tym typie szkół prowadzili mułłowie, którzy poświęcali na to kilka godzin dziennie. Zarówno mułłowie odnosili się z szacunkiem do uczniów, jak i uczniowie do mułłów. Nie przeszkadzało to jednak w krytykowaniu mułłów przez lokalne społeczności, gdy źle odnosili się do uczniów albo niewiele umieli (Karlsson, Mansory 2004: 10).

Medresy były przeznaczone wyłącznie dla chłopców. Nauka w nich mogła trwać przez wiele lat – zależało to od determinacji ucznia, który uczęszczał na zajęcia wtedy, gdy chciał. Nauka była bezpłatna, a za ich utrzymanie medres odpowiadała społeczność wsi lub miasta. Program edukacyjny obejmował naukę sztuki interpretacji islamu, hadisy, podstawy muzułmańskiej teologii, obowiązki, prawa i rytuały muzułmańskie, retorykę, arabską i perską literaturę, logikę, filozofię, astronomię i podstawy medycyny (Olesen 1996: 41).

Wśród medres można wyodrębnić te, które działały na potrzeby lokalnych społeczności i te, które działały w całym kraju. Te ostatnie były zazwyczaj szkołami z internatem, przyjmowały uczniów także z innych wsi i miasteczek. Ich absolwenci, maulawi (muzułmańscy nauczyciele) lub alimowie[5], pełnili później funkcje imamów, mułłów i sędziów. Naukę można było kontynuować w medresach „wyższego stopnia", których było w Afganistanie między 15 a 20 – mniej niż jedna na prowincję. Placówki te kształciły mułłów, imamów, misjonarzy i nauczycieli (Karlsson, Mansory [b.r.w.]: 10). Utrzymanie tych instytucji pozostawało w gestii lokalnych społeczności.

Równolegle z tradycyjnymi medresami „wyższego stopnia" funkcjonowało 9 medres państwowych. Program był tu określany i nadzorowany przez państwo. Po ich ukończeniu absolwenci mieli prawo wstąpić na Wydział Szari'atu i Wydział Prawa na Uniwersytecie w Kabulu i zostać sędziami.

Próby wprowadzenia nowoczesnego szkolnictwa

Obok tradycyjnego, w Afganistanie pojawiło się także nowoczesne szkolnictwo publiczne Trzeba przy tym zaznaczyć, że jest ono relatywnie nowe i miało

pochodzących z *zakatu*, jednak w większości przypadków nie było to ściśle określone i zazwyczaj otrzymywał on wynagrodzenie zarówno w postaci pieniędzy, jak i w naturze.

[5] Alimowie, w l.p. alim, to uczeni muzułmańscy, znawcy teologii i prawa. Pełnią funkcję m.in. sędziów muzułmańskich i kaznodziejów.

ograniczony zasięg. Co charakterystyczne, jako „nowoczesne" szkolnictwo rozumiano edukację wzorowaną na szkolnictwie Europy Zachodniej, przy czym był to system, który próbowali wprowadzić sami Afgańczycy (ponieważ kraj ten nigdy nie był kolonią, nie było obcej siły zewnętrznej, która próbowałaby narzucić własny system kształcenia). Stąd też propagatorami i mecenasami nowoczesnej edukacji byli kolejni władcy. Pierwszym władcą, który utworzył szkołę publiczną w Afganistanie, był Szer Ali[6]. Placówka ta składała się z dwóch oddziałów: cywilnego[7] w Bala Hisar na terenie Kabulu i wojskowego w Szirpurze. Program szkoły był mieszanką tradycji wywodzącej się z dotychczasowego nauczania religii i wzorców zaczerpniętych ze szkolnictwa europejskiego, szczególnie w takich kwestiach jak program i struktura placówki. W szkole uczono także języka angielskiego, a nauczycielami byli Indusi. Duże znaczenie dla dalszego rozwoju edukacji miało pojawienie się litografii, która umożliwiła wydawanie pierwszych książek i gazet (Gregorian 1969: 86–87; *Education in Afghanistan* 1998: 237–241).

Kolejnym władcą zainteresowanym rozwojem szkolnictwa był Abdur Rahman Chan[8], przy czym było ono ograniczone i wybiórcze. Wprawdzie emir stwierdził, że „w całym kraju nie było drukowanej prasy, a szkolnictwo tak zaniedbane, że kiedy ogłosiłem w całym kraju, iż poszukuję trzydziestu urzędników, którzy potrafią czytać i pisać we własnym języku, to znalazło się trzech spełniających te wymogi" (*The Life of Abdur Rahman* 1900, Vol. II : 46)[9], to jednak jego działania nie przyniosły radykalnej poprawy. Za rządów Abdur Rahmana otwarto kilka szkół podstawowych dla żołnierzy, ale cierpiały one na brak kadry i nie miały określonego programu nauczania. Przy dworze emira powstały „placówki edukacyjne", przeznaczone dla chłopców z rodziny władcy, paziów, synów oficerów, niektórych arystokratów i przywódców plemiennych – wiek uczniów wahał się między 12 a 20 lat. Ich program niewiele wykraczał poza to, czego uczono w tradycyjnych szkołach – trochę arabskiego, fragmenty Koranu na pamięć, nieco klasycznej literatury perskiej, nauk ścisłych, historii i geografii. Nie przewidziano natomiast nauki języków obcych, gdyż właściwie nie miał ich kto uczyć (*The Life of Abdur Rahman* 1900, Vol. I: 46, 74, 204). Pewną próbą rozwiązania problemu było utworzenie szkoły technicznej w Ka-

[6] Rządził w latach 1863–1866 i 1868–1879.

[7] Tutaj kształcili się przede wszystkim członkowie rodziny królewskiej.

[8] Rządził w latach 1880–1901.

[9] Stwierdzenie to było nieco przesadne, gdyż w Afganistanie byli ludzie, którzy potrafili nie tylko czytać i pisać na podstawowym poziomie, ale umieli także posługiwać się literackim perskim. Były osoby, które znały matematykę czy też język arabski. Brakowało natomiast ludzi, którzy posługiwaliby się językami europejskimi, jak angielski czy francuski. Bolączkę Afganistanu stanowiło to, że wykształcenie było ograniczone do bardzo wąskiej grupy ludzi (Gray 1895: 321).

bulu, której program przewidywał naukę angielskiego. Dla jej potrzeb zatrudniono nawet dwóch lektorów Indusów, ale szkoła nie przetrwała.

O próbie wprowadzenia nowoczesnej edukacji w Afganistanie na szerszą skalę można mówić od początków XX w. Działania na tym polu były efektem zarówno tego, co działo się na świecie – wojna rosyjsko-japońska, ruchy konstytucyjne w Persji, w Imperium Osmańskim[10], rozprzestrzenianie się panislamizmu, wojna włosko-turecka, wojny bałkańskie, a także I wojna światowa, jak i wydarzeń na gruncie afgańskim. W 1901 r. na tronie zasiadł Habibullah[11], który w mowie tronowej zapowiedział prowadzenie polityki zmierzającej do jedności narodowej, oporu wobec zewnętrznych nacisków oraz przeprowadzenie reform. W zamierzeniach tych wsparciem dla emira był Mahmud Tarzi[12] i ruch młodoafgański[13].

Pierwsze lata panowania Habibullaha można uznać za okres eksperymentu oświatowego, gdyż władca wprowadzał różne nowości, które nie tworzyły jednolitego systemu. W 1904 r. otwarty został Habibya College, pierwsza szkoła średnia w Afganistanie[14]. Jej uczniowie, obok zagadnień związanych z religią, uczyli się matematyki, geografii, gimnastyki, angielskiego i urdu. Z czasem doszły takie przedmioty, jak dydaktyka, fizyka, chemia, botanika, zoologia, malarstwo, rysunek, historia i higiena. Nauczycielami byli Afgańczycy i muzułmanie z Indii, a dyrektorem dr Abdul Ghani[15]. Za moment prowadzący do usystematyzowania oświaty afgańskiej można przyjąć rok 1913 i powołanie Departamentu Oświaty. Zadaniem tej instytucji było opracowanie programu nauczania, co było także związane ze zmianą systemu kształcenia i przejścia z wzorców angielsko-hinduskich na tureckie (z kolei wzorowane na metodach francuskich). Przyjęcie takiego rozwiązania wynikało z docenienia przez Afgańczyków, że kraj muzułmański, taki jak Turcja, lider sunnitów, potrafił pogodzić tradycję z nowoczesną nauką. W 1914 r. powstał specjalny ośrodek szkolący nauczycieli szkół podstawowych, a także pojawiły się, drukowane przez drukarnię rządową, podręczniki do niektórych przedmiotów (Gregorian 1969: 185–186).

[10] Więcej na temat Turcji patrz: (Kołodziejczyk 2000).

[11] Panował w latach 1901–1919.

[12] Mahmud Tarzi – „ojciec afgańskiego dziennikarstwa" i wpływowy polityk, zwolennik modernizacji kraju. Więcej na temat Tarzi'ego patrz: (Schinasi 1979).

[13] Ruch ten narodził się około 1905 r. Jego członkowie, m.in. syn Habibullaha Amanullah, opowiadali się za pełną niezależnością kraju (Afganistan był zależny od Wielkiej Brytanii w kwestii polityki zagranicznej), ograniczeniem władzy emira, wprowadzeniem konstytucji i przeprowadzeniem reform, które prowadziłyby do modernizacji kraju.

[14] Początkowo była to medresa, którą stopniowo przekształcono w szkołę świecką wzorowaną na rozwiązaniach brytyjskich.

[15] Abdul Ghani był muzułmaninem z Indii. Odegrał bardzo ważną rolę jako zwolennik reform politycznych i społecznych w Afganistanie.

Zmiany w afgańskiej oświacie wprowadzane przez emira Habibullaha spotkały się z różnym przyjęciem. Z jednej strony była grupa entuzjastów, takich jak Mahmud Tarzi, którzy wzywali do sięgnięcia po wiedzę europejską, a z drugiej mułłowie, szczególnie spoza Kabulu, którzy byli temu przeciwni. Mimo że mułłowie otrzymywali pensje od państwa, opowiadali się przeciwko rządowej kontroli nad kształceniem, ośrodkowi szkolącemu nauczycieli, nauce angielskiego i „nowoczesnych" przedmiotów, i w ogóle jakimkolwiek zmianom. Skłaniało to Habibullaha do podejmowania prób dialogu z duchownymi i przekonywania ich, że nie ma sprzeczności między religią i nauką. Powiedział m.in.:

> W jednej wypowiedzi wyłożę wam moje przekonanie. Zdobywajcie wiedzę. Są tacy, którzy wmawiają wam, że muzułmanie nie mają nic wspólnego ze współczesną filozofią, że odrzucają zachodnią naukę jako zło. Nie ma mnie wśród nich. Nie ma mnie wśród tych, którzy chcą, byście zamknęli oczy i zatkali uszy. Przeciwnie, mówię, zdobywajcie wiedzę, kiedy tylko możecie (Gregorian 1969: 187).

Ten zarysowujący się konflikt między duchownymi i zwolennikami nowoczesnej edukacji miał podłoże kompetencyjne. Propagowana nauka, wzbogacona o współczesną wiedzę, nie odrzucała nauczania islamu. Konstruowane programy szkolne zawierały bardzo dużo przedmiotów związanych z religią – ich wymiar nie odbiegał od tego, czego uczono w tradycyjnych szkołach, a nauka angielskiego czy historii nie stała w sprzeczności z islamem. Sprzeciw mułłów, szczególnie tych działających na prowincji, wynikał z obawy, że nadzór ze strony państwa i odgórne programy ograniczą ich wpływy, osłabią pozycję w lokalnych społecznościach, a być może ujawnią ich niekompetencje jako nauczycieli. Nieprzychylna postawa części duchownych w kwestii modernizacji oświaty będzie powracać w następnych latach.

Kolejnym władcą afgańskim, który był poważnie zainteresowany zreformowaniem oświaty i który jest kojarzony z wielokierunkową próbą modernizacji kraju, był Amanullah[16]. Reformy tego emira objęły właściwie wszystkie obszary funkcjonowania państwa. Zasadniczych zmian próbowano dokonać w polityce zagranicznej, systemie prawnym, administracji, gospodarce czy wojskowości. Jednak to oświata stanowiła „oczko w głowie" Amanullaha, który uważał ją za najważniejszy element prowadzący do unowocześnienia kraju. Jak wielkie znaczenie przywiązywał do nauki może świadczyć fakt, że za jego czasów Medal Edukacji był najważniejszym odznaczeniem państwowym zarówno wśród cywilnych, jak i wojskowych medali (Poullada 1973: 89).

Reformy w systemie kształcenia, które wprowadzał Amanullah, szły znacznie dalej niż jego poprzedników. W 1920 r. władca podjął decyzję o całkowitej zmianie programu nauczania i oparciu go o świeckie, racjonalne wartości,

[16] Panował w latach 1919–1929.

które przygotowywałyby młodych ludzi do działania w nowych warunkach. W 1922 r. powołano pierwsze w dziejach Afganistanu Ministerstwo Oświaty (Samady 2001: 26). Poza tym emir wprowadził obowiązek szkolny, koedukację dla dzieci w wieku od 6 do 11 lat, nauczycieli wędrujących razem z nomadami i szkolnictwo dla dziewcząt[17]. Powstały, lub też miały powstać, różnego rodzaju placówki oświatowe[18]. W efekcie działalności Amanullaha w 1927 r. w Afganistanie działały 322 szkoły podstawowe, w których uczyło się około 51 tys. uczniów. Poza tym kilkuset Afgańczyków zostało wysłanych po nauki poza granice kraju, m.in. do Niemiec, Wielkiej Brytanii, Francji, Turcji[19] i Związku Radzieckiego (*Education in Afghanistan* 1998: 237–241).

Polityka Amanullaha, która miała doprowadzić do modernizacji kraju, doprowadziła do jego upadku. Pierwszym symptomem niezadowolenia społecznego była rebelia plemienia Mangal w prowincji Chost, a jej powodem przyjęte w 1923 r. prawo, które przewidywało ograniczenie zależności kobiety od mężczyzny i oddawało w ręce państwa część problemów rodzinnych, które wcześniej podlegały mułłom. Rebelię udało się stłumić, z niemałym trudem, po dziewięciu miesiącach. Wprawdzie po rozruchach Amanullah wycofał się z części reform, a tempo wprowadzania innych uległo spowolnieniu, ale pozycja społeczeństwa, a przede wszystkim konserwatywnie nastawionych duchownych, nie zmieniła się. Niemal od samego początku rządów Amanullaha i wprowadzanych przez niego reform większość mułłów była im przeciwna. Postawa tego środowiska była o tyle istotna, że alimowie i mułłowie pełnili ważne role w życiu afgańskich społeczności lokalnych. Dobrze wykształceni, działający w miastach, wpływali na miejskie elity. Działający w mniejszych, wiejskich społecznościach byli nie tylko nauczycielami i przewodnikami religijnymi, ale także wpływali na lokalną politykę i ekonomię. Mułłowie towarzyszyli osiadłym plemionom, jak również wędrowali z nomadami. Można przyjąć, że przedstawiciele religii byli obecni we wszystkich aspektach społeczeństwa afgańskiego. Stąd też działania emira, które miały prowadzić do częściowej sekularyzacji państwa, ukrócenia korupcji, ograniczenia przywilejów różnych grup, wzrostu profesjonalizmu i zmniejszenia wpływu duchownych na edukację spotkały się ze sprzeciwem środowiska mułłów. W odbiorze duchownych działania Amanullaha miały na celu ograniczenie ich wpływów i wzmocnienie władzy centralnej. Apogeum działań władcy, które miały uregulować pozycję duchownych muzułmańskich w Afga-

[17] W Kabulu w 1921 r., pod patronatem królowej Sorai, żony Amanullaha, powstały dwie szkoły dla dziewcząt. W planach było utworzenie pięciu podobnych placówek, a także wprowadzenie obowiązku szkolnego dla dziewcząt. Szacuje się, że w 1928 r. kształciło się około 800 dziewcząt (niektórzy podają liczbę 2000; Shah 1928: 239).

[18] Wśród nich była szkoła medyczna, szkoła ekonomiczna dla kobiet, szkoła dla urzędników i księgowych, college dla nauczycieli.

[19] Do Turcji wyjechało 28 dziewcząt, by kształcić się tam jako pielęgniarki (Dupree 1997: 466).

nistanie, nastąpiło w roku 1928. Podczas wystąpienia przed Loją Dżirgą[20] zapowiedział wprowadzenie kształcenia mułłów, powołanie szkoły dla sędziów muzułmańskich (*kadi*), likwidację wakfu[21], usunięcie duchownych muzułmańskich z wojska, a także zakaz działania mułłów, którzy kształcili się w Deobandzie[22]. Przywódcy religijni odebrali te zamierzenia jako deklarację wojny (Poullada 1973: 125–126), która ostatecznie doprowadziła do upadku Amanullaha i odejścia od jego reform, także tych dotyczących oświaty[23].

Po obaleniu Amanullaha władzę w Afganistanie objął Bacza-i Saqao. Jedną z jego decyzji było przekazanie całego szkolnictwa w ręce duchownych. Nie utrzymał się długo przy władzy, został obalony, a na afgańskim tronie zasiadł Nadir Szah. Jednak mimo niespełna rocznych rządów Bacza-i Saqao zdołał dokonać spustoszenia w afgańskim szkolnictwie, które trudno było przezwyciężyć – m.in. zlikwidował Ministerstwo Edukacji i zezwolił na łupienie budynków szkolnych. Efektem był chociażby spadek liczby uczniów z 51 tys. w 1927 r. do 1600 na początku lat 30.

Na początku lat 30. XX w., gdy tron objął Zahir Szah, w Afganistanie było 13 szkół podstawowych i średnich, w których pracowało 53 nauczycieli i kształciło się około 1600 uczniów. Jednym z działań mających poprawić sytuację było wprowadzenie do konstytucji z 1931 r. zapisu o obowiązkowej nauce dzieci. Państwo zobowiązywało się do nadzorowania nauki we wszystkich szkołach, by odbywała się zgodnie z islamem, przy czym kontrola ta nie dotyczyła nauczania religii, które mógł prowadzić każdy publicznie i prywatnie oraz przez szkoły tradycyjne (Bates 1945: 521).

W latach 30. XX w. w prowincjach powstały szkoły średnie, a wiele tradycyjnych szkół religijnych zostało zmodernizowanych. Otwarto także szkołę średnią dla dziewcząt w Kabulu. W 1932 r. powstał zalążek późniejszego Wydziału Medycznego, który był pierwszą nowoczesną wyższą instytucją edukacyjną w Afganistanie. W 1938 r. powołano do życia Wydział Prawa i Nauk Politycznych[24].

[20] Wielkie Zgromadzenie Narodowe. Początkowo brali w nim udział wyłącznie Pasztuni – członkowie rodziny królewskiej, przywódcy religijni i plemienni, z czasem dopuszczono do niego przedstawicieli innych grup etnicznych. Loja Dżirga była zwoływana z ważnych powodów (np. przyjęcie konstytucji, wybór władcy). Jej funkcjonowanie nie było ograniczane takimi elementami jak program obrad czy czas trwania.

[21] W prawie muzułmańskim fundacja (zapis) na cele religijne, publiczne i charytatywne, np. na szpitale, szkoły religijne lub biednych.

[22] W Deobandzie, w Indiach Brytyjskich, od 1867 r. działała jedna z najsławniejszych tradycyjnych medres. Celem jej działania było wzmocnienie religijności muzułmanów w Indiach. Uznawana była za szkołę ortodoksyjną i nastawioną antybrytyjsko. Więcej na ten temat patrz: (Ahmad 1978).

[23] Więcej na temat relacji Amanullah – duchowni patrz: (Nawid 1999). Na wystąpienie Afgańczyków przeciwko Amanullahowi złożyło się wiele czynników, m.in. jego polityka wobec duchownych, nałożenie podatków, reforma armii, która uderzyła w elity wiejskie.

[24] W 1946 r. oficjalnie powołano do życia Uniwersytet Kabulski, który składał się z Wydziału Medycznego, Wydziału Prawa i Nauk Politycznych i z utworzonego w 1941 r. Wydziału Nauk Przyrodniczych.

Proces upowszechniania edukacji nie był gwałtowny, m.in. ze względu na brak kadry, środków finansowych i szkód spowodowanych przez krótki okres rządów Bacza-i Saqao. Znajdowało to odbicie w liczbach – w 1940 r. w Afganistanie na poziomie podstawowym było 300 szkół z 1800 nauczycielami i 57 tys. uczniów (w tym 900 dziewcząt)[25].

Również okres II wojny światowej nie sprzyjał rozwojowi oświaty. Wprawdzie Afganistan, mimo niesprzyjających okoliczności, zachował neutralność, jednak światowy konflikt wpłynął na kondycję całego kraju. Z Afganistanu wyjechali zagraniczni nauczyciele, nie można było sprowadzać materiałów edukacyjnych, spadły także dochody państwa[26]. Niekorzystna sytuacja wewnętrzna wpłynęła na kondycję afgańskiego szkolnictwa. Sprawiło to, że w 1950 r. nadal było 300 szkół podstawowych, w których pracowało 3 tys. nauczycieli i uczyło się 91,5 tys. uczniów (Karlsson, Mansory 2004: 168). Niewątpliwie czynnikiem, który nie sprzyjał upowszechnieniu oświaty, było wprowadzenie w latach 1936–1937 języka paszto jako pierwszego języka nauczania, a dari przyznanie statusu drugiego języka. Spotkało się to z ostrą krytyką ze strony UNESCO i pod jej wpływem władze afgańskie w 1946 r. zrezygnowały z tej praktyki (UNESCO 1952).

Zmianę sytuacji przyniósł początek lat 50., kiedy podjęto zabiegi na rzecz upowszechnienia oświaty. Opracowano pięcioletnie plany rozwojowe. Pierwszy obejmował lata 1956–1961 i koncentrował się na szkolnictwie podstawowym. Drugi, w latach 1962–1967, najwięcej uwagi poświęcał kształceniu w szkołach średnich, zawodowemu, a także wyższemu[27]. Trzeci plan pięcioletni obejmował okres między 1968 a 1973 r. Przewidywano na te lata zrównoważony rozwój szkolnictwa na każdym poziomie i podniesienie poziomu wykształcenia nauczycieli[28]. Efektem trzech planów pięcioletnich był wzrost liczby uczących się na każdym poziomie. W szkołach podstawowych był to przyrost od 111,6 tys. w 1955 r. do 540,7 tys. w 1972 r.; w szkołach średnich od 5,7 tys. do 107,6 tys.; w szkolnictwie wyższym od 760 do 6600 (Samady 2001: 29; Wilber 1962: 85).

Lata 60. i 70. otworzyły także przed młodymi Afgańczykami możliwość studiowania poza granicami kraju. Było to związane z uruchomieniem przez Stany Zjednoczone, kraje Europy Zachodniej, a także Związek Radziecki programów

Kolejne wydziały otwierano w latach 50. i 60. – Teologii i Studiów Islamskich (1951), Ekonomiczny (1957), Gospodarki Wewnętrznej (1962), Edukacji (1962), Inżynierski (1963) i Farmacji (1963).

[25] Według *Encylopedia Iranica* były to 324 szkoły i 60 tys. uczniów (Karlsson, Mansory 2007: 168; *Education in Afghanistan* 1998: 237–241).

[26] Ze względu na restrykcje wprowadzone przez Brytyjczyków niemal zupełnie ustał import i eksport, gdyż większość afgańskiego handlu odbywała się poprzez porty w Indiach.

[27] W okresie drugiego planu pięcioletniego powstał m.in. Wydział Medyczny w Nangarhar (1963) i koledże nauczycielskie w Kabulu, Kandaharze, Nangarhar, Heracie i Balch.

[28] Na oświatę w każdej pięciolatce przewidziano fundusze. Było to odpowiednio 958 mln afgani (6,5% budżetu), 1,7 mld afgani (11,2%) i ponad 3 mln afgani (16,7%).

stypendialnych. Na przykład Wydział Medyczny i Wydział Farmacji współpracowały z Uniwersytetem w Lyonie, Wydział Prawa i Wydział Ekonomiczny z uniwersytetami w Bonn i Kolonii, Wydział Inżynierski z uniwersytetami w USA, a Politechnika w Kabulu z podobnymi uczelniami w ZSRR (Samady 2001: 60; Dupree 1973).

Mimo konstytucyjnych zapisów edukacja organizowana przez państwo nie obejmowała wszystkich dzieci w Afganistanie. Wynikało to z braków kadrowych, finansowych, a także z tego, że w niektórych rejonach kraju rodzice woleli, aby ich dzieci – szczególnie dziewczynki – uczęszczały do tradycyjnych szkół muzułmańskich. Nauka w tym typie szkół nie przeszkadzała w przejściu do szkół państwowych po zdaniu egzaminów sprawdzających (Samady 2001: 28, 37).

W 1973 r. w Afganistanie miał miejsce przewrót, który doprowadził do obalenia monarchii i wprowadzenia republiki. W 1976 r. przyjęto siedmioletni plan rozwoju kraju[29]. W jego ramach przewidywano przyspieszony rozwój gospodarczy poprzez rozbudowę przemysłu i modernizację rolnictwa. Stąd też rozwój szkolnictwa, szczególnie technicznego i zawodowego, stał się priorytetem dla władz. Na realizację planów oświatowych przeznaczono 3,5 mld afgani (ok. 70 mln USD) (*Ministry of Planning* 1975: 5).

Afgańska oświata podczas interwencji radzieckiej

Ze względu na przejęcie władzy przez Ludowo-Demokratyczną Partię Afganistanu w 1978 r. omawiany wyżej plan nie został zrealizowany. Nowa władza nie zdołała podjąć własnej polityki oświatowej, gdyż w grudniu 1979 r. doszło do radzieckiej interwencji w Afganistanie. Wydarzenie to miało bardzo poważne skutki dla wielu obszarów afgańskiego państwa – zniszczeniu uległa infrastruktura przemysłowa, rolnictwo popadło w ruinę, nastąpił masowy *exodus* Afgańczyków poza granice kraju, trwały walki mudżahedinów z wojskami radzieckimi. Szkolnictwo również odczuło wpływ tych wydarzeń i to na różnych płaszczyznach. W wymiarze ideologicznym zmiana polegała na próbie usunięcia religii z edukacji i zastąpienia jej przez propagowaną ideologię komunistyczną. W wymiarze administracyjnym doszło do wprowadzenia radzieckich doradców i ekspertów do Ministerstwa Nauki i Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego. W wymiarze edukacyjnym polegało to na wprowadzeniu języka rosyjskiego jako głównego języka obcego nauczanego w szkołach podstawowych i średnich, a także w szkolnictwie wyższym. Zachodzące zmiany tak scharakteryzował profesor S. M. Y. Elmi:

[29] Miał trwać do 1983 r.

> Wprowadzono nowe przedmioty. Wszystkie podręczniki zostały napisane od nowa przez radzieckich doradców. Historia była przedstawiana z punktu widzenia materializmu dialektycznego. W programie geografii nacisk kładziony był na Rosję, blok państw socjalistycznych i Kubę (Elmi 1986: 90).

Osobną formą oddziaływania na społeczeństwo afgańskie podjętą przez władze radzieckie była próba rusyfikacji dzieci, które wysyłano do Związku Radzieckiego[30].

Kolejne ekipy rządzące krajem propagowały rozwój szkolnictwa m.in. poprzez zwalczanie analfabetyzmu wśród dorosłych, tworzenie ośrodków szkolących nauczycieli, zwiększanie liczby studentów, propagowanie edukacji wśród dziewcząt. Jednak efekty te różniły się od zamierzonych, gdyż przedsięwzięcia kończyły się całkowitym fiaskiem albo były nieefektywne Na przykład, w prowincji Balch kurs czytania i pisania rozpoczęło 9 tys. osób, a ukończyło 127; w 1989 r., z 22 tys. nauczycieli jedynie 0,55% miało wyższe wykształcenie, 6,1% niepełne wyższe, 40% średnie, a reszta albo niepełne średnie, albo w ogóle nie uczęszczała do szkoły średniej; w 1978 r. były 3352 szkoły podstawowe, a w 1990 r. 586 (Samady S. R. 2001: 69; Giustozzi A. 2000: 23–24). Inną charakterystyczną cechą było to, że ograniczeniu uległ zasięg funkcjonowania szkół – działały przede wszystkim w dużych miastach, a więc tam, gdzie sięgała realna władza Kabulu. Prowadziło to do takich sytuacji jak ta, o której wspominał Mir Hekmatullah Sadat, że w Kandaharze mudżahedini posyłali dzieci do szkół państwowych, gdyż była to jedyna możliwość zapewnienia im wykształcenia (Sadat 2004).

Radziecka interwencja spowodowała *exodus* Afgańczyków poza granice kraju, który według różnych szacunków mógł objąć ponad 6 mln ludzi, z czego ponad 3 mln znalazło schronienie w Pakistanie (Colville 1997; Sliwinski 1989: 63–93). Powstało tam około 40 tys. szkół, przede wszystkim religijnych, w których uczyły się dzieci uchodźców[31]. Placówki te były finansowane z zagranicznej pomocy, jaka płynęła do mudżahedinów[32]. W 1989 r., po wycofaniu się Rosjan i drastycznym ograniczeniu amerykańskiej pomocy[33] dla sił opozycyjnych, większość środków pochodziła z Arabii Saudyjskiej (Healy 2003). Wycofanie się Rosjan z Afganistanu nie przyniosło pokoju. Kraj ogarnęła wojna domowa między różnymi ugrupowaniami mudżahedinów. Nie sprzyjało to normalizacji

[30] Więcej na ten temat patrz: (Pstrusińska 1991).

[31] Jak silnie, choć nietypowo, wydarzenia w Afganistanie wpływały na uchodźców, może świadczyć sposób uczenia arytmetyki: „Trzy czołgi plus dwie rakiety to pięć narzędzi dżihadu" (Prusher 2002).

[32] W latach 1986–1990 United States Agency for International Development (USAID) przeznaczyła na edukację ludzi w Afganistanie ponad 30 mln USD (Rubin 1995: 181). Mudżahedini to potoczne określenie bojowników walczących z Rosjanami podczas interwencji.

[33] W 1987 r. pomoc Amerykanów dla mudżahedinów wynosiła 630 mln USD, w 1989 r. było to jedynie 280 dolarów mln USD (Rubin 1995: 182).

sytuacji wewnętrznej, odbudowie, powrotowi uchodźców czy też odtworzeniu szkolnictwa. Jednak dzięki wsparciu zagranicznych organizacji pozarządowych i UNESCO udało się otworzyć 2250 szkół podstawowych, w których uczyło się ponad 680 tys. dzieci, w tym ponad 74 tys. dziewcząt; w szkołach średnich było ponad 282 tys. uczniów (w tym ponad 85 tys. dziewcząt) (Samady 2001: 78, 80). Brak odgórnej polityki oświatowej prowadził do tego, że nie było spójnych programów nauczania, a jedynym miejscem, gdzie zdaniem ekspertów istniały nowoczesne szkoły podstawowe i średnie, było Mazar-i Szarif (Sadat 2004). Afgańskie placówki oświatowe działały w bardzo trudnych warunkach, gdyż trwały działania zbrojne, zniszczeniu ulegały budynki, w których odbywała się nauka, nie było podręczników i innych pomocy dydaktycznych, brakowało wykwalifikowanych nauczycieli[34], a często dochodziło do sytuacji, w której i uczniowie, i nauczyciele uciekali przed walczącymi frakcjami. W skali kraju nie prowadzono scentralizowanej polityki edukacyjnej, a zewnętrzne organizacje napotykały rozliczne problemy w prowadzonej działalności.

Fatalny stan afgańskiej edukacji uległ dalszemu pogorszeniu po przejęciu władzy przez talibów[35], którzy zamknęli wszystkie szkoły poza medresami. Oznaczało to, że do edukacji dostęp mieli jedynie chłopcy. Zamknięcie szkół[36] dla dziewcząt było uzasadniane tym, że program ich nauczania jest niezgodny z zasadami islamu. Zapewniano przy tym, że gdy w kraju zapanuje pokój i będzie można zapewnić dziewczętom wykształcenie zgodne z oczekiwaniami społeczności muzułmańskiej, edukacja dla nich zostanie przywrócona (Constable 1999). Odpowiedzią były prywatne, nielegalne szkoły mieszczące się w prywatnych domach, do których uczęszczanie mogło zakończyć się karą chłosty (Gohari 2000: 104–105).

Ograniczenia dotyczące edukacji zostały złagodzone w 1999 r., kiedy talibowie zgodzili się na edukację dziewczynek do ósmego roku życia[37], przy czym nauka ograniczała się do poznawania Koranu (Constable 1999). Ułatwiło to nieznacznie działanie zagranicznych organizacji pozarządowych, które wspierały szkoły, także te prowadzone prywatnie. Jednocześnie było to pole konfliktów na linii talibowie – organizacje, gdyż niejednokrotnie w placówkach uczyły się dziewczęta, które miały więcej niż osiem lat. Prowadziło to do zamykania szkół i wydalania przedstawicieli zagranicznych organizacji pozarządowych z Afganistanu (Gohari 2000: 99).

[34] Ich liczbę szacowano na około 20 tys.

[35] Więcej na ten temat patrz: (Rashid 2000).

[36] Działanie to rozciągnięto także na wszelkie kursy umożliwiające zdobycie umiejętności, np. tkania dywanów, które pozwoliłyby dziewczętom i kobietom na zarobienie na utrzymanie siebie i rodziny.

[37] W 1990 r. dziewczęta stanowiły 34% uczniów na poziomie podstawowym, a w 1999 r. było to 7%.

Stan afgańskiej oświaty w XXI w.

Ataki terrorystyczne na Stany Zjednoczone z 11 września 2001 r. przeprowadzone przez Al-Ka'idę spowodowały amerykańską interwencję w Afganistanie. Jej celem była likwidacja obozów szkoleniowych tej organizacji, schwytanie Usamy Ibn Ladina i odsunięcie od władzy talibów jako tych, którzy udzielili schronienia Al-Ka'idzie. Wojska amerykańskie dość szybko odniosły sukces militarny, rozbijając siły talibów i Al-Kaidy, po czym nastąpił proces mający doprowadzić do normalizacji sytuacji w Afganistanie. Jak trudne i skomplikowane jest to zadanie, najlepiej świadczy fakt, że nadal prowadzone są działania zbrojne, w których udział bierze około 120 tys. żołnierzy z wielu państw świata w ramach Międzynarodowych Sił Wsparcia Bezpieczeństwa (International Security Assistance Force, ISAF), a sytuacja wewnętrzna w Afganistanie daleka jest od stabilizacji (Friedman 2003; Giustozzi 2008; Królikowski, Marcinkowski 2002; Maloney 2005)[38]. Odbudowy wymagają niemal wszystkie obszary państwa: administracja, sądownictwo, bezpieczeństwo, finanse, służba zdrowia, a przede wszystkim oświata.

Przyjęta w 2003 r. konstytucja stanowiła, że rząd ma promować: edukację na wszystkich poziomach, z zawodowym włącznie; kształcenie kobiet; naukę wśród nomadów oraz zwalczanie analfabetyzmu[39]. Gwarantowała także islamowi odpowiednie miejsce w afgańskiej edukacji. Artykuł 45 stanowił: „Państwo powinno stworzyć i wprowadzić jednolity program kształcenia oparty na zasadach świętej religii islamu, kulturze narodowej i w zgodzie z akademickimi zasadami oraz rozwinąć program dotyczący tematyki religijnej bazujący na nurtach islamu istniejących w Afganistanie" (*Constitution of Afghanistan*). Zapis ten oznaczał, że to Ministerstwo Edukacji rozciągało nadzór nad medresami i włączało do systemu oświatowego kraju edukację religijną oraz opartą o wiarę (*Islamic Republic of Afghanistan* 2007: 2).

Łatwiej było jednak przyjąć pewne założenia, niż je realizować. Wprawdzie w 2003 r. do szkół poszło 4,3 mln afgańskich dzieci – najwięcej w historii kraju (a i tak ponad połowa dzieci pozostała poza systemem szkolnym)[40], ale jednak oświata stanęła wobec bardzo wielu problemów utrudniających realizację stojących przed nią zadań. Wśród nich znalazły się takie, jak: przepełnienie klas,

[38] Więcej na ten temat patrz: (Friedman 2003; Giustozzi 2008; Królikowski, Marcinkowski 2003, Maloney 2005).

[39] Artykuły: 17, 43–47.

[40] Odsetek dzieci uczęszczających do szkoły był bardzo różny w zależności od tego, czy było to miasto czy wieś, oraz od prowincji. W miastach edukacją objętych było około 87% dzieci, a na wsiach, nawet tych położonych blisko miast, procent ten spadał do 50. Także między prowincjami występowały niezwykle duże dysproporcje. Przykładowo w prowincjach Herat i Badakszan do szkół chodziło ponad 60% dzieci, a w prowincji Kandahar (jak i na całym południu Afganistanu) było to poniżej 40%. Więcej na ten temat patrz: (The Human Rights Research and Advocacy Consortium 2004).

brak pomocy naukowych, niewykwalifikowani nauczyciele, których i tak było za mało – nierzadko na jednego nauczyciela przypadało 50 uczniów (*As Millions Return* 2004). Szczególny problem stanowiła edukacja dziewcząt. Z jednej strony rodzice obawiali się posyłania córek do szkół, jeżeli znajdowały się one zbyt daleko od domu[41] lub gdy uczyli w nich nauczyciele, a nie nauczycielki, przy czym obiekcje w tej kwestii pojawiały się zarówno na wsiach, jak i w miastach[42]. Z drugiej strony, edukacji dziewcząt sprzeciwiały się konserwatywnie nastawione siły w samym społeczeństwie afgańskim, jak i talibowie. Sprzeciw ten przybierał różnorodne formy. Od łagodnej, choć dotkliwej dla dziewcząt postaci, czyli niezgadzania się na to, by chodziły do szkoły, aż po bardzo drastyczne metody. Dochodziło do zastraszeń[43], niszczenia szkół[44], oblewania uczennic kwasem[45], otrucia[46], strzelania do uczennic, często ze skutkiem śmiertelnym (Bearak 2007).

Akty przemocy nie ograniczały się do ataków na szkoły dla dziewcząt, uczennice i nauczycielki. Ofiarą padały także szkoły dla chłopców, nauczyciele i inni pracownicy oświaty. Biorąc pod uwagę liczby, nie można ich uznać za wydarzenia incydentalne. Od stycznia 2006 r. do czerwca 2009 r. doszło do ponad 1200 różnego rodzaju ataków na obiekty szkolne i osoby związane z edukacją (UN Educational, Scientific and Cultural Organisation 2010: 173). Działania te można z jednej strony traktować jak element stosowany przez talibów mający prowadzić do zastraszenia Afgańczyków i zniechęcenia ich do popierania Hamida Karzaja, a z drugiej – jako wyraz sprzeciwu sił nastawionych tradycjonalistycznie wobec nowoczesnej edukacji. Biorąc pod uwagę dotychczasowe doświadczenia Afganistanu w funkcjonowaniu obok siebie tradycyjnej i nowoczesnej edukacji, można pokusić się o pewne uogólnienia, które można potraktować jako założenia na przyszłość. Ze względu na charakter i doświadczenia społeczeństwa afgańskiego (utrzymujący się podział na grupy etniczne, przy-

[41] Na przykład: „Najbliższa szkoła średnia jest w stolicy dystryktu, około 4 kilometrów stąd. Nie pozwolimy, by nasze córki chodziły do szkoły średniej, gdyż pokonywać taką odległość jest zbyt niebezpieczne dla młodych dziewcząt. Nasi synowie będą chodzić, ale córki nie" – wypowiedź ojca z prowincji Badghis (*The Human Rights Research and Advocacy Consortium* 2004).

[42] „Nie pozwolę, by moją córkę uczył mężczyzna" – wypowiedź ojca z Kabulu. Niedobór nauczycielek był bardzo duży, przy czym występowały znaczne dysproporcje między poszczególnymi prowincjami. O ile w prowincji Kabul na 8821 nauczycieli było 7028 nauczycielek, w prowincji Chost było 9 nauczycielek na ogólną liczbę 1374 nauczycieli (*The Human Rights Research and Advocacy Consortium* 2004).

[43] W maju 2009 r. sześć szkół dla dziewcząt w dystrykcie Chahar Darreh w prowincji Kunduz otrzymało listy z pogróżkami – grożono atakami przy użyciu kwasu i gazu (UN Educational, Scientific and Cultural Organisation 2010: 178).

[44] Takie wydarzenie miało miejsce m.in. w kwietniu 2004 r., kiedy spalono największą szkołę dla dziewcząt w Kandaharze, wybudowaną przez Norwegów (Rolleiv Solholm 2004).

[45] Wydarzenie takie miało miejsce 12 listopada 2008 r. w Kandaharze (Chassay 2008).

[46] W maju 2004 r. otruto trzy uczennice w wieku od 10 a 15 lat. Do zdarzenia doszło na południu Afganistanu (Bearup 2004).

wiązanie do islamu i tradycji, traumatyczne doświadczenia związane z życiem w stanie wojny od ponad 30 lat, bieda itp.) wydaje się, że jeszcze przez wiele lat podstawą nauczania będzie oświata tradycyjna, oparta o szkoły przy meczetach. Takie rozwiązanie będzie łatwiejsze do zaakceptowania dla Afgańczyków, szczególnie w przypadku kształcenia dziewcząt. Rodzice szybciej pogodzą się z faktem uczęszczania córek do szkoły, jeżeli nie będzie się to wiązało z dodatkowym zagrożeniem wynikającym z konieczności pokonywania dalszej drogi do szkoły. Taki wariant jest również łatwiejszy organizacyjnie – prawie każda afgańska wieś ma swój meczet, co oznacza, że nie trzeba wznosić dodatkowych obiektów szkolnych.

Mankamentem takiego rozwiązania jest to, że nauczycielem w takiej szkole jest miejscowy mułła, który niekoniecznie ma przygotowanie i wiedzę, by uczyć innych. Inną dolegliwością jest słaba infrastruktura takich placówek. Oparcie edukacji, szczególnie na poziomie podstawowym, o szkoły przy meczetach nie musi oznaczać rezygnacji z nowoczesnej oświaty. Jednak biorąc pod uwagę ogólną kondycję Afganistanu wydaje się, że szkoły uczące w duchu nowoczesnej edukacji, wzorowanej na rozwiązaniach europejskich i amerykańskich, mogą stać się domeną większych miast. W dużych ośrodkach miejskich łatwiej jest o nauczycieli obojga płci. Zazwyczaj też społeczności miejskie są bardziej otwarte na wszelkie nowinki. Wreszcie byłoby to nawiązanie do wcześniejszej tradycji – w przeszłości szkoły wzorowane na europejskich powstawały przede wszystkim w dużych miastach, a szczególnie w Kabulu. Szkoły miejskie mogłyby kształcić nauczycieli, którzy z czasem na szerszą skalę zastąpiliby mułłów, przenosząc nowoczesny model edukacji na prowincję.

Bibliografia:

- Ahmad A. (1967), *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857–1964*, Oxford: Royal Institute of International Affairs.
- *As Millions Return to School in Afghanistan, Challenges Remain* (15.04.2004), Kabul: Reconstruction, http://www.kabul-reconstructions.net/.
- Bates M. S. (1945), *Religious Liberty: An Inquiry*, New York: International Missionary Council.
- Bearak B. (10.06.2007), *As War Enters Classrooms, Fear Grips Afghans*, „New York Times".
- Bearup G. (3.05.2004), *Girls Poisoned by Militants for Going to School*, „The Guardian".
- Chassay C. (22.11.2008), *Acid Attacks and Rape: Growing Threat to Women Who Oppose Traditional Order*, „The Guardian".

- CIA, *The World Factbook*, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/af.html.
- Colville R. (1997), *Le plus fort contingent de refugies de la planete*, „Refugies", No. 108, II.
- Constable P. (11.05.1999), *Small Steps for Afghan Women*, „Washington Post".
- *Constitution of Afghanistan* (1382), http://www.afghan-web.com/politics/current_constitution.html.
- Daun H., Arjmand R., Walford G. (2004), *Muslims and Education in Global Context* [w:] H. Daun, G. Waldorf (eds.), *Education Strategies Among Muslims in the Context of Globalisation*, Boston: Leiden.
- Dupree L. (1973), *The Afghan-American Educational Commission. Ten Years of Binational Cooperation*, „AUFS. South Asia Series", Vol. XVIII, No. 2.
- Dupree L. (1997), *Afghanistan*, Karachi: Oxford University Press.
- *Education in Afghanistan* (1998) [w:] *Encylopeadia Iranica*, Vol. VIII, Fascicle 3, Mazda Publishers, http://education.illinois.edu/eps/people/Shorish-Education_in_Afghanistan.htm.
- Elmi S. M. Y. (1986), *The Impact of the Sovietization on Afghan Education and Culture* [w:] S. B. Majrooh, S. M. Y. Elmi (eds.), *The Sovietization of Afghanistan*, Peshawar: Afghan Information Center.
- Friedman N. (2003), *Terrorism, Afghanistan, and American New Way of War*, Annapolis: Naval Institute Press.
- Giustozzi A. (2000), *War, Politics and Society in Afghanistan, 1978–1992*, London: Hurst & Company.
- Giustozzi A. (2008), *Koran, Kalashnikov, and Laptop the Neo-Taliban Insurgency in Afghanistan*, New York: Columbia University Press.
- Gohari M. J. (2000), *The Taliban. Ascent to Power*, New York: Oxford University Press.
- Gray J. A. (1895), *At the Court of the Amir. A Narrative*, London: Darf Publishers.
- Gregorian V. (1969), *The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946*, Stanford: Stanford University Press.
- Healy D. (19.01.2003), *Rising from Rubble: Bozeman Man Builds Schools in Pakistan and Afghanistan*, „Billings Gazette", https://www.ikat.org/2003/01/19/rising-from-rubble-bozeman-man-builds-schools-in-pakistan-and-afghanistan/.
- *Human Rights Research and Advocacy Consortium* (March 2004), *Report Card: Progress on Compulsory Education (Grades 1–9)*, Afghanistan, http://

www.reliefweb.int/rw/RWFiles2004.nsf/FilesByRWDocUNIDFileName/ACOS-64CN4G-care-afg-22mar.pdf/$File/care-afg-22mar.pdf.
- *Islamic Republic of Afghanistan* (March 2007), Ministry of Education, *Education Sector Strategy for the Afghanistan National Development Strategy (with Focus on Prioritization)*, http://planipolis.iiep.unesco.org/upload/Afghanistan/Afghanistan_MoE_strategy_English.pdf.
- Karlsson P., Mansory A. [b.r.w.], *Islamic and Modern Education in Afghanistan – Conflictual or Complementary?*, Institute of International Education, Stockholm University, http://www.netreed.uio.no/articles/Papers_final/Karlsson_Mansory.pdf.
- Karlsson P., Mansory A. (2004), *Islamic and Modern Education in Afghanistan – Conflictual or Complementary?* [w:] H. Daun, G. Walford (eds.), *Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalization. Some National Case Studies*, Muslim Minorities, Vol. 3, Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Karlsson P., Mansory A. (2007), *An Afghan Dilemma: Education, Gender and Globalisation in an Islamic Context*, Stockholm, Studies in International and Comparative Education, Institute of International Education, Department of Education, Stockholm University.
- Kołodziejczyk D. (2000), *Turcja*, Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- *Koran* (1986), tłum. J. Bielawski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Królikowski H. M., Marcinkowski C. (2003), *Afganistan 2002*, Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona.
- Maloney S. M. (2005), *Enduring the Freedom. A Rouge Historian in Afghanistan*, Washington: Potomac Books, Inc.
- Metcalf B. D. (1978), *The Madrasa at Deoband: A Model for Religious Education in India*, „Modern Asia Studies", Vol. 12, No. 1.
- Ministry of Planning (1975), *First Seven Year Economic and Social Development Plan 1976–1982*, Kabul.
- Nawid S. K. (1999), *Religious Response to Social Change in Afghanistan 1919–29. King Aman-Allah and the Afghan Ulama*, Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Olesen A. (1996), *Islam and Politics in Afghanista*, Richmond: Curzon Press.
- Poullada L. B. (1973), *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919–1929. King Amanullah's Failure to Modernize a Tribal Society*, London, Ithaca: Cornell University Press.

- Prusher I. R. (26.03.2002), *A Deluge of Girls, Books, in Afghan Schools*, „The Christian Science Monitor", http://www.csmonitor.com/2002/0326/p12s01-legn.html.
- Pstrusińska J. (1991), *Afgańskie dzieci sowiecką bombą zegarową*, „Obóz", nr 20.
- Rashid A. (2000), *Taliban. Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia*, London–New York: I. B. Taurus.
- Roy O. (1986), *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge–London: Cambridge University Press.
- Rubin B. R. (1995), *The Fragmentation of Afghanistan. State Formation and Collapse in the International System*, New Haven–London: Yale University Press.
- Sadat M. H. (1.03.2004), *History of Education in Afghanistan*, „Lemar-Aftaab", http://afghanmagazine.com/2004_03/articles/education.shtml.
- Samady S. R. (2001), *Education and Afghan Society in the Twentieth Century*, Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Education Sector.
- Schinasi M. (1979), *Afghanistan at the Beginning of the Twentieth Century. Nationalism and Journalism in Afghanistan. A Study of Serâj-ul-Akhbâr (1911–1918)*, Naples: Instituto Universitario Orientale.
- Shah I. A. (1928), *Afghanistan and the Afghans*, London: Octagon Press.
- Shorish M. M. (1986), *Traditional Islamic Education in Central Asia Prior to 1917* [w:] Ch. L. Quelquejay, G. Veinstein, S. E. Wimbush (eds.), Editions Peeters, *Passé turko-tatar, présent Soviétique*, Etudes offertes à Alexandre Bennigsen, Leuven–Paris: Editions De L' E'cole Des Hautes E'tudes En Sciences Sociales.
- Sliwinski M. K. (1989), *On the Routes of „Hijrat"*, „Central Asian Survey", Vol. 8, No. 4.
- Solholm R. (30.04.2004), *Norwegian-Built Schools in Afghanistan Destroyed*, *Norway Post*, Kabul: Reconstruction, http://www.kabul-reconstructions.net/.
- *The Life of Abdur Rahman: Amir of Afghanistan* (1900), Vol. 2, London: J. Murray.
- *UN Educational, Scientific and Cultural Organisation* (10.02.2010), *Education under Attack 2010 – Afghanistan*, http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001868/186809e.pdf.
- *UNESCO, Educational Mission to Afghanistan* (1952), Paris, 37 A 57 (581) 187.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Miejsce dziewcząt w tradycyjnej i nowoczesnej oświacie afgańskiej.
- Czy możliwa jest separacja oświaty i religii w Afganistanie?
- Możliwość zastosowania rozwiązań edukacyjnych z innych krajów muzułmańskich w Afganistanie.

ⓘ **Literatura polecana:**

- Dupree N. H. (1998), *Afghan Women under the Taliban* [w:] W. Maley (ed.), *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*, London: Hurst & Company.
- Gawęcki M. (1983), *Wieś środkowego i północnego Afganistanu*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kamiński T. (2008), *Afganistan. Parła nist*, Bydgoszcz–Warszawa: Branta.
- Nawid S. K. (1999), *Religious Response to Social Change in Afghanistan, 1919–1929. King Aman-Allah and the Afghan Ulama*, Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Olesen A. (1996), *Islam and Politics in Afghanistan*, Richmond: Curzon.
- Saeed J. (1994), *Islam and Modernization. A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt, and Turkey*, Westport–London: Praeger.

Marta Jackowska-Uwadizu

Społeczeństwo Afarów wobec modernizacji Etiopii

Streszczenie: Celem rozdziału jest ukazanie wpływu modernizacji i rozwoju Etiopii na społeczeństwo Afarów etiopskich. Przedstawione zostaną zmiany, jakie modernizacja wywołała w gospodarce, kulturze i relacjach społecznych tradycyjnie koczowniczego społeczeństwa. Omawiane zjawiska dotyczą XX-wiecznej historii Etiopii, jednak mogą służyć jako przykład zmian grup pasterskich w innych krajach afrykańskich, takich jak Mali, Niger czy Mauretania, i są związane nie tyle z miejscem, co z charakterystyką grup koczowniczych.

Europejska obecność w Afryce spowodowała napływ nowej wiedzy, możliwości, wynalazków i idei. Państwa afrykańskie starały się nadrobić to, co Europa osiągnęła przez kilka tysiącleci, od początku więc dążenia te skazane były na niepowodzenie. W XX w. kraje afrykańskie, które zostały poddane olbrzymim przeobrażeniom, jak kolonizacja, dekolonizacja, wojny przeciwko Europejczykom i w końcu współpraca z nimi, musiały zmierzyć się z nowymi wyzwaniami, dążąc do stworzenia państw na gruncie specyficznych uwarunkowań kulturowych, podyktowanych przez silnie tradycyjne społeczeństwa afrykańskie. W społeczeństwach takich wzory zachowania między pokoleniami ulegają niewielkim zmianom, struktura społeczna jest zwykle hierarchiczna, a pozycja jednostki w społeczeństwie najczęściej dziedziczona (rzadko osiągana w wyniku własnej działalności), natomiast możliwości mobilności społecznej są ograniczone (Paluch 1972). Szczególną pozycję wśród społeczeństw tradycyjnych zajmują społeczeństwa pasterskie, uważane za wyjątkowo konserwatywne (Gross 1936). Społeczeństwa te wystawione zostały na silne naciski wewnątrzpaństwowe, bo w XX w. mimo woli stały się one częścią niepodległych państw afrykańskich, a ich terytoria zostały podzielone granicami. Wszystkie państwa afrykańskie w XX w. musiały poddać się rozwojowi i modernizacji, rozumianej jako proces zmiany społecznej, w którym mniej rozwinięte społeczeństwa nabierają charakterystycznych cech właściwych społeczeństwom bardziej rozwiniętym (Niedźwiedzki 2003). Modernizacja Etiopii, rozpoczęta w XX w., była inspirowana ogólnoświatowymi procesami globalnymi i naśladowała modernizację europejską, nie biorąc pod uwagę faktu, że na gruncie etiopskim proces ten winien być wprowadzany inaczej i może mieć inne skutki. Zupełnie nie

wzięto pod uwagę wpływu rozwoju na społeczeństwa zamieszkujące modernizowane tereny, zwłaszcza na społeczeństwo Afarów.

Polityka etiopska wobec terenów afarskich

Afarowie tradycyjnie zajmowali się koczowniczym pasterstwem i handlem karawanowym, żyjąc na obrzeżach cesarstwa etiopskiego, na terytorium obecnej Etiopii, Dżibuti i Erytrei. Życie w trudnych warunkach Pustyni Danakilskiej było możliwe dzięki wypracowanym metodom gospodarowania, które zapewniały nie tylko przeżycie, ale i samowystarczalność. W obrębie społeczeństwa istniała zawsze grupa osiadłych Afarów, którzy tworzyli kilka organizmów państwowych, jak Ankaala, Adal czy Aussa (Bartnicki, Niećko 1978). Nigdy nie zagrażały one państwu etiopskiemu, jednak lokalni władcy nie mogli ich całkowicie ignorować. Jako muzułmanie, Afarowie prowadzili wojny z chrześcijańską Abisynią, ale przez stulecia kontakty afarsko-etiopskie opierały się raczej na kontaktach handlowych niż sporach terytorialnych. Dopiero w XX w. tereny zamieszkane i użytkowane przez Afarów stały się ważnym punktem w polityce rozwojowej Etiopii.

Pierwszym krokiem w stronę rozwoju wspomnianych terenów i ich mieszkańców była alienacja ich ziem przez rząd etiopski, rozpoczęta w latach 30. XX w., dzięki której mogły one zostać włączone w ogólny program modernizacji kraju. Jeszcze do lat 50. XX w. tereny doliny Auasz były zamieszkane głównie przez Afarów i stanowiły źródło życia dla nich i ich stad, a dla ludności z wyżyn – zaniedbaną granicę (Kloos 1982b). Jednak chcąc budować nowoczesne państwo, Etiopia – jak większość państw afrykańskich – postawiła na rolnictwo (Ayalew Gebre 1972; Bartnicki, Niećko 1978). Sytuacja uległa więc zmianie i ziemia Afarów została włączona konstytucją z 1954 r. do państwa etiopskiego, a Afarowie pozbawieni do niej praw (Gamaledin 1993). Tereny Afarów zostały podzielone granicami administracyjnymi (w 1994 r. utworzono Autonomiczny Region Afar), zaś region stał się głównym celem nowych inwestycji i nadzieją na dźwignięcie gospodarki cesarstwa, a później państwa etiopskiego.

Początkowo zainteresowanie Etiopczyków wiązało się z ważnymi trasami handlowymi przechodzącymi przez terytorium Afarów i będącymi pod ich kontrolą. Wkrótce jednak zostało ono skierowane na niezwykle żyzną, zajmującą powierzchnię 70 tys. km^2 dolinę rzeki Auasz (Bondestam 1974), która jest jedyną rzeką przepływającą przez suchą, bazaltową ziemię Afarów i to od niej zależny jest byt pasterzy i ich stad. W zamierzeniach rządu etiopskiego tereny te należało przeznaczyć pod projekty modernizacyjne, a niewygodnych pasterzy osiedlić i zmienić w rolników. Nigdy bowiem nie było dla nich miejsca w cywilizacji etiopskiej, która ze swoim modelem państwowości jest tworem

ludzi osiadłych. Tradycyjną gospodarkę pasterską traktowano jako przestarzałą, a społeczności pasterskie jako element pasożytniczy.

Rząd liczył się z koniecznością zmiany dotychczasowych zwyczajów Afarów w celu zdobycia ich ziem pod uprawę oraz budowę nowych miast i dróg. Starano się wyłącznie o pozyskanie ziemi, nie zaś o wykorzystanie potencjału pasterzy do celów rozwojowych. Władze etiopskie uważały, że uczestnicząc w programie rozwoju rolnictwa Afarowie przestaną uważać, że zostali włączeni siłą w granice cesarstwa. Przedsięwzięcia plantacyjne miały przyciągnąć nomadów do pracy na plantacjach, tak by porzucali koczowniczy tryb życia (Mohhamed Ali 1971). Aby osiedlić Afarów, użyto projektów osiedlania wpisanych do konstytucji Etiopii z 1974 r., początkowo mających na celu pomoc ludności dotkniętej głodem (Woldemeskel 1981). Od podjęcia pierwszych prób aneksji terenów afarskich przez cesarstwo etiopskie w pierwszych dziesięcioleciach XX w. modernizacja zaczęła wywierać wpływ na organizacje polityczne, ale przede wszystkim na zwykłych pasterzy afarskich. Schyłek cesarstwa, czasy prosocjalistycznego rządu Komitetu Koordynacyjnego Sił Zbrojnych[1], jak i współczesna historia demokratycznej Etiopii wiążą się z uruchomieniem przez modernizację procesu zmian, który miał na celu rozwiązanie etiopskiego problem nomadów.

Projekty rozwojowe

Po konstytucjonalnym włączeniu terytorium Afarów w granice cesarstwa etiopskiego ziemia mogła zostać w pełni wykorzystana do celów modernizacyjnych. Rozwój rolnictwa w dolinie Auasz oznaczał powstawanie wielkich, zmechanizowanych plantacji, zakładanych na brzegach rzeki, na terenach używanych wcześniej przez nomadów. Niektóre projekty należały do rządu, inne do prywatnych inwestorów, jeszcze inne do sułtana Aussa, starającego się wykorzystać ziemie tak, aby nie szkodzić pasterzom. Rozwój rolnictwa kierowany był przez stworzoną do tego celu w 1962 r. rządową agencję Awash Valley Authority (AVA)[2], odpowiedzialną za udzielanie koncesji na ziemię i administrowanie rozwoju naturalnych zasobów doliny. Jednak już od lat 50. na terenie doliny Auasz powstało kilka dużych komercyjnych plantacji, jak Tendaho Cotton Plantation Share Company czy cukrownia firmy Hundels Vereing Amsterdam (Ayalew Gebre 1997). Ustanowienie AVA pomogło jednak przyspieszyć i powiększyć rozmiar modernizacji. Agencja i jej koncesjonariusze zaabsorbowali wielkie części zalewowych pastwisk pod projekty nawadnianego rolnictwa. W 10 lat od założenia AVA na terenie doliny działało siedem plantacji, zajmujących 9,8 tys. ha terenu możliwego pod uprawę, znajdującego się nad samą

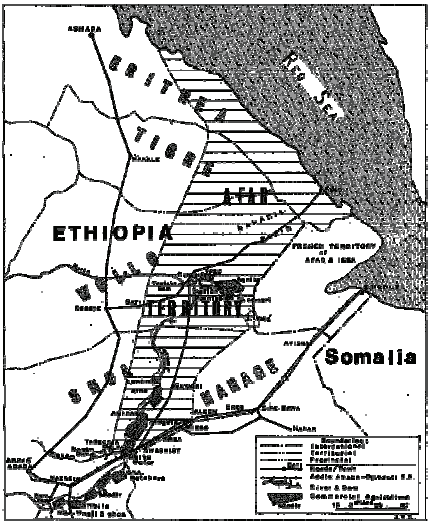
[1] Utworzony w 1974 r., powszechnie znany jako DERG (po amharsku 'komitet').

[2] AVA działała do 1998 r., została zastąpiona przez Awash Baskin Board. Nowa nazwa przyniosła pozytywną zmianę polityki wobec Afarów i całego terytorium.

rzeką, co stanowi 12% całości możliwej do użytkowania ziemi. Oprócz plantacji, w 1966 r. powstał Park Narodowy Auasz (Awash National Park), zajmujący 80 tys. ha ziemi (Ayalew Gebre 1997). Rozwój wiązał się również ze zmianami biegu rzeki przez konstrukcje tam. Celem tych konstrukcji było dostarczenie hydroelektrycznej energii dla Addis Abeby i uregulowanie biegu rzeki w interesie nowych plantatorów.

Rysunek 1

Terytorium Afarów



Źródło: (Bondestm 1974).

Projekty plantacyjne pociągnęły za sobą programy osiedleniowe. „Rząd uważał programy osiedleniowe za odpowiedni sposób przystosowania nomadów do modernizacji" (Piguet 1998: 270). Założeniami projektów było:

- Osiedlenie pasterzy i ich przemiana w samowystarczalnych rolników na nawadnianych farmach;
- Zmiana stylu życia pasterzy afarskich, zorientowanie ich na gospodarkę rynkową i zaszczepienie wartości gromadzenia kapitału i oszczędzania;
- Sprowadzenie Afarów do życia osiadłego na małym terenie zamiast bycia nomadą na olbrzymich terytoriach (Getachew 2001).

W ramach projektów powstał też Program Osiedlenia Nomadów (Nomadic Settlement Programme). Koczownicy dostawali ziemię pod uprawę i 1/3 jej wielkości pod wypas (The Relief and Rehabilitation Commision 1985).

Skutki projektów modernizacyjnych

Etiopskie projekty modernizacyjne oznaczały nadejście wielkiej zmiany dla środowiska i ludzi z terenów doliny Auasz. W rezultacie metod polityczno-administracyjnych ziemia Afarów została początkowo włączona do cesarstwa etiopskiego, a następnie odebrana pasterzom i przeznaczona pod modernizację. Nie był to już podbój polityczny, a raczej gospodarczy i kulturowy (Harbeson 1978). Modernizacja była ślepym naśladownictwem procesu europejskiego i nie oszacowano dostatecznie jej wpływu na społeczeństwa pasterskie i środowisko oraz zasadniczości wprowadzania projektów rozwojowych, skutkiem czego zawiodły oczekiwania i rządu, i Afarów. Okazały się one gospodarczo niewystarczające, a dla środowiska wręcz katastrofalne (Ayalew Gebre 1997). Mimo wsparcia Banku Światowego i planów rządowych, projekty plantacyjne nie przyniosły też spodziewanego obcego kapitału, nie okazały się ponadto wydajniejsze od tradycyjnego rolnictwa (Woldemeskel 1989). Projekty osiedleniowe zaś od początku były skazane na fiasko, bo Afarowie nie mieli zamiaru zmieniać swojego stylu życia i nie widzieli korzyści płynących z takiej zmiany. Tymczasem projekty przyciągnęły ludność z wyżyn etiopskich, szukającą zatrudnienia w rolnictwie lub przesiedlaną z regionów objętych głodem czy suszą. Osiedlono więc tylko kilka afarskich klanów, uważając, że powinno to rekompensować Afarom utracone ziemie (Harbeson 1978). Tymczasem ziemia przeznaczona na osadzenie Afarów i przekształcenie ich w rolników była niczym w porównaniu z ziemią utraconą pod plantacje i inne projekty rozwojowe.

Utrata ziemi

Utrata ziemi na rzecz państwa etiopskiego i jej konsekwencje były dla Afarów najważniejszymi skutkami modernizacji. Oznaczało to nie tylko fizyczne odebranie ziemi, ale też regulacje prawne dotyczące jej własności. Wpływ odebrania ziemi można określić załamaniem nośności ekosystemu[3] jako tradycyjnego sposobu życia nomadów, który jest produktem współgrania sił kulturowych i ekologicznych (Ayalew Gebre 1997). Zgodna z teorią nośności była komunalna dzierżawa ziemi, wynikająca z ekonomicznych korzyści, oraz schemat migracji pasterskich. W systemie komunalnym wszyscy mieli jednakowy dostęp zarówno do dobrych pastwisk, jak i do złych, jeśli więc ziemia była dobrze zagospodarowana, maksymalizowało się wypas zwierząt (Ayalew Gebre 1997). Schemat migracji pasterskich był zgodny z sezonową dostępnością pastwisk,

[3] „Przysposobienie fauny, ilości i wagi organizmów danego gatunku i ich wytrwałości w danym ekosystemie tak, aby nie powodowały zniszczeń i mogły się odbudowywać w odpowiednim okresie. W strefie pasterskiej oznacza to relację między ilością źródeł pastewnych, zasobów wodnych oraz wielkością i składem stada. Wszelkie zakłócenia tej relacji, pochodzące najczęściej ze źródeł zewnętrznych, zwiększają proces degradacji podłoża i pustynnienia" (Piguet 1998: 167).

zaś dostęp ten kierowany był przez tradycyjne instytucje. Aby przeżyć porę suchą, która może trwać od połowy września do połowy czerwca, dostęp do zalewowych pastwisk był kluczowy, więc zarządzanie najlepszymi pastwiskami, położonymi wzdłuż brzegów rzeki, było jednym z najważniejszych punktów gospodarki pasterskiej Afarów (Gamaledin 1993). Ziemia przeznaczona pod plantacje była najżyźniejszą ziemią znad brzegów Auasz, pozostałe tereny były mniej wartościowe i nie mogły służyć ludziom i zwierzętom, czy to w porze suchej, czy w deszczowej.

Wdrażane w życie projekty odsunęły więc Afarów od rzeki i zmusiły do przemieszczania się w poszukiwaniu pastwisk, czego rezultatem była nadmierna koncentracja ludzi i zwierząt, prowadząca do wielu konfliktów i problemów ekologicznych. Ziemia przestała być elementem tradycyjnego stosunku symbiozy trzech elementów, zgodnego z teorią nośności. Liczba zwierząt wypasająca się uprzednio na wielkich terenach niszczyła małe pastwiska przez ich nadmierne użytkowanie. Czas pozostały na regenerację zawsze był niewystarczający, a stan ziemi cały czas ulegał pogorszeniu. Źródła wody, mające wcześniej wystarczać dla małych grup pasterzy, wraz z koncentracją zwierząt i ludzi okazały się niewystarczające. Wycinka drzew na cele budowlane oraz zakłócenie równowagi roślin spowodowane regulacją rzeki skutkowało kolejnymi problemami ekologicznymi, jak erozja i pustynnienie. Nowym zjawiskiem stał się tzw. *man made famine*[4] (Kloos 1982a: 40), który był rezultatem ingerencji w naturalne zasoby doliny Auasz. Gdy dochodziło do susz, częstych w tych rejonach, pasterze znajdowali się w tak złej sytuacji, że byli skazani na pomoc humanitarną, która również niedostosowana była do ich potrzeb, zmuszała ich bowiem do osiadania w pobliżu centrów dystrybucji i odsuwała od tradycyjnych zajęć. Obok problemów ekologicznych pojawiły się też konflikty międzyetniczne, ponieważ Afarowie często wkraczali na tereny użytkowane przez innych pasterzy; największy z nich to konflikt z Issa (Gamaledin 1993; Alayew Gebre 1997; Mohammed 2006).

Regulacje prawne podzieliły ziemie Afarów granicami państwowymi i wraz z powstaniem projektów rozwojowych wpłynęły na ograniczenie ich mobilności. Handel karawanowy ustał na skutek zmian granic państwowych, a pojawienie się dróg przyspieszających komunikację stworzyło konkurencję dla tradycyjnych karawan wielbłądów. Ruchy pasterskie zmniejszyły się na skutek

[4] *Man made famine* – teoria epidemii głodu (ang. *hunger* – głód, *famine* – ostatnie stadium głodu, określenie mocniejsze niż głód) spowodowanego czynnikami zależnymi od człowieka. Epidemia taka rozprzestrzenia się, ponieważ instytucje mogące zapewnić jej zatrzymanie, jak np. rząd, ignorują ją lub na nią przyzwalają. *Man made famine* może być następstwem katastrof naturalnych, takich jak susze, powodzie itp., w przypadku, gdy dotknięte katastrofą strefy nie otrzymają pomocy ze strony odpowiednich instytucji, a rezultatem katastrofy będzie brak odpowiednich zapasów żywności. Przykładem takiej katastrofy w Europie jest głód na Ukrainie w latach 1932–1933.

wyjazdów ludności do miasta i dziś rzadko przekraczają 100 czy nawet 50 km (Piguet 1998).

Zmiany w zarządzaniu stadami

Dla każdego pasterskiego społeczeństwa najważniejsze są zwierzęta, które stanowią element tradycyjnej symbiozy trzech elementów, zgodnej z teorią nośności. Wszelkie instytucje i zarządzanie stadami zwierząt, wypracowane przez wieki życia w trudnych, pustynnych warunkach, również są zgodne z tą teorią. Strategie zarządzania stadami Afarów były więc dostosowane do jakości dostępnej ziemi, pór roku i problemów środowiskowych i obejmowały sezonowe podziały stada, jego mobilność i zmiany w składzie, instytucje zajmujące się jego dystrybucją, wzajemną pomoc i przekazywanie zwierząt oraz inne metody zapewniające podtrzymanie trwałości systemu pod względem gospodarczym i ekologicznym (Getachew 2001). Można powiedzieć, że tradycyjne społeczeństwo pasterskie realizowało koncepcję zrównoważonego rozwoju, natomiast rozwój proponowany przez rząd etiopski działał zupełnie odwrotnie, nie respektując zasady dbania o środowisko i przyszłość pokoleń.

Zredukowanie pastwisk w rezultacie ingerencji programów rozwojowych spowodowało spadek pogłowia stad i ich produktywności (Getachew 2001). Ponieważ pasterze musieli zmienić trasy migracji, źródła wody i pastwiska, zwierzęta zaczęły odczuwać skutki wędrówek na większe odległości. Wiele z nich ginęło z wyczerpania, inne były zanadto wycieńczone. W związku z tym, gdy nadchodziła susza, pasterze często tracili większość stada, którego odbudowanie mogło trwać lata lub nigdy nie dojść do skutku – zwłaszcza, jeśli susze powtarzały się w krótkich okresach[5]. Gospodarka pasterska przestawała być wystarczalna i nie mogła być już jedynym źródłem utrzymania. Zarówno zwierzęta, jak i produkty pochodzenia zwierzęcego, stały się więc produktem komercyjnym, zmieniając gospodarkę pasterską, produkującą tyle, ile trzeba było, by się utrzymać, w gospodarkę komercyjną i zmieniając częściowo czynności związane z zarządzaniem stadem, takie jak wypas, dojenie, decyzje dotyczące dorastających sztuk zwierząt i konsumpcję produktów zwierzęcych przez domowników (Getachew 2001). Często jednak, ze względu na osłabienie stad, spadała też jakość otrzymywanych produktów spożywczych, a zwierzęta, które miały być sprzedane, osiągały niższe ceny ze względu na wyczerpanie. W ten sposób nawet nowe sposoby zdobywania środków utrzymania nie zawsze były wystarczające. Poza zmianami w sposobie zarządzania zwierzętami, zmienił się statut zwierzęcia spowodowany jego urynkowieniem. Zwierzęta, odzwierciedlające status społeczny ludzi, zastąpione zostały przez rzeczy materialne (Getachew 2001)

[5] Olbrzymie susze pojawiły się w tych rejonach w latach 70. i 80. ubiegłego wieku.

lub ziemię, która coraz częściej była źródłem produktów spożywczych i dochodów poprzez nowe sposoby utrzymywania się.

Rozwój infrastruktury

Olbrzymią rolę w zmianie dotychczasowego życia Afarów wywarły miasta, których powstawanie lub rozrost były naturalną konsekwencją modernizacji regionu. Pojawienie się dróg, możliwości transportu oraz zmniejszenie ryzyka malarii dzięki kontroli sanitarnej przyciągnęło ludność z gęsto zaludnionych stron wyżynnych (Kloos 1982b). Drogi, które w zamierzeniu zostały zbudowane, aby wywozić dobra wyprodukowane przez dolinę Auasz na targi Dżibuti i Etiopii, ułatwiły przyjazd wielu imigrantom. Sprzyjały też rozbudowie małych miasteczek wzdłuż tych tras oraz rozwojowi handlu przydrożnego (Piguet 2002). Wzrost liczby ludności pociągnął za sobą powstawanie centrów administracyjnych i komercyjnych, które bardzo szybko się rozrosły i stały ośrodkami wieloetnicznymi. Miasta stały się źródłem nowych idei, umiejętności, języków i możliwości gospodarczych oraz biznesowych. Ze 150 tys. ludzi żyjących w latach 70. XX w. na plantacjach 100 tys. było przybyszami z zewnątrz (Kloos 1982b).

Na początku miasto przyciągało Afarów, którzy udawali się tam, aby sprzedać zwierzęta i wyprodukowane dobra. Większość tych, którym udało się przenieść do miasta na stałe, pochodziła z wysoko ustawionych rodzin afarskich. Stopniowo coraz więcej Afarów zostawało w miastach w nadziei na pracę, możliwość opieki zdrowotnej i karierę (Tafera 2000). Dla Afarów, wraz z modernizacją ich regionu, po raz pierwszy otworzyły się możliwości korzystania z edukacji i służby zdrowia, co sprzyjało ich rozwojowi, ale też osiadaniu, przywiązując ich do miejsca. Pojawiały się problemy związane z korzystaniem z tych dobrodziejstw modernizacji, jak np. język wykładowy w szkołach, jakim był amharski czy angielski, nieznany Afarom, rozbieżność pomiędzy tradycyjnymi rolami społecznymi dzieci w życiu obozu pasterskiego a edukacją w mieście itp. W rozwijającym się coraz bardziej gospodarczo regionie dzieci nomadów w krótkim czasie zostałyby zepchnięte na margines życia społecznego jako niedokształceni analfabeci. Z drugiej strony, od kiedy Afarowie zaczęli przybywać do miast, promowana jest edukacja w ich ojczystym języku, trwają prace nad udoskonaleniem jego transliteracji i promocji (Redo 2003).

Na skutek zmiany miejsca zamieszkania i zintensyfikowania kontaktów międzyetnicznych Afarowie stanęli przed nowymi wyzwaniami językowymi. Niektórzy są już dwujęzyczni, posługując się ojczystym *afaraf* i innymi językami etiopskimi[6], dla większości jednak język na początku był wielką barierą w ko-

[6] Afarowie w komunikacji międzyetnicznej najczęściej jako drugiego języka używają amharskiego, oromiya lub tigrigna.

munikacji. Na targu brak znajomości języka był przeszkodą w handlowaniu i uzyskiwaniu uczciwych cen, w mieście uniemożliwiał otrzymanie korzystnych stanowisk.

Nowe metody utrzymywania się

Modernizacja w zamierzeniu i skutkach otworzyła przed Afarami drogę do innych metod zarabiania na życie. Od momentu aneksji terenów afarskich byli oni stopniowo wciągani w gospodarkę rynkową i system monetarny, czemu sprzyjał rozwój miast i osad, w których wykonywali pracę za pieniądze (Getachew 2001). Byt tych miejsc opierał się na handlu przydrożnym. Wielu Afarów zajmowało się sprzedażą drobnych produktów przy drogach. Nie wymagało to posiadania własnego sklepu czy inwestowania dużej ilości pieniędzy. Głównym miejscem handlu pozostał targ, gdzie jednak zmieniły się obyczaje. Pojawili się handlowcy z wyżyn, odsuwając pasterzy od informacji na temat rynku i tym samym często wykorzystując ich niewiedzę (Piguet 2002). Nową instytucją wśród pasterzy stał się więc pośrednik, który za uzyskanie odpowiedniej ceny za towar dostawał swoją zapłatę. Pojawiły się też nowe gałęzie handlu, m.in. *ch'at*[7]. Handel tą używką stworzył wiele miejsc pracy dla kobiet i mężczyzn afarskich zamieszkujących miasta terenów pasterskich, jednak głównie angażowali się weń chłopcy i młodzi mężczyźni z biednych rodzin. Handel ch'atem nie przyniósł oczekiwanych korzyści afarskim rodzinom, ponieważ koszt zaopatrzenia się w towar przerastał wszystkie inne wydatki domostwa. Często pieniądze przeznaczone na ważniejsze wydatki wydawane były właśnie na ten cel. Poza ekonomicznymi, handel ch'atem miał poważne konsekwencje społeczne. Wiele młodych osób, które zajęły się jego handlem, uzależniło się. Ci, którzy popadli w nałóg, większość czasu spędzali w mieście, zamiast zająć się obowiązkami pasterskimi i społecznymi (Getachew 2001).

Nie wszystkie metody były dostosowane do potrzeb Afarów, większość postawiła przed nimi nowe wyzwania, jak rolnictwo, które w zamierzeniach modernizacji miało zmienić sposób ich życia. Pracownikami nowo powstałych plantacji w większości zostawali jednak przyjezdni z innych regionów kraju. Statystyki zatrudnienia na plantacjach i w miastach doliny Auasz do 1991 r. pokazują, że zatrudnionych Afarów było mniej niż 1000 (Getachew 2001). Sprowadzeni na te tereny rolnicy pochodzili z tradycyjnie rolniczej społeczności, tymczasem dla Afarów, jako pasterzy, powierzone im zadania były niewystarczające, aby w pełni nauczyć ich rolnictwa i przekształcić w rolników (Piguet 1998). Ponadto rolnictwo było zawsze pogardzanym zajęciem przez pasterzy i nie mogło skutecznie zastąpić pasterstwa.

[7] Czuwaliczka jadalna, roślina liściasta służąca do żucia, posiadająca właściwości narkotyczne.

Praca zarobkowa wciągnęła Afarów we wcześniej nieznany rynek pieniężny. Nie znali oni wartości pieniędzy ani nie posiadali tradycji ich oszczędzania, dlatego zarobione sumy często wydawali jeszcze tego samego dnia na przyjemności. Brak zainteresowania gromadzeniem kapitału pieniężnego i rozwijaniem umiejętności pasterskich spowodował, że początkowo niewielu z nich zmieniało tradycyjne zajęcia, a polepszenie poziomu ich życia nie było widoczne (Harbeson 1978). Ci, którzy szybko poznali możliwości płynące z posiadania pieniędzy, tworzyli pierwsze grupy bogatych Afarów, którzy żyjąc w miastach, mogli też posiadać stada w rejonie pasterskim. Jeśli więc zmuszenie Afarów do porzucenia pasterstwa na rzecz rolnictwa było głównym celem modernizacji regionu, można powiedzieć, że właściwie go nie osiągnięto. Proponowany rozwój przyniósł nowe możliwości zarobkowe, stawiając Afarów w zawieszeniu między przeszłością i teraźniejszością i faktycznie odsuwając ich i od pasterstwa, i od rolnictwa.

Nowe sposoby pracy i zarabiania na życie pokazują zmianę stosunków między pasterzami a rolnikami, inaczej mówiąc, między wsią (terenami Afarów) a miastem. Obecnie Afarowie są coraz bardziej zależni od handlu miejskiego lub nowości pojawiających się w mieście wraz z modernizacją, jak edukacja, służba zdrowia, pomoc humanitarna, innymi słowy, od czynników pochodzących z miasta (Piguet, 1998). Tradycyjna, względna samowystarczalność społeczeństw pasterskich zanika, ustępując miejsca niepewności, brakowi poczucia bezpieczeństwa w sprawach wyżywienia czy po prostu przeżycia. Pojawiły się takie nowe zjawiska, jak głód, marginalizacja czy migracja zarobkowa. Wielu Afarów emigruje w poszukiwaniu lepszych warunków życia do Dżibuti lub miast nad Morzem Czerwonym. Wielu z nich zasila jednak rzesze bezrobotnych na ulicach tych miast z powodu braku wykształcenia i barier językowych (Gamaledin 1993). Nasuwa się więc stwierdzenie, że tradycyjni nomadowie stali się obecnie miejskimi nomadami, migrującymi w poszukiwaniu pracy do miasta (Flood 1975).

Zmiany struktury społecznej Afarów

Zmiany, jakie nastąpiły w społeczności Afarów pod wpływem wprowadzenia projektów rolniczych i osiedleniowych, dotyczyły właściwie wszystkich sfer ich życia, począwszy od gospodarki po relacje społeczne i kulturę. Polityczne i administracyjne metody ułatwiały kulturze wyżynnych Etiopczyków wnikać w świat pasterzy, powodując gruntowne zmiany strukturalne w społeczeństwie Afarów, polegające na przekształcaniu się tradycyjnych struktur plemiennych i systemów kultury (Paluch 1972). Zmiany zachodzące wcześniej w społeczeństwie były zmianami elementów tej samej struktury, a elementy przyjmowane

z zewnątrz były przystosowywane do tradycyjnych wzorów. Zmiany dokonujące się w XX w. nie były już adaptacją obcych elementów, ale zmianami samego systemu tradycyjnego społeczeństwa pasterskiego (Abbink 1997), które nie było na nie przygotowane. Część społeczeństwa potrafiła dostosować się do nowych warunków, lecz postawy większości wobec nowej sytuacji politycznej, społecznej i ekonomicznej charakteryzowały się apatią i bezradnością (Niedźwiedzki 2003).

Obecnie nie można już mówić o ściśle pasterskim społeczeństwie Afarów, ponieważ modernizacja Etiopii bezpowrotnie odsunęła wielu z nich od tradycyjnego sposobu życia. Zarówno tradycyjna gospodarka, jak i tradycyjnie uznane wartości uległy zmianie lub przestały obowiązywać. Lata dokonujących się zmian w zarządzaniu stadami, sposobie zamieszkania czy podziale tradycyjnych ziem na strefy administracyjne doprowadziły do trwałych przeobrażeń w hierarchii społecznej i instytucji życia zbiorowego (Karim Rahem 2001; Tafera 2000). W wielu przypadkach jest to dysonans między powinnościami tradycyjnymi, czyli wymogami gospodarki pasterskiej, a nowymi możliwościami stworzonymi przez modernizację, jak np. zatrudnienie w mieście. Z jednej strony pozwala ono na dostarczenie dodatkowych dochodów domostwu, z drugiej – zmniejsza efektywność gospodarowania stadami i ma poważne skutki społeczne i ekonomiczne.

Miejsce chłopców i młodych mężczyzn, którzy zaczęli zajmować się sprzedażą ch'atu i innymi sposobami pozyskiwania pieniędzy w mieście, zajęli bardzo młodzi chłopcy i dziewczynki. Tymczasem dzieci w tradycyjnym społeczeństwie miały wiele obowiązków związanych z gospodarką. Zajmowały określone, niskie miejsce w hierarchii społecznej i mogły je zmienić wyłącznie z wiekiem. Obecnie szybciej uniezależniają się, zdobywając zatrudnienie. Mają też możliwość nauki. Mogą zdobyć wysokie miejsca w nowej hierarchii, bazującej na bogactwie materialnym i wykształceniu. Ponieważ młodzi stają się w miastach niezależni i oddaleni od autorytetów, upada autorytet ojca nad synem, który opierał się na wartościach pasterskich i związkach własności (Getachew 2001). Podejmując pracę w mieście, młodzi są wolni od związków panujących w strefie pasterskiej. Zarabiają na siebie, nie podlegają więc zwierzchnictwu osób starszych. Skoro mogą obecnie osiągać za pomocą pieniędzy tak szybko to, co w tradycyjnym społeczeństwie trwało latami, następuje erozja tradycyjnych autorytetów i XIX-wieczny tradycyjny proces zmian autorytetów zastępowany jest ekonomicznym (Karim Rahem 2001). Taka sytuacja tworzy konflikty międzypokoleniowe i zapowiada stopniowy upadek tradycyjnych mechanizmów społecznych, w tym rodzinnych (Getachew 2001).

Zmianie ulegają także relacje domowników i płci. Kiedy mężczyźni i chłopcy wyjeżdżają do miasta za pracą, kobieta przejmuje ich obowiązki pasterskie

i ciężar prowadzenia domostwa pasterskiego spoczywa w całości na niej. Z drugiej zaś strony wiele kobiet musiało znaleźć również zajęcie w mieście. Mogą prowadzić drobny handel, dostarczając dodatkowych zysków domostwu (Getachew 2001). Nielicznym udało się też zdobyć wykształcenie i działać na rzecz społeczeństwa Afarów, a zwłaszcza afarskich kobiet (Girma, Leterrier 2001). Tym sposobem wykształceni lub bogaci Afarowie, tworzą nowe grupy społeczne, wcześniej nieobecne w egalitarnym społeczeństwie pasterskim.

Łączy się to z powstawaniem nowych i zanikaniem tradycyjnych pojęć dotyczących wzajemnej pomocy czy bogactwa. Pojęcie bogactwa w tradycyjnym społeczeństwie wykraczało poza posiadanie. Wyrażało się w możliwości pomagania innym, dzielenia się, zwłaszcza zwierzętami. Odzwierciedlało to tradycyjną koncepcję dzielenia się i wzajemnej pomocy (Davies 2006). Stratyfikacja społeczna opierała się na wieku, płci i przynależności rodowej czy klanowej, nie było więc wielkich różnic w zamożności. Posiadanie jakichkolwiek dóbr materialnych nie grało roli w określaniu pozycji społecznej, a raczej ci, którzy dzielili się swoimi dobrami, stali wyżej. Jak można jednak przypuszczać, stratyfikacja społeczna zmieniała się wraz ze zmianą miejsca zamieszkania i sposobu zarabiania. Tradycyjne formy pomocy społecznej zostały zamienione na inne zobowiązania. Bogaci Afarowie z miasta nadal są zobligowani do wspierania biedniejszych ziomków. Za niewielką opłatę, wyżywienie, ochronę medyczną i mieszkanie zatrudniają ich w swoich przedsięwzięciach, pożyczają pieniądze na rozpoczęcie własnego biznesu czy po prostu dają pieniądze najbiedniejszym. Poza tym część pieniędzy przeznaczają na budowę meczetów, szkół koranicznych, dróg, klinik i innych potrzebnych rzeczy. Bogaci Afarowie nadal mają swoje stada na wsi, biedni musieli zupełnie je porzucić na rzecz nisko płatnych prac w rolnictwie i na targach oraz sprzedaż ch'atu (Getachew 2001).

Społeczeństwom pasterskim trudno jest odnaleźć się we współcześnie stworzonych warunkach państw afrykańskich. W planach rozwoju i modernizacji tych krajów rzadko uwzględniane są ich potrzeby i specyfika. Wprowadzenie w Etiopii projektów modernizacyjnych na terenach pasterskich odbywało się pod hasłem zmiany „zacofanego", koczowniczego stylu życia na styl osiadłego rolnika, uważany za bardziej cywilizowany i lepszy. Programy, wykreowane i wprowadzone przez rząd, nie brały pod uwagę ludzi zamieszkujących te tereny, ich kultury, gospodarki i instytucji. Toczący się proces zmian doprowadził do przekształcenia wcześniej egalitarnego społeczeństwa Afarów w społeczeństwo podziałów. Coraz wyraźniej widać podział na tych, którzy skorzystali z dokonującej się zmiany systemu, i tych, którzy nie potrafią lub nie chcą się odnaleźć

w nowej rzeczywistości. W społeczeństwie tradycyjnym każdy odgrywał swoją określoną rolę, która nie była zakłócana przez indywidualne aspiracje. Ponieważ ciągłość zapewnia spokój, w tradycyjnym społeczeństwie nie było miejsca na zmiany. Utrata tradycyjnych ról i konieczność odgrywania innych spowodować mogła niepokój i zakłócenia systemu społecznego. Obecnie Afarowie żyją często pomiędzy tradycją a nowoczesnością. Dotyczy to zarówno gospodarki, jak i życia społecznego, ponieważ zmiany w jednym nie mogą odbywać się bez wpływu na drugie. Większość Afarów nie nadąża za propozycjami rozwoju, takimi jak nowe gałęzie handlu, drogi i środki transportu szybsze od wielbłądów, co powoduje bezradność i frustrację. Ucieczka do miasta jest oznaką braku bezpieczeństwa w strefie pasterskiej, najczęściej jednak nie powoduje poprawy sytuacji, a nawet może ją pogorszyć. Większości problemów dzisiejszych pasterzy należy dopatrywać się w interwencji zewnętrznych czynników rozwojowych, które wyparły tradycyjne pasterskie instytucje jako przestarzałe i nieefektywne. Dlatego też nowymi zjawiskami dla tego wcześniej samowystarczalnego społeczeństwa jest głód, bezrobocie, bezdomność czy bieda. W nowe realia nie sięgają tradycyjne instytucje, zaś relacje społeczne i hierarchia ulegają zmianie lub zanikaniu, czego rezultatem jest coraz większe wykorzenienie i zagubienie oraz narastanie nierówności.

W wyniku rozwoju Etiopii Afarowie podlegali procesowi marginalizacji, na który częściowo sami się skazywali wewnętrznym wycofaniem i brakiem wykształcenia. Obecnie wielu z nich, trzymających się ośrodków miejskich, nie zajmuje się już wypasem, ale nadal nie potrafi robić nic innego. Wszystkie postrozwojowe przedsięwzięcia nie w pełni wprowadziły Afarów na rynek pracy. Ograniczony dostęp do edukacji, brak umiejętności oraz nieznajomość amharskiego nadal nie pozwala im na znalezienie dobrze płatnej pracy i skazuje na zależność od pomocy humanitarnej. Z kolei pomoc ta nie spełnia dostatecznie swojej roli i dodatkowo wpływa na osiadanie pasterzy. Pojawiając się w określonych miejscach, zmusza ich do życia w pobliżu tych punktów i oczekiwania na pomoc. Problem pojawia się, kiedy pomoc znika. Ludność, która dłuższy czas spędziła w centrach pomocy lub w pobliżu miejsc rozdawania darów, może nie być w stanie wrócić do poprzedniego miejsca, jak i sposobu zamieszkania (Farah 1996). Z niezależnego i samowystarczalnego społeczeństwa pasterze afarscy zmieniają się w ludzi osiadłych, którymi dawniej pogardzali.

Zauważyć też można stany pośrednie, wskazujące na fakt, że modernizacja Etiopii wpłynęła na zmianę nomadyzmu Afarów w system półnomadyczny, w którym człowiek ma pracę lub funkcję w systemie miejskim, nie porzucając czynności pasterskich. Może się to odbywać przez zatrudnianie robotników najemnych do pomocy w wypasie bydła lub prowadzenie gospodarki pasterskiej

przez żonę i najbliższą rodzinę, podczas gdy mężczyzna pracuje w mieście. Sytuacja druga prowadzi do osłabienia relacji rodzinnych, na pierwszą jednak stać tylko nielicznych.

Linia podziału społeczności afarskiej leży też pomiędzy tymi, którzy dorobili się dużego majątku, i tymi, którzy nie mają obecnie nic, stanowiąc najbiedniejszą warstwę ludności na terenach zamieszkałych przez Afarów. Tego rodzaju podział powstał w wyniku zmiany systemu wartości w społeczeństwie i utraty poczucia wspólnoty.

Dla większości zmiana zajęć jest chwilowa i towarzyszy jej poczucie tymczasowości i etapowości, związane z chęcią powrotu do pasterstwa gdy tylko warunki ulegną poprawie (Piguet 1998). Afarowie wyjeżdżają do miasta z powodu niemożności przeżycia z pasterstwa, licząc jednak na to, że gdy zarobią pieniądze lub gdy zaczną padać deszcze będą mogli powrócić do dawnego zajęcia. Powroty mogą okazać się jednak niemożliwe. Zdolność przeżycia w warunkach pasterskich związana jest ze znajomością środowiska i metod przeżycia. Jeśli pasterze coraz więcej czasu spędzają w sposób osiadły, zatracają zdolność odczytywania pogody, znajomość pastwisk, źródeł i zwierząt (Piguet 1998). Porzucając pasterski sposób życia, przestają być zależni od tych zmian klimatu, które wpływają na gospodarkę pasterską. Poczucie czasu Afarów żyjących w miastach i utrzymujących się z innych zajęć z pewnością ulega zmianie. Może być podporządkowane pracy na roli lub czasowemu rygorowi zatrudnienia w mieście. Pasterze bez znajomości metod i umiejętności pasterskich przestają być pasterzami. Stopniowo zanika ich tożsamość (Piguet 2002).

Bibliografia:

- Abbink J. (1997), *The Shrinking Cultural and Political Space of East African Pastoral Societies*, „Nordic Journal of African Studies", No. 6 (1), s. 1–15.
- Ayalew Gebre (1997), *Conflict Over Land Use: Pastoralism, Commercial and State Agriculture, The Case of Afar* [w:] *Ethiopia in Broader Perspective*, Vol. II, Papers of the XIII Int. Conference of Ethiopian Studies.
- Bartnicki A., Mantel-Niećko J. (1987), *Historia Etiopii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bondestam L. (1974), *Peoples and Capitalism in the Northeast Lowland of Ethiopia*, „Journal of Modern African Studies", No. 12.
- Davies J. (2006), *Capitalisation, Commoditisation and Obligation among Ethiopia's Afar Pastoralists*, „Nomadic Peoples", No. 10.
- Farah A. Y. (1996), *The Plight & the Prospects of Ethiopia's lowland Pastoral Groups* [w:] T. Allen (ed.), *Search of Cool Ground, War, Flight &*

Homecoming in Northeast Africa, UNRISD, Africa World, Press, Trenton, s. 124–143.
- Flood G. (1975), *Nomadism and It's Future: The Afar*, „RAIN", No. 6.
- Gamaledin M. (1993), *The Decline of Afar Pastoralism* [w:] J. Markakis (ed.), *Conflict and the Decline of Pastoralism in the Horn of Africa*, Institute of Social Studies, Macmillan Press Ltd.
- Getachew K. N. (2001), *Among the Pastoral Afar in Etiopia. Tradition, Continuity and Socio-Economic Change*, International Books in assoc. with OSSREA.
- Girma K., Leterrier A. (11.10.2001), *Kadiga. Entretien avec une jeune féministe afar d'Éthiopie*, http://www.lesnouvelles.org/P10_magazine/15_grandentretien/15029_kadiga.html.
- Gross F. (1936), *Koczownictwo. Studja nad nomadyzmem i nad wpływem tegoż na społeczeństwo, ustrój i prawo*, Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego-Instytutu Popierania Nauki, Warszawa-Pałac Staszica.
- Harbeson J. W. (1978), *Territorial and Development Politics in the Horn of Africa: The Afar of the Awash Valley*, „African Affairs", Vol. 77, No. 309.
- Karim Rahem (2001), *Haral Mahis et les Afar, Importance d'un Mythe dans les Positionnements Sociaux et les Strategies de Pouvoir*, „Annales d'Ethiopie", Vol. XVII.
- Kloos H. (1982a), *Development, Drought, and Famine in the Awash Valley of Ethiopia*, „African Studies Review", Vol. 25, No. 4.
- Kloos H. (1982b), *Farm Labor Migration in the Awash Valley of Ethiopia*, „International Migration Review", Vol. 16, No. 1.
- Markakis J. (1993), *Conflict and the Decline of Pastoralism in the Horn of Africa*, Institute of Social Studies, Macmillan Press Ltd.
- Mohammed Y. (7–8.09.2006), *Trans-Border Political Alliances Among Ethnic Groups in the Horn of Africa: The Case of the Afar and Issa (Somali) Conflict, Divided they Stand: The Affordances of State Borders in the Horn of Africa*, Workshop, Max-Planck Institute for Social Anthropology.
- Niedźwiedzki D. (2003), *Władza. Tożsamość. Zmiana społeczna*, Kraków: Universitat.
- Paluch A. (1972), *Współczesne antropologiczne teorie zmiany społecznej i kulturowej i przemiany w Afryce współczesnej*, „Studia Socjologiczne", nr 2 (4).
- Piguet F. (1998), *Des Nomades entre la Ville et les Sables. Sedentarisation dans la Corne de l'Afrique*, Editions Karthala et IUED.
- Piguet F. (2002), *Afar: Insecurity and Delayed Rains Threaten Livestock and People*, UN Assesment Mission.

- Redo J. A. (9.12.2003), *The Initiation, Development and Implementation of the Written Afar Language*, Uppsala, http://www.afarfriends.org/Dok%20t%20websida/Afar_lang/language_jamal_2003.html.
- Szczepański M. S. (1989), *Modernizacja, rozwój zależny, rozwój endogenny. Socjologiczne stadium teorii rozwoju społecznego*, Katowice.
- Tafera K. (2000), *Inter- and Intra Ethnic Conflict and Indigenous Institutions of Conflict Resolution among Ab'ala Afar of North-Eastern Ethiopia* [w:] B. Yimam et al. (ed.), *Ethiopian Studies at the End of the Second Millennium*, Proceedings, XIV International Conference of Ethiopian Studies, Vol. 2, Addis Ababa.
- The Relief and Rehabilitation Commision (1985), *The Challenges of drought. Ethiopia's Decade of Struggle in Relief and Rehabilitation*, Addis Ababa.
- Woldemeskel Getachew (1989), *The Consequences of Resettlement in Ethiopia*, „African Affairs", Vol. 88, No. 352.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- W jaki sposób państwo mogłoby wykorzystać społeczeństwa pasterskie w celach rozwojowych?
- Jakie metody można zastosować, aby pasterze mogli funkcjonować we współczesnym społeczeństwie w zakresie edukacji, zatrudnienia, pomocy humanitarnej?
- Czy koczownicza gospodarka pasterska ma szansę na przetrwanie we współczesnym świecie?

ⓘ **Literatura polecana:**

- Bartnicki A., Mantel-Niećko J. (1987), *Historia Etiopii*, Wrocław: Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Mantel-Niećko J., Ząbek M. (1999), *Róg Afryki. Historia i współczesność*, Warszawa: Trio.
- Getachew K. N. (2001), *Among the Pastoral Afar in Ethiopia. Tradition, Continuity and Socio-Economic Change*, International Books in assoc. with OSSREA.
- J. Markakis (red.) (1993), *Conflict and the Decline of Pastoralism in the Horn of Africa*, Institute of Social Studies, Macmillan Press Ltd.

Agnieszka Rybaczyk

Sufickie bractwo Muridijja i inne ruchy w Senegalu w dobie kolonializmu

Streszczenie: „Kraj Zachodzącego Słońca" – tym terminem afrykańscy podróżnicy zwykli nazywać wysunięte najdalej na zachód wybrzeża Czarnego Lądu, które dziś stanowią teren Senegalu. Europejczycy dotarli tam w połowie XV w., a pod koniec stulecia pary i żelaza państwo to zostało całkowicie podporządkowane władzy francuskiej. Ekspansja kolonialna napotykała silny opór ze strony mieszkańców, wywodzący się w głównej mierze od tamtejszych ruchów muzułmańskich. W latach 80. XIX w. szajch Amadu Bamba założył nowe bractwo sufickie Muridijja, które zapobiegliwi kolonizatorzy próbowali zdusić w samym zarodku, skazując na wygnanie jego fundatora. Muridzi nie wykazywali agresywnej postawy wobec obecności francuskiej, a sam mistrz bractwa, w odróżnieniu od innych duchowych przywódców, nie nawoływał do prowadzenia świętej wojny. Mimo to padli oni ofiarą licznych prześladowań ze strony uzurpatora, które jednak nie odniosły pożądanego skutku. W kolejnych podrozdziałach przedstawiono historię obecności europejskiej w Senegalu, dzieje islamu w tym kraju, następnie sylwetkę założyciela bractwa i jego rodu oraz doktrynę muridijji i stosunki ruchu z kolonizatorem. Odniesiono się również do działalności innych bractw sufickich. W zakończeniu nawiązano do współczesnych losów i tradycji spadkobierców nauk Amadu Bamby.

Dakar to senegalska metropolia i stolica, usytuowana na najdalej wysuniętym na zachód krańcu kraju – Zielonym Przylądku i kilku wyspach rozrzuconych wokół niego. Dziś to prężnie rozwijający się ośrodek miejski, znany w dużej mierze z rajdu Paryż – Dakar; jako jeden z nielicznych afrykańskich przedstawicieli należy do Organizacji Miast Dziedzictwa Światowego przy UNESCO. Został założony przez francuskich kolonizatorów w 1857 r., a mniej więcej pół wieku później – w 1902 r. – stał się stolicą całego francuskiego imperium kolonialnego, rozciągającego się na przestrzeni 2000 mil, od zachodnich wybrzeży Czarnego Lądu aż po jezioro Czad. Funkcja stolicy Senegalu pozostała przy St. Louis – starszym bracie Dakaru i zarazem pierwszej francuskiej bazy na tym kontynencie, którego nazwa upamiętnia postać francuskiego monarchy – Ludwika XIII (zm. 1643 r.).

Dakar, St. Louis czy pierwsza linia kolejowa w Afryce Zachodniej łącząca te dwa miasta, oddana do użytku w 1885 r., to tylko nieliczne pozostałości po dawnej obecności francuskiej na terenie Senegalu. Imperium kolonialne kształtowało się tam od około połowy XIX w., w 1890 r. podbito ostatnie niepodległe państewko, a kres władzy kolonialnej nadszedł w roku 1960, zwanym często

„rokiem Afryki". Wtedy Senegal, wraz z innymi afrykańskimi państwami, odzyskał niepodległość, przyjmując demokratyczne rządy z prezydentem Leopoldem Senghore.

Obecność Europejczyków w tym kraju datuje się już do czasów renesansu, a przez jego ziemie przewinęły się orszaki portugalskie, holenderskie i brytyjskie. Wżynająca się w głąb kraju Gambia, okalająca wąskim pasem przybrzeża rzekę o tej samej nazwie, jest pozostałością dawnej brytyjskiej administracji. Próby utworzenia federacji Senegambia przez oba państwa zakończyły się fiaskiem.

Pierwsze kontakty senegalsko-europejskie sięgają połowy XV w., gdy w 1440 r. dotarła tam flota Henryka Żeglarza, portugalskiego monarchy, który choć lubował się w odkryciach geograficznych, nigdy sam nie wyruszył na żadną wyprawę. Będący na jego usługach wenecki kapitan Alvise Cadamosto pozostawił barwne relacje ze swoich licznych podróży. Senegalska rzeczywistość odbiegała od europejskich standardów i obyczajów. Ustrój przypominał nieco monarchię, choć władza nie była dziedziczna, ale dokonywała się na drodze elekcji. Król w każdej chwili mógł zostać zrzucony z tronu, nie pobierał podatków, utrzymując się z corocznej daniny możnych, grabieży i handlu niewolnikami. Ze względu na gorący klimat czarnoskórzy Senegalczycy chodzili prawie nago, osłaniając się tylko w pasie fartuchami z koziej skóry, a czarne jak węgiel włosy zaplatali w ciasne warkoczyki. Często prowadzili wojny między sobą, a ponieważ walczyli półnago, przy użyciu drewnianych oszczepów z żelaznymi grotami, ich walki były nadzwyczaj krwawe. Zucholin, król Senegalu opisany przez Cadamosto, przyjął serdecznie obcych przybyszy, darując nawet weneckiemu kapitanowi 13-letnią służkę. Władca nie przypuszczał nawet, że zaczęła się era 500-letniej bytności obcych domen na ziemiach jego ojczyzny, w dużym stopniu powiązanej z grabieżą, rabunkiem i handlem niewolnikami (Sharp 1994: 7).

Obecność portugalska trwała przez mniej więcej 100 lat. Z nowo odkrytego afrykańskiego kraju wywożono głównie złoto, metale szlachetne i ludzi. W połowie XVI w. czarnoskórzy niewolnicy stanowili dziesiątą część mieszkańców Lizbony (Sharp 1994: 7). Ze swej strony Portugalczycy przywieźli z Brazylii orzeszki ziemne, których uprawa stanowiła trzon senegalskiej gospodarki. Potem Portugalia zaczęła stopniowo schodzić ze sceny, ustępując miejsca kolejnym potęgom kolonialnym – Holandii, Wielkiej Brytanii i Francji, które podobnie jak ich poprzedniczka prowadziły handel życiem ludzkim. Ten okrutny proceder przyniósł ogromne, krwawe żniwo. Szacuje się, że około 10 mln Afrykańczyków zostało sprzedanych za Ocean Atlantycki. Do tej liczby należy jeszcze dodać jej wielokrotność, gdyż w takich wielkościach należy liczyć ofiary śmiertelne handlu niewolnikami. Utracili oni życie podczas „polowania", trans-

portu morskiego w bardzo ciężkich warunkach, czy też ze względu na słaby stan zdrowia zostali zastrzeleni po przybyciu do Ameryki. Na handlu niewolnikami Afryka utraciła od 50 do 60 mln ludzkich istnień, a w zamian otrzymała europejskie bibeloty i dobra luksusowe, które trafiały do skarbca władcy, i broń palną do prowadzenia wojen międzyplemiennych.

Kres niewolnictwu pierwsza postanowiła położyć Wielka Brytania, zakazując go w swoich koloniach w 1807 r. Mimo to jeszcze przez kolejne dekady kwitło ono na wpół oficjalnie w Senegalu i nie przerwały go nawet porozumienia międzynarodowe zakazujące handlu niewolnikami na północ od równika (1827). Ostoją niewolnictwa pozostała wyspa Gorée, usytuowana około 3 km od wybrzeży Dakaru, skąd galery z niewolnikami wypływały do 1848 r., kiedy Francja wydała zakaz niewolnictwa w swoich koloniach. Smutną pozostałością po dawnym procederze jest Dom Niewolnika, wzniesiony w 1775 r., w którym wzięci do niewoli oczekiwali przed załadowaniem na statki.

Obecność francuska u wybrzeży Senegalu sięga początków XVII w. W 1638 r. Francuzi założyli swoją pierwszą bazę u źródeł rzeki Senegal, a dwie dekady później – miasto St. Louis, będące do 1960 r. stolicą państwa. W podboju kraju przeszkadzała im Wielka Brytania, odwieczna rywalka Francji, zarówno na kontynencie europejskim, jak i w podbojach geograficznych. Na skutek wojny siedmioletniej (1756–1763) Brytyjczycy przejęli wszystkie bazy francuskie w Senegalu, zwracając jedynie wyspę Gorée w ostatnim roku wojny. Podbite tereny włączyli do posiadłości wokół rzeki Gambii, konstytuując tym samym Senegambię – pierwszą brytyjską kolonię w Afryce. Nie utrzymali się tam zbyt długo, gdyż turbulencje wywołane rewolucją amerykańską (1775–1783) doprowadziły do utraty większości zdobyczy brytyjskich w Senegalu, ale na mocy traktatu paryskiego, zawartego w 1783 r., Londyn ponownie odzyskał wyspę Gorée.

Wojny napoleońskie także miały swój udział w zmianach dotyczących posiadłości kolonialnych. Porażki „małego kaprala" zaowocowały początkową utratą baz francuskich w Senegalu, jednak po 1815 r. wróciły one w posiadanie Francji (Gritzner 2005: 40). Gdy ostatecznie zniesiono niewolnictwo, oba mocarstwa zdecydowały się pozostawić swoje bazy u wybrzeży Zachodniej Afryki, bynajmniej nie z pobudek ekonomicznych. Wyspiarze utrzymali Bathrust (obecnie Banjul) u źródeł Gambii, zaś ich rywale St. Louis i Gorée. Wkrótce ci ostatni rozpowszechnili uprawę orzeszków ziemnych i handel nimi, co zaczęło przynosić duże profity. Pierwsze transakcje handlowe tym towarem miały miejsce w latach 30. XIX stulecia, początkowo na niewielką skalę, z czasem jednak ogromnie zyskały na znaczeniu. Tłuszcz wytłoczony z orzeszków, wymieszany z olejem palmowym, stanowił znakomitą bazę do produkcji mydła akceptowal-

nego przez paryskich konsumentów, stając się jednocześnie impulsem aktywności ekonomicznej Francji w Senegalu (Klein 1972: 424).

Mniej więcej w połowie XIX w. oddziały francuskie ruszyły w głąb afrykańskiego lądu. W dobie niewolnictwa wystarczało posiadanie baz na wybrzeżu kraju, jednak w obliczu kształtowania się stosunków kapitalistycznych sytuacja uległa zmianie. Przeżywająca rewolucję przemysłową Francja potrzebowała surowców i rynków zbytu, których dostarczały kolonie. Dodatkową presję wywierały także kompanie handlowe, zwłaszcza Bordeux, chcące rozwinąć swoją działalność. W owym czasie na terenie Senegalu istniało kilka niezależnych państewek: Futa Toro, Futa Dżalon, Rip, królestwa Wolofów: Kajor, Jolof, Baol, Waalo, Saalum, Sin. W ich podboju niezwykle zasłużył się ówczesny gubernator Senegalu – Louis Faidherbe. W trakcie dwóch kadencji (1854–1861 i 1863–1865) nie tylko prowadził kampanie wojenne, ale także przygotował grunt pod budowę francuskiego imperium.

Zaciekły opór ekspansji francuskiej postawił Lat Joor, *dammeel* (król) Kajoru w latach 1862–1864 i 1871–1886. Zrzucony po raz pierwszy z tronu, sprzymierzył się początkowo z Ma Ba, władającym w Rip, a po śmierci tego ostatniego w 1867 r. z muzułmańskimi ruchami przeciw Francji, kierowanymi przez Amadu Sheikhu (Madiyanke). Powróciwszy do władzy, w dużej mierze dzięki zmianom w polityce francuskiej wobec kolonii, stał się przeciwnikiem Amadu, sięgając nawet po poparcie ze strony kolonizatora. Relacje z Francją zakłóciła kwestia wspomnianej już linii kolejowej. Początkowo *dammeel* wyraził zgodę na jej budowę, dopiero później poznał znaczenie ekonomiczne i strategiczne tego przedsięwzięcia. Fiaskiem zakończyły się próby sabotażu. Lat Joor zginął w roku 1886, podczas bitwy pod Déqle, jako zagorzały przeciwnik Paryża, a w pamięci Senegalczyków zapisał się jako bohater. Jego śmierć przyniosła kres istnieniu Kajoru (Cheikh Anta Babou 2007: 29).

W 1890 r. Francuzi pokonali i skazali na wygnanie władcę Jolofu Albury'ego Ndiaye, kończąc tym podbój Senegalu. Wysiłki Paryża skierowane były teraz na ustabilizowanie zdobytej władzy oraz rozwinięcie uprawy orzeszków ziemnych na obszarze Peanut Basin. Zarządców nowych prowincji poszukiwano początkowo pośród uległych Francji notabli, a później wśród członków rodzin królewskich, po odpowiednim przygotowaniu. Nastoletnich synów dawnych buntowników: Lat Joora i Albery'ego wysłano nawet na odpowiednie przeszkolenie, głównie do instytutu arabsko-francuskiego w Tunisie. Francuzi z dużą nieufnością spoglądali na nowo kwitnące ruchy religijne, obawiając się wszczęcia kolejnej świętej wojny. Gdy więc w połowie lat 80. XIX w. na terenie Baolu zawiązało się sufickie bractwo muridijja, podjęli kroki, by je zdusić.

Rysunek 2

Mapa Senegalu u schyłku XIX w. przedstawiająca rozmieszczenie poszczególnych królestw na terenach państwa

Źródło: (Robinson 1988: 417).

Scheda Almorawidów

Islam jest głównym wyznaniem w Senegalu. Religię Proroka Mahometa wyznaje ponad 90% Senegalczyków. Posiada on ponadtysiącletnią historię w dziejach tego państwa. Kamień milowy na drodze krzewienia wiary muzułmańskiej położyli członkowie ruchu Almorawidów wywodzącego się z Mauretanii. Związany jest on z osobą Abd Allaha Ibn Jasina, który niegdyś, wraz z grupką uczniów, schronił się przed przeciwnikami na jednej z wysp Senegalu, zakładając tam warowny klasztor (z arab. *ribat*). Z czasem swoich zwolenników zaczął nazywać *murabitun* – mieszkańcy klasztoru, co stało się źródłem dla zniekształconej nazwy Almorawidów, a także terminu marabut, jakim określano członków muzułmańskiego bractwa, a także świętobliwych ascetów muzułmańskich.

Pochód Almorawidów w kierunku dzisiejszego Senegalu rozpoczął się w pierwszej połowie XI w. Inicjatywa krzewienia islamu wyszła ze strony władcy Tekruru (północny Senegal) Waariego Jaabi, pragnącego przyłączyć się do grona jego wyznawców. Religia ta nie była tam zupełnie obca, gdyż już

od VIII stulecia zawiązały się kontakty kupieckie między mieszkańcami Senegalu i arabskimi oraz mauretańskimi handlarzami. Informacje na ten temat znajdują się w relacjach uczonych arabskich. Można zatem stwierdzić, że Almorawidzi nie zaczęli, a jedynie przyspieszyli proces islamizacji tych terenów (Piłaszewicz 1994: 20).

Wydarzenia z początku XI stulecia upamiętnił w swoich zapisach Al-Bakri. Na obszarze Senegalu ukształtowało się wówczas kilka państewek, wśród nich imperium Wolofów. To z nimi zetknęli się Portugalczycy, gdy po raz pierwszy dotarli do wybrzeży Zachodniej Afryki. W następnym stuleciu państwo to rozpadło się na kilka mniejszych. Z takim układem stosunków spotkali się Francuzi w dobie kolonializmu. Obecnie Wolofowie stanowią również największą grupę etniczną państwa.

Stan i rozwój islamu po podbojach Almorawidów i przed przybyciem Europejczyków nie jest dobrze znany i zbadany (Cheikh Anta Babou 2007: 21). Także pierwsze relacje europejskie nie podają szczegółowych informacji na ten temat. Alvise Cadamosto oraz Valentine Fernandes skupili się bardziej na kwestiach ekonomicznych, choć obaj zaznaczyli, że Wolofowie praktykowali to wyznanie, a ponadto podkreślali wpływ mauretańskich duchownych. Późniejsze raporty portugalskiego kupca Andre da Almada zawierają już pełniejsze opisy tradycji i zwyczajów, m.in. to, że jeden z władców nie pił alkoholu i nie jadł wieprzowiny.

W dobie kolonizacji francuskiej przybrały na sile krzewiące się ruchy muzułmańskie i rozpoczęły się liczne święte wojny. Na kartach historii na trwale zapisała się postać Umara Talla – uczonego i przywódcy muzułmańskiego, pochodzącego z Futa Toro, z plemienia Tukulerów[1]. Jego imię poprzedza przydomek *al-hadżdż* – pielgrzym, gdyż zgodnie z tradycją i obowiązkami muzułmańskimi podjął pielgrzymkę do Mekki. W trakcie podróży zgłębiał wiedzę religijną i zetknął się z sufickim bractwem tidżanijja (por. niżej), którego doktryny zaczął wygłaszać. Prowadząc swój dżihad początkowo stawiał opór kolonizatorom, chcąc ustanowić państwo na rodzinnych ziemiach. Potyczki z lat 1855 i 1859 zakończyły się jego porażką, co w dużej mierze było związane z działalnością ówczesnego gubernatora Faidherbe. W tym czasie Umar zwrócił się przeciwko pogańskiemu królestwu Bambarów (obecnie Mali), podbijając je i rozszerzając swoje imperium aż do Timbuktu. Zginął w 1864 r., w trakcie oblężenia Hamdullahi, w którym się zatrzymał, z ręki swoich rywali religijnych z bractwa kadirijja. Dziedzictwo przejął jego syn Amadu Seku, ale nie zdołał utrzymać imperium ojca i wkrótce uległ przewadze wojsk francuskich.

[1] Tukulerzy – lud zamieszkujący obszar Futa Toro (Senegal i Mauretania), blisko spokrewniony z Wolofami.

Lat Joor wykorzystywał islam, by przywrócić swoje panowanie. Po usunięciu go z tronu w Kajorze sprzymierzył się z innym muzułmańskim władcą-opozycjonistą – Ma Ba i wspólnie prowadzili ofensywę aż do śmierci tego ostatniego w 1867 r. Pod koniec tej dekady świętą wojnę wszczął w Futa Toro Amadu Sheikhu (Madiyanke). Sprzyjała mu epidemia cholery, która, jego zdaniem, była karą dla muzułmanów za to, że godzą się na podporządkowywanie kolonizatorom (Cheikh Anta Babou 2007: 27). To przeciwko niemu zwrócił się Lat Joor po powrocie tron, zanim nie zyskała na znaczeniu sprawa pamiętnej linii kolejowej.

Charakter wojen religijnych w Senegalu można zatem rozpatrywać w trzech wymiarach. W pierwszym muzułmanie zwalczali pogańskie plemiona (Umar Tall wobec Bambarów), w drugim kierowali swoje siły przeciw kolonizatorom (Ma Ba i Francja) i wreszcie walczyli między sobą (Lat Joor i Sheikhu).

Ogromną rolę zarówno w krzewieniu się islamu w Senegalu, jak i w prowadzeniu świętych wojen przeciw poganom i kolonizatorom, odegrały bractwa sufickie. Sufizm to nurt mistyczno-filozoficzny w islamie. Jego głównym przesłaniem jest osiągnięcie pełnego zespolenia z Bogiem poprzez ascezę, modlitwę, medytację, czasem przy zastosowaniu środków odurzających. Nazwa pochodzi prawdopodobnie od arabskiego słowa *suf* – „wełna", ze względu na rodzaj materiału, jakim okrywali się członkowie tego ruchu. Z czasem sufi zaczęli tworzyć bractwa, gdzie wokół mistrza gromadzili się jego uczniowie i zwolennicy, zwani muridami. Mistrz ten często nazywany jest szajchem, marabutem, a z języka Wolofów – *serigne*.

W dziejach Senegalu szczególne znaczenie miały trzy bractwa[2]: kadirijja, tidżanijja i muridijja. O ile dwa pierwsze zostały założone poza jego granicami, ostatnie narodziło się w sercu tego kraju. Kadirijja jest najstarszym spośród wymienionych ugrupowań, należy nawet do jednych z pierwszych bractw sufickich. Jej początki związane są z postacią Abd al-Kadira al-Dżilaniego (1077–1166), żyjącego i oddającego się praktykom religijnym w Mezopotamii i Bagdadzie. Będąc bardziej szczegółowym, nie utworzył on bractwa, dopiero około XIII w. mistycy uznali go za eponima i od jego imienia nazwali swoją szkołę (Danecki 2002: 37). Doktryna kadirijji zalecała pokorę, szacunek dla bliźniego, wzajemne wsparcie, bez względu na pochodzenie. To właśnie ona nadała islamowi afrykańskiemu łagodny charakter (Piłaszewicz 1994: 201). Członkowie tego ruchu szybko rozprzestrzenili się w północnej Afryce, z czasem docierając do państw w strefie Sahelu. Nie wiadomo dokładnie, kiedy dotarli do Senegalu, w każdym razie dopiero pod koniec XVIII i w XIX w. zyskali tam na znaczeniu, zwłaszcza na terytoriach królestwa Kajor. Z kadirijją związany był ściśle ród Mbakke, który wydał na świat Amadu, przyszłego założyciela muridijji.

[2] Niektórzy autorzy wspominają jeszcze o czwartym bractwie – Layenne, jednak ze względu na małe zaangażowanie w dżihad przeciw Francuzom ugrupowanie to zostanie pominięte.

Tidżanijja jest kilkaset lat młodsza od poprzedniego bractwa. Została założona na terenie Algierii na przełomie XVIII i XIX w. przez Ahmada at-Tidżaniego, ale główne nauki szajch wygłaszał w Maroku. Szybko zaczęła przenikać na subsaharyjskie strefy Sahelu. Związany z nią był Umar Tall i Ma Ba prowadząc swój dżihad. Oba bractwa, kadirijja i tidżanija, rywalizowały ze sobą, a nawet zwalczały się wzajemnie.

Doktryna bractwa muridijja była inna. Młodsza od pozostałych dwóch, wywodziła się od szajcha Amadu Bamby, pochodzącego z Tukulerów bądź Wolofów. Propagowała pracę jako drogę do bliższego pojednania z Bogiem. Choć nie opowiadała się przeciwko okupacji francuskiej, kolonizatorzy widzieli w niej zagrożenie dla swojej bytności w Senegalu, a także dla rozkwitającej działalności ekonomicznej. Szajch stał się ofiarą prześladowań, a stworzony przez niego ruch próbowano stłumić. Wszystkie te przedsięwzięcia zakończyły się jednak fiaskiem.

Amadu Bamba z rodu Mbakke

Stara, czarno-biała fotografia przedstawiająca czarnoskórego mężczyznę, odzianego w długą białą szatę i z przepaską na twarzy, na tle drewnianej ściany meczetu w Diourbel, jest jedynym zdjęciem szajcha Amadu Bamby, fundatora sufickiego bractwa muridijji, żyjącego na przełomie XIX i XX w. (1853–1927)[3]. Francuzi nie darzyli go sympatią. Po licznych przejściach z członkami kadirijji i tidżanijji mogli mieć słuszne obawy, że ten niby niepozorny człowiek, zechce stawić im opór i wszcząć kolejną świętą wojnę. Martial Merlin, dyrektor Biura Spraw Politycznych (Robinson 1988: 415), kluczowej instytucji francuskiej badającej islam w Senegalu, pisał w 1895 r.:

> Dlatego sprawą o niezwykłym znaczeniu jest wydalenie Amadu Bamby nie tylko z regionu, ale z całego Senegalu i umieszczenie go, na co najmniej kilka lat, w odległym kraju, takim jak – Gabon, gdzie jego modlitwy i nauki nie odegrają większej roli (Robinson 1988: 415).

Słowa dyrektora wcielono w czyn i szajch został wówczas po raz pierwszy wygnany z kraju. Powrócił doń w roku 1902, ale kilka miesięcy później wydalono go ponownie. Gdy w 1907 r. znowu zawitał na ziemi senegalskiej, powitały go tłumy zwolenników, a założone przez niego bractwo stało się ważną siłą polityczną i ekonomiczną. Do końca życia pozostawał pod inwigilacją francuską. Mimo dobrych stosunków z kolonizatorem, jakie później się ukształtowały, i jego częstych próśb nie pozwolono mu powrócić do Touby – miasta niegdyś przezeń ufundowanego. Zmarł w 1927 r., a w dniu jego śmierci liczba muridów urosła do 70 tys. Pochowany jest w wielkim meczecie w Touba, gdzie

[3] Niektóre źródła podają jako datę jego urodzin rok 1850.

co roku wyznawcy jego doktryny gromadzą się na festiwalu religijnym (*magal*) upamiętniającym pierwsze zesłanie *serigne* do Gabonu (Coulon 1999: 200).

Amadu Bamba, *serigne* Touba, przyszedł na świat około roku 1853 jako syn Momara Anta Sali i Maam Jaara Buso. Wywodził się z rodziny Mbakke, jednego z ważniejszych rodów duchownych w Senegalu. Ojczyzną Mbakke jest wprawdzie Futa Toro, jednak w drugiej połowie XVII w. wyemigrowali oni do królestwa Jolofu, gdzie zajmowali się głównie nauczaniem islamu. Pradziad Amadu – Maraam Mbakke – był pierwszym z rodu, który zyskał sławę jako szeroko wykształcony, posiadający niezbędne certyfikaty, nauczyciel religii. Król Baolu podarował mu ziemię na budowę wioski w królestwie o tej samej nazwie. Założenie własnej wsi wśród Wolofów oznaczało uzyskanie niezależności. Maraam Mbakke sam wprawdzie odmówił, ale jego syn został zarządcą wioski, otrzymując błogosławieństwo ojca (Cheikh Anta Babou 2007: 38).

Maraam szukał żon pośród najznamienitszych rodów muzułmańskich. Posiadał liczne potomstwo, a ponadto aranżował najlepsze mariaże dla swoich córek. Wielu obecnych przywódców religijnych Senegalu posiada go w swoim drzewie genealogicznym bądź jako bezpośredniego przodka, bądź dalszego krewnego. Anta Sali również nie umniejszył prestiżu swojego rodu. Idąc w ślady dziada, pobierał liczne nauki religijne, po czym sam nauczał. On także zakładał wioski, a w jednej z nich, Khuru Mbakke (Cheikh Anta Babou 2007: 52), na świat przyszedł Amadu. Przyjaźnił się z Lat Joorem, a na dowód przywiązania *dammeel* ofiarował mu swoją siostrzenicę za żonę. Oboje spoczywają w Déqle, w miejscu, gdzie odbyła się pamiętna bitwa, która przyniosła kres panowania Lat Joora i niepodległości Królestwa Kajoru.

Losy rodu Mbakke i jego posiadłości przeplatały się z wydarzeniami politycznymi i wojnami religijnymi, jakie toczyły się w XIX w. O ile za czasów Maraama członkowie rodu zdawali się zachowywać polityczną wstrzemięźliwość, skupiając się na kwestiach nauczania islamu, o tyle w dobie kolonializmu nie mogli pozostawać na uboczu. Gdy w połowie lat 60. XIX w. Ma Ba rozpętał swój dżihad, ich wioska stała się bazą dla wojsk buntownika, zapewniając im schronienie i żywność. Często była jednak przez nich najeżdżana i plądrowana, a w czasie jednej z takich napaści zginął stryj Amadu i została uprowadzona jego mała siostra (Cheikh Anta Babou 2007: 40). Na rozkaz Ma Ba wszystkie rodziny duchowne z królestw Wolofów, w tym także Mbakke, wyemigrowały do Saalumu, co później okazało się zwrotnym punktem w dziejach tego rodu.

Wczesne dzieciństwo Amadu spędził w rodzinnej wiosce Khuru Mbakke (Baol), a zgodnie z przekazem swego syna i biografa, od najmłodszych lat wyróżniał się wśród swoich rówieśników. W siódmym roku życia zaczął pobierać nauki religijne pod czujnym okiem swego wuja i zarazem mistrza – Muhamma-

da Buso. Studiował Koran, poznawał język arabski i uczył się na pamięć sur. Zanim jego rodzina przeniosła się do Saalum, Amadu ukończył już pierwszy etap swojej edukacji koranicznej. Miał wtedy 12 lat. W nowym otoczeniu kontynuował naukę, stając się wkrótce uczonym i pomocnikiem swego ojca. Spod jego pióra wyszło wiele dzieł traktujących o sprawach religii, które dumny z syna Anta Sali wprowadzał jako podręczniki w toku swego nauczania, a stworzone przez niego poematy religijne do dzisiejszego dnia są cytowane przez jego zwolenników.

W 1867 r. zginął Ma Ba i wówczas Mbakke przenieśli się do Kajoru – ojczyzny Lat Joora. Anta Sali świadczył swoje usługi na dworze dammeela i nauczał islamu. Po śmierci ojca (w 1881 lub 1882 r.) Bamba przez niespełna rok piastował funkcję dyrektora szkoły, którą objął po zmarłym rodzicu, po czym zrezygnował z nauczania, skupiając się na własnych doznaniach religijnych i poznawaniu sufizmu. Anta Sali nie chciał bowiem, by jego syn oddawał się medytacjom, wierząc, że najpierw powinien poznać Koran i Tradycję Proroka (Mbacké 2005: 46).

Początkowo Bamba związał się kadirijją. Koneksje między rodem i bractwem sięgają czasów jego dziada. Balla Aysa nazwał swego ukochanego syna imieniem założyciela tariki – Abd al-Kadira, co może świadczyć o jego przynależności do bractwa, choć nie jest na to jednoznacznym dowodem. Anta Sali posiadał już żywe kontakty z kadarytami, a jego synowie nosili imiona ważniejszych postaci tego ruchu. Bamba zgłębiał tajniki sufizmu poprzez podróże, jakie odbywał na terenach Senegalu Wolofów czy też na pograniczach południowo-zachodniej Mauretanii. Oprócz kadirijji, zetknął się z tidżanijją, a być może także z innym bractwem – szadhilijją. Zawarł znajomości i przyjaźnie z przedstawicielami ważnych rodów religijnych.

Śmierć ojca wpłynęła na jego dotychczasowe stosunki z Lat Joorem. Władca Kajoru i buntownik sprzeciwiający się władzy francuskiej był dobrym przyjacielem starszego Mbakke, jednak relacje z jego synem były raczej oziębłe. Amadu nie zaoferował swoich usług na dworze dammeela, mimo zachęty ze strony przyjaciela zmarłego ojca, tłumacząc, że służy jedynie Bogu, a nie ziemskim książętom. W 1886 r. Lat Joor nie przyjął propozycji od marabuta przyłączenia się do jego bractwa. Zginął w bitwie tego samego roku, co stało się jednym z czynników migracji muridów z Kajoru do Baol, gdzie rozkwitła ich działalność.

Dzieje Amadu Bamby są tematem ciągłych badań, tym bardziej że zachowały się liczne źródła, często sprzeczne ze sobą. Spośród dzieł spisanych przez zwolenników Amadu na czołowe miejsce wysuwa się biografia autorstwa syna mistrza – Bachira Mbakke *Błogosławieństwa wieczności*. Relacje francuskie ze schyłku XIX stulecia podają dużo niepotwierdzonych faktów, często znacznie odbiegających od stanu faktycznego (por. niżej). Francuzi za wszelką cenę

chcieli bowiem widzieć w *serigne* Touba wroga i udowodnić mu winę – przygotowywanie świętej wojny.

Niemniej nie ulega wątpliwości, że Amadu Bamba był wykształconym i światłym uczonym. Nieobcy mu byli najwięksi autorzy muzułmańskiej myśli filozoficznej, tacy jak Al-Ghazali, Abu Talib al-Makki, Al-Kuszajri i Ali Harazim; zwłaszcza ten pierwszy wywarł duży wpływ na jego późniejszą działalność. Bamba dorastał w czasach, gdy jego kraj rozszarpywany były świętymi wojnami toczonymi przeciw kolonizatorom francuskim. Był świadkiem dżihadu Ma Ba, Lat Joora, z którym związany był jego ojciec, oraz Ahamdu Sheikhu. Gdy dobiegał 40 lat, Francuzi ostatecznie podbili jego ojczyznę i przyłączyli ją do swoich posiadłości kolonialnych. Wszystkie te wydarzenia nie pozostały obojętne na kształtowanie się jego osobowości. Bamba odznaczał się wysoką religijnością i oddaniem przykazaniom muzułmańskim. Prowadził raczej skromny tryb życia, jadł niewiele, jego ulubioną potrawą był kuskus, choć nie doprowadzał się do skrajności w ascezie. W późniejszym okresie życia pozwalał sobie na używki, takie jak kawa czy herbata. Miał nawet napisać poemat chwalący Boga za to, że obdarzył ludzkość tymi napojami. Nie przywiązywał wagi do dóbr materialnych, zawsze nosił skórzane sandały.

Podobnie jak jego przodkowie, Bamba zawierał związki małżeńskie z córkami ważnych rodów duchownych w królestwie Wolofów. Jego pierwszą wybranką była wdowa po przyrodnim bracie, matka jego najstarszej córki. Szajch pozostawił po sobie liczne potomstwo. To właśnie jego dzieci i żony należały do pierwszych wyznawców głoszonej przez niego doktryny. Był przeciwny niewolnictwu, zwłaszcza gdy niewolnikami zostawali muzułmanie, czemu niejednokrotnie dawał wyraz. Podczas powstania Amadu Sheikhu był zagorzałym przeciwnikiem brania do niewoli znajdujących się po przeciwnej stronie barykady Madiyanke wyznających islam. Nigdy otwarcie nie sprzeciwiał się kolonizatorom francuskim, to raczej oni widzieli wroga w nim i w doktrynie, którą głosił.

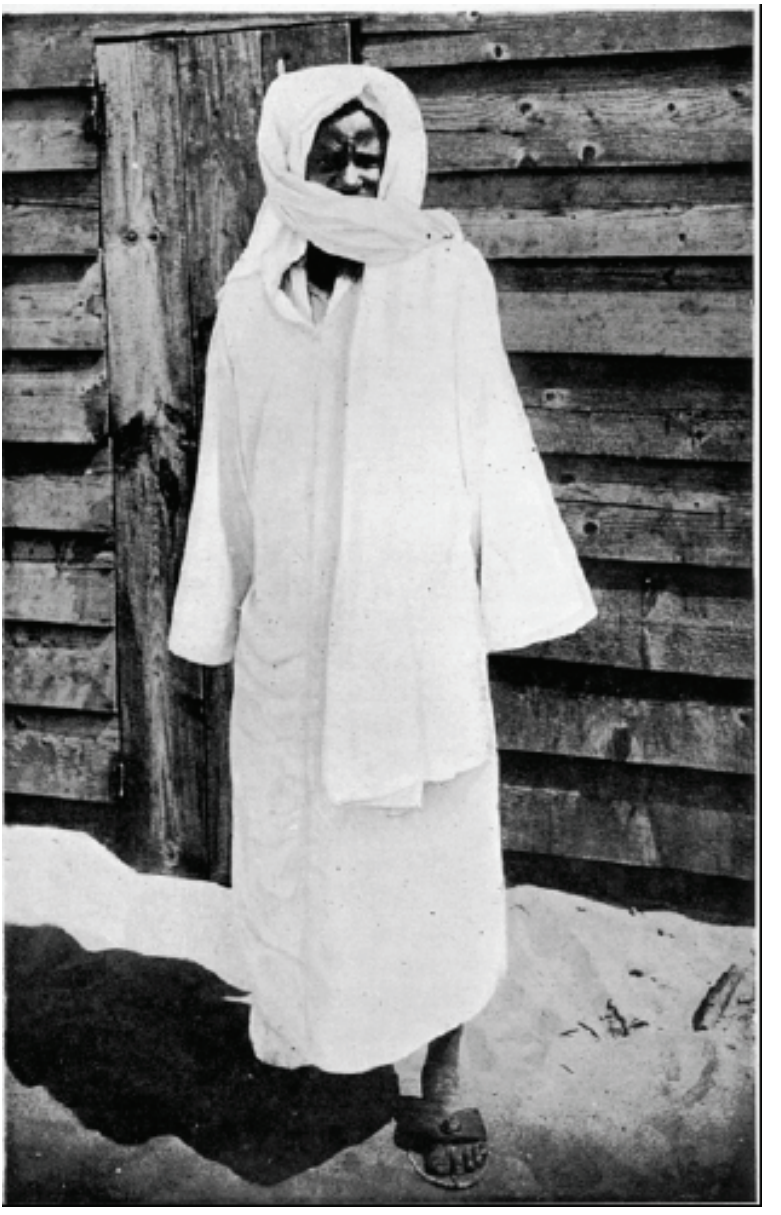
Dziś jego prawdy są powtarzane przez tłumy zwolenników, a czarno-biała fotografia *serigne* wisi w niejednym domu, zakładzie pracy czy ośrodku spotkań muridyjskiej społeczności.

Serigne Touba

Touba – Drzewo Raju – rośnie w siódmych, najwyższych niebiosach, na pograniczu nieodgadniętego bytu boskiego i realizmu świata jego stworzeń. Koran wspomina o nim w jednej ze swoich sur, nazywając je *sidrat al-muntaha* (Ross 1995: 225). Na każdym liściu drzewa wypisane jest imię jednego człowieka, a z biegiem lat pojawiają się na nim dobre i złe uczynki imiennika danego liścia. Z chwilą, gdy liść upada, umiera jego mistyczny właściciel. Liść natomiast zostanie zachowany do dnia Sądu Ostatecznego. Dla sufich drzewo symbolizuje doskonałość duchową i bliskość z Bogiem.

Rysunek 3

Amadu Bamba



Źródło: BBC, *In Pictures: Senegal Pilgrimage*, http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_pictures/4393741.stm.

W 1886 r. Amadu Bamba, po odbyciu wielu podróży w poszukiwaniu wiedzy i praktyk sufizmu, powrócił do rodzinnego Baolu, gdzie stworzył nową gałąź bractwa sufickiego, bazującą częściowo na doktrynie poprzednich ruchów, a częściowo na przemyśleniach marabuta. Oparciem byli dla niego młodszy brat Ibra Fati oraz uczeń – Szajch Ibra Fall. Ten ostatni, z powodu swego bezgranicznego oddania mistrzowi, uważany jest za lampę, której światłość przydała blasku Amadu Bambie (Piłaszewicz 1994: 214). Litania (*wird*) i przesłanie *serigne* trafiało do serc chłopów, *ceddo*[4], niewolników i byłych niewolników, dla których przystąpienie do ruchu oznaczało wyzwolenie (Robinson 1999: 200). Nauczał on, że kluczem do zbawienia jest praca. Modlitwa powinna pozostać w gestii duchownych, którzy w zamian za nią otrzymywaliby owoce pracy od tych, w intencjach których zanosiliby modły do Boga. Amadu miał się zwracać do swoich uczniów słowami: „Pracujcie dla mnie, a ja się będę za was modlił" (Piłaszewicz 1994: 215). Zwolenników ruchu zaczęto nazywać z arabskiego muridami, zaś samo bractwo muridijją. Dzięki pracy na polu i uprawie orzeszków ziemnych muridzi stopniowo zyskiwali niezależność ekonomiczną i to oni w głównej mierze przyczynili się do rozwoju jego uprawy.

Oddany naukom religijnym Bamba często pogrążał się w medytacjach. Podobnie jak niegdyś Mahometa, również jego miał odwiedzić archanioł Gabriel, przekazując mu objawienie. Legenda głosi, że podczas jednej ze swych wędrówek Amadu odpoczywał w cieniu rozłożystego drzewa. Podczas snu odwiedził go Archanioł i wskazał mu *sidrat al-muntaha*. W tym miejscu Bamba założył wioskę (obecnie półmilionowe miasto), ośrodek kulturalny muridów. Na pamiątkę drzewa, pod którym siedział, osada ta została nazwana Touba. Wydarzenia te miały miejsce około roku 1887.

W 1890 r. armie francuskie zdobyły Jolof, przynosząc kres ostatniego niepodległego bytu państwowego na terenach Senegalu. Ostatni oponent kolonializmu, Albury Ndiaye, został skazany na wygnanie, a zarząd nad tą prowincją – z francuskiego nadania – przejął Samba Laobé Penda (Searing 2002: 83). Wielu obywateli Jolofu, którzy nie podążyli za swoim dotychczasowym władcą, przyłączyło się do ruchu Bamby. Administracja francuska zaczęła coraz intensywniej interesować się postacią marabuta i jego ruchem. Ich pierwsze zetknięcie nastąpiło w przeddzień ostatecznego ujarzmienia Senegalu. W 1889 r. Francuzi nakazali wysiedlić grupę muridów z terenów prowincji Njambur, leżącej między Jolofem a St. Louis. Dwa lata później Bamba został wezwany przez organy kolonialne do stolicy kraju. W jego imieniu pojechał Ibra Fati, znany wśród Wolofów jako Maam Cerno (Searing 2002: 85). W 1895 r. zaniepokojenie francuskie wywołane faktem, że żarzący się w sercu kolonii ruch może przeobrazić

[4] Określenie warstwy społecznej w Senegalu, prawdopodobnie wojowników.

się w rebelię, osiągnęło swoje apogeum. Wówczas Bamba przeniósł trzon działalności swego bractwa do Jolofu i zaczął wywierać silny wpływ na Samba Laobé Pendę. Zagrożenie wydawało się tym większe, że ziemie Jolofów graniczyły bezpośrednio z obszarem Peanut Basin, kluczowym rejonem uprawy orzeszków ziemnych, będących źródłem bogactwa kolonii. Protektorat francuski nad tym obszarem był niestabilny, dlatego istniała poważna obawa, że w każdej chwili Francuzi mogą utracić tu władzę. Podjęto zatem decyzję o wysłaniu Amadu do Gabonu, z nadzieją, że stworzony przez niego ruch szybko się rozpadnie, gdy zabraknie mistrza (Robinson 1999: 203).

Wydarzenia z lat 1889–1891 oraz relacje z procesu Amadu z 1895 r. zostały spisane przez francuskich urzędników: gubernatora Leclerca i dyrektora Biura Spraw Politycznych Merlina. Pierwszy z raportów bazował na dokumentacji zgromadzonej przez francuskie organy administracyjne i na ustnych zeznaniach świadków. Wyjazd do odległej prowincji „zafundowali" Amadu w dużej mierze informatorzy wywodzący się spośród Wolofów. Ibra Fatim Sarr, zarządca Kajoru, wysyłał do Jolofu szpiegów inwigilujących członków bractwa, a jego relacje pogrążyły Bambę. Ibrahim N'Diaye, z ramienia francuskiego król Njambur, od chwili wcielenia prowincji do kolonii (1883) zarzucał marabutowi, że zbiera oddziały przeciwko Francji i przygotowuje duchowo do walki uzbrojone armie, w liczbie około 1000 rekrutów. Prawdziwość jego doniesień budzi wiele wątpliwości. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że zeznania N'Diaye miały przede wszystkim pomóc mu w legitymizacji władzy. Będąc desygnowanym przez władze francuskie, nie cieszył się popularnością wśród podległego mu ludu i chcąc wykorzystać wsparcie kolonizatora, przedstawiał mu na wpół zmyślone raporty z posunięć zwolenników Amadu. To zaważyło o eksodusie muridów z Njamburu w latach 1889 i 1891. Pytanie, czy N'Diaye rzeczywiście wierzył w przygotowywany dżihad, czy też świadomie podawał fałszywe informacje, pozostaje bez odpowiedzi. Źródła muridyckie przedstawiają te wydarzenia w innym świetle. Donoszą, że członkowie bractwa spotykali się z ciężkimi prześladowaniami ze strony N'Diaye. W obliczu napiętej sytuacji Bamba miał prosić władze francuskie o zgodę, by jego zwolennicy przenieśli się do Baol. Krótko mówiąc, nie mieli wyjścia (Searing 2002: 85).

Leclerc ślepo wierzył zeznaniom swoich informatorów, nie zważając nawet na tłumaczenia oskarżonego. Co więcej, słowa oskarżycieli zdawały się także przeważać nad jego własnymi obserwacjami i spostrzeżeniami. Raport Merlina w dużej mierze powtarza spostrzeżenia Leclerca oraz dołącza nowe fakty. Oprócz wyżej wspomnianych informatorów, znajdują się w nim zeznania Demba War Sall, który – podobnie jak poprzednik – świadczył usługi szpiegowskie dla Francji. Raport urzędnika zawiera jednak wiele błędów i niedo-

ciągnięć. Przede wszystkim Merlin podaje błędne miejsce narodzin marabuta, daty pobytu w poszczególnych miejscach, a powody kolejnych migracji są raczej wynikiem domysłów Francuza niż stanu faktycznego. Twierdzi on na przykład, że Bamba opuścił Kajor po śmierci Lat Joora (1886), by uniknąć starcia z władzami francuskimi. Późniejszy badacze (np. O'Brien) szukają jednak innych źródeł tej migracji (Searing 2002: 72).

Zgodnie z relacją raportów fakt, że w zastępstwie Bamby do St. Louis przybył jego brat, świadczył o wyraźnej niechęci oddania się marabuta władzy francuskiej, a jego migracja do Jolofu miała być kluczowym krokiem do wszczęcia rebelii – to zdanie jest niejasne, nie można zrozumieć, o co w nim chodzi. Oskarżenia przedstawione Amadu bazowały głównie na bezgranicznej ufności zeznaniom szpiegów, na domysłach i analogiach, nie na potwierdzonych faktach. Sam Leclerc w swoim raporcie oświadczył, że wprawdzie Francuzi nie posiadają niezbitych dowodów winy, ale nie ulega wątpliwości, że duchowy przywódca muridów podejmuje kroki, by wzniecić swój dżihad w ciągu kilku miesięcy, na początku pory deszczowej. Rebelia wywołana przez niego miała mieć szerszy zasięg niż dotychczasowe powstania religijne i przynieść cięższe konsekwencje. By przydać wiarygodności swoim słowom, Francuz załączył listę krewnych Lat Joora, którzy przyłączyli się do Amadu. Wina *serigne* zdawała się być przesądzona.

Niestawiający oporu Bamba, oskarżony o próby wywołania świętej wojny, został przewieziony najpierw pamiętną linią kolejową z St. Louis do Dakaru, gdzie wsiadł na okręt płynący w kierunku Gabonu, miejsca jego wygnania. Dla młodego i wciąż kształtującego się ruchu rozłączenie z mistrzem było niewątpliwie poważną próbą. Szajch jednak nie ugiął się presji ze strony kolonizatora. W odległym okołorównikowym państwie nadal tworzył swoje dzieła, skupiając się głównie na kwestii poddawania próbie. Prowadził też żywą korespondencję z członkami swego bractwa, którzy czasem odwiedzali go na wygnaniu. Jego zwolennicy nie zostali całkowicie pozbawieni opieki. Bracia marabuta przejęli w zastępstwie Amadu przywództwo nad ruchem: Ibra Fati od strony duchowej i edukacyjnej, a Shaikh Anta – ekonomicznej i politycznej. Dużą aktywnością wykazał się także Ibra Fall, dzięki któremu rozwinęły się kontakty pomiędzy Peanut Basin i miastami z wybrzeża. Muridzi trudnili się uprawą orzeszków ziemnych, co zaczęło przynosić kolonizatorom korzyści i zmieniało stopniowo ich postawę wobec ruchu.

W 1902 r. Amadu powrócił w rodzinne strony po siedmioletnim pobycie w Gabonie. Nie jest do końca jasne, dlaczego władze francuskie wyraziły zgodę na jego powrót. Powszechnie uważa się, że stało się to dzięki popularności, jaką się cieszył, oraz dzięki temu, że Francja chciała nawiązać współpracę ekono-

miczną z przywództwem ruchu. Przetrzymywanie mistrza bractwa na odległym wygnaniu stanowiło tu poważną przeszkodę. Robinson (1999: 204) poza tymi czynnikami wymienia również to, że polityka Francji wobec kolonii przechodziła w tym czasie ewolucję. Wyraźnie przysłużył się temu nowy gubernator Senegalu, E. Roume, który przywiązywał dużą wagę do spraw islamu w tym kraju. Uważał on, że główne wyznanie podległej mu prowincji powinno być dobrze poznane przez kolonizatorów, dzięki czemu lepiej zrozumieliby ruchy występujące w jej obrębie. W 1906 r., na wzór algierski, Roume powołał specjalną instytucję zajmującą się zbieraniem informacji na temat senegalskich bractw muzułmańskich, ich doktryn i poczynań. O ile jego poprzednicy starali się rekrutować zarządców prowincji spośród tuziemczych współpracowników, gubernator Senegalu zwrócił się w kierunku dawnych dynastii królewskich. Stolica imperium kolonialnego została przeniesiona do Dakaru, co pozwoliło na scentralizowanie administracji. Zacieśniono również relacje z państwami północnoafrykańskimi, w szczególności z Mauretanią. W takich okolicznościach gubernator chciał unormować stosunki z przybierającym na sile bractwem. Zdaniem Robinsona, zgoda na powrót Bamby miała być kluczowym elementem na drodze stopniowego pojednania, zwłaszcza że marabut uzyskał wstawiennictwo nowego mauretańskiego sprzymierzeńca Francji – Sidiyya Baby. Poznali się prawdopodobnie podczas wcześniejszych podróży *serigne*. Zięć i uczeń tego ostatniego towarzyszyli Bambie podczas jego pobytu w Kajorze (1902–1903).

W listopadzie 1902 r. Amadu Bamba powrócił więc do ojczystego Senegalu. Oczekiwał nań tłum zwolenników i uczniów, którzy zgotowali mu huczne przyjęcie w Dakarze. Spędziwszy miesiąc w St. Louis, uzyskał zgodę na wyjazd do Kojoru i Baolu. Powrót marabuta okazał się jednak krótkotrwały. Już w czerwcu następnego roku został ponownie aresztowany i zesłany, tym razem do Mauretanii. Zarzuty, jakie mu postawiono, były zbliżone do tych sprzed lat: wprowadzanie zamętu i podburzanie ludu przeciw kolonizatorom. Tym razem jednak sprawy miały znacznie łagodniejszy przebieg. Sam Roume podkreślał, że aresztowanie Bamby wynikało w głównej mierze z „turbulencji wśród fanatycznych uczniów marabuta aniżeli z jego uprzedzeń" (Robinson 1999: 207). Miejsce wygnanie także nie było odległe – wybór padł na Trarza w Mauretanii, dokąd *serigne* już niegdyś miał okazję podróżować w poszukiwaniu prawd sufizmu. Gościny udzielił mu Sidiyya Baba, pozostający z Amadu w serdecznych stosunkach. W tym czasie muridzi, mając w pamięci nauki mistrza o zasadniczym znaczeniu pracy, rozwinęli uprawę orzeszków ziemnych. Ich ruch nie był już obiektem prześladowań ze strony kolonizatora, a przeciwnie, zyskiwał uznanie i poparcie. Ponieważ Bamba przebywał w bliskiej odległości, mieli ułatwiony dostęp do swego nauczyciela. Z uwagi na te okoliczności do drugiego zesłania fundatora muridów nie przywiązuje się już takiej wagi jak do pierwszego.

W 1907 r. Bamba powrócił na własną prośbę do Jolofu, jednak pozostawał pod nadzorem francuskim. Nieufność wobec niego utrzymywała się mniej więcej do roku 1910, kiedy zadeklarował swoje przyjazne nastawienie do kolonizatorów. Bamba podkreślił wysiłki francuskie włożone w to, by przeobrazić dziki kraj w rozwijający się ośrodek handlu i produkcji. Docenił pozytywne nastawienie Francuzów wobec islamu, a także twierdził, że przyczynili się oni do rozpowszechniania religii Proroka. Tym niemniej do ostatnich dni życia pozostawał pod obserwacją. W 1912 r., gdy udzielono mu zgody na powrót do rodzinnego Baolu, przybrała ona nawet formę aresztu domowego. W następnym roku Francuzi uznali, że relacje między nimi i bractwem są przyjazne. Muridzi płacili nałożone na nich podatki i nie wykazywali wrogości. W trakcie I wojny światowej byli także rekrutowani do armii francuskiej, do czego miał ich zachęcać sam mistrz. Podczas bitwy o Dardanele odznaczyli się dużą walecznością i hartem ducha. Po zakończeniu wojny otwarto kolejną linię kolejową, która umożliwiała dalszy rozwój uprawy orzeszków ziemnych. Członkowie bractwa zakładali wioski, gdzie kwitła uprawa tej rośliny, znacznie przyczyniając się do wzrostu jej produkcji.

Pomimo próśb Amadu nie otrzymał zgody na powrót do założonej przez siebie Touby. W ostatnich latach życia jego inwigilacja przybrała na sile. Zmarł w 1927 r., a jego ciało pochowano w meczecie wybudowanym w miejscowości noszącej nazwę Drzewo Raju.

Czarnoskóry uliczny sprzedawca zegarków bądź biżuterii, witający się specyficznym uściskiem dłoni na deptakach amerykańskiej lub europejskiej aglomeracji, niemal bez cienia wątpliwości należy do muridijji (Dowden 2008: 255). Mając w pamięci nadrzędną naukę mistrza „Idź i pracuj", dzisiejsi muridzi imają się różnego rodzaju pracy: rzemiosła, fryzjerstwa, domokrąstwa, zarówno w swoim kraju, jak i na obczyźnie. Stanowią oni trzecią część mieszkańców Senegalu, a ponadto są rozproszeni na prawie wszystkich kontynentach świata. Ich liczba szacowana jest na około 3 mln osób (Malcomson 1996: 28). Co roku, dla upamiętnieniu pierwszego zesłania mistrza, blisko 2 mln wyznawców zjeżdża się z różnych stron świata, by zgromadzić się wspólnie w Touba na trwających kilka dni obchodach znanych pod nazwą *magal*.

Dzisiejsza Touba, z pozoru niewyróżniająca się spośród innych afrykańskich miast, jest nie tylko Mekką dla całej rzeszy muridów, ale poniekąd stanowi państwo w państwie. Mieszkańcy nie płacą podatków, nie korzystają z banków, nie są nadzorowani przez organy państwowe. Cały ich system finansowy i społeczny polega na jednym, kluczowym fundamencie, rzadko spotykanym w dzisiej-

szej rzeczywistości – zaufaniu. (Dowden 2008: 257). Baza ta okazuje się na tyle silna, że potrafi oni nie tylko utrzymać miasto, ale całą społeczność. Członkowie tej wielkiej rodziny wspierają się wzajemną pomocą finansową i gościnnością w obrębie miasta i całej diaspory. Zdarzają się przypadki zakłócenia tej idylli: ktoś coś ukradnie, oszuka bądź dokona nadużycia. Nie trafia jednak przed oblicze sądu, nie ucina mu się ręki zgodnie z radykalnym prawem muzułmańskim, lecz najczęściej otrzymuje on chłostę.

Losy dzisiejszej muridijji to ciekawy i obszerny materiał, warty dalszego przestudiowania. Jest ona owocem nie tylko rozwiniętej działalności jej założyciela, lecz także kolonializmu francuskiego. To decyzja organów kolonialnych o wydaleniu marabuta odniosła przeciwny niż pierwotnie zamierzano skutek, jakim była konsolidacja bractwa i wzmocnienie jego działalności. Późniejsza współpraca gospodarcza między Francuzami i muridami utrwaliła przesłanie ich mistrza, przyczyniła się do wzrostu produkcji orzeszków ziemnych.

Senegal w XIX w. stanowił pole walki między domenami europejskimi o władzę nad tym terenem, między kolonizatorem a tuziemcami, między poszczególnymi plemionami w głębi państwa. O ile powstania Lat Joora, Umara Talla czy Ma Ba posiadały agresywny charakter, o tyle ruch Amadu Bamby skupiony był na sprawach religijnych, propagowaniu pracy i rozwoju gospodarczego. Dakar, St. Louis, pierwsza linia kolejowa… W pewnym stopniu także muridijja może zostać zaliczona do dziedzictwa francuskiego w Senegalu.

Bibliografia:

- Charles E. A. (1975), *Shaikh Amadu Bamba Jihad in Jolof*, „The International Journal of African Historic Studies", Vol. 8, No. 3, s. 367–382.
- Cheikh Anta Babou (2007), *Fighting the Greater Jihad. Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*, Ohio: Ohio University Press, Athens.
- Coulon C. (1999), *The Grand Magal in Touba: A Religious Festival of the Mouride Brotherhood of Senegal*, „African Affairs", Vol. 98, No. 391, s. 195–210.
- Danecki J. (2002), *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Warszawa: Dialog.
- Dowden R. (2009), *Africa. Altered States, Ordinary Miracles*, New York: Public Affairs.
- Klein M. (1972), *Social and Economic Factors in the Muslim Revolution in Senegambia*, „The Journal of African History", Vol. 13, No. 3, s. 419–441.
- Glover J. (2000), *„The Mosque Is One Thing, The Administration Is Another": Murid Marabouts and Wolof Aristocrats in Colonial Senegal*, „The International Journal of African Historic Studies", Vol. 33, No. 2, s. 351–365.

- Gritzner J. H. (2005), *Senegal*, Philadelphia: Chelsea House Publisher.
- Malcomson S. L. (1996), *West of Eden*, „Transition", No. 71, s. 26–45.
- Mbacké K. (2005), *Sufism and Religious Brotherhoods in Senegal*, Princeton: Markus Wiener Publisher.
- Moitt B. (1989), *Slavery and Emancipation in Senegal's Peanut Basin: The Nineteenth and Twentieth Centuries*, „The International Journal of African Historic Studies", Vol. 22, No. 1, s. 27–50.
- Piłaszewicz S. (1994), *Potęga księgi i miecza prawdy*, Warszawa: PWN.
- Robinson D. (1988), *French „Islamic" Policy and Practice in Late Nineteenth-Century Senegal*, „The Journal of African History", Vol. 29, No. 3, s. 415–435.
- Robinson D. (1975), *The Islamic Revolution of Futa Toro*, „The International Journal of African Historic Studies", Vol. 8, No. 2, s. 185–221.
- Robinson D. (1999), *The Murids: Surveillance and Collaboration*, „The Journal of African History", Vol. 40, No. 2, s. 193–213.
- Ross E. (1995), *Touba: A Spiritual Metropolis in Modern World*, „Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines", Vol. 29, No. 2, s. 222–259.
- Searing J. F. (2002), *„God Alone Is King". Islam and Emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kajor and Bawol, 1859–1914*, Social History of Africa.
- Sharp R. (1994), *Senegal, A State of Change*, Oxford: Oxfam.
- Trimingham S. (1965), *Islam in the Sudan*, London: Frank Cass & Co. Ltd.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Jakie są dobre i złe strony obecności europejskiej w Senegalu (w kontekście takich kwestii, jak niewolnictwo, brak suwerenności, wojny i powstania religijne, rozwój gospodarczy).
- Jak wygląda współczesna działalność bractwa muridijja?
- Czym muridijja wyróżniała się spośród innych ruchów? Jak na tle wielkich przywódców religijnych w Afryce w XIX w. przedstawiał się Amadu Bamba?

ⓘ **Literatura polecana:**

- Coulon C. (1999), *The Grand Magal in Touba: A Religious Festival of the Mouride Brotherhood of Senegal,* „African Affairs", Vol. 98, No. 391, s. 195–210.
- Danecki J. (2002), *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Warszawa: Dialog.
- Malcomson S. L. (1996), *West of Eden*, „Transition", No. 71, s. 26–45.
- Piłaszewicz S. (1994), *Potęga księgi i miecza prawdy*, Warszawa: PWN.

Wzory polityczne zachodnie i lokalne – zderzenie i synergia

Kamil Minkner

Rozwój czy niedorozwój demokracji w Indiach? Rozwiązania instytucjonalne a otoczenie społeczno-kulturowe

Streszczenie: Proces demokratyzacji w Indiach można postrzegać przez pryzmat dopasowywania obcych im kulturowo instytucji politycznych oraz tradycyjnych elementów zaplecza społecznego (np. system kastowy). W pierwszym okresie demokratyzacji (1947–1977) instytucje polityczne stanowiły fasadę dla różnych praktyk tradycyjnych, które demokracji często nie sprzyjają. W drugim okresie (1977–1999), na skutek polityzacji potrzeb społecznych rozmaitych grup, doszło do fragmentaryzacji sceny politycznej oraz licznych napięć, bo elitom nie udało się stabilnie wpisać w system rozbudzonych potrzeb. W trzecim okresie, po roku 1999, system polityczny zaczął wykazywać oddolną tendencję do stabilizacji.

Jak twierdził lider niedotykalnych z okresu tworzenia się niepodległych Indii, doktor B. R. Ambedkar, demokracja polityczna (instytucje, rozwiązania normatywne, rywalizacja partyjna) powinna być rozwijana w oparciu o zasady demokracji społecznej: wolności, równości i braterstwa (Fadia 2001: 197). Istotą demokratyzacji (każdej, nie tylko indyjskiej) jest symetryczne i komplementarne rozwijanie obu tych form: instytucji politycznych i ich społecznego zaplecza. Możliwe są dwa warianty. Z jednej strony, w takich państwach jak Francja dominował wariant racjonalistyczny. Polegał on na tym, że najpierw debatowano nad ideami i rozwiązaniami instytucjonalnymi, a następnie, niejako odgórnie, konstruowano, zazwyczaj gwałtownie, ramy systemu politycznego, do którego następnie ewolucyjnie dopasowywał się poziom społeczny. Z kolei w takich krajach jak USA czy Wielka Brytania mieliśmy do czynienia z wariantem empirycznym, gdzie demokracja tworzyła się oddolnie, na zasadzie „prób i błędów", a instytucje polityczne były wypadkową tych procesów (Sartori 1995). Specyfika procesu demokratyzacji w Indiach polega na tym, że oba te warianty nałożyły się na siebie. Baza społeczna systemu wpływała na jego instytucje i odwrotnie, ale proces dopasowywania, jaki następnie między nimi zachodził, nie wykazywał koherencji, przyoblekał się w oparte na tradycji praktyki niesprzyjające demokracji oraz wykazywał tendencję do napięć. Dopiero w ostatnich kilkunastu latach można mówić o powolnej stabilizacji. Celem poniższych rozważań będzie próba zrozumienia owych przemian. Chcąc uchwy-

cić ich złożony charakter, wyodrębniamy trzy zasadnicze etapy procesu demokratyzacji w Indiach:

- I okres: krzepnięcie (1947–1977);
- II okres: fragmentaryzacja (1977–1999);
- III okres: stabilizacja (1999 do chwili obecnej).

W każdym z tych etapów postaramy się ukazać procesy demokratyzacji przez pryzmat dopasowywania się bazy społecznej i instytucji systemu politycznego. Przez bazę społeczną będziemy rozumieć zarówno określone układy hierarchii społecznej (np. kasty), podziały religijne, tradycyjne instytucje organizujące życie ludzi (np. *dżadźmani*), jak i wszelkie ugruntowane historycznie praktyki i tendencje społeczno-kulturowe, które mają wpływ na określone formy świadomości politycznej, wzorce rywalizacji politycznej, mechanizmy funkcjonowania przywództwa politycznego. Z kolei do sfery instytucjonalnej zaliczamy zarówno samo państwo, jako formę organizacji politycznej, organy władzy państwowej, partie polityczne, różne grupy interesu mające wpływ na procesy decyzje w państwie, jak i normy prawa stanowionego, które regulują aktywność wymienionych podmiotów.

W rozumieniu demokratyzacji w Indiach, określanej jako proces dopasowywania instytucji politycznych oraz zaplecza społecznego, pomocne jest zagadnienie indyjskiej kultury politycznej, rozumianej behawioralnie, jako wzorce i orientacje żywione względem systemu politycznego przez podmioty społeczno-polityczne. W porównaniu z państwami zachodnimi specyfika tworzenia i rozwijania indyjskiej kultury politycznej od początku polegała na wiązaniu tradycji i nowoczesności. R. Kothari stawia tezę, że przyszłość indyjskiej demokracji w dużej mierze zależy od tego, czy uda się z nowoczesności uczynić część tradycji. Z kolei W. H. Morris-Jones stwierdza, że w Indiach funkcjonują obok siebie trzy idiomy politycznej narracji, które najczęściej mają nieuświadomiony charakter. Autor wymienia idiom nowoczesny, tradycyjny i świątobliwy, które pozostają ze sobą w interakcjach. W naszych rozważaniach idiom nowoczesny będzie reprezentowany przez zaszczepione Indiom i obce im kulturowo polityczne instytucje demokratyczne, idiom tradycyjny przez ukształtowane historycznie instytucje, tendencje i praktyki zachodzące w zapleczu społecznym, a idiom świątobliwy będzie miał szczególne znaczenie przy omawianiu problemów komunalistycznych, czyli wykorzystywaniu religii w sporach politycznych (Fernandes 2001: 34–36; Morris-Jones 1962).

I okres demokratyzacji w Indiach: krzepnięcie (1947–1977)

W okresie, który określiliśmy mianem krzepnięcia, mieliśmy do czynienia z zainstalowaniem nowego porządku społeczno-politycznego na poziomie instytu-

cjonalnym (trójpodział władzy, system wielopartyjny, cykliczne i powszechne wybory parlamentarne) oraz regulacyjnym (przede wszystkim nowa konstytucja, która weszła w życie w 1950 r.) i jego powolnym osadzaniem się w tradycyjnym indyjskim zapleczu społecznym. W tym pierwszym okresie zaplecze społeczne na tyle silnie oddziaływało na instytucje polityczne, że nie tyle, jak chciał tego Kothari, nowoczesność stała się częścią tradycji, ile raczej tradycja stała się częścią nowoczesności.

Głównym powodem trudności w dopasowywaniu demokratycznych instytucji i zaplecza społecznego w omawianym okresie jest paradoksalny charakter tego procesu. B. L. Fadia wymienia cztery paradoksy, które mogą pozwolić zrozumieć napięcia, jakie towarzyszyły indyjskiej demokratyzacji.

- Indie są starożytnym społeczeństwem, ale nowym narodem. Oznacza to, że tradycyjne podziały społeczne (np. kastowe), wsparte dodatkowo mocą kryterium religijnego (idiom świątobliwy), które dotąd zapewniały poczucie wspólnoty, zderzają się z nowoczesnym idiomem tożsamości narodowej, jako koncepcji ideologicznej, gdzie jedność społeczno-religijna, np. w ramach określonych grup społecznych, jest zastąpiona jednością polityczną (wspólne terytorium, władza, bezpieczeństwo państwa, racja stanu itp.);
- W społeczeństwie występują podziały komunalistyczne, a państwo ma charakter sekularystyczny. Na marginesie należy dodać, że indyjski sekularyzm, zapisany w konstytucji, nie oznacza świeckości państwa, a raczej tolerancję religijną;
- Społeczeństwo ma charakter industrialny, a w ostatnich latach dynamicznie wkroczyło w erę postindustrialną (chociaż udział w tych procesach realnie dotyczy mniejszości społeczeństwa), podczas gdy trwałe są tradycyjne, feudalne niemal struktury społeczne;
- Demokratycznym rozwiązaniom instytucjonalnym towarzyszą predemokratyczne i niedemokratyczne elementy (np. podziały kastowe, plemienne itp.; Fadia 2001: 205).

Wszystkie te sprzeczności można uznać za przyczyny trudności w zakresie konwersji na język współczesnej indyjskiej polityki idiomów tradycjonalnych i świątobliwych. W efekcie, demokratyzacja w pierwszym okresie napotykała trudności. Część z nich wiązała się z realnym odwrotem od demokracji; w pozostałych przypadkach demokracja stanowiła systemowy parawan dla tradycyjnych praktyk w obrębie zaplecza społecznego, bynajmniej demokracji niesprzyjających. Opisując proces demokratyzacji w Indiach w omawianym okresie należy wymienić przynajmniej kilka kluczowych jego cech.

Po pierwsze, demokratyczne procedury zarządzania sprawami publicznymi (np. cykliczne wybory, swoboda działania partii politycznych, przywódcy pochodzący z wyboru społecznego) koegzystowały z autorytarną mentalnością, jak ujałby to teoretyk systemów autorytarnych J. Linz (np. wprowadzenie stanu wyjątkowego w latach 70., radykalne rozprawienie się z sikhami w połowie lat 80.).

Po drugie, pomimo formalnego systemu wielopartyjnego pojawiła się jedna partia dominująca, a potem predominująca (Indyjski Kongres Narodowy), która samodzielnie konstruowała kolejne gabinety. Jeszcze w latach 60. Rajni Kothari (1964) określił ten wariant rządu partyjnego mianem „systemu kongresowego" (the Congress system). Kongres był partią dominującą, ponieważ nie miał żadnej konkurencji politycznej. Pod koniec lat 60., kiedy odeszła Indira Gandhi wraz ze swoimi sympatykami, dominacja przeszła w predominację. W latach 70. i 80. zaczęły pojawiać się kolejne partie polityczne, jednak Kongres pozostał realnie głównym graczem na indyjskiej scenie politycznej. Należy podkreślić, że jedna partia dominująca, jako główny architekt indyjskiej polityki, doskonale wpisywała się w logikę hierarchicznych struktur, funkcjonujących w ramach zaplecza społecznego, a opartych na relacjach zależności.

Po trzecie, pomimo kolejnych elekcji parlamentarnych występował nikły stopień alternacji władzy (dominacja tych samych elit, które co najwyżej zmieniały szyldy partyjne).

Po czwarte, chociaż przywódcy narodowi formalnie posiadali legitymację wyborczą do rządzenia i byli wpisywani w konkretne instytucje polityczne (przede wszystkim kluczowa w indyjskim systemie politycznym funkcja premiera), to jednak w praktyce mieliśmy do czynienia z dominacją klanu Nehru-Gandhi ze względu na symboliczne „dziedziczenie charyzmatu" i możliwości wywierania przez jego reprezentantów wpływu politycznego. Mechanizm ten działał bez zarzutu wtedy, kiedy konkretna osoba była przy okazji silną osobowością polityczną (w praktyce, oprócz J. Nehru, wyłącznie jego córka, Indira Gandhi).

Po piąte, występowało silne spersonalizowanie indyjskiej polityki, które podważało kryteria merytorycznej debaty publicznej, rywalizacji czy relacji pomiędzy podmiotami politycznymi. W rezultacie przejawem stosunków społeczno-politycznych w Indiach stały się relacje patronacko-klientelistyczne. Zwłaszcza do końca lat 70. Indyjski Kongres Narodowy był szeroką pod względem społecznej mobilizacji organizacją, która wchłonęła (formalnie lub nieformalnie) szereg często przeciwstawnych grup i rozbieżnych interesów.

Po szóste, dochodziło do petryfikacji tradycyjnych podziałów społecznych opartych na religijnie umocowanych hierarchiach i strategiach kolektywistycz-

nych. Najbardziej charakterystycznym przejawem tej tendencji było polityczne wykorzystywanie znaczenia kast w indyjskiej strukturze społecznej. U zarania niepodległości Indii wyklarowały się trzy główne kierunki w polityce kastowej. Pierwszy z nich, określany jako „wyniesienie", został wprowadzony do dyskursu publicznego przez M. Gandhiego, który stworzył koncepcję „dzieci bożych" (*haridżan*), czyli niedotykalnych, którzy poprzez „odkupienie swoich win" (zmianę zwyczajów, zarzucenie jedzenia mięsa i picia alkoholu, rytualne oczyszczenie), mieliby zostać włączeni do życia społecznego i uzyskać pełnię praw. Ostro polemizował z tym podejściem lider niedotykalnych B. R. Ambedkar, który nawoływał do ograniczenia roli hinduizmu i związanych z nim zwyczajów. Ostatecznie na długi czas zwyciężyła koncepcja premiera J. Nehru, który uznał, że kasty „są sprawą społeczną, a nie polityczną" i temat ten nie powinien mieć miejsca w debacie na temat systemu politycznego kraju. W efekcie w omawianym okresie doszło do zamrożenia problemu [Bayly 1999: 259].

Po siódme, w omawianym okresie zauważyć można spory wpływ takich instytucji jak *dżadźmani*, czyli tradycyjnych form relacji międzykastowych (współzależności i współpracy) na najniższym szczeblu, które podkopywały działania nowoczesnych demokratycznych reprezentacji, pochodzących z wolnych i rywalizacyjnych wyborów. Pomimo swojej ugruntowanej pozycji, instytucja *dżadźmani* wtórnie okazała się skuteczną formą mobilizacji politycznej, odwołującą się do wspólnoty ideologii oraz interesów lokalnych. Jest to tradycyjna konstrukcja o „naturalnym" charakterze. Grupa kontroli działająca w ramach *dżadźmani* funkcjonuje w ramach kastowego konsensusu, a decydujący głos w preferencjach wyborczych miała lokalna starszyzna (zasiadająca w *pańćajatach*), która tworzyła tzw. banki głosów. W jej gestii leżała zarówno mobilizacja głosujących do udziału w procedurze wyborczej, jak i wskazanie, komu należy przyznać poparcie. W ten sposób uzyskiwano poczucie współzależności i hierarchiczności (Mitra, Singh 2009: 29–30). Od końca lat 70. (czyli odmrożenia systemu „demokracji kongresowej") *dżadźmani* zaczęły tracić na znaczeniu. Mobilizacja wertykalna została zastąpione przez mobilizację horyzontalną, związaną z przyjęciem bardziej masowego modelu przez partie polityczne, również odwołujące się do poczucia regionalnej wspólnoty i podziałów klasowych.

Mając na uwadze powyższe uwagi, można by uznać, że Indie, mając raczej autokratyczne i hierarchiczne tradycje, nie są przystosowane do demokracji, która zapewniłaby systemowi społeczno-politycznemu stabilność. Jednak autorytaryzm, patrząc pod kątem wyłącznie funkcjonalnym, również nie wydaje się żadnym dobrym rozwiązaniem dla tego kraju. Indie są zbyt różnorodne, aby udało się tu zaprowadzić skuteczną władzę niedemokratyczną. Poza tym, co ciekawe, właśnie wtedy, kiedy wydawało się, że mamy do czynienia z od-

wrotem od demokracji, dość wyraźnie ujawniały się procesy demokratyzacyjne. Przecież pierwsze odsunięcie Kongresu od władzy, w roku 1977, miało miejsce po zniesieniu wprowadzonego przez Indirę Gandhi stanu wyjątkowego, kiedy zarządzono nową elekcję parlamentarną, a wyborcy postanowili powierzyć władzę blokowi wyborczemu rozmaitych partii i ugrupowań politycznych, który przybrał wówczas nazwę Janata (Lud).

K. Dębnicki w korespondencji z autorami tego opracowania wskazuje jednak na inną możliwość wytłumaczenia przejęcia władzy przez Janatę, podkreślając raczej znaczenie tradycyjnego pojmowania roli przywódcy w Indiach. Indira Gandhi wprowadziła stan wyjątkowy bojąc się politycznej przegranej, bo pomimo swojej szczególnej pozycji zaczęła być traktowana jako „adharmiczny" władca. Jej klęska wyborcza w 1977 r. może być interpretowana w tradycyjnych kategoriach jako odrzucenie króla, który zszedł z drogi *dharmy*. A ponowny wybór dwa lata później – jako kolejne namaszczenie charyzmatycznego władcy, który zrozumiał winy i wrócił na drogę cnoty. Indyjską demokrację możemy interpretować zgodnie z zachodnim albo tradycyjnie indyjskim idiomem politycznym. W kontekście naszych rozważań można dodatkowo stwierdzić, że możliwa jest tu interpretacja jednoczesna: tradycyjny idiom indyjski (określone postrzeganie przywództwa politycznego) artykułował się poprzez idiom zachodni (demokratyczne instytucje polityczne). Z tego też powodu można uznać, że w omawianym okresie krzepnięcie demokracji w Indiach wydaje się faktem, chociaż dotyczyło ono raczej sfery instytucjonalnej niż społecznej.

II okres demokratyzacji w Indiach: fragmentaryzacja (1977–1999)

W okresie tym sfera instytucjonalna i regulacyjna systemu politycznego przestaje być jedynie fasadą dla elementów zaplecza społecznego, a staje się dla nich rzeczywistą formą artykulacji i reprezentacji politycznej. Zarazem instytucjom politycznym nie udaje się dokonać skanalizowania elementów zaplecza społecznego i stabilnie wpisać ich w obręb systemu demokratycznego. Ze względu na zachodzące sprzeczności pomiędzy instytucjami politycznymi i zapleczem społecznym (np. egalitaryzm vs. hierarchiczność; prawo stanowione vs. prawo zwyczajowe; wzorce rywalizacji politycznej vs. wzorce autokratyczne; naturalna alternacja władzy demokratycznej vs. stabilność praktyk tradycjonalnych) proces ich dopasowywania w omawianym okresie nie zachodzi bez przeszkód. Wręcz przeciwnie, ujawnia się wiele napięć i konfliktów, które mogą sprawiać wrażenie całkowitej nieadekwatności demokratycznych rozwiązań politycznych w społeczno-kulturowych realiach Indii. Naszym zdaniem, problemy te nie są jednak wynikiem niedopasowania demokracji do indyjskich realiów społecznych, ale wręcz przeciwnie – stanowią ułomny przejaw procesu demokratyza-

cji, odsłaniający trudności w konwersji tradycyjnego idiomu politycznego na idiom nowoczesny.

M. Burton, R. Gunther i J. Higley twierdzą, że dla tzw. demokracji skonsolidowanej kluczowe są dwa elementy: porozumienie elit oraz świadome uczestnictwo szerokich mas społecznych. Oczywiście w obu przypadkach występować musi zgoda co do reguł i struktur demokratycznego państwa (1995: 16–17). Obserwacja indyjskiego procesu demokratyzacji pozwala stwierdzić, że wszystkie główne elity, nawet różniąc się poglądami, generalnie posiadały zwesternizowany charakter i wspierały indyjski system polityczny. Z drugim elementem wiąże się natomiast kolejny paradoks indyjskiej demokracji, ściśle powiązany z poprzednimi, czyli wzorzec demokratycznego działania oscylujący wokół wewnętrznie sprzecznego idiomu: protestu i uczestnictwa. S. Mitra i V. B. Singh (2009: 34) podali jako przykład takiego działania wprowadzaną przez Gandhiego „strategię dwutorową", która znalazła później odzwierciedlenie w powszechnym podejściu mieszkańców kraju do polityki, uwidoczniającym się wraz z krzepnięciem ustroju demokratycznego. Strategia ta zakładała jednoczesne uczestnictwo w systemie i protest wobec jego mechanizmów. Jest to idealne odzwierciedlenie mechaniki protestów społecznych i napięć w Indiach – wszystkie one wynikają z kontestacji sytuacji politycznej danej grupy, ale wśród przedstawionych żądań najważniejsze jest dopuszczenie jej do systemu bądź zwiększenie jej roli, czy też zakresu uczestnictwa. Dzięki mechanizmom opisywanym przez Mitrę i Singha lepiej możemy również uchwycić dwoistość spojrzenia na pewne ważne aspekty indyjskiej demokratyzacji, jak chociażby kolejne elekcje parlamentarne.

B. L. Fadia dostrzega, że proces demokratyzacji, a zwłaszcza kolejne wybory parlamentarne nie były tylko fasadowym rytuałem, ale przyczyniły się do poszerzenia zakresu uczestnictwa ludzi w polityce (2002: 684–687). W zasadzie wszystkie indyjskie wybory parlamentarne cieszyły się frekwencją wyborczą powyżej 55%, nierzadko osiągając 60%. Jednocześnie zaufanie do instytucji demokratycznych, jak podają Mitra i Singh, sięga 80%, szczególnie wśród niższych kast i rozmaitych grup społecznie upośledzonych. Wśród respondentów badanych w 2004 r. 70,6% uważa demokrację za najlepszy możliwy system i deklaruje zaufanie do jej instytucji (2009: 37–39).

Z drugiej strony wartość tych samych zjawisk jest często podważana. L. D'Silva, odwrotnie niż Fadia, określa indyjskie wybory mianem nic nieznaczącego rytuału (2001: 132). K.T. Varkey wymienia 10 głównych słabości systemowych indyjskich wyborów: spore znaczenie nielegalnych pieniędzy; wykorzystywanie maszynerii państwa przez ministrów i urzędników; niejasne motywy i cele kandydatów; manipulacja listami wyborczymi; luki w prawie wyborczym; mie-

szanie się liderów politycznych w sprawy religijne czy kastowe; wysoki odsetek kandydatów z postępowaniami karnymi, czy po prostu z wyrokami; zastraszanie wyborców; tzw. *booth capturing* (nielegalne dodawanie głosów do urn przy użyciu różnych metod); nieproporcjonalność przełożenia głosów oddanych na mandaty (2003: 121–122). Inni z kolei wskazują, że wiele z elementów pozytywnych ma i tak wielce ułomny charakter, czego najlepszym przykładem jest uczestnictwo kobiet w polityce, które nie przekraczało 10% miejsc w niższej izbie indyjskiego parlamentu (D'Silva 2001: 118–122).

Apogeum demokratyzacji w ramach drugiego z wyszczególnionych okresów przypada na lata 90., kiedy w praktyce politycznej pojawiają się tendencje zaprzeczające wielu prawidłowościom z poprzedniego okresu.

Po pierwsze, rozdrobnienie partyjne sprawia, że Kongres przestaje być jedyną istotną partią polityczną. Pojawiają się konkurenci, jak Janata Dal czy Indyjska Partia Ludowa (BJP), którzy są w stanie osiągnąć znaczący wpływ na tworzenie się gabinetów rządowych.

Po drugie, daje się zaobserwować niski stopień stabilności indyjskiej izby niższej (Lok Sabha). Kadencje z lat: 1989, 1998 i 1999 były skracane, w wyniku czego odbywały się przyśpieszone wybory.

Po trzecie, ponieważ trudno było tworzyć stabilny rząd, pojawiła się nowa tendencja udzielania poparcia bez formalnego wchodzenia do koalicji, a tym samym brania za odpowiedzialności rządzenie (zwłaszcza w latach 1996–1999; Fadia 2002: 582–585).

Po czwarte, nastąpił kryzys przywództwa politycznego. U zarania niepodległości Indii za jeden z problemów politycznych można było uznać swoisty nadmiar przywództwa. Chodziło w dużej mierze o wymiar polityczny reprezentowany przez Nehru oraz wymiar moralny reprezentowany przez Gandhiego, które z czasem ciężko było pogodzić. Przedwczesna śmierć tego drugiego spowodowała ustabilizowanie sytuacji i paradoksalnie zapobiegła rywalizacji dwóch koncepcji przywództwa (Minkner 2004: 332–333). Obecnie mamy raczej do czynienia z jego niedoborem. Po śmierci Indiry Gandhi nie pojawili się nowi charyzmatyczni liderzy, których można by określić jako przywódców narodowych. Rajiv Gandhi nigdy nie był „zwierzęciem politycznym", a jego żona, Sonia, sukcesy wyborcze z 2004 i 2009 r. zawdzięcza głównie swemu nazwisku. Nowi liderzy wybierali drogę na skróty i populizm, omijali prawo, instrumentalnie traktując idee polityczne oraz swoich wyborców, podburzali niepokoje kastowe i komunalistyczne. Pojawili się też tacy, którzy zaczęli stanowić realną konkurencję dla dawnych kongresowych liderów, jak Lal Krishna Advani, który miał wpływ na radykalizację wyznawców hinduizmu w latach 90.

Po piąte, narasta natężenie procesów polityzacji, a więc procesów nadawania znaczenia politycznego obiektom, zjawiskom czy tendencjom nieposiadającym dotąd politycznego znaczenia (lub posiadającym je w niewielkim stopniu). Fadia wśród pozytywnych przejawów polityzacji w Indiach wymienia właśnie demokratyzację systemu, zwiększenie uczestnictwa kobiet w polityce (zarówno głosujących, jak i wybieranych), reprezentację potrzeb, celów i interesów społecznych kast upośledzonych, wyłączonych i nieobecnych dotąd w polityce oraz mobilizację polityczną pasywnych grup społeczno-ekonomicznych. Widać to chociażby po zyskującym na znaczeniu problemie kastowości w indyjskiej polityce. Dobrą wskazówką na temat roli kast jest stwierdzenie Mitry i Singha (2009), że system kastowy jest układem komunikacji społecznej, zawierającym wskazówki i tropy postępowania, a nie zbiorem dogmatów. To sprawia, że o ile ciężka jest zmiana pozycji jednostki w ramach układu klasowo-kastowego, o tyle w ramach rywalizacji politycznej zmianie może ulec pozycja polityczna określonych grup społecznych i ich reprezentantów.

Jak wskazuje R. Kothari, „to nie polityka staje się bardziej kastowa, to kasty ulegają polityzacji" (Fadia 2002: 589). Polityczny potencjał kast wykorzystywany jest przy selekcji kandydatów na stanowiska polityczne oraz w procesach wyborczych. Podkreśla się, że przedstawiciele danej kasty masowo głosują na reprezentantów swoich grup, ale zarazem partie starają się budować związki polityczne z kastami. Jak pokazała historia Indii, kwestia kastowa była wykorzystywana przy okazji mobilizacji mas (szerzej problem ten jest omawiany w następnej sekcji tekstu). Wykorzystuje się ją także do promocji danych osób (np. ostentacyjne podkreślanie statusu przez zwolenników pierwszego prezydenta – *dalita*, dr K. R. Narayana; Bayly: 257). Podobnie zresztą podkreślano sikhijskość Zail Singha, prezydenta w latach 1982–1987, muzułmańskość Abdul Kalama, prezydenta w latach 2002–2207, czy kobiecość obecnej pani prezydent Pratibhy Patil.

Poświęćmy teraz nieco więcej miejsca problematyce polityzacji, ukazując ją na konkretnych przykładach problemu kast oraz religii w polityce.

Między wykluczeniem a włączeniem

W latach 80., po zamordowaniu Indiry Gandhi, siła Kongresu zaczęła słabnąć (pomimo tego, że do końca lat 90. pozostał on faktycznie partią władzy). Jak twierdzi A. Varshney, w puste miejsce po tej organizacji zaczęły pojawiać się trzy zjawiska, które stały się istotnymi kryteriami nowych dyskursów politycznych: hinduskiego nacjonalizmu, regionalizmu oraz kastowości. Zdaniem autora, tendencje te rozpoczęły się na południu Indii, ale coraz bardziej stają się reprezentatywne także na północy, zastępując dawną główną narrację zognisko-

waną wokół sporu hindusko-muzułmańskiego (2000: 3–25). Francine R. Frankel (1990), opisuje, w jaki sposób owe trzy siły przekładały się na trzy różne strategie polityczne, które można odnieść do działań trzech konkretnych partii politycznych: Janata Dal, Indyjskiej Partii Ludowej oraz Indyjskiego Kongresu Narodowego.

Pierwsza partia, Janata Dal, która zrobiła sporą karierę polityczną pod koniec lat 80., odwoływała się do problemów związanych z tożsamością kastową, a w mniejszym stopniu do kryteriów ekonomicznych. Partia ta sięgnęła zwłaszcza po tzw. inne upośledzone klasy (*Other Backward Classes*, w skrócie: OBC), które łącznie mogą sięgać nawet ponad 50% ludności (np. Fadia 2001: 870). Statusem oraz obliczeniem liczby członków tej złożonej grupy miała zająć się tzw. Komisja Mandala, założona w 1979 r., za czasów funkcjonowania gabinetu partii Janata. Badacze zajmujący się owym zagadnieniem za kryteria przynależności do OBC uznają: opinię innych członków społeczności (a więc – ustalona lokalna struktura społeczna; za tą podstawą przyporządkowania opowiedziało się ponad 70% badanych), rodzaj wykonywanej pracy, poziom zaawansowania społecznego (liczba przedwczesnych ślubów, procent kobiet uczestniczących w pracach fizycznych), poziom edukacji, warunków bytowych czy zadłużenia. Kryteria te były stosowane również do grup niehinduskich, a według blisko 18% ankietowanych sam fakt mieszkania pośród osób niewyznających hinduizmu klasyfikował do najniższej grupy społecznej (Agrawal, Aggarwal 1991: 60). Na podstawie tych kryteriów można stwierdzić, że do *Other Backward Classes* należą osoby, które są wyłączone z tradycyjnego systemu kastowego, nie należą do niedotykalnych oraz nie są ujęte w ramach kast i plemion w specjalnych spisach konstytucyjnych (tzw. *Scheduled Castes* i *Scheduled Tribes*). Niski status społeczny członków tych grup idzie w parze z ich niskim statusem ekonomicznym, chociaż w wyniku różnych reform wielu z nich otrzymało prawa własności do dzierżawionych wcześniej poletek, zyskując tym samym pewną samodzielność. Fakt ten, w połączeniu z liczebnością OBC oraz brakiem wspólnej świadomości politycznej, sprawił, że pod koniec lat 80. stali się oni przedmiotem oddziaływań politycznych takich partii jak Janata Dal.

Jednym z głównych postulatów rozwiązania problemu OBC miały być parytety stosowane przy naborze w sektorze publicznym. Janata Dal obiecywała implementację pierwszej wersji raportu Komisji Mandala (z 1980 r.), w którym wyraźnie podniesiono liczbę osób przynależących do „wykluczonych grup" i zalecono zastosowanie szeroko zakrojonych programów pomocowych. W raporcie zasugerowano, by parytety objęły 52% populacji Indii, które zaklasyfikowano do OBC, oraz 22,5%, które zaklasyfikowano do *Scheduled Castes* i *Scheduled Tribes*. Liczby te wywołały gwałtowne protesty wielu polityków, starających się

na kontrowersyjnej kwestii zbić kapitał polityczny. Zarzucano Komisji m.in. sztuczne zawyżanie danych poprzez włączenie do nich populacji muzułmańskiej. Ostatecznie, w wyniku kolejnych debat i kompromisów, ustalono liczbę OBC na poziomie 27% (wyrok Sądu Najwyższego Indii z marca 2007 r.; *Supreme Court Stays OBC...* 2007).

Należy podkreślić, że działania inkluzywne Janaty Dal nie potrafiły zapewnić stabilności systemowi, nie udało się bowiem skutecznie wpisać w demokratyczne instytucje sprzeczności i napięć powstałych w wyniku polityzacji potrzeb *Other Backward Classes*. Jednym z powodów tego było instrumentalnie wykorzystywanie tej tematyki w kolejnych kampaniach wyborczych, a budzenie świadomości nie szło w parze z możliwością autentycznej artykulacji i inkluzji. Liderzy Janata Dal, jak np. V. P. Singh, na przełomie lat 80. i 90. podnieśli problem OBC i uczynili z tych klas punkt odniesienia w procesie obietnic wyborczych. Poprzestali jednak na tym, mając na uwadze przede wszystkim poszerzenie własnego elektoratu, a nie rzeczywistą realizację jego potrzeb. Niemniej jednak, dzięki swojej strategii, partia ta trzykrotnie miała swojego premiera w tym okresie. Zaczęło się nawet pisać o procesie „mandalizacji politycznej" (od nazwy: Komisja Mandala). W roku 1996, kiedy szefem gabinetu był H. D. Dewe Gowda z partii Janata Dal, większość ministrów należała do OBC, niedotykalnych lub innych mniejszości.

Drugą strategię z awizowanej wcześniej analizy Frankel reprezentowała Indyjska Partia Ludowa (BJP), która opierała się na postawieniu znaku równości pomiędzy pojęciami „kultura hinduska" i „tożsamość hinduska" pod płaszczykiem terminu „hinduski sekularyzm" (*hindu secularism*), oznaczającym odwołanie się do nacjonalistycznych sentymentów. Strategię tę trzeba widzieć w korespondencji z trzecią, kunktatorską strategią, którą reprezentował Kongres. Okazała się ona najmniej efektywna, a Kongres zdawał się nie rozumieć opisywanych tu trendów politycznych, lawirując pomiędzy radykalnymi hindusami a społecznością muzułmańską, w rezultacie zniechęcając do siebie obie strony, co pośrednio doprowadziło w 1992 r. do krwawych starć, które zakończyły się zniszczeniem meczetu Al Babri w Ajodhji. Tym samym napięcia pomiędzy BJP a Kongresem uwidaczniają permanentną siłę problemów komunalistycznych w Indiach. Proces demokratyzacji je spotęgował, a partie polityczne, takie jak BJP czy Kongres, uczyniły z kryterium religijnego kryterium polityczne we wzajemnych stosunkach.

Należy podkreślić, że przywiązanie do religijności nie jest komunalizmem. Jest nim używanie religii w celach politycznych, by jedną wspólnotę religijną skonfrontować z inną. Wśród powodów komunalizmu wymienia się:

- ekonomiczne zapóźnienie muzułmanów w Indiach;
- organizowanie się partii według kryterium religijnego, następnie rozgrywają w celu mobilizacji elektoratu kartę komunalistyczną (np. hinduska Hindu Mahasabha, Liga Muzułmańska, sikhijska Akali Dal);
- politykę ugłaskiwania muzułmanów przez Kongres, który odwoływał się do haseł komunalistycznych, by pozyskać stronników, co wywoływało oczywistą kontrreakcję środowisk hinduistycznych;
- tendencje separatystyczne w obrębie muzułmanów;
- hinduski nacjonalizm (np. działania BJP, zwłaszcza z lat 90.);
- omówione wcześniej podziały kastowe (Fadia, 2002: 843–853).

Z komunalizmem wiąże się także problem fundamentalizmu religijnego. Jak się okazuje, fundamentaliści nie mają w Indiach wielkiego poparcia. Swobody obywatelskie gwarantowane przez prawo umożliwiają danie upustu swoim emocjom bez konieczności wyłącznego uciekania się do aktów terroru czy działań radykalnych, które stanowią margines (pomimo spektakularności niektórych wydarzeń pokroju ataków w Bombaju w roku 2008). Jak zauważył Edward Luce, fundamentalistów hinduskich i muzułmańskich łączy więcej, niż sami chcieliby przyznać. Obie grupy nie ufają demokratycznym instytucjom promującym pluralizm opinii, dążą do kontroli nad rolą kobiet w społeczeństwie przez wprowadzenie ścisłego nadzoru nad ich edukacją i możliwościami zatrudnienia, a także instrumentalnie wykorzystują historię w celu wprowadzenia narracji uzasadniającej ich stanowisko (polityka historyczna; 2006: 241). Zarazem obie grupy korzystają z dobrodziejstw demokracji, włączając się w organizowanie środowisk politycznych (ponownie: protest i uczestnictwo w zaprezentowanym wcześniej rozumieniu Mitry i Singha; opisywane grupy posługują się metodami protestu politycznego i występują przeciwko systemowi, ale zarazem chcą być jego częścią i konkurują z innymi podmiotami politycznymi).

III okres: stabilizacja (1999–2010)

W tym okresie instytucje polityczne i zaplecze społeczne indyjskiego systemu politycznego zaczynają wykazywać pewien stopień spójności i dopasowania. Wyraża się to przede wszystkim zwiększoną stabilnością polityczną, w ramach której instytucjom politycznym udaje się kontrolować i regulować bardziej skutecznie niż wcześniej negatywne tendencje społeczne, napięcia oraz konflikty. Rozproszenie potrzeb politycznych rozmaitych grup społecznych (kastowych czy religijnych), które wcześniej sprzyjało raczej rozdrobnieniu partyjnemu, zostaje teraz skanalizowane w ramach stabilniej działających partii politycznych, którym udaje się w bardziej trwały sposób owe potrzeby artykułować. Co ciekawe, zmiany, o których mowa, nie były podyktowane żadnymi wielki-

mi reformami systemowymi. W latach 1999–2009 system polityczny niejako samoistnie zaczął reagować na procesy w obrębie własnego zaplecza społecznego, ukazując większy niż w latach 90. stopień konsolidacji. Należy przy tym wspomnieć o zmianie sytuacji międzynarodowej i opowiedzeniu się Indii za demokracją liberalną i wolnym rynkiem w ostatniej dekadzie XX w. Wprawdzie konflikty polityczne (np. kastowe czy komunalistyczne) nadal mają miejsce (np. wystąpienia wyznawców hinduizmu przeciwko chrześcijanom w stanie Orissa w roku 2008), to jednak pojawiły się zupełnie nowe praktyki polityczne, o których należy wspomnieć.

Po pierwsze, po etapie trzech krótkich kadencji z lat 90., kadencje z lat 1999–2009 były pełne i cechowała je względna stabilność. W ślad za tym poszła stabilność gabinetów rządowych; i to mimo występowania wielopartyjnych koalicji. Po raz pierwszy z taką sytuacją mieliśmy do czynienia podczas 13. kadencji Lok Sabha (Izba Ludowa; niższa izba indyjskiego parlamentu), kiedy szeroki front rozmaitych partii politycznych potrafił utrzymać sojusz polityczny przez całą kadencję (1999–2004). Co więcej, Indyjska Partia Ludowa stworzyła wówczas rząd, który przetrwał 5 lat pod tym samym politycznym przewodem (jego szef Atal Bihari Vajpayee był premierem łącznie 6 lat). Z kolei kolejny premier Manmohan Singh jest szefem gabinetu nieprzerwanie od roku 2004, po wygranych przez Kongres wyborach, najpierw w tym roku, a potem w 2009. Symbolicznym testem weryfikacji tych tez mogą być dwa głosowania nad wotum zaufania dla rządu. W roku 1999 ówczesny premier rządu z ramienia BJP Atal Bihari Vajpajee przegrał głosowanie jednym głosem i po roku funkcjonowania 12. kadencji Lok Sabha musiano rozpisać nowe wybory. Z kolei takiego problemu nie miał już Manmohan Singh, który obronił swój gabinet podczas głosowania w roku 2008, uzyskując tym samym mocny argument polityczny za traktatem nuklearnym z USA, któremu sprzeciwiała się opozycyjna BJP.

Po drugie, pomimo wielu funkcjonujących partii politycznych, udało się uzyskać stabilizację systemu partyjnego. Indyjska Partia Ludowa stała się w omawianym okresie naprawdę poważnym konkurentem politycznym dla Kongresu. Co istotne, nawet kiedy w kolejnych wyborach BJP przegrywała, nie ulegała, jak w przypadku innych partii, podziałom i fragmentaryzacji, ale stanowiła silną i wyrazistą opozycję, której Indie w takiej postaci wcześniej nie znały. Sprawowanie władzy stępiło też ostrze radykalizmu tej formacji, co było dodatkowym czynnikiem pozwalającym zbudować szersze poparcie społeczne, a w rezultacie doprowadziło do wzmocnienia pozycji BJP w ramach systemu politycznego. Partia dawniej skandująca radykalne hasła hindutwy, reprezentuje teraz prorynkowy elektorat oraz potrafi włączać na swoje listy reprezentantów klas upośledzonych (podobnie zresztą czyni Kongres), zarazem jednak nadal potrafi wejść w sojusz z partiami nacjonalistycznymi i prawicowymi.

W praktyce po 1999 r. Indie stały się *quasi*-systemem dwupartyjnym. W kraju nadal funkcjonuje ogromna liczba partii politycznych, ale BJP i Kongres zdecydowanie dominują na scenie politycznej, pełniąc chociażby kluczową rolę w organizowaniu sojuszy politycznych i zdobywając najwyższe poparcie w parlamencie. W wyborach parlamentarnych, które miały miejsce w 2009 r., Kongres zdobył 206 miejsc w niższej izbie indyjskiego parlamentu, a BJP odpowiednio 116. Z ponad kilkudziesięciu pozostałych partii żadna nie zdobyła więcej niż 23 mandaty. Naszym zdaniem, wzmocnienie pozycji dwóch partii w systemie politycznym może być traktowane jako symboliczne odejście od opartej na tradycji patriarchalnej i hierarchicznej dominacji jednej partii w systemie politycznym, będącej platformą artykulacji interesów politycznych dla innych podmiotów (np. partii regionalnych) na rzecz opartej na zasadach demokratycznych rywalizacji dwóch istotnych formacji. Przy okazji należy zaznaczyć, że obie wielkie partie mają zarazem własną hierarchię, podobnie zresztą jak partie regionalne.

Po trzecie, remedium na partyjne rozbicie stała się formuła szerokich bloków wyborczych organizujących się wokół jednej partii dominującej, wspartych siłami, które zostały uruchomione wcześniej na skutek procesów polityzacji. Wspomniana wcześniej *quasi*-dwupartyjność indyjskiego systemu politycznego oznacza więc w rzeczywistości system sojuszy dwóch głównych bloków partyjnych. Na przykład Kongres współpracuje z partiami regionalnymi (np. Kerala Congress), drawidyjskimi (Dravida Munnetra Kazhagam), komunalistycznymi (Indian Union Muslim League współpracująca z Kongresem), kastowymi (Dalit Panthers of India współpracująca z Kongresem). Strategia blokowa najpierw spowodowała zwycięstwo, w roku 1999, National Democratic Alliance, utworzonego z inicjatywy BJP, a następnie umożliwiła stabilne rządy Kongresu, który po wygranych przezeń minimalnie wyborach w 2004 r., stworzył blok United Progressive Alliance, by zapewnić stabilną koalicję rządową. W 2009 r. polityka ta przyniosła mu ponowne zwycięstwo. Na marginesie należy dodać, że po strategię blokową sięgnęły także pomniejsze partie, które nie znalazły się w dwóch głównych aliansach. Dwie partie komunistyczne, socjalistyczna oraz kilka innych tworzy w ramach obecnej kadencji Lok Sabha (od 2009 r.) tzw. Trzeci Front (*Third Front*).

Jest oczywiste, że oddolne ruchy systemu politycznego muszą być wsparte kolejnymi reformami, już bardziej zaplanowanymi, aby mieć pewność, że powyższe tendencje będą trwałe. S. C. Kashyap, członek Komisji, która zajmowała się rewizją konstytucji, proponował jeszcze w latach 90. trzy zmiany. Po pierwsze, wprowadzenie konstruktywnego wotum zaufania, które nakazywałoby jednoczesny wybór nowego premiera w momencie odwoływania po-

przedniego. Po drugie, mając na uwadze częste zmiany gabinetów na przełomie lat 80. i 90., autor proponował, aby wniosek o wotum nieufności w stosunku do Rady Ministrów nie mógł być składany więcej niż raz w roku. I po trzecie, w razie rozpadu koalicji i niemożności skonstruowania rządu większościowego, prezydent powinien mieć prawo do uformowania rządu złożonego z osób spoza partii, czyniąc wiceprezydenta szefem takiego gabinetu (1994: 267–268).

O wiele bardziej istotne są reformy społeczne oraz ich odzwierciedlenie na poziomie instytucjonalnym. Na przykład L. D'Silva uznaje, że remedium na słabości demokracji ma być odejście od demokracji reprezentatywnej na rzecz demokracji partycypacyjnej, gdzie sami obywatele będą mogli aktywniej działać i artykułować swoje potrzeby. Autor wychodzi z propozycją petycji mających możliwości wpływania na tworzenie komisji, które miałyby się zajmować kwestiami pomijanymi w dyskursie publicznym, ale ważnymi dla ludzi. Opowiada się za proporcjonalnym systemem wyborczym i pragnie częstszej i bardziej bezpośredniej komunikacji (np. elektronicznej) między wyborcami i władzą, która dzięki temu byłaby efektywniej kontrolowana (D'Silva 2001: 133).

Niejednoznaczny bilans

Oceniając rozwój demokracji w Indiach po uzyskaniu niepodległości w kontekście dopasowywania się instytucji politycznych i zaplecza społecznego, należy podkreślić niejednoznaczny charakter tego bilansu.

Zdaniem jednych, Indie to kraj, któremu udało się zbudować stabilny ustrój demokratyczny, gdzie instytucje polityczne świata zachodniego pogodzono z tradycyjnym zapleczem społecznym. R. Guha, autor książki *India after Gandhi: The History of the World's Largest Democracy*, przypomniał przed wyborami parlamentarnymi w 2009 r., że w 1967 r. korespondent dziennika „The Times" twierdził, iż ówczesna czwarta elekcja parlamentarna będzie ostatnia. Jego zdaniem, ludzie w Indiach byli wówczas apatyczni, mało uświadomieni politycznie i bezsilni. Jak twierdzi Guha, Indiom zawsze wieszczono, że eksperyment z demokracją się tu nie uda, a tymczasem kolejne wybory odbywały się w miarę cyklicznie i miały charakter rywalizacyjny. Jak na ironię, mniej więcej w tym samym czasie co proroctwa korespondenta „The Times", znawca Indii W. H. Morris-Jones (1978) pisał, że połączenie politycznej stabilności oraz wolności pozwala określić Indie mianem „politycznego cudu". Reprezentanci tych optymistycznych ocen nie są przy tym naiwni i dostrzegają liczne problemy dnia codziennego, takie jak bieda, przemoc polityczna, społeczne dysproporcje, anachroniczne hierarchie, czy analfabetyzm. Podkreślają jednak, że udało się zarazem zbudować ustrój, który złagodził ich negatywne oddziaływanie.

Badacze zwracają uwagę, że to właśnie dzięki demokracji udało się osiągnąć narodową jedność, która jest faktem pomimo wielu konfliktów komunalistycznych, etnicznych czy kastowych. Zbudowano stabilną demokrację partycypacyjną, która okazała się odporna na rozmaite wstrząsy polityczne oraz elastyczna w odniesieniu do rozmaitych żądań i roszczeń społecznych. Opiera się ona na wolności prasy, wypowiedzi, stowarzyszania się i zgromadzeń, prawie do krytyki władzy, swobodnie działających partiach politycznych, niezależnym sądownictwie, alternacji władzy, wolności od arbitralnego uwięzienia (Chandra, Mukherjee, Mukherjee 2003: 488–493). Demokracja umożliwiła także rozwój gospodarczy, a wybór gospodarki wolnorynkowej oraz wzrost znaczenia i siły klasy średniej sprawił, że indyjska demokracja otwiera dzisiaj drugą dziesiątkę światowych gospodarek, patrząc przez pryzmat zagregowanej wartości PKB. Roczny wzrost PKB (7,4% w 2009 r.) plasuje Indie na dziesiątym miejscu na świecie (choć PKB *per capita* w wysokości 3100 USD plasuje je na zaledwie 163. miejscu; *CIA World Factbook* 2010).

Dzięki otwarciu ekonomicznemu Indii z lat 90. uchodzą one za symbol udanej transformacji politycznej i gospodarczej, w ramach której udało się pokonać kompleksy względem Zachodu i stać się konkurentem w stosunku do najbardziej rozwiniętych państw świata. Wyrazem takiego „duchowego wsparcia" Indii jest nie tylko intensyfikacja stosunków gospodarczych czy zorganizowanie programów pomocowych dla najuboższych państw, ale też patronat ideologiczny. W erze Nehru był nim ruch państw niezaangażowanych, a obecnie jest nim promocja demokracji indyjskiej, wskazywanie sposobów na przezwyciężanie kryzysów na tle etnicznym, religijnym czy gospodarczym (Bhattacharya 2010).

Odmienną ocenę indyjskiej demokratyzacji wyrażają ci badacze, którzy uznają, że instytucje polityczne i zaplecze społeczne są względem siebie niedopasowane. W 1993 r. C. Thomas wyliczał porażki indyjskiej demokracji, wskazując m.in. na: zamieszki na tle językowym, kastowym, komunalistycznym, morderstwa polityczne Indiry Gandhi oraz jej syna, Rajiva, wojny z sąsiadami, mordowanie dziewczynek i odrodzenie się zwyczaju *sati* (palenie wdów), dyskryminację kobiet (Chandra i in.: 487). Jak zauważa Atul Kohli (1991: 205 i n.), nie ma przy tym znaczenia, czy rzecz dotyczy stanów dobrze prosperujących (jak Gujarat) czy biednych (Bihar). We wszystkich przypadkach przemoc stała się metodą działania politycznego (Fadia 2001: 901–906). Inni badacze, jak L. D'Silva, powątpiewają w reprezentatywność indyjskiego większościowego systemu wyborczego, twierdząc, że zawsze zwycięzca dostawał tam nieproporcjonalnie więcej mandatów w stosunku do zdobytych głosów (2001: 114–118).

Atul Kohli pisze, że demokracja w Indiach wprawdzie funkcjonuje, ale jest źle zarządzana i opiera się na błędnym modelu. Poza tym owa słabość rządze-

nia stała się zjawiskiem endemicznym, wpisanym w logikę rozwojową Indii do tego stopnia, że można dzisiaj pisać o „kryzysie zdolności rządzenia" (*crisis of governability*). Autor podkreśla, że wszechwładny personalizm i osobiste lojalności zastąpiły rządy oparte na kryteriach merytorycznych, co dodatkowo osłabiło znaczenie partii politycznych, których liczba rośnie, ale są one nieefektywne (1991: X, 1). Mając na uwadze tego typu niedostatki, A. J. Dastur uznaje, że Indusi nie mogą stwierdzić, że konstytucja im się nie udała, tylko, że to oni nie udali się konstytucji. W tym przewrotnym stwierdzeniu czai się zarazem obrona demokratycznych wartości, które zapisano w ustawie zasadniczej, jak i niemożność mieszkańców Indii, by im sprostać (2001: 27). K. Dębnicki (2000) jeszcze silniej stwierdza, że kluczową bolączkę demokracji indyjskiej stanowi niedopasowanie poziomu instytucjonalnego i regulacyjnego systemu politycznego do jego fundamentów społecznych. W rezultacie demokratyczny egalitaryzm, rządy prawa, dekoncentracja władzy i jej kontrola przez obywateli nie przystają do indyjskich realiów społecznych. Niedopasowanie systemu politycznego i społecznego doprowadziło w efekcie do rozmaitych aberracji.

Badacze negatywnie oceniający postępy demokratyzacji w Indiach wskazują także na kryminalizację polityki oraz politycyzację przestępczości. Zdaniem L. S. Rathore (1989), przejawia się ona w zbieraniu funduszy partyjnych, mobilizacji elektoratu, zarządzaniu kampanią, w czym często biorą udział zwykli przestępcy. Ich informacje oraz bezprawne metody działania są często wykorzystywane w szantażowaniu oponentów politycznych. W sierpniu 1997 r. członek Indyjskiej Komisji Wyborczej G. V. G. Krishnamurty zwrócił uwagę, że 40 członków indyjskiego parlamentu ma sprawy kryminalne, podobnie jak blisko 700 członków zgromadzeń stanowych (na nieco ponad 4 tys.). Parafrazując słynne sformułowania na temat demokracji Krishnamurty stwierdził, że indyjski system polityczny to „demokracja kryminalistów, przez kryminalistów, dla kryminalistów" oraz władza „korupcji, przez korupcję, dla korupcji" (D'Silva 2001: 124).

Niejednoznaczna ocena procesu demokratyzacji w Indiach nakazuje nam dosyć ostrożnie formułować wnioski na przyszłość, dotyczące jego dalszego wzmacniania i pogłębiania. Opowiadamy się zasadniczo za pozytywnymi ocenami indyjskiej demokratyzacji, ale uznajemy także wystawiane jej negatywne noty. Naszym zdaniem, napięcia i sprzeczności nie tyle są jednak wynikiem niedopasowania instytucji politycznych i zaplecza społecznego indyjskiego systemu politycznego, co raczej ułomnym przejawem samej demokratyzacji. Z procesem demokratyzacji wiązało się rozbudzenie potrzeb politycznych rozmaitych grup społecznych, co należy uznać za skutek pozytywny. Z drugiej strony, nie udało się ich często włączyć stabilnie w obręb praktyk demokratycznego państwa (zbyt duży stopień kryminalizacji polityki pomimo konkurencji progra-

mowej i rywalizacji wyborczej). Mając to na uwadze, można sądzić, że polityczna stabilizacja indyjskiej demokracji będzie postępować oraz że w kolejnych latach mogą zdarzać się odwroty od demokracji, a także, co bardziej prawdopodobne, nowe okresy politycznej destabilizacji i fragmentaryzacji.

Współpraca: Dariusz Czywilis

Bibliografia:

- Aggarwal J. C., Agrawal S. P. (1991), *Education and Social Uplift of Backward Classes: At what Cost and How? Mandal Commission and After*, New Delhi: Ashok Kumar Mittal Concept Publishing Company.
- Bayly S. (1999), *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge: University Press.
- Bhattacharya S. P. (2010), *Engaging Africa: India's Interests in the African Continent, Past and Present* [w:] F. Cheru, C. Obi, *The Rise of China and India in Africa: Challenges, Opportunities and Critical Interventions*, New York–London, Nordic Africa Institute, Zed Books.
- Burton M., Gunther R. & Higley J. (1995), *Elity a rozwój demokracji* [w:] J. Szczupaczyński (red.), *Władza i społeczeństwo* (s. 15–27), Warszawa: Scholar.
- Chandra B., Mukherjee M. & Mukherjee A. (2000), *India After Independence. 1947–2000*, New Delhi: Penguin Books.
- Dastur A. (2001), *Indian Democracy Revisited: Looking Back to Look Ahead* [w:] N. B. Mody, K. S. Raman & L. D'Silva (eds.), *Revitalising Indian Democracy* (s. 23–27), Mumbai: Allied Publishers Limited.
- Dębnicki K. (2000), *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa: Dialog.
- Fadia B. (2002), *Indian Government and Politics*, Agra: Sahitya Bhawan Publications.
- Fernandes L. (2001), *India's Political Culture* [w:] N. B. Mody, K. S. Raman & L. D'Silva (eds.), *Revitalising Indian Democracy* (s. 28–53), Mumbai: Allied Publishers Limited.
- Frankel F. R. (1990), *India's Democracy in Transition*, „World Policy Journal", lato.
- Guha R. (4.03.2009), *India: Democracy's Dance*, BBC, http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/7914229.stm.
- *India*, CIA World Factbook, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html.

- Kasyap S. (1994), *Our Constitution*, New Delhi: NBT.
- Kohli A. (1991), *Democracy and Discontent*, Cambridge: University Press.
- Kothari R. (1964), *Congress System in India*, „Asian Survey", No. 4 (12).
- Luce E. (2006), *In Spite of the Gods: The Strange Rise of Modern India*, Lonon: Little, Brown.
- Minkner K. (2004), *Mohandas Karamchand Gandhi. Przywódca egalitarny w zhierarchizowanym społeczeństwie* [w:] K. Zuba, L. Rubisz (red.), *Przywództwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mitra S. K., Singh V. B. (2009), *When Rebels Become Stakeholders: Democracy, Agency and Social Change in India*, New Delhi: Thousand Oaks, London–Singapur: Sage.
- Morris-Jones W. H. (1962), *India's Political Idioms* [w:] C. H. Philips, *Politics and Society in India*, London: Allen & Unwin.
- Morris-Jones W. (1978), *Politics Mainly Indian*, Bombay: Orient Longman.
- Rathore L. (1990), *Political Culture of India's Ruling Class*, „Indian Journal of Political Science", No. 51 (2).
- Sartori G. (1994), *Teoria demokracji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- D'Silva L. (2001), *Indian Representative Democracy. Critique and Cure* [w:] N. B. Mody, K. S. Raman & L. D'Silva (edS.), Revitalising Indian Democracy, Mumbai: Allied Publishers Limited.
- *Supreme Court Stays OBC Quota in IITs*, IIMs (29.03.2007), http://in.rediff.com/news/2007/mar/29quota.htm.
- Varkey K. (2003), *Political Theory. An Indian Perspective* (part II), Delhi: Indian Publishers Distributors.
- Varshney A. (2000), *Is India Becoming More Democratic?*, „The Journal of Asian Studies", Vol. 59 (1).

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Dlaczego proces demokratyzacji w Indiach powodował destabilizację, a tendencje niedemokratyczne sprzyjały politycznej stabilizacji?
- Omów zagadnienie polityzacji potrzeb i interesów społecznych w Indiach na przykładzie kast oraz porównaj go z wzorcami upolitycznienia potrzeb grup społecznych na Zachodzie.
- Dlaczego dopasowywanie instytucji politycznych i zaplecza społecznego systemu politycznego można uznać za istotę procesu demokratyzacji? Omów na przykładzie Indii oraz innego wybranego kraju.

ⓘ **Literatura polecana:**

- Broadman H. G. (2007), *Africa's Silk Road: China and India's New Economic Frontier*, Washington (DC): The World Bank.
- Frazer E. (1999), *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict* (wyd. 2006), Oxford: University Press.
- Zajączkowski J. (2008), *Indie w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa: Scholar.

Justyna Zając

Państwa arabskie wobec europejskiej idei demokracji i praw człowieka

Streszczenie: Idea demokracji i praw człowieka promowana jest w świecie w dużej mierze przez Unię Europejską. Unia podejmuje działania propagujące tę ideę również wobec państw arabskich, ale w zróżnicowanym stopniu. Największą ich dynamikę odnotowujemy wobec państw arabskich położonych nad Morzem Śródziemnym: Algierii, Maroka, Tunezji, Egiptu, Libanu, Syrii, Autonomii Palestyńskiej[1], a także wobec Jordanii[2]. UE deklaruje demokratyzowanie tych krajów w dwojaki sposób: poprzez oddziaływanie na decydentów (tzw. *top-down approach*) oraz wspieranie inicjatyw pozarządowych i budowanie społeczeństwa obywatelskiego (tzw. *bottom-up approach*). Działania te przyjmowane są jednak przez ich adresatów z podejrzliwością i raczej niechętnie. Śródziemnomorskie państwa arabskie nie sprzeciwiają się wprawdzie idei demokracji i praw człowieka, ale podkreślają, że wyraża ona zróżnicowane wartości, właściwe dla poszczególnych kultur, które mogą być odmienne od tych akceptowanych przez Europę (Zachód). Działania Unii Europejskiej postrzegają jako próbę ingerencji w ich sprawy wewnętrzne i brak poszanowania dla wartości uznawanych przez arabskie społeczeństwa. Negatywny odbiór jest potęgowany przez doświadczenia historyczne.

Państwa arabskie nie są wyraźnie zdefiniowane w nauce, ale powszechnie uznaje się, że są to kraje, w których dominują Arabowie lub ludy ściśle z nimi związane. Są to więc: Algieria, Maroko, Tunezja, Egipt, Libia, Syria, Jordania, Liban, Arabia Saudyjska, Bahrajn, Katar, Kuwejt, Oman, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Mauretania, Jemen i Irak. Do grupy tej należy zaliczyć też Autonomię Palestyńską, która jest zalążkiem tworzącego się niepodległego państwa palestyńskiego. Arabowie stanowią też mniej więcej połowę ludności Sudanu.

Analizując problem stanowiska państw arabskich wobec europejskiej idei demokracji i praw człowieka, należy zaznaczyć, że określenie „idea europejska" ogranicza się w tym przypadku do idei Unii Europejskiej. To bowiem ten aktor stosunków międzynarodowych podejmuje działania propagujące demokrację i prawa człowieka w regionach pozaeuropejskich. To właśnie Unia Europejska w swoich dokumentach i wypowiedziach swoich przedstawicieli regularnie podkreśla konieczność adaptowania przez państwa pozaeuropejskie,

[1] Autonomia Palestyńska została utworzona w 1994 r. na mocy porozumienia pokojowego z Izraelem. Ze względu na brak ostatecznego rozwiązania konfliktu izraelsko-palestyńskiego można ją określić mianem państwa *in statu nascendi*.

[2] Jordania nie jest położona nad Morzem Śródziemnym, jednak jest zaliczana do państw tego regionu ze względów geopolitycznych.

w tym arabskie, takich wartości, jak: wolność, godność, równość, sprawiedliwość, poszanowanie prawa własności, system podziału władzy i jej rotacyjność, wybieranie władzy przez obywateli w wyborach powszechnych i wolnych, poszanowanie praw mniejszości.

Należy przy tym zaznaczyć, że w stosunku do wyżej wymienionych państw arabskich działania UE mają zróżnicowany charakter i różną dynamikę. Od 1988 r. Wspólnota/Unia Europejska współpracuje z Radą Współpracy Zatoki (Perskiej), do której należą: Arabia Saudyjska, Bahrajn, Katar, Kuwejt, Oman oraz Zjednoczone Emiraty Arabskie, ale współpraca ta charakteryzuje się niskim stopniem intensywności ze względu na małą atrakcyjność UE jako partnera dla państw Zatoki Perskiej. Ani pod względem gospodarczym, ani wojskowym, ani politycznym, ani też kulturowym Unia nie ma tym krajom wiele do zaoferowania. Tym samym problematyka europejskiej idei demokracji i praw człowieka nie zajmuje w nich istotnego miejsca (Zając 2007). Słabo rozwinięta jest również współpraca Unii Europejskiej z Jemenem i Irakiem (Zięba 2007: 217–218) oraz Libią. Pomimo deklaracji unijnych o wspieraniu budowy systemu demokratycznego w tych państwach działania w tym zakresie są minimalne. Z tego powodu w niniejszym rozdziale zasięg terytorialny poddany analizie zostanie ograniczony do tych państw arabskich, wobec których Unia Europejska prowadzi intensywne działania, w tym również propagujące ideę demokracji i praw człowieka. Są to: Algieria, Maroko, Tunezja, Egipt, Liban, Syria, Jordania oraz Autonomia Palestyńska. Od 1995 r. Unia traktuje wymienione państwa całościowo, przyjmując wobec nich jednakową politykę, określoną w programie Partnerstwa Eurośródziemnomorskiego (Proces Barceloński). Program ten objął bardzo szerokie spektrum współpracy, w tym kwestie polityczne, społeczne i kulturowe. W 2004 r. UE zainicjowała kolejny, komplementarny program – Europejską Politykę Sąsiedztwa, w którym również uwzględniła kwestie demokratyzacji systemów rządów i konieczności przestrzegania praw człowieka (szerzej zob. Zając 2010).

Dla właściwego zanalizowania problemu rozdział będzie podzielony na trzy części. W pierwszej zostanie ogólnie scharakteryzowany system rządów w państwach arabskich będących przedmiotem analizy. W drugiej części zostaną omówione działania, jakie Unia Europejska podejmuje na rzecz propagowania w tych krajach idei demokracji i praw człowieka. Część trzecia natomiast zostanie poświęcona kwestii stosunku krajów arabskich do działań podejmowanych przez Unię Europejską.

System rządów w państwach arabskich

Wszystkie państwa arabskie posiadają niedemokratyczne systemy rządów. Dwa spośród analizowanych w pracy krajów – Maroko i Jordania to dziedzicz-

ne monarchie konstytucyjne. Pozostałe to republiki, w których głową państwa jest prezydent; różnią się one jednak od systemów prezydenckich państw europejskich ze względu na brak ograniczeń kadencyjności. Spośród obecnych przywódców najdłużej sprawuje urząd prezydent Egiptu Husni Mubarak – od 29 lat oraz prezydent Tunezji Ben Ali – od 23 lat. Baszszar al-Asad, rządzący w Syrii, objął tę funkcję 10 lat temu, podczas gdy wcześniej jego ojciec pozostawał na tym stanowisku 29 lat. Obecny prezydent Algierii – Abdelaziz Buteflika – pełni tę funkcję od 11 lat po okresie dużej niestabilności politycznej. W Libanie natomiast istnieje specyficzny system polityczny. Państwo to, będące republiką parlamentarno-gabinetową, ma ściśle podzielone funkcje między reprezentantów poszczególnych religii. Sytuacja ta datuje się od grudnia 1943 r. Po podpisaniu układu z Francją i przekazaniu pełni kompetencji ustawodawczych i administracyjnych w Libanie przyjęto system konfesyjny, oznaczający podział najważniejszych stanowisk w państwie w proporcji 6 do 5, odzwierciedlającej podział społeczeństwa na chrześcijan i muzułmanów. W praktyce oznacza to, że prezydent musi być chrześcijaninem maronitą, premier – muzułmaninem sunnitą, a szef parlamentu – muzułmaninem szyitą. W porozumieniach wspólnot religijnych z lat 1989 i 1992 ustalono równy podział tek ministerialnych, wyższych stanowisk w administracji państwowej oraz miejsc w parlamencie między przedstawicieli ludności muzułmańskiej i chrześcijańskiej.

Tabela 1

Przywódcy państw arabskich w 2010 r.[3]

Państwo	Typ ustroju	Przywódca	Rok objęcia władzy
Maroko	monarchia	Muhammad VI	1999
Tunezja	republika	Zin Al-Abidin Ben Ali	1987
Algieria	republika	Abdelaziz Buteflika	1999
Egipt	republika	Husni Mubarak	1981
Syria	republika	Baszar al-Asad	2000
Jordania	monarchia	Abd Allah II Ibn Husajn	1999
Autonomia Palestyńska	republika	Mahmud Abbas	2005
Liban	republika	Specyficzny system Libanu nie pozwala wskazać jednego przywódcy faktycznie sprawującego władzę	

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: *The World Factbook*, http://www.cia.gov.

[3] W tabeli zostali uwzględnieni jedynie przywódcy tych państw arabskich, które stanowią przedmiot analizy w niniejszym artykule.

Państwa arabskie przejęły z Europy aparat władzy zgodny z zasadami wprowadzonymi przez konstytucje i zasady działania zgromadzeń legislatywnych, które nie występowały w doktrynie i dziejach islamu. Pierwsze eksperymenty z instytucjami doradczymi władzy zaczęto wprowadzać już na początku XIX w., co było związane z wpływem europejskich idei oświecenia i liberalizmu. W Egipcie zwołano wówczas rady doradcze dla przedyskutowania takich spraw, jak rolnictwo czy podatki. W 1861 r. władca Tunisu, pozostający pod stosunkowo luźnym zwierzchnictwem osmańskim, wprowadził pierwszą w świecie islamu konstytucję. Została zawieszona trzy lata później, jednak w świecie arabskim idea konstytucjonalizmu nie zanikła. W 1866 r. władca Egiptu zwołał zgromadzenie doradcze składające się z 75 delegatów wybranych na podstawie ograniczonego prawa wyborczego w ramach pośrednich wyborów kolegialnych na okres 3 lat. Wydany w 1883 r. dokument przewidywał istnienie na wpół parlamentarnych ciał z ograniczonym elektoratem, ograniczonymi kompetencjami oraz krótkimi i rzadkimi posiedzeniami. W 1913 r. zostały one połączone i uzyskały nieco większe uprawnienia. Proces rozwoju parlamentaryzmu egipskiego został jednak przerwany wraz z wybuchem I wojny światowej (Lewis 2003: 294–295).

W późniejszych latach idea demokracji w świecie muzułmańskim, choć nie odrzucona zupełnie, nie upowszechniła się. Walczące o niepodległość państwa arabskie nie były skłonne przyjmować koncepcji dominujących państw europejskich, a po uzyskaniu pełni suwerenności stopniowo ukształtowały się w nich różne formy rządów „silnej ręki". Demokratyzacji i liberalizacji państw Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu nie sprzyjał również okres po II wojnie światowej. Problemy polityczne, gospodarcze i społeczne, a także duża rola islamu w życiu społeczeństw oraz napięta sytuacja międzynarodowa w wymiarze regionalnym i globalnym nie były korzystnymi uwarunkowaniami dla zmian demokratycznych. Wprawdzie formalnie istniała zasada podziału władzy, jednak nie funkcjonowała ona bez zarzutu. Ponadto kraje arabskie dalekie były od wprowadzenia takich wolności i swobód obywatelskich, jakie cechowały demokracje zachodnie.

W efekcie utrzymała się władza autorytarna. Implikuje ona ograniczenia praw człowieka, choć, co należy podkreślić, w różnym stopniu. W Maroku i Tunezji istnieje system partyjny, ale bardzo ograniczony. W Egipcie i Jordanii mówi się o istnieniu tzw. demokracji kontrolowanej, natomiast w Algierii, Libii imSyrii w ogóle nie widać śladów demokracji. Pomimo gwarancji konstytucyjnych, opublikowany w 1999 r. raport Komisji Europejskiej wskazał na wiele problemów w zakresie demokratyzacji, przestrzegania praw politycznych, praw kobiet oraz mniejszości narodowych i religijnych. Analiza sytuacji w sze-

ściu państwach (Algierii, Egipcie, Izraelu, Libanie, Maroku, Tunezji) oraz na Zachodnim Brzegu Jordanu i w Strefie Gazy ujawniła nierespektowanie zasady podziału władzy, rządów prawa, częste fałszowanie wyników wyborów, obowiązywanie cenzury i łamanie praw kobiet oraz mniejszości narodowych i religijnych. Raport opublikowany 10 lat później wykazał, że – pomimo postępów we wdrażaniu reform politycznych – państwa Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu dalekie są od osiągnięcia celu, jakim jest wprowadzenie systemu demokratycznego.

UE jako promotor demokracji i praw człowieka w państw arabskich

W okresie zimnowojennym dwa rywalizujące ze sobą mocarstwa: USA i ZSRR zainteresowane były zdobywaniem wpływów w poszczególnych państwach arabskich. Ważne było dla nich istnienie przyjaznych reżimów, bez względu na to, jak daleko były one niedemokratyczne. Jednak wraz z zakończeniem zimnej wojny i załamaniem się dwublokowej rywalizacji sytuacja uległa zmianie również w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie. Rozpad Związku Radzieckiego znacznie ograniczył wpływy rosyjskie w tym regionie. Natomiast Stany Zjednoczone, które straciły dotychczasowego rywala, zmieniły formę swojego zainteresowania państwami arabskimi. Aktywność w tym zakresie zwiększyły państwa Europy Zachodniej, działając w dużej mierze w ramach Wspólnoty/Unii Europejskiej. Unia, obawiająca się o własne bezpieczeństwo i stabilny rozwój, podjęła intensywne działania wobec państw arabskich położonych blisko jej granic, tj. w regionie Morza Śródziemnego. Jednym z rodzajów tych działań jest propagowanie demokracji i praw człowieka.

Po raz pierwszy państwa Wspólnoty Europejskiej zwróciły uwagę na znaczenie wartości demokratycznych i praw człowieka w dokumencie zatytułowanym *W kierunku Nowej Polityki Śródziemnomorskiej*, przyjętym przez Komisję Europejską w listopadzie 1989 r. W czerwcu 1991 r. Rada Europejska obradująca w Luksemburgu podkreśliła znaczenie, jakie przywiązuje do przestrzegania praw człowieka i rządów prawa, a w listopadzie tego samego roku Rada UE przyjęła wytyczne działań wobec krajów zmierzających ku demokracji. Wprawdzie dotyczyły one głównie państw Europy Środkowej i Wschodniej, ale w niedługim czasie zaczęły być stosowane także wobec państw arabskich. Podejście to znalazło odzwierciedlenie w zapisach *Deklaracji barcelońskiej* z listopada 1995 r., która rozpoczęła proces szerokiej współpracy między UE i 12 państwami śródziemnomorskimi, znany pod nazwą: Partnerstwo Eurośródziemnomorskie. Od tego czasu także w wielu innych dokumentach Unia podkreślała konieczność wzmacniania rządów prawa i poszanowania praw człowieka, gwarantowania swobody myśli, wyznania, wyrażania opinii oraz swo-

body zrzeszania się bez względu na rasę, pochodzenie, język, religię czy płeć; zwiększania pluralizmu politycznego i tworzenia warunków do swobodnych działań politycznych, w tym wolnych i nieskrępowanych wyborów; umożliwienia obywatelom czynnego uczestnictwa w procesie decyzyjnym (w dużej mierze poprzez decentralizację władzy); zapewnienia wolności słowa oraz ułatwienie pracy niezależnym informatorom i zwiększenie dostępu do informacji dla wszystkich obywateli; ustanowienia równości płci i zapobiegania wszelkim formom dyskryminacji kobiet.

Postulaty te Unia realizuje w dwojaki sposób: oddziałuje na decydentów państw arabskich, stawiając przed nimi konieczność wprowadzania reform demokratycznych i poszanowania praw człowieka (*top-down approach*), i jednocześnie wspiera inicjatywy pozarządowe i budowanie społeczeństw obywatelskich (*bottom-up approach*; Jünemann 2002). Wsparcie to ma w dużej mierze charakter finansowy. Odbywa się ono poprzez programy MEDA/ENPI, Europejską Inicjatywę dla Demokracji i Praw Człowieka (EIDHR) oraz mechanizm *Governance Facility*.

Program MEDA działał w latach 1996–2006. Z jego puli UE przekazała państwom arabskim ponad 7 mld EUR, z czego część na projekty dotyczące demokratyzacji i promowania praw człowieka. Od 1 stycznia 2007 r. program ten został zamieniony w Europejski Instrument Sąsiedztwa i Partnerstwa (ENPI), w ramach którego na lata 2007–2010 Unia przeznaczyła około 67 mln EUR na cele społeczne i kulturowe. W 2005 r. UE ustanowiła także mechanizm *Governance Facility*, którego celem jest wsparcie państw najbardziej zaawansowanych w implementacji głównie takich działań, jak: respektowanie praw człowieka i podstawowych wolności, wzmacnianie rządów prawa i istnienie niezależnego sądownictwa, nieskrępowany dostęp do informacji, przejrzystość działania instytucji rządowych, dostęp do podstawowych świadczeń socjalnych. Pierwszym państwem, które otrzymało pieniądze z tego funduszu, było Maroko. W 2007 r. przyznano mu 28 mln EUR. Fundusze te przeznaczono na modernizację administracji publicznej, walkę z ubóstwem, politykę socjalną oraz programy edukacyjne (Kausch 2008). Na lata 2007–2010 Komisja Europejska przeznaczyła na *Governance Facility* 50 mln EUR i podkreśliła, że po dokonaniu oceny jego efektywności w 2010 r. zdecyduje o przekazaniu kolejnej kwoty, na lata 2011–2013.

Środki finansowe na wspieranie reform politycznych i umacnianie praw człowieka przekazywane są również z Europejskiej Inicjatywy dla Demokracji i Praw Człowieka, utworzonej w 1994 r. W odróżnieniu od programu MEDA i ENPI, które mają charakter współpracy międzyrządowej, EIDHR przekazuje fundusze bezpośrednio organizacjom pozarządowym. Częścią EIDHR był

program *MEDA Democracy*, utworzony w 1994 r. Pomimo skomplikowanej procedury ubiegania się o fundusze, *MEDA Democracy* był w początkowej fazie najważniejszym programem wspierającym demokrację w państwach Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu. Tylko w 1996 r. z programu tego Unia udzieliła wsparcia finansowego 62 projektom, z czego blisko połowę stanowiły programy rozwoju praw obywatelskich, w tym praw kobiet (Jünemann 1998). Jednak po reformie administracyjnej, jaka została przeprowadzona po aferze korupcyjnej w instytucjach Unii Europejskiej, program ten w 1999 r. został zastąpiony przez wiele innych. W 2000 r. obsługa administracyjna tych programów została przeniesiona do instytucji *EuropeAid*.

Fundusze ze wszystkich wymienionych wyżej instrumentów finansowych są przekazywane na realizację projektów służących usprawnianiu administracji publicznej, decentralizacji władzy i zwiększeniu znaczenia ugrupowań pozarządowych w kształtowaniu polityki państwa, promowaniu większej aktywności kobiet we wszystkich sferach życia społecznego.

Istotny element w działaniach służących usprawnianiu administracji publicznej państw północnoafrykańskich i bliskowschodnich stanowią szkolenia. Funkcję tę spełniają dwa programy: Szkolenia dla Administracji Publicznej (*Training of Public Administration*) oraz MEDEA–ETE – Program dla Edukacji i Szkoleń (*MEDA – ETE – Education and Training for Employment*). Ważne miejsce zajmuje też kwestia decentralizacji władzy i zwiększenia udziału ugrupowań pozarządowych w kształtowaniu polityki państwa. W założeniu UE umacnianie władz lokalnych nie tylko sprzyja demokratyzacji państw, ale pozytywnie wpływa na sytuację gospodarczo-społeczną. W przypadku krajów wschodniego i południowego wybrzeża Morza Śródziemnego duża dynamika działań została skierowana na rozwój i wzmacnianie władz samorządowych. Realizacji tego celu służą programy: Med.-Urbs, MED-PACT – Władze Lokalne (*MED-PACT Local Authorities*), CIUDAD (*Cooperation in Urban Development and Dialogue*). Ponieważ w opinii UE demokratyzacja państwa nie jest możliwa bez rozwoju społeczeństw obywatelskich i ich udziału w życiu politycznym, stara się ona wspierać rozwój organizacji pozarządowych. Celowi temu ma służyć program Dialog Międzyspołeczny „Tres Med" (*TresMed Civil Society Dialogue*) oraz Eurośródziemnomorskie Szczyty Rad Ekonomicznych i Społecznych (*Euro-Mediterranean Summit of Economic and Social Councils*).

Szczególne miejsce w polityce UE na rzecz propagowania praw człowieka w krajach arabskich zajmuje promowanie praw kobiet, które tradycyjnie były traktowane jako grupa posiadająca niski status społeczny. Jak pisze Bernard Lewis, „zgodnie z prawem i tradycją islamu, trzy grupy ludności – niewierni, niewolnicy i kobiety – nie korzystały z dobrodziejstw muzułmańskiego prawa

i religii. Najgorszą pozycję z wszystkich trzech grup zajmowała […] kobieta" (Lewis 2003: 79). Wprawdzie wzrost potęgi Zachodu i rozszerzenie się jego wpływów przyniosły poważne zmiany w statusie tych grup, jednak walka o prawa kobiet okazała się znacznie trudniejsza. W 2005 r., w ramach Partnerstwa Eurośródziemnomorskiego, został utworzony *Euromed Gender Programme*. Ma on służyć równouprawnieniu kobiet i mężczyzn we wszystkich dziedzinach życia społecznego (Zając 2010: 217–218).

Należy jednak podkreślić, że działania UE w zakresie promowania demokracji i praw człowieka nie są konsekwentne. Wprawdzie zainicjowała ona i wsparła finansowo wymienione wyżej programy, ale faktycznie wsparcie to miało ograniczony charakter. W porównaniu z pomocą finansową, jaką Unia Europejska udziela na wspieranie rozwoju demokracji i praw człowieka w świecie, ta udzielana państwom Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu w ramach oficjalnej pomocy rozwojowej – ODA jest stosunkowo niewielka. Co więcej, UE deklarowała wspieranie społeczeństw obywatelskich, ale w rzeczywistości czyniła to w niewielkim zakresie. Wybiórczo traktowała też grupy polityczne i organizacje pozarządowe; konsekwentnie nie udzielała poparcia ugrupowaniom umiarkowanego islamu, obawiając się, że gdyby doszły one do władzy, wprowadziłyby politykę wrogą wobec Europy. W opinii włoskiego eksperta ds. współpracy Unii Europejskiej z państwami arabskimi Roberto Aliboniego takie działanie jest błędne, ponieważ rozwijanie współpracy z umiarkowanymi działaczami islamskimi jest jedną z metod na efektywną promocję demokracji i praw człowieka w regionie (Aliboni 2004: 10). Tymczasem Unia, udzielając wsparcia społeczeństwom obywatelskim, podejmowała tylko takie formy pomocy, które nie wywoływały zaniepokojenia władz państwowych (Youngs 2006). Takie zachowanie UE było w dużej mierze wynikiem nacisku jej członków południowoeuropejskich, przede wszystkim Francji, ale także Hiszpanii i Włoch. Obawiały się one, że demokratyzacja krajów arabskich może pogłębić ich problemy wewnętrzne i doprowadzić do destabilizacji oraz chaosu, a taki scenariusz zrodziłby wiele problemów dla Unii Europejskiej, zwłaszcza jej członków śródziemnomorskich. Dlatego też wolały one, aby istniały rządy zdolne do zapewnienia stabilności, nawet jeśli były niedemokratyczne.

Z tego względu Unia Europejska niekonsekwentnie realizowała również tzw. politykę warunkowania, polegającą na uzależnieniu udzielania pomocy gospodarczej i finansowej od wprowadzania przez rząd reform politycznych. Klauzula warunkowości, ujęta w wielu dokumentach unijnych dotyczących jej polityki wobec arabskich państw śródziemnomorskich, nie jest w zasadzie stosowana w praktyce (por. Montalieu, Boboc-Trandas 2008).

Stanowisko państw arabskich wobec działań UE propagujących demokrację i prawa człowieka

W państwach arabskich zachodzą zmiany polityczne i społeczne, chociaż w zróżnicowanym stopniu. Największe odnotowano w Maroku. W 1996 r. zostały wprowadzone istotne zmiany w konstytucji tego państwa. W 1998 r. na czele rządu marokańskiego stanął lider opozycji – Abderrahmane Youssoufi, a po śmierci króla Hasana II politykę liberalizacji kontynuuje jego syn Muhammad VI. Dzięki programom finansowanym przez Unię Europejską udało się przeprowadzić niektóre reformy polityczne i społeczne. W 2004 r. został znowelizowany kodeks cywilny, który poprawił, przynajmniej częściowo, sytuację kobiet. W znowelizowanym dokumencie m.in. wykreślono zapis o podległości żony względem męża, zrównano minimalny wiek kobiet i mężczyzn do zawarcia małżeństwa, podnosząc go dla kobiet z 15 do 18 lat, zezwolono pełnoletnim kobietom na zawieranie małżeństwa bez zgody i pośrednictwa opiekuna prawnego, ograniczono poligamię poprzez obowiązek uzyskania zgody wcześniejszych żon oraz możliwość wyrażenia braku zgody na kolejne małżeństwo męża już w kontrakcie ślubnym. Znowelizowany kodeks przewiduje też ułatwienie kobietom dokonania rozwodu (Eliota 2009). W 2004 r. król Muhammad VI ustanowił również Komisję Prawdy i Pojednania w celu zbadania poważnych naruszeń praw człowieka, szczególnie niewyjaśnionych zniknięć i arbitralnych uwięzień w latach 1956–1999. Komisja orzekła, że ponad 9 tys. osób należy się z tego tytułu rekompensata. Maroko jest pierwszym w świecie państwem arabskim, które poprzez stworzenie odpowiedniej instytucji stara się rozliczyć i zamknąć okres bezkarnego łamania praw człowieka (Michałowska 2008: 89, 269).

Pozytywne zmiany w systemie politycznym zostały odnotowane również w Algierii i Egipcie a także w Jordanii. Jesienią 2004 r. algierski prezydent Abdelaziz Bouteflika zniósł najbardziej restrykcyjne ograniczenia publiczne. W lutym 2005 r. zostały wprowadzone zmiany w konstytucji Egiptu, przewidujące konieczność kandydowania wielu osób w wyborach prezydenckich. Zostały ponadto zniesione niektóre restrykcje wobec obywateli w Jordanii. Demokratyczny charakter miały też wybory w Autonomii Palestyńskiej: prezydenckie (w 2005 r.) i parlamentarne (w 2006 r.). W maju 2004 r. Liga Państw Arabskich zatwierdziła 13-punktowy plan reform politycznych. W tym samym czasie wiele krajów arabskich przystąpiło do programu realizowanego wspólnie przez OECD i UNDP w zakresie dobrego zarządzania i rozwoju (OECD – UNDP *Inititive on Good Governence for Development*).

Wszystkie te zmiany miały jednak bardzo ograniczony charakter, co zostało potwierdzone w raporcie Komisji Europejskiej opublikowanym w 2009 r. Stwierdzono w nim, że – pomimo pewnych postępów we wdrażaniu reform

politycznych – państwa Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu są dalekie od osiągnięcia celu, jakim jest wprowadzenie systemu demokratycznego (*Communication from the Commission to the European Parliament and the Council* 2009). Maroko, które ma w Europie Zachodniej opinię państwa najbardziej zaawansowanego w procesie przemian politycznych i społecznych, wprowadziło wprawdzie znaczące zmiany, zwłaszcza na mocy poprawek do konstytucji w 1996 r., jednak wciąż pozostaje państwem półautorytarnym, określanym jako „centralnie sterowana demokracja fasadowa". Całość władzy jest skupiona w rękach pałacu królewskiego i wpływowej grupy, określanej mianem *machzin*, a wolność słowa nie dotyczy takich zagadnień, jak władza państwowa czy niepodległość Sahary Zachodniej. Zmiany zachodzące w Maroku często określa się mianem modernizacji, ale nie demokratyzacji (Kausch 2008; Youngs 2002).

Również zmiany w Jordanii nie przyniosły ustanowienia demokracji. Wprawdzie zostały wprowadzone niektóre wolności obywatelskie, jednak inne ograniczono lub pozostały bez zmian, a z czasem nawet uległy zwiększeniu. W 2003 r. król Abdullah odmówił przyjęcia obserwatorów Unii Europejskiej na wybory, które, jak się później okazało, dalekie były od standardów demokratycznych. Podobna ocena dotyczy innych państw arabskich. Reformy w Algierii i Libanie miały niezwykle ograniczony charakter. Tunezja, która jako jedyna wykazała zadowolenie z zapisów *Deklaracji barcelońskiej* odnoszących się do promocji demokracji i praw człowieka, dokonała „kroku wstecz" w procesie demokratyzowania Podobnie Egipt, w którym niezmiennie od 1981 r. obowiązuje stan wyjątkowy, dał władzom możliwość legalnego ograniczania praw człowieka. Restrykcje stosowane są często wobec fundamentalistów muzułmańskich, ale także wobec największej mniejszości religijnej w Egipcie – chrześcijańskich Koptów i mniejszości seksualnych. W Egipcie wciąż wykonuje się także wyroki śmierci. Syria w zasadzie w ogóle nie rozpoczęła procesu reform politycznych. Łamanie praw człowieka w państwach arabskich regularnie stwierdzają organizacje pozarządowe zajmujące się tą problematyką. Znajduje to odzwierciedlenie w raportach publikowanych przez dwie największe organizacje zajmujące się problematyką praw człowieka: Human Rights Watch[4] i Amnesty International[5].

Na taki stan rzeczy wpływa kilka czynników. Państwa arabskie borykają się z problemem niestabilności politycznej, trudności gospodarczych i społecznych, co nie służy procesowi demokratyzacji. Są to państwa stosunkowo młode; wszystkie uzyskały niepodległość dopiero w XX w., z czego większość po zakończeniu II wojny światowej. Wcześniej, przez wiele wieków, znajdowały się

[4] Por.: http://www.hrw.org/.

[5] Por.: http://www.amnesty.org.pl/.

pod dominacją mocarstw zewnętrznych – od XIV w. przez około 500 lat było to zwierzchnictwo osmańskie, a następnie przez około 100 lat – mocarstw europejskich. Powstałe niepodlegle „państwa arabskie, z kilkoma wyjątkami, są dziwolągami i mają sztuczny charakter" (Lewis 2003b: 339). Ponadto, pomimo wprowadzenia europejskiej zasady konstytucjonalizmu i podziału władzy, tradycje demokratyczne w tych krajach są niewielkie.

Istotnym elementem w procesie demokratyzacji jest także islam jako religia dominująca. Nie ma wprawdzie podstaw, aby twierdzić, że islam i system demokratyczny są nie kompatybilne, a wielu intelektualistów arabskich nie widzi żadnych przeszkód w połączeniu ustroju demokratycznego z religią muzułmańską (Esposito, Voll 1996; Abdellatif 2004). Koran nie zawiera wyraźnych zapisów na temat zasad rządzenia politycznego, stąd też jego stosowanie zależy od interpretacji. W arabskiej myśli politycznej, podobnie jak w filozofii europejskiej, spotyka się różne poglądy na temat stosunku religii i państwa. Według np. Tomasa Hobbesa religia była ważnym czynnikiem, a między państwem i religią nie powinna istnieć rozdzielność, podczas gdy dla innego europejskiego myśliciela – Niccoló Machiavellego – te dwie instytucje powinny być całkowicie rozdzielone. Podobne podziały można spotkać wśród myślicieli arabskich. W filozofii jednego z najbardziej znanych – Ibn Ruszda, zwanego Averroesem – religia i państwo powinny być rozdzielone, choć nie ma między nimi żadnej sprzeczności.

Wartości odmienne od europejskich są jednak bardzo głęboko zakorzenione w tradycji społeczeństw arabskich, stąd wielu ekspertów powątpiewa w możliwość pogodzenia, przynajmniej na obecnym etapie rozwoju państw arabskich, islamu i demokracji, za jaką opowiadają się państwa zachodnie. Janusz Danecki ujmuje to następująco:

> Nowoczesne państwo narodowe Zachodu cechuje suwerenność wewnętrzna, związana z demokracją oraz suwerenność zewnętrzna. Z żadną z tych cech nie mamy do czynienia w państwach arabskich, czy ogólniej muzułmańskich. Samo pojęcie suwerenności z muzułmańskiego punktu widzenia jest czymś niezrozumiałym. Suwerenność państwa, narodu, grupy czy jednostki oznacza całkowitą niezależność. To w islamie jest nie do pomyślenia, albowiem Bóg określa wszystko, w tym suwerenność narodu i jednostki. [...] Nie istnieje suwerenność wewnętrzna obywateli, a co za tym idzie, brak jest demokracji. Po prostu w społeczeństwie plemiennym demokracja nie może istnieć, więc i w tych nowych państwach muzułmańskich pojęcie demokracji jest czymś obcym. [...] Wzorce, jakie propaguje [Zachód – przyp. J. Z.] są nazbyt odległe od muzułmańskich tradycji. Dotyczy to na przykład rodziny, roli kobiet, miejsca wiary w życiu człowieka (Danecki 2001).

Również Bernard Lewis pisze o trudnościach związanych z próbami ustanowienia państwa prawa w rozumieniu europejskim w społeczeństwach muzułmańskich. Co więcej, demokratyzacja państw arabskich, połączona z sekulary-

zacją, mogłaby przynieść odmienne skutki od zamierzonych. Jak argumentują Jack Synder i Edward Mansfield, państwa, które znajdują się w procesie demokratyzacji, narażone są na niestabilność wewnętrzną, wywołaną wybuchem wojen domowych (Mansfield, Synder 2005). Trzeba zauważyć, że religia w społeczeństwach muzułmańskich jest czynnikiem pozwalającym na zachowanie jedności i spójności, co – ze względu na sztuczność państw arabskich – jest niezwykle istotne. Próżnia, jaka wytworzyłaby w wyniku procesu szybkiej sekularyzacji, mogłaby przyczyniły się do wzrostu ekstremizmów.

Należy zaznaczyć, że państwa arabskie nie sprzeciwiają się przyjmowaniu demokracji i praw człowieka, ale pojmują je odmiennie. W powszechnej opinii akceptowanej na Zachodzie demokracja i prawa człowieka to koncepcja niosąca uniwersalne wartości, natomiast dla krajów arabskich pojęcie to wyraża wartości zróżnicowane, właściwe dla poszczególnych kultur, które mogą być odmienne od tych akceptowanych przez Europę (Zachód). Pogląd ten potwierdzają badania opinii publicznej. Przeprowadzone w 2007 r. przez Instytut Gallupa sondaże w państwach arabskich wykazały, że duża część ich społeczeństw nie popiera wprowadzenia we własnym państwie demokracji na wzór zachodni. Większość ankietowanych opowiedziała się za implementacją własnego modelu demokracji, uwzględniającego zasady szari'atu (szerzej: Esposito, Mogahed 2007). Przeprowadzone przez ten sam instytut dwa lata wcześniej badania wśród kobiet w Egipcie, Libanie, Jordanii i Maroku wykazały, że większość z nich akceptuje *szari'at* jako jedno ze źródeł prawa (w Libanie – 61%, Maroku – 70%, Jordanii – 36%, Egipcie – 28%). W Egipcie i Jordanii większość badanych uznała, że zasady Koranu powinny być jedynym źródłem prawa państwowego (62% badanych w Egipcie, 55% – w Jordanii, dla Maroka odsetek ten wyniósł 28%, a dla Libanu – 8%). Badanie wykazało również, że wprawdzie muzułmanki pozytywnie oceniły zasadę równości płci, wolność słowa oraz prawa polityczne, ale z dezaprobatą wyraziły się o statusie społecznym kobiet w Europie Zachodniej, akcentując takie negatywne zjawiska, jak: rozwiązłość seksualna, pornografia czy brak przyzwoitości. Jednocześnie nie uznały braku równouprawnienia za duży problem społeczny w swoich państwach (Mogahed 2005). Wyniki tych sondaży potwierdzają istniejące już wcześniej tendencje. Przeprowadzone po zamachach terrorystycznych z 11 września 2001 r. badania wykazały, że zdecydowana większość respondentów negatywnie oceniła wpływ wartości zachodnich na system wartości ich państw.

Działania Unii Europejskiej propagujące demokrację i prawa człowieka często krytykowane są przez decydentów państw arabskich. W ich wypowiedziach przejawia się przeświadczenie o poczuciu nierównoprawnego i niepartnerskiego traktowania ich przez UE oraz ingerencji w ich sprawy wewnętrzne. Promo-

wanie przez Unię idei, że islam jest przeszkodą w modernizacji społeczeństw państw muzułmańskich, rodzi wrażenie, iż Europa Zachodnia traktuje świat arabski i muzułmański jako zacofany, niecywilizowany. Percepcja ta jest umacniana przez doświadczenia historyczne. Kraje arabskie zachowują pamięć czasów, kiedy były koloniami lub protektoratami państw europejskich, a nawet okres wypraw krzyżowych. Jak pisze Amin Maalouf, „arabski Wschód nadal widzi w Zachodzie swego naturalnego wroga" (Maalouf 2001: 282). Nawet umiarkowani, wykształceni muzułmanie, otwarci na współpracę z krajami europejskimi argumentują, że wprowadzanie reform politycznych musi odbywać się powoli i stopniowo, aby jednocześnie dokonywały się aprobujące je zmiany w świadomości ludzkiej. Stąd też wszelkie próby narzucania systemu wartości i zasad z zewnątrz budzą obawy oraz opór państw arabskich. Zdarzały się przypadki, że władze Egiptu zachęcały imamów do potępiania zwolenników demokracji i praw człowieka, którzy przyjmują pomoc Zachodu, i określania ich mianem zdrajców. Odnosiło się to głównie do pomocy przyjmowanej od Stanów Zjednoczonych, ale również Unia Europejska pozostawała w sferze podejrzeń. Nawet otwarte na współpracę Maroko wyraźnie oczekuje od Unii Europejskiej nieinterweniowania w jego sprawy wewnętrzne.

Ponadto przywódcy państw arabskich zarzucają krajom unijnym brak poszanowania praw przebywających na ich terytorium muzułmanów, zwłaszcza kobiet. Odnosi się to do wprowadzonego w niektórych państwach UE zakazu publicznego noszenia chust. Problemem jest również wzrost w ostatnich latach w państwach członkowskich Unii Europejskiej islamofobii i ksenofobii. Jak stwierdził przedstawiciel Egiptu, przy okazji inauguracji roku 2008 jako Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego, dla prawdziwego dialogu między kulturami niezbędna jest zmiana polityki państw europejskich w stosunku do imigrantów i mniejszości narodowych, zachowania równowagi między wolnością wypowiedzi a poszanowaniem praw „innych" i odpowiedzialnością rządów za ochronę spójności społeczeństw, z uwzględnieniem praw wszystkich jego klas.

Podsumowując, należy stwierdzić, że stanowisko państw arabskich wobec promowanej przez Unię Europejską idei demokracji i praw człowieka jest niechętne. Wynika ono z faktu odmiennego podejścia do tej idei, uwzględniającego różnice kulturowe. Zbytnie forsowanie przez Unię Europejską własnych wartości budzi również opór ze względu na doświadczenia historyczne. Z punktu widzenia państw arabskich jest to kolejny przejaw ingerencji w ich sprawy wewnętrzne, narzucania własnej woli i protekcjonalnego traktowania ze strony krajów europejskich.

Bibliografia:

- Abdellatif A. M. (2004), *Human Rights in the Arab Mediterranean Countries: Intellectual Discourse. Socio-Economic Background and Legal Instruments*, „Mediterranean Politics", Vol. 9, No. 3.
- Aliboni R. (2004), *Common Languages on Democracy in the Euro-Mediterranean Partnership*, „EuroMeSCo Paper", No. 31.
- *Communication from the Commission to the European Parliament and the Council. Implementation of the European Neighborhood Policy in 2008*, Commission of the European Communities, Brussels, 23 April 2009, COM (2009), 188/3.
- Danecki J. (2001), *Arabowie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Elliotta K. Z. (2009), *Reforming the Moroccan Personal Status Code: A Revolution Whom?*, „Mediterranean Politics", Vol. 14, No. 2 (s. 213–227).
- Esposito J. L., Voll J. O. (1996), *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press.
- Esposito J. L, Mogahed D. (2007), *Who Speaks for Islam? What the Billion Muslim Really Think*, New York: Gallup Press.
- Jünemann A. (1998), *Democratization – Reflections on the Political Dimension of the Euro-Mediterranean Partnership* [w:] P. G. Xuereb (ed.), *The Mediterranean's European Challenge*, University of Malta, La Valetta: European Documentation and Research Center.
- Jünemann A. (2002), *From the Bottom to the Top: Civil Society and Transnational Non-Governmental Organizations in the Euro-Mediterranean Partnership*, „Democratization", Vol. 9, No. 1 (s. 87–105).
- Kausch K. (2008), *Morocco* [w:] R. Youngs (ed.), *Is the European Union Supporting Democracy in Its Neighborhood*, Spain: Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior.
- Khakee A. with J. Afoukane, F. M. Ammor, D. Lutterbeck (2008), *Pragmatism Rather that Backlash: Moroccan Perceptions of Western Democracy Promotion*, „EuroMeSCo Paper", No. 73.
- Lewis B. (2003a), *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*, Warszawa: Wydawnictwo Dialog.
- Lewis B. (2003b), *Muzułmański Bliski Wschód*, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut.
- Maalouf A. (2001), *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, Warszawa: Czytelnik.
- Mansfield E., Synder J. (2005), *Electing to Fight: Why Emerging Democracies Go to War*, Cambridge MA: MIT Press.

- Michałowska G. (2008), *Problemy ochrony praw człowieka w Afryce*, Warszawa: Scholar.
- Mogahed D. (2005), *Perspectives of Women in the Muslim World, „Gallup World Poll: Special Report: The Muslim World"*, http://media.gallup.com.
- Montalieu T., Boboc-Trandas C. (2008), T*he Euro-Mediterranean Partnership: Conditionality Design and Policy Reform in a Comparative Perspective*, „GOEuroMed, Working Paper", No. 0808.
- Youngs R. (2002), *The European Union and Democracy in the Arab-Muslim Word*, „Working Paper, Centre for European Policy Studies", No. 2.
- Youngs R. (2006), *Europe's Flawed Approach to Arab Democracy, Centre for European Reform Essays*, London: Centre for European Reform.
- Zając J. (2010), *Role Unii Europejskiej w regionie Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zając J. (2007), *Stosunki Unii Europejskiej z Radą Współpracy Zatoki (Perskiej)* [w:] I. Stawowy-Kawka (red.), *Niemcy – Europa – Świat. Studia międzynarodowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zięba R. (2007), *Wspólna Polityka Zagraniczna i Bezpieczeństwa Unii Europejskiej*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Scharakteryzuj system rządów w śródziemnomorskich państwach arabskich.
- Jakiego typu działania promujące demokrację i prawa człowieka podejmuje Unia Europejska?
- Jakie jest stanowisko państw arabskich wobec działań UE propagujących ideę demokracji i praw człowieka? Wyjaśnij dlaczego.

ⓘ **Literatura polecana:**

- Aliboni R. (2004), *Common Languages on Democracy in the Euro-Mediterranean Partnership*, „EuroMeSCo Paper", No. 31.
- Youngs R. (2002), *The European Union and Democracy in the Arab-Muslim Word*, „Working Paper, Centre for European Policy Studies", No. 2.
- Zając J. (2010), *Role Unii Europejskiej w regionie Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Daria Paprocka-Rzehak

Znaczenie afgańskich struktur przedstawicielskich w procesie państwowotwórczym w XXI w.

Streszczenie: Formy przedstawicielskie, które stały się podstawą nowo powstającego systemu politycznego Afganistanu, w pełni odzwierciedlają jego kulturowe dziedzictwo. Ten muzułmański kraj o głęboko zakorzenionych tradycjach plemiennych odbudowuje fasady swej państwowości, posiłkując się takimi formami, jak szury i dżirgi – odpowiednio muzułmańskie i plemienne formy przedstawicielskie. W ciągu ostatniej dekady przyczyniły się one do podjęcia ważnych politycznych decyzji i utrwalenia pokoju w kraju przez dziesięciolecia targanym wojnami. Z biegiem czasu jednak formy te przestają odpowiadać na wyzwania coraz bardziej złożonej sytuacji politycznej i budzą zniechęcenie wśród społeczeństwa afgańskiego. Jeśli w najbliższym czasie szury i dżirgi nie przejdą procesu transformacji, w wyniku którego przeistoczyłyby się w pełni profesjonalne i demokratyczne formy przedstawicielskie, Afgańczycy po raz kolejny stracą wszelkie zaufanie dla struktur państwowych.

Po obaleniu rządu talibów w roku 2001 afgański aparat państwowy znajdował się w stanie całkowitej ruiny. Nie funkcjonowały agendy rządowe, nie było struktury administracyjnej na szczeblach regionalnym i lokalnym. Afgańscy politycy, a także społeczność międzynarodowa stanęła przed zadaniem ukształtowania nowego systemu politycznego i powołaniem do życia nowego aparatu państwowego. Jeden z architektów dzisiejszego kształtu państwa afgańskiego Barnett Rubin (*Afghanistan: Towards* 2003) wyliczał, że tworząc instytucje państwowe w Afganistanie należało wziąć pod uwagę potrzebę pojednania narodowego, wynikającą z niedawno zażegnanego konfliktu, siłę regionalnych, etnicznych i religijnych zależności, społeczną potrzebę zunifikowanej administracji opartej na rządach prawa, szacunek dla starszyzny, duchowieństwa i innych liderów lokalnych oraz słabość partii politycznych.

Pierwszym krokiem w kierunku kształtowania ładu państwowego były porozumienia z Bonn, na mocy których 22 grudnia 2001 r. przekazano władzę rządowi tymczasowemu profesora Burhanuddina Rabbaniego. Porozumienia przyznawały narodowi afgańskiemu prawo do nieskrępowanego wyboru systemu politycznego, zgodnego z zasadami islamu, demokracją, pluralizmem i sprawiedliwością społeczną.

Już w początkowych porozumieniach zapisano, że nowy system polityczny Afganistanu będzie zgodny z zasadami islamu, ale będzie też oparty o wartości demokratyczne. Odwołanie do tych ostatnich jest częścią powszechnego trendu popularyzacji idei demokracji, która ukształtowała pewną idealną wizję państwa i społeczeństwa. W związku z tym, że demokracja jest ustrojem panującym we wszystkich krajach rozwiniętych (Sartori 1994), uznano, iż stopniowa demokratyzacja krajów najbiedniejszych i targanych wewnętrznymi i regionalnymi konfliktami również może doprowadzić do stabilizacji i stworzyć bazę dla realnego wzrostu gospodarczego (Mrozek-Dumanowska 1999).

Ponieważ społeczeństwo afgańskie miało dokonać wyboru systemu politycznego, należało zastosować mechanizmy, które pozwoliłyby Afgańczykom na wyartykułowanie swojej woli politycznej. Odwołano się więc do tradycyjnej formy przedstawicielskiej opartej na plemiennej tradycji – do Wielkiej Rady, Loja Dżirgi.

Dżirga w historii Afganistanu

Dżirga, lub rada plemienna, była i jest instytucją, dzięki której społeczności Pasztunów w Afganistanie i Pakistanie wdrażają plemienne kodeksy i zwyczaje oraz wymierzają sprawiedliwość (Ziring 1992). W dosłownym tłumaczeniu znaczy „krąg" i oznacza zgromadzenie wszystkich dorosłych mężczyzn i przywódców społeczności, obradujących na zasadzie konsensusu (Rubin 2002). Nazwa pochodzi stąd, że członkowie dżirgi zasiadali w kręgu, „tak aby nikt nie był uprzywilejowany lub silniejszy" (Sierakowska-Dyndo 1998: 91). Wszelkie problemy i decyzje odnoszące się do grup większych niż jedna rodzina były podejmowane i rozstrzygane w drodze ogólnej debaty na forum dżirgi (Sierakowska-Dyndo 1998).

Plemienna *dżirga* podejmuje decyzje w oparciu o system prawny *pasztunwali*, który z punktu widzenia Pasztunów jest systemem kompletnym, i dalsze prace legislacyjne nie są potrzebne. Wdrażanie decyzji dżirgi również odbywało się w sposób nieformalny, bo plemiona posiadają własne organy policyjno-militarne – *laszkar* (Ziring 1992). Najbardziej szanowaną formą dżirgi jest *Loja Dżirga* (Wielka Rada), która skupia liderów wielu pasztuńskich plemion na jednym posiedzeniu. *Loja Dżirga* od XVIII w. rozstrzygała najważniejsze dla kraju sprawy, wybierała przywódców państwowych i decydowała o losach kraju (Sierakowska-Dyndo 1998).

Ahmad Salim (2006) twierdzi, że pierwsza *Loja Dżirga* była zwołana w 250 r. przed naszą erą, kiedy przodkowie Afgańczyków, Arsacydzi, na posiedzeniu *madżlis-e szura* (Rady Doradców) wybrali króla Arsakesa. Inne źródła podają, że najwcześniejsza *Loja Dżirga* odbyła się w roku 72 p.n.e. w Kandaharze, gdzie

oligarchowie po raz pierwszy wybrali króla. Większość historyków zajmujących się Afganistanem jest jednak zgodna, że *Loja Dżirga*, w takiej formie, w jakiej funkcjonuje obecnie, wywodzi się z pierwszej dekady XVIII w. (Salim 2006).

Na początku XX w., wraz z umacnianiem się pozycji państwa, *Loja Dżirga* przekształciła się w instytucję będącą elementem struktury państwowej. Stanowiła już reprezentację nie tylko plemion, lecz społeczeństwa afgańskiego, różnych grup etnicznych i warstw społecznych. Zachowała jednak swój pierwotny sens, jaki nadały jej normy prawa zwyczajowego, tj. zgodnie z konstytucją stanowiła najwyższy organ, który miał reprezentować interesy społeczeństwa afgańskiego. Zmienił się przy tym jej charakter, zbierała się nie tylko w sytuacjach zagrożenia, konfliktu czy zmiany władzy, ale także w czasie pokoju, by zdecydować o formie rządów, przyjęciu konstytucji czy o kierunkach polityki. *Loja Dżirga* położyła więc podwaliny pod afgański konstytucjonalizm. Pozostała jednak formą przedstawicielską niezmiennie powoływaną do życia w okresach politycznych kryzysów i konfliktów.

Po inwazji wojsk radzieckich w 1979 r. przywódcy niektórych grup rebelianckich i członkowie elit starego reżimu, który uciekli do Pakistanu, usiłowali odbudować pasztuńskie tradycje afgańskiej identyfikacji narodowej, takie jak *Loja Dżirga* (Rubin 2002). Również w 1991 r., na podstawie porozumień genewskich, które miały zaprowadzić ład polityczny po wycofaniu się wojsk radzieckich z Afganistanu, biuro Sekretarza Generalnego ONZ opowiadało się za tym, by władze tymczasowe Afganistanu mogły zorganizować „wolne i sprawiedliwe wybory, zgodnie z afgańskimi tradycjami" (Rubin 2002: 266). W tym przypadku odniesienie się do „afgańskich tradycji" sugerowało, że *Loja Dżirga* lub inna forma reprezentacji plemiennej może zastąpić wybory na niektórych obszarach.

Dżirga w Afganistanie w XXI w.

Zawarte w grudniu 2001 r. porozumienie z Bonn przewidywało wykorzystanie tradycji Wielkiej Rady – *Loja Dżirga* – w procesie podejmowania decyzji fundamentalnych dla nowego państwa afgańskiego. Pierwszy raz Rada miała zostać zwołana dla powołania Administracji Tymczasowej, która posiadałaby legitymizację afgańskiego społeczeństwa. Następnie, w ciągu osiemnastu miesięcy, miała zostać zwołana Konstytucyjna *Loja Dżirga,* która przyjęłaby nową konstytucję Afganistanu. Do tego czasu miała obowiązywać konstytucja z roku 1964.

Nadzwyczajna *Loja Dżirga* obradowała od 10 do 21 czerwca 2002 r. Była największą radą obradującą we współczesnym Afganistanie do tej pory. Na jej posiedzeniach zasiadło łącznie 2 tys. delegatów, którzy wybrali Afgańską Ad-

ministrację Tymczasową, kierowaną przez Hamida Karzaja. Dżirgę tę można uznać za przełomową. Zwaśnione plemiona i grupy etniczne po raz pierwszy od dziesięcioleci doszły do konsensusu w toku obrad. Pozwalało to mieć nadzieję na dalsze utrwalanie się procesu pokojowego.

Dżirga w swych ustaleniach nie zagwarantowała jednak, że od tej pory kraj będzie zarządzany przez osoby cywilne, niepowiązane z grupami zbrojnymi, oraz że watażkowie i komendanci zostaną usunięci z afgańskiej sceny politycznej. Wynikało to z niedopracowanego systemu wyłaniania delegatów. O tym, kto uczestniczył w posiedzeniu Nadzwyczajnej *Loja Dżirga*, decydowała Specjalna Komisja Organizacyjna. Miała ona zapewnić odpowiednią liczbę przedstawicieli poszczególnych grup etnicznych, nomadów, kobiet, afgańskiej diaspory z Pakistanu i Iranu oraz organizacji społecznych. Okazało się jednak, że w obradach Nadzwyczajnej Loja Dżirgi uczestniczyły również osoby nieupoważnione przez Komisję Organizacyjną, a co więcej – podejrzewane o to, że w okresie konfliktów dopuściły się czynów kwalifikowanych przez międzynarodowe prawodawstwo jako zbrodnie wojenne. Obecność watażków i komendantów wytworzyła klimat strachu, z odnotowanymi przypadkami zastraszania nominowanych delegatów i przymuszania ich do popierania określonych decyzji (*Addressing past* 2005).

Konstytucyjna *Loja Dżirga*, w której wzięło udział 502 delegatów, obradowała od 14 grudnia 2003 r. do 4 stycznia 2004 r. Osiągnięcie konsensusu w sprawie ostatecznego kształtu konstytucji okazało się zadaniem trudnym do tego stopnia, że *dżirga* uzyskała niechlubny przydomek *Loja Dżarga* (Wielka Bitwa). Po trzech tygodniach debat i sporów uchwalono jednak nową konstytucję Afganistanu, która wprowadzała system prezydencki jako obowiązujący system polityczny kraju. Sam fakt, że konsensus co do tak fundamentalnego aktu prawnego, jakim jest konstytucja, był możliwy w kraju przez dziesięciolecia targanym wojnami, można uznać za sukces. Mimo to wielu delegatów i obserwatorów Konstytucyjnej Loja Dżirgi nie szczędziło słów krytyki.

Według Maley'a (2006) słabość Konstytucyjnej Loja Dżirgi zasadzała się na tym, że większość decyzji została podjęta w sposób niepubliczny. Obrady miały miejsce w olbrzymim namiocie rozstawionym na dziedzińcu Kabulskiej Politechniki, jednak obok głównego namiotu rozstawiono mniejszy, do którego wstęp miały tylko polityczne elity oraz ambasadorowie i komendanci. To w nim podejmowano rzeczywiste decyzje. Taki sposób uprawiania polityki przez afgańskie i zagraniczne elity polityczne poddał w wątpliwość wiarygodność całego procesu tworzenia konstytucji Afganistanu.

Zadziwiały też niektóre z podjętych wówczas decyzji, m.in. przyjęcie silnego systemu prezydenckiego.

> Było to główne żądanie pasztuńskich aktywistów, żywo promowane przez zespół lobbystów Karzaja działających w czasie obradowania *Loja Dżirga*. W rezultacie doprowadziło ono do nasilenia napięć etnicznych, szczególnie gdy okazało się, że delegaci nie wybrani a mianowani przez Karzaja uformowali grupę decyzyjną. Ostateczna wersja konstytucji, którą przyjęła *Loja Dżirga*, nie jest aktem uniwersalnym, a konstytucją uchwaloną pod Karzaja (Maley 2006: 46).

Konstytucja z 2002 r. usatysfakcjonowała ambicje polityczne Hamida Karzaja. Wprowadziła ona jednak system polityczny, który wymaga nie tylko silnego lidera na stanowisku prezydenta kraju, ale i profesjonalnej administracji prezydenckiej. Już pierwsza kadencja Karzaja (2004–2009) pokazała, że nie jest on w stanie sformować swojej administracji tak, by efektywnie zarządzała krajem.

Później zwołano jeszcze dwie dżirgi. Obie poszukiwały sposobów negocjacji z grupami rebelianckimi i zaprowadzenia pokoju w coraz bardziej niebezpiecznym Afganistanie. Od 9 do 12 sierpnia 2007 r. obradowała pakistańsko-afgańska *dżirga* i choć nie nadawano jej przydomka „*loja*", była radą, która zebrała 700 delegatów pochodzących z dwóch krajów, w których tradycja dżirgi jest mocno zakorzeniona w plemiennej tradycji. Odwołanie się w tym wypadku do tradycyjnej pasztuńskiej formy przedstawicielskiej było tym bardziej uzasadnione, że przedmiotem obrad miała być sytuacja bezpieczeństwa w obszarze pasa pasztuńskiego, znajdującego się na terenach granicznych Afganistanu i Pakistanu. W przypadku pakistańsko-afgańskiej dżirgi bardzo trudne było dojście do konsensusu już na etapie przygotowań. Problematyczne okazało się ustalenie listy delegatów i terminu dżirgi, która ostatecznie odbyła się ponad pół roku później, niż planowano.

Przyjęta pod koniec obrad deklaracja przewidywała powołanie do życia mniejszej dżirgi, składającej się z 50 delegatów (25 z każdej ze stron), którzy byliby odpowiedzialni za dialog z grupami opozycyjnymi oraz przygotowywali kolejne sesje pokojowych dżirg pomiędzy Afganistanem i Pakistanem. Oprócz gremialnych obrad dżirgi, delegaci radzili również w pomniejszych grupach roboczych, które wypracowały wiele rekomendacji dotyczących różnych aspektów współpracy pakistańsko-afgańskiej. Niestety, rekomendacje te nigdy nie zostały wdrożone, nie powstała również *dżirga* zajmująca się negocjacjami z rebeliantami. Za jedyny sukces polityczny tego zgromadzenia można uznać fakt, że doszło do wspólnych obrad delegatów z dwóch państw o tak napiętych stosunkach.

Od 2 do 4 czerwca 2010 r. obradowała Pokojowa *Loja Dżirga*, na której 1600 delegatów – deputowanych, przywódców plemiennych, religijnych i przedstawicieli lokalnych władz – miało wypracować sposoby pokojowego porozumienia pomiędzy rządem afgańskim a rebeliantami. Forma obrad, jaką jest *dżirga*, zupełnie się w tym przypadku nie sprawdziła. Talibowie, którzy mieli

być stroną w obradach, skrytykowali pomysł Pokojowej Loja Dżirgi w dzień poprzedzający obrady. Wystosowali oświadczenie stwierdzające, że skład zgromadzenia nie reprezentuje narodu afgańskiego, a celem dżirgi jest jedynie zabezpieczenie interesów obcych państw. Stąd też na obradach, na których rząd miał zawrzeć porozumienie pokojowe z rebeliantami, pojawiła się jedynie strona rządowa. Wyniki obrad zostały ujęte w deklarację o dużym stopniu ogólności, która zwraca się do wszystkich grup rebelianckich, aby „w imię islamu i na prośbę narodu afgańskiego przestały walczyć i zabijać swych braci i przyłączyły się do procesu pokojowego", zrywając z Al Ka'idą i uznając konstytucję Afganistanu.

Niemniej jednak czerwcowa Pokojowa *Dżirga* została uznana przez organizatorów za sukces, gdyż przewodniczący jej obradom były prezydent Burhanuddin Rabbani ogłosił: „Jednogłośnie popieramy rządowy plan pokojowy" (Ruttig 2010). W komentarzach ironizowano, że „wszystko, czego potrzeba, to mądry, białobrody przywódca obrad, który ogłosi jednogłośne przyjęcie decyzji, bez postawienia jej pod głosowanie" (Ruttig 2010).

Analizując skuteczność kolejnych dżirg, które obradowały w Afganistanie, należy zapytać, czy wspomaganie procesów demokratyzacyjnych i państwowotwórczych plemiennymi formami przedstawicielskimi jest zasadne. Z pewnością tak, ale w ograniczonym stopniu. „Protodemokratyczne instytucje i zwyczaje wywodzące się z przeddemokratycznych czasów mogą zostać włączone we współczesne rozwiązania ustrojowe. Ogólnokrajowe zgromadzenie plemion (*Loja Dżirga*), które od czasu do czasu łagodziło napięcia między zwaśnionymi rywalami w Afganistanie, okazało się do pewnego stopnia pomocne przy neutralizacji konfliktów zagrażających dzisiaj jedności narodowej tego kraju" – ocenia Barber (2005: 202). Trzeba mieć jednak świadomość niedostatków tej formy przedstawicielskiej. *Loja Dżirgi* były zwykle – pomimo ich zrozumiałej idealizacji jako tradycyjnej afgańskiej instytucji – zgromadzeniami, które choć prowadziły otwarte debaty, *de facto* przypieczętowywały decyzje podjęte poza nią, *poszt-e purda* (dosł. za zasłoną). Zakulisowe rozmowy przed ostatecznym poddaniem decyzji pod głosowanie nie są niczym niezwykłym i mają miejsce nawet w krajach o najbardziej utrwalonych tradycjach demokratycznych. Jednak *dzirga* jest forum o skali niepodobnej do innych organów przedstawicielskich – w jej obradach może uczestniczyć kilka tysięcy delegatów, wybieranych bądź nominowanych w mało przejrzysty sposób. Ponadto dżirgi nie obradują regularnie, a zwoływane są *ad hoc*. Rozmowy zakulisowe nie są więc debatami frakcji funkcjonujących od lat na scenie politycznej. W tym przypadku zakulisowe negocjacje prowadzone są najczęściej jedynie w okresie trwania samych obrad, a decyzje mogą zostać podjęte pod wpływem nacisku niewielkich grup

interesu. Powoduje to, że po zakończonej dżirdze większość delegatów ma ostatecznie poczucie, że obrady prowadzone były chaotycznie, a podjęte decyzje nie odzwierciedlają ich zapotrzebowań. Te niedostatki dżirgi jako organu przedstawicielskiego mogą z czasem zniechęcać społeczeństwo nie tylko do takiej formy obrad i podejmowania decyzji, ale i do opartego na tych decyzjach aparatu państwowego.

Dlatego też, choć wykorzystywanie tradycyjnych plemiennych struktur przedstawicielskich jest jak najbardziej właściwe, a nawet pożądane we wczesnych etapach pracy rozwojowej i państwotwórczej, nie należy uznawać ich za jedyne, jakie społeczeństwo plemienne jest w stanie zaakceptować. Według Rubina (2002) dla społeczeństw o charakterze plemiennym plemię jest jednym z modeli organizacji społecznej. To, czy z modelu tego skorzysta, zależy od tego, jak w konkretnej sytuacji układają się jego stosunki w ramach modeli alternatywnych – w tym również struktury państwowej. Kiedy instytucje państwowe funkcjonują prawidłowo, wówczas społeczeństwo muzułmańskie może zrezygnować z plemiennych tradycji w swym życiu społecznym i politycznym. Zjawisko to Kieniewicz tłumaczy potrzebą zachowania swoistej homeostazy systemu w ramach społeczności właśnie poprzez dobór „systemu działań i zasady zachowań, które służą im do przeprowadzenia procesów regulacyjnych i adaptacyjnych (transformacji)" (Kieniewicz 2003: 40).

Oprócz Loja Dżirgi – Wielkiej Rady, w społeczeństwie afgańskim, na terenach zamieszkałych przez Pasztunów funkcjonują również dżirgi na poziomie lokalnym. Spełniają one niejednokrotnie funkcje wszystkich trzech organów władzy: ustawodawczego, wykonawczego i sądowniczego. W kształtowaniu systemu politycznego Afganistanu Pasztuni odegrali bezsprzecznie dominującą rolę. Ich wzorce zachowań wywodzą się z tradycyjnego kodeksu postępowania – *pasztunwali*, będącego połączeniem prawa plemiennego i cywilnego, nierzadko sprzecznego z zasadami islamu. Pasztunowie sami o sobie zwykli mówić, że w połowie stosują zasady Koranu, a w połowie zasady prawa zwyczajowego zawarte w ich kodeksie *pasztunwali* (Christensen 1988). Stąd też przy omawianiu tradycyjnych form przedstawicielskich w Afganistanie proponuję rozróżnienie na dżirgi – formy, które czerpią z plemiennej tradycji i opierają się na kodeksie *pasztunwali*, oraz na szury, wywodzące się z Koranu (42:38) i opierające się na zapisach szari'atu.

Szury – muzułmańskie struktury przedstawicielskie

W procesie tworzenia systemu administracji lokalnej odwołano się do islamu, będącego religią Afganistanu, i wykorzystano dla kształtowania lokalnych rad szury, będące muzułmańskimi formami przedstawicielskimi.

Nazwa *szura* wywodzi się od zawartej w tekście koranicznym zasady konsultacji: „dla tych, których sprawy są przedmiotem wzajemnej narady" (42:38). Tradycja konsultacji występowała od dawna w tradycji arabsko-muzułmańskiej. Jej korzenie sięgają społeczeństwa beduińskiego, w którym szajchowie, przywódcy plemienni, mieli obowiązek konsultowania ważniejszych decyzji z notablami i starszyzną plemienną. Zgodnie z tą tradycją szajch, który nie zasiadał w madżlisie (zgromadzeniu), w celu przedyskutowania ze starszyzną wszystkich ważniejszych spraw dotyczących całego plemienia, nie miał prawa oczekiwać szacunku i posłuszeństwa ze strony członków społeczności, a zwłaszcza jej notabli (Mrozek-Dumanowska 1999). W historii islamu Abu Bakr, jeden z czterech kalifów prawowiernych, zwołał szurę, by ta wybrała jego następcę; od tego czasu *szura* stała się podstawową zasadą sprawowania władzy w świecie muzułmańskim. Istotą szury jest swoboda naradzania się, wymiany poglądów i prowadzenia dialogu.

> Jest obowiązkiem króla nieustannie konsultować się z najmądrzejszymi, najbardziej doświadczonymi i najbardziej kompetentnymi ze swych ludzi i pokładać zaufanie w tych swoich poddanych, którzy na to zasługują, i delegować im część swych obowiązków zgodnie z ich kwalifikacjami i wartościami – pisał Nizamul-Mulk Tusi w XI w. (Chaudhry 2007: 373).

Z definicją roli szury w państwie muzułmańskim wiąże się spór o jej przystawalność do demokratycznych form przedstawicielskich. Istnieją dwa zasadnicze stanowiska: liberalne – reformatorskie i konserwatywne – fundamentalistyczne. Reformiści wierzą w uniwersalność demokracji. Według nich religia islamu nie jest sprzeczna ze świeckim systemem politycznym, a islam zachęca muzułmanów, by stanowili swe rządy na podstawie nowoczesnego rozumowania i reguł rządzenia, które zostały sprawdzone przez doświadczenia innych narodów (Mrozek-Dumanowska 1999). Pogląd ten opiera się, między innymi, na pojęciu szury, czy też „konsultacji". Ta zasada wzajemnej konsultacji uważana jest za podstawę wyboru władz przedstawicielskich i instytucji rządowych (Koran 2:256).

Dla zwolenników stanowiska konserwatywnego główną wartością nie jest demokracja, a stosowanie prawa religijnego, szari'atu. Według nich między pojęciami zachodniej demokracji i szury istnieje zasadnicza różnica. Ta pierwsza oznacza władzę ludu, który jest źródłem prawodawstwa. *Szura* natomiast to konsultacja (władcy) z osobą lub osobami w kwestii elementów prawa islamu. Co więcej, w idei szury nie ma według fundamentalistów żadnego odniesienia do wyboru władcy przez rządzonych. W islamie ludzie nie rządzą się sami przy pomocy stanowionych przez siebie praw (Sivan 1985). Koncepcja rządów większościowych nie jest więc zgodna z muzułmańskim systemem rządów. „Państwo w islamie jest posłuszne boskiemu prawu, nie ludowi" (Rahman 1982: 264).

Pozycja szury we współczesnym państwie afgańskim

W konstytucję Afganistanu z 2004 r. wpisana została zasada centralizmu władzy (art. 137), przy założeniu, że administracja afgańska będzie miała jednostki zarówno na poziomie centralnym, jak i lokalnym (art. 136). Administracja centralna, tj. poszczególne ministerstwa, operują nie tylko w stołecznym Kabulu, ale posiadają również resortowe departamenty na szczeblu regionalnym w prowincjach (*wolajat*) i na szczeblu lokalnym – w dystryktach (*uluswali*). Dla zwiększenia udziału społeczeństwa w procesie rządzenia krajem ustawodawca przewidział w Ustawie zasadniczej rady prowincji (*szura-je wolajati*), dystryktów (*szura-je wuluswali*), gmin (*szura-je szarwali*) i sołectw (*szura-je qaria*), które powinny zostać utworzone w drodze wolnych, powszechnych, tajnych i bezpośrednich wyborów.

Podstawą prawną działania rad jest Ustawa o radach prowincji. Jest to dokument o dużym stopniu ogólności, w którym brak jasno sprecyzowanej roli dla *szura-je wolajati*. Zgodnie z Ustawą rady prowincji powinny funkcjonować jako organ wybieralny, którego celem jest zwiększenie uczestnictwa społeczności lokalnej w działaniach państwa oraz zachęcenie organizacji społecznych do współpracy z administracją państwową na poziomie prowincji. W swych działaniach rada ma być pomostem pomiędzy administracją państwową i obywatelami. Ponadto zadaniem rad prowincji jest doradztwo władzom prowincji (Konstytucja Islamskiej Republiki Afganistanu, art. 139 oraz Ustawa o radach prowincji, 11.04.2006, art. 2).

Pierwsze rady prowincji we współczesnym Afganistanie zostały wybrane 18 września 2005 r., kolejne – 20 sierpnia 2009 r. Każda prowincja ma swoją demokratycznie wybraną radę, składającą się z od 9 do 29 członków, w zależności od wielkości populacji. Rada prowincji pracuje wspólnie z gubernatorem, biorąc udział w rozwoju i odbudowie prowincji oraz doradzając w kwestiach bezpieczeństwa.

Rady prowincji nie mają jednak jasno oznaczonego miejsca w strukturze administracji lokalnej Afganistanu. Zgodnie z prawem powinny pełnić rolę łącznika pomiędzy społecznością lokalną i administracją prowincji. Wymaga to systematycznych spotkań z przedstawicielami społeczności lokalnych w dystryktach i sołectwach. Problem polega jednak na tym, że społeczności, dzieląc się z członkami rad swoimi problemami, spostrzeżeniami i formułując swoje potrzeby, oczekują, że problemy te zostaną rozwiązane. Tak, niestety, nie jest, bo rola rad prowincji w stosunku do gubernatora jest rolą wyłącznie doradczą. Rady są więc szurami w pojęciu konserwatywnym: są jedynie organami, u których gubernatorzy powinni zasięgać porady, ale nie są oni w żaden sposób zobowiązani stosować się do nich. Rada raportuje o problemach społeczności lokal-

nych i doradza w kwestii priorytetowych potrzeb w poszczególnych dystryktach i sołectwach, ale to gubernator na poziomie prowincji i odpowiednie resorty branżowe w Kabulu podejmą decyzję o alokacji programów pomocowych i rozwojowych. W związku z tym członkowie rad coraz mniej chętnie pełnią rolę pośrednika pomiędzy społecznością lokalną i administracją. Im dłużej bowiem wykonują swoje zadania, tym bardziej tracą autorytet w oczach społeczności lokalnej, postrzegającej ich jako urzędników, którzy – choć chętnie wysłuchają listy potrzeb i problemów – nie są w stanie im zaradzić.

W roku 2005, a następnie w 2010, powinny były zostać wybrane również rady dystryktów – *szura-je wuluswali*. Do wyborów jednak nie doszło. Przed rokiem 2005 ustawodawca nie zdołał uchwalić prawodawstwa określającego rolę tych rad. Ponadto w środowisku międzynarodowym panował konsensus co do tego, że wybory do rad dystryktów powinny zostać odłożone na czas późniejszy nie tylko z powodu braku odpowiedniego prawodawstwa, ale również po to, by dać rządowi czas na odpowiednio szeroko zakrojone konsultacje społeczne co do roli rad dystryktów (*Afghanistan Elections* 2005). W roku 2010, kiedy mogłaby się rozpocząć kolejna kadencja *szura-je wuluswali*, nadal nie ustalono granic dystryktów. Co więcej, Afganistan był już na tyle niebezpiecznym krajem, że organizacja wyborów do rad lokalnych nie wydawała się wówczas ani priorytetem, ani wartością dodaną.

Doświadczenia rad prowincji pokazują, że słabo zdefiniowana rola organu przedstawicielskiego zniechęca społeczność lokalną do współpracy z przedstawicielami rządu i aparatu państwowego w całości. Pokazuje również, że oczekiwania społeczeństwa afgańskiego w stosunku do rad prowincji – nawet jeśli mają one w nazwie słowo *szura* – sięgają dalej niż konsultacje. Świadczyłoby to o tym, że Afgańczycy są raczej za reformatorskim podejściem do muzułmańskich struktur przedstawicielskich.

Nieformalne organy przedstawicielskie w Afganistanie

Brak usankcjonowanych prawem i wybranych demokratycznie organów przedstawicielskich na poziomie dystryktów i sołectw nie oznacza, że społeczności lokalne nie posiadają swoich organów przedstawicielskich. Funkcjonują tu szury tradycyjne, które są częścią organizacji środowisk lokalnych w społeczeństwie afgańskim.

Szura, choć podobna w swym zamyśle do przewidzianych konstytucyjnie rad dystryktów, nie jest wybierana w wyborach powszechnych i tajnych. W przypadku szury męska część społeczności lokalnej w trakcie obrad wybiera na spotkaniu ogólnym swoich reprezentantów. W skład szury na poziomie dystryktu wchodzą przedstawiciele różnych środowisk, poszczególnych wiosek znajdują-

cych się w obrębie dystryktu lub plemion bądź etnosów zamieszkujących dystrykt. W szurze zasiadają osoby uznane za godne szacunku, np. osoby, które odbyły pielgrzymkę do Mekki (*hadżdż*). Wybory odbywają się w pewnych interwałach czasowych, jednak trudno określić dokładny czas trwania „kadencji" szury.

Decyzje w ramach szury są podejmowane na zasadzie konsensusu, a jej członkowie dokładają starań, by uwzględniały one w pewnym stopniu interesy każdej z reprezentowanych przez jej członków grup. Tradycyjne formy reprezentacji cieszą się sporą dozą legitymizacji wśród społeczności, posiadają też znaczącą wiedzę o charakterze lokalnym, która może być przydatna dla administracji państwowej i organizacji zajmujących się projektami rozwojowymi. Społeczności lokalne, szczególnie na terenach wiejskich, dużo częściej zwracają się z problemami o charakterze prawnym do lokalnych szur niż do państwowych struktur wymiaru sprawiedliwości. Wymagania społeczności lokalnej wobec szur są jednak mniejsze niż te, jakie stawiane są omawianym wcześniej radom prowincji. Powszechnie akceptuje się to, że są to ciała konsultacyjne i doradcze. Rzadko też obarczane są one winą za niski standard życia w danym rejonie, brak środków pomocowych czy projektów rozwojowych, ponieważ nie są postrzegane jako część aparatu państwowego. Jeśli natomiast prawodawca zdecydowałby się na legitymizację szury i włączenie jej w struktury administracji państwowej, oczekiwania społeczne co do jej działań wzrosłyby odpowiednio.

Wraz z pogarszającą się gwałtownie sytuacją bezpieczeństwa w Afganistanie szury odgrywają rolę koncyliacyjną pomiędzy zwaśnionymi plemionami, często są też nieformalnym gwarantem bezpieczeństwa dla przedstawicieli organizacji międzynarodowych funkcjonujących na obszarze znajdującym się pod ich jurysdykcją. Ich relacje z rebeliantami mają jednak często dwuznaczny charakter. Wraz z coraz intensywniejszą infiltracją talibów w głąb kraju zdarza się, że to właśnie szury są pierwszym organem ulegającym wpływom propagandy sił rebelianckich, a z drugiej strony, szury podejmują się roli pośrednika w negocjacjach pomiędzy rebeliantami i rządem.

Oprócz tradycyjnych organów przedstawicielskich, jakimi są szury, na poziomie dystryktów powstają też organy powoływane do życia przez różne instytucje rządowe. Jako przykład można podać Program Solidarności Narodowej (National Solidarity Programme), wdrażany przez Ministerstwo Odbudowy i Rozwoju Terenów Wiejskich, który ma wspierać lokalny samorząd oraz redukować ubóstwo poprzez wyłanianie na terenie całego kraju tzw. Rad Rozwoju Społeczności (Community Development Councils). Rady te są organami przedstawicielskimi na poziomie lokalnym, a w ich kompetencji leży podejmowanie decyzji w imieniu społeczności. W ramach Programu Solidarności Na-

rodowej rady otrzymują pewną pulę środków finansowych, którymi rozporządzają wedle ustalonych wcześniej priorytetów. Program ten formuje podstawy dla stabilnych form szerokiej samorządowości, rekonstrukcji terenów wiejskich i walki z ubóstwem.

Od roku 2008 powoływane są tzw. szury dystryktów. Organem przewodzącym instytucjonalizacji tych szur jest Niezależny Dyrektoriat Samorządności Lokalnej (*Rejasat-e Mustaqell-e Organhaa-je Mahallee*). Dyrektoriat był odpowiedzią na powiększającą się przepaść pomiędzy administracją centralną w Kabulu a społecznościami lokalnymi na terenie kraju. Uznano, że nieefektywna działalność administracji rządowej na poziomie lokalnym i brak umiejętności dystrybucji środków przyczynia się do braku bezpieczeństwa i stabilizacji na terenie kraju (*Strategic Framework* 2007).

Dyrektoriat prowadzi działania, które mają umocnić struktury administracji państwowej na poziomie dystryktu, powołując szury wybrane w sposób nieformalny. Szczególną rolę odgrywają w nich przywódcy plemienni, tzw. malikowie (*Strategic Framework* 2007). Projekt Dyrektoriatu budzi wiele niejasności, z jednej strony bowiem nadaje szurom charakter instutucji protopaństowywch, z drugiej jednak nadal opiera się na tradycyjnych sposobach formowania tych organów przedstawicielskich. Dlatego też program przyjęty został z umiarkowanym optymizmem, a pogarszająca się sytuacja bezpieczeństwa w Afganistanie sprawia, że jego wdrażanie jest wolniejsze, niż planowano.

Dotychczasowe doświadczenia szur jako form przedstawicielskich pokazują, że *szura* jest w Afganistanie organem przedstawicielskim, który ma możliwość ewoluowania i podejmowania się zadań bardziej złożonych, w których pełni nie tylko funkcje doradcze, ale i decyzyjne. Afgańczycy w opisanym wcześniej sporze o rolę szury we współczesnych realiach politycznych w sposób zupełnie naturalny opowiadają się po stronie liberalnej i chętnie widzieliby w szurze organ o większej mocy decyzyjnej.

Dżirgi w swej formie są dość kostyczne i jedynie przekształcenie ich w zgromadzenia parlamentarne może uczynić z nich efektywnie działające formy przedstawicielskie. Natomiast szury wymagają dodefiniowania swej roli w strukturze administracji państwowej. Potrzebna jest również stopniowa zmiana sposobu wybierania zasiadających w szurze przedstawicieli. Należy odchodzić od wyborów nieformalnych, które są przeprowadzane w trakcie zgromadzeń społeczności lokalnych, i dążyć do wyborów demokratycznych, zapewniających proporcjonalną reprezentację kobiet i mniejszości etnicznych.

W przypadku wyborów demokratycznych istotne znaczenie ma dobór ordynacji wyborczej. W Afganistanie stosowaną ordynacją wyborczą, zarówno dla parlamentu, jak i dla rad prowincji (*szura-je wolajati*), jest Pojedynczy Głos

Nieprzechodni (Single Nontransferrable Vote, SNTV). System ten przyznaje wyborcy tylko jeden głos, bez względu na liczbę mandatów, jakie są w okręgu do obsadzenia. Kandydaci, którzy uzyskali największą liczbę głosów, otrzymują mandaty. Na przykład, jeśli w okręgu są trzy mandaty, to trzech kandydatów o największej liczbie głosów uzyskuje miejsca w parlamencie czy radzie prowincji (Rose 2000). Prowadzi to do swoistej kumulacji głosów, szczególnie widocznej w okręgach wielomandatowych. Na przykład w okręgu dziesięciomandatowym dwóch najpopularniejszych kandydatów uzyskuje bardzo dużą liczbę głosów (60–70%), podczas gdy ostatniemu wybranemu deputowanemu do zdobycia mandatu wystarcza już poparcie na poziomie 10%. Budzi to zrozumiałą niechęć społeczności lokalnych do wyłonionych w ten sposób rad, twierdzą one bowiem, że w radach zasiadają niejednokrotnie osoby nikomu nieznane, o znikomym poparciu.

„Struktury samorządowe jako takie wymagają poważnego przemyślenia i racjonalizacji" – przestrzegał International Crisis Group w raporcie z 2005 r. Przewidywał też, że wszystkie powstałe wśród chaosu i nadmiaru konkurujących ze sobą instytucji (rządowych i międzynarodowych) organy samorządowe będą w pewnym stopniu reprezentantem społeczności lokalnej (*Afghanistan Election*, 2005). Wyzwanie polega jednak na tym, by ograniczyć się do jednego, w pełni reprezentatywnego i cieszącego się legitymizacją społeczną organu przedstawicielskiego o jasno określonych uprawnieniach i zadaniach.

Odpowiedź na pytanie, czy należy posługiwać się tradycyjnymi formami przedstawicielskimi w procesie państwowotwórczym, jest z pewnością twierdząca. Według Barbera (2005: 203):

> Instytucje lokalne mają potencjał demokratyczny. Ich dodatkową wielką zaletą jest to, że nowe zjawisko, jakim jest formalna demokracja, osadzają w tradycyjnych nieformalnych praktykach, które znalazły uzasadnienie w dziejach danego narodu. Ponadto rdzenne instytucje, nawet gdy czystości ich demokratycznego ducha można to i owo zarzucić, mają szansę stać się ważnym punktem wyjścia w powolnym procesie utrwalania prawdziwych demokratycznych zachowań i praktyk w kulturze znajdującej się w okresie przejściowym.

Z drugiej jednak strony kulturowe dziedzictwo, zwyczaje i utrwalone tradycją systemy wewnętrzne państw stoją niejednokrotnie w konflikcie z postulatami demokratyzacji, budząc sprzeciw społeczeństwa lub jego zagubienie w dychotomii propagowanych norm (demokratycznych i tradycyjnych). Dlatego też Mrozek-Dumanowska (1999) ostrzega, że przy omawianiu tematu demokratyzacji z góry należy założyć pewną dysproporcję między stronami czy też aktorami międzynarodowymi. Dysproporcje te są nie tylko głębokie, ale rów-

nież trwałe, gdyż dotyczą zarówno sfery materialnej (poziom życia, charakter i kondycja gospodarki), jak i sfery duchowej czy intelektualnej. W najlepszym przypadku prowadzi to do spowolnienia procesu demokratyzacji, gdyż społeczeństwom – nawet przy pełnym poparciu dla idei demokratyzacji kraju – potrzebny jest czas, aby wypracować mechanizmy, które będą zgodne z ich przekonaniami i dokonać transformacji systemu politycznego na demokratyczny.

Pozostanie jednak tylko i wyłącznie przy tradycyjnych formach przedstawicielskich szybko ujawnia ich niedostatki. Typowe tradycyjne formy przedstawicielskie mogą stać się podstawą dla rozwoju bardziej złożonej struktury aparatu państwowego. Muszą jednak stopniowo ewoluować, bo w swej pierwotnej formie nie będą w stanie być częścią nowoczesnej, złożonej struktury państwowej.

Bibliografia:

- *Addressing Past to Secure the Future* (2005), Amnesty International Report, AI Index: ASA 11/003/2005, http://www.amnesty.org/en/library/info/ASA11/003/2005.
- *Afghanistan Elections: Endgame or New Beginning?* (21.07.2005), International Crisis Group, Asia Report No. 101, http://www.crisisgroup.org/en/regions/asia/south-asia/afghanistan/101-afghanistan-elections-endgame-or-new-beginning.aspx.
- *Afghanistan: Towards a New Constitution* (2003), Center on International Cooperation, New York University.
- *Agreement on Provisional Arrangements in Afghanistan Pending the Re-Establishment of Permanent Government Institutions*, http://www.un.org/News/dh/latest/afghan/afghan-agree.htm.
- Barber B. R. (2005), *Imperium strachu. Wojna, terroryzm i demokracja*, Warszawa.
- Chaudhry M. A. (2007), *Muslim Political Thought. A History of Pre-Islamic Period and Muslim Political Thought from Mediaeval to Modern Time*, Lahore.
- *Deklaracja kończąca obrady Pakistańsko-Afgańskiej Pokojowej Dżirgi*, http://www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=2007%5C08%5C13%5Cstory_13-8-2007_pg7_48.
- *Geneva Accords of 1998*, http://www.institute-for-afghan-studies.org/Accords%20Treaties/geneva_accords_1988_pakistan_afghanistan.htm.
- Kieniewicz J. (2003), *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa.
- Konstytucja Islamskiej Republiki Afganistanu.

- Lister S. (2005), *Caught in Confusion: Local Governance Structures in Afghanistan,* Afghan Research and Evaluation Unit (AREU), http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/APCITY/UNPAN021665.pdf.
- Maley W. (2003), *Rescuing Afghanistan*, London.
- Mrozek-Dumanowska A. (1999), *Islam a demokracja*, Warszawa.
- Rubin B. R. (2002), *The Fragmentation of Afghanistan*, Yale University Press.
- Rutting T. (10.06.2010), *A Déjà Vu of Big Tent „Democracy"*, Afghanistan Analysts Network, http://www.aan-afghanistan.org/index.asp?id=799.
- Salim A. (2006), *Loya Jirga. The Afghan Grand Assembly*, Lahore.
- Sartori G. (1994), *Teoria demokracji*, Warszawa.
- Sierakowska-Dyndo J. (1998), *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków*, Warszawa.
- Sivan E. (1985), *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven–London.
- Rahman F. (1982), *The Islamic Concept of State* [w:] Donohue J. J., Esposito J. L. (eds.), *Islam in Transition. Muslim Perspectives*, New York–Oxford.
- Rose R. (red.) (2002), *International Encyclopedia of Elections*, Congressional Quarterly Books.
- *Strategic Framework* (27.09.2007), Independent Directorate for Local Governance.
- Ustawa o Radach Prowincji z 11.04.2006 (22 Hamal 1385).
- Ziring L. (1992), *The Middle East: A Political Dictionary*, Western Michigan University.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Jakie są największe wyzwania w procesie przechodzenia od form tradycyjnych do demokratycznych form przedstawicielskich w krajach muzułmańskich o plemiennej strukturze społecznej?
- Jak włączyć szury w proces odbudowy kraju na poziomie lokalnym?
- Jaka jest rola dżirg i szur w procesie negocjacji z siłami antyrządowymi i rebelianckimi? Czy są one w stanie efektywnie przyczynić się do rekoncyliacji stron?

ⓘ **Literatura polecana:**

Bieżące opracowania analityczne dotyczące sytuacji w Afganistanie i etapów rozwoju struktur państwowych i politycznych są dostępne m.in. na stronach:

- International Crisis Group, http://www.crisisgroup.org/
- Afghanistan Research and Evaluation Unit, http://www.areu.org.af/

- Crisis States Research Centre, http://www.crisisstates.com/
- Afghanistan Analysts Network, http://www.aan-afghanistan.org/
- Foreign Policy AfPak Channel, http://afpak.foreignpolicy.com/

Agata Fortuna

Organizacje pozarządowe w życiu społeczno-politycznym Turcji

Streszczenie: Tureckie społeczeństwo jest złożoną i niejednorodną zbiorowością. Organizacje pozarządowe, będące zinstytucjonalizowaną formą aktywności członków społeczeństwa, odzwierciedlają ową różnorodność. Rozdział przybliża kontekst historyczny i kulturowy, w jakim działają tureckie organizacje pozarządowe. Przedstawia również współczesne uwarunkowania ich funkcjonowania, przykłady istniejących stowarzyszeń i fundacji oraz wpływ, jaki mają na tureckie życie społeczno-polityczne.

W ciągu ostatniej dekady życie społeczno-polityczne w Turcji uległo zasadniczej przemianie, znacząco rozszerzyły się granice zarówno społecznej debaty, jak i działalności organizacji pozarządowych. Turecki trzeci sektor, podobnie jak społeczeństwo tureckie, jest bardzo zróżnicowany. Wiele z powstałych w ostatnich latach organizacji pozarządowych nie odbiega – pod względem promowanych wartości, problemów, którymi się zajmuje, czy sposobów działania – od organizacji działających w krajach zachodnich. Obok nich funkcjonują organizacje o dłuższej tradycji, silniej osadzone w normach tureckiej kultury i religii. Razem tworzą one interesującą panoramę społeczeństwa obywatelskiego kraju od wieków będącego kulturowym pograniczem, w którym ścierały się wzory zachodnie i wschodnie, europejskie i tureckie.

Idea społeczeństwa obywatelskiego

Wieloaspektowość debaty nad ideą społeczeństwa obywatelskiego oraz różnorodność istniejących podejść badawczych i definicji, zwracających uwagę na różne aspekty zjawiska, skłania do przyjęcia definicji, która będzie oparciem dla dalszych rozważań:

> Społeczeństwo obywatelskie jest sferą instytucji, organizacji i jednostek ulokowaną pomiędzy rodziną, państwem a rynkiem, w której ludzie zrzeszają się dobrowolnie w celu wspierania wspólnych spraw (Anheier 2004: 22).

Definicja ta skupia się na aspekcie mobilizacji jednostek w społeczeństwie, a nie na procesie demokratyzacji czy demokratycznej partycypacji, choć po-

wszechnie przyjmuje się, że termin „społeczeństwo obywatelskie" i koncepcja, jaką niesie, związane są z demokracją w zachodnim kształcie. Do tego punktu widzenia będziemy się odwoływać, rozważając zwłaszcza podobieństwa i różnice między zachodnim i tureckim modelem społeczeństwa obywatelskiego.

Zinstytucjonalizowaną formą aktywności społecznej są organizacje społeczeństwa obywatelskiego. Jest to szeroki termin, obejmujący również organizacje pozarządowe. Często te dwa terminy stosuje się wymiennie, jednak zasadniczo przyjmuje się, że organizacja społeczeństwa obywatelskiego jest pojęciem szerszym, które obejmuje również takie organizacje, jak związki zawodowe, cechy rzemieślnicze czy izby handlowe.

Rozwinięte społeczeństwo obywatelskie uważane jest za nieodłączną cechę demokracji, w przeciwieństwie do ustrojów totalitarnych, w których społeczeństwo obywatelskie nie odgrywa większej roli, czy autorytaryzmu, gdzie pewna swoboda społeczeństwa obywatelskiego jest pod silną kontrolą państwa (Keyman 2004). Prowadzi to do przekonania, że istnienie dobrze zorganizowanego i skutecznego społeczeństwa obywatelskiego jest warunkiem demokratyzacji i istnienia demokracji uczestniczącej, która zakłada udział różnych grup społecznych, organizacji i instytucji w kształtowaniu polityki państwa i częściowo również w procesie decyzyjnym. Status tureckiego społeczeństwa obywatelskiego można więc uznać za jedno z kryterium oceny problematycznej tureckiej demokracji.

Turcja jest republiką świecką zamieszkałą przez muzułmańskie społeczeństwo. Tymczasem kwestia funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego w krajach muzułmańskich jest przedmiotem wielu sporów. Zdaniem Stefanosa Yerasimosa (2000), rozwój społeczeństwa obywatelskiego zdaje się być związany z ewolucją społeczeństw postindustrialnych, a zwłaszcza z zanikiem więzi charakterystycznych dla społeczeństw tradycyjnych. Społeczeństwo obywatelskie opiera się na jednostkach oraz ich indywidualnych prawach. Identyfikacja z partiami politycznymi nie jest już tak wyraźna, różnice ideologiczne zmniejszają się, od władzy wymaga się bardziej służby społeczeństwu niż reprezentowania konkretnej ideologii. Cechą, która odróżnia tradycyjną społeczność od społeczeństwa obywatelskiego, jest dobrowolna działalność wolnych jednostek. W społeczeństwach muzułmańskich jednostka funkcjonuje w sieci powiązań i zależności o charakterze religijnym i kulturowym, z których nie może łatwo się uwolnić, dlatego też jej działalność nie może być traktowana jako całkowicie dobrowolna. Rolę tradycyjnych więzi, które w społeczeństwach muzułmańskich odgrywają podobną „organizującą" rolę do tej, jaką w społeczeństwach zachodnich spełnia dobro wspólne, podkreślają również inni badacze. White (1996) i Kalaycıoğlu (2002) twierdzą, że o ile u podstaw tworzenia orga-

nizacji społecznych w społeczeństwach muzułmańskich leżą tradycyjne więzy, o tyle w trakcie ich działalności może to ulec zmianie w ten sposób, że poszerzy się ich sfera aktywności, doprowadzając do powstawania platform skupiających działaczy z różnych środowisk. W Turcji wiele inicjatyw obywatelskich wychodzi od grup osób, które łączą więzy religijne bądź kulturowe. Obok nich funkcjonują organizacje „zachodnie", oparte na wspólnej idei.

Fundacje i stowarzyszenia – zarys historii

Społeczeństwo obywatelskie jako sfera aktywności obywateli poza państwem, włączając w to również działalność filantropijną, ma w Turcji historię wykraczającą poza granice XX w. Fundacje (*vakıf*) odgrywały znaczącą rolę w życiu społecznym, ekonomicznym i kulturalnym przez cały okres panowania dynastii osmańskiej. Fundacje religijne, których podstawą funkcjonowania były najczęściej nieruchomości ofiarowane przez dobroczyńców, zajmowały się zwykle budową i utrzymaniem meczetów, ale często również działalnością filantropijną czy edukacyjną. W zależności od celu, na jaki darczyńca ustanawiał fundację, zyski przynoszone przez darowane aktywa przeznaczano na utrzymywanie medres, bibliotek, łaźni, szpitali, zajazdów dla podróżnych, budowę mostów i ujęć wody pitnej. Ponadto fundowano posagi dla osieroconych dziewcząt czy organizowano pogrzeby dla ubogich. Fundacje mogły być również zakładane przez niemuzułmanów, o ile ich cel nie kolidował z doktryną islamu (Lewis 1984: 62). Funkcję kontrolną nad fundacjami sprawował Zarząd Fundacji, przekształcony następnie w Ministerstwo Fundacji. Szacuje się, że w czasach Imperium Osmańskiego działało ponad 35 tys. fundacji (Bikmen 2008). Ministerstwo Fundacji zostało zniesione w trakcie reform Mustafy Kemala Atatürka i zastąpione w 1924 r. Generalnym Dyrektoriatem Fundacji. W 1935 r. przyjęto prawo, które regulowało działalność fundacji do 2008 r.

Pierwsze legalne stowarzyszenia w Turcji osmańskiej powstały w 1908 r. Różnego rodzaju stowarzyszenia istniały już od drugiej połowy XIX w., co było związane z dążeniami do modernizacji państwa, jednak działały one nielegalnie. Powstające od 1908 r. stowarzyszenia mogły działać, o ile nie stały w sprzeczności z konstytucją i publiczną moralnością. Większość z nich zajmowała się pomocą społeczną, m.in. opieką nad starszymi czy edukacją niepełnosprawnych (White 2002: 202). Okres między 1908 a 1918 r. charakteryzował się ogromną aktywnością społeczną i polityczną. W tym okresie powstało 12 partii politycznych i 37 stowarzyszeń o charakterze politycznym i społecznym. Istniało wówczas także wiele organizacji o charakterze ekonomicznym, jak izby handlowe (Toprak 1996: 90). Życie społeczeństwa nadal funkcjonowało w oparciu o tradycyjne więzy społeczności i islam. Nowo powstające organizacje starały się jed-

nak z nich wyzwolić i „oddały się rodzącemu się wówczas tureckiemu nacjonalizmowi", stając się wraz z „prehistorią tureckiego społeczeństwa obywatelskiego ofiarą państwa narodowego" (Yerasimos 2000: 15).

Po proklamowaniu Republiki Tureckiej w 1923 r. przyszedł okres znacznego ograniczenia życia społecznego W okresie władzy jednopartyjnej, trwającym do 1946 r., aktywność obywatelska w dużym stopniu zanikła. Wraz z przejściem do sytemu wielopartyjnego nastąpiło rozluźnienie, charakteryzujące się dążeniem do instytucjonalizacji partii politycznych, ustanowienia demokratycznych procedur, zagwarantowania praw obywatelskich i legitymizacji stowarzyszeń obywatelskich. W latach 1950–1980 powstało wiele nowych stowarzyszeń. W początkach lat 50. liczba oficjalnie zarejestrowanych stowarzyszeń wolontariackich wynosiła nieco ponad 2 tys., w połowie lat 70. – 38 tys., osiągając w 1981 r. liczbę ponad 53 tys. (Kalaycıoğlu 2002: 253). Przyczyniła się do tego liberalna konstytucja z 1961 r., zaprojektowana tak, aby gwarantować wolność zrzeszania się. Wolność ta była jednak ograniczona przez ogólne restrykcje, które nie pozwalały stowarzyszeniom m.in. burzyć społecznej harmonii i moralności. Społeczne harmonia i wolność nie zostały w ustawie zasadniczej sprecyzowane, co zostawiało furtkę do ich szerokiej interpretacji i wykorzystania tego punktu do ewentualnej delegalizacji organizacji, których działanie z różnych względów zostało uznane za niepożądane. W latach 70. życie społeczne i polityczne coraz bardziej radykalizowało się, dzieląc zwolenników socjalizmu i nacjonalizmu na walczące ze sobą obozy. W tym czasie wprowadzono kolejne ograniczenia, które odnosiły się do zakazu funkcjonowania stowarzyszeń opartych na religii, rodzinie czy rasie, dążących do zmiany systemu konstytucyjnego czy mających dążenia separatystyczne. Ograniczenia te były w dużej mierze skierowane przeciwko powstającym w latach 70. politycznym organizacjom studenckim. Restrykcje owe nie zdołały jednak zahamować rozwoju ruchów społecznych, w tym głównie wspominanych stowarzyszeń studenckich i związków zawodowych.

Niezmiennie jednak to państwo tureckie, a nie społeczeństwo pozostawało centralnym punktem odniesienia tureckiego ustroju. W sytuacji, gdy odgórna modernizacja, skupiona na państwie, oparta była na idei jedności państwa i społeczeństwa oraz państwa i narodu, przyjęto, że stowarzyszenia obywateli funkcjonują na zasadzie służby państwu, a nie na zasadzie społecznych relacji opartych na indywidualnym interesie czy klasie ekonomicznej (Bikmen, Meydanoglu 2006). Projekt nowoczesnego państwa narodowego oparty był na idei istnienia narodu dla państwa. Modernizacja tureckiego społeczeństwa nie opierała się na demokratyzacji, tylko na przekonaniu, że społeczeństwo należy kontrolować, gdyż w przeciwnym razie do głosu może dojść inny model popierany przez większość.

> Uniemożliwiało to przekształcenie się społeczeństwa opartego na wspólnocie religijnej w społeczeństwo wolnych jednostek i doprowadziło do powstania substytutu społeczeństwa, w którym nacjonalizm zajął miejsce solidarności wspólnoty, a sekularyzm religii (Yerasimos 2000: 16).

Główny motor przemian w społeczeństwach zachodnich – klasa średnia, najbardziej zaznajomiona z inicjatywami społeczeństwa obywatelskiego – w Turcji silnie nacjonalistyczna, bardziej wspiera państwo niż jest w jego opozycji (Yerasimos 2000: 17). Wiele inicjatyw wychodziło z mniej uprzywilejowanych kręgów społecznych. Brak sprawiedliwości społecznej i urbanizacja doprowadziły do tego, że migranci, wyrwani ze swoich rodzimych społeczności, zaczęli poszukiwać wsparcia w nowym miejscu zamieszkania. Stąd popularność stowarzyszeń opartych na religii czy stowarzyszeń migrantów z danego regionu. Przy założeniu więc, że tym, co odróżnia społeczeństwo obywatelskie od społeczności, jest istnienie wolnych jednostek zrzeszających się dobrowolnie, trudno w pełni uznać organizacje działające w okresie do lat 80. za organizacje społeczeństwa obywatelskiego. Przynależność do związków zawodowych, stowarzyszeń migrantów czy stowarzyszeń, które nieoficjalnie gromadziły społeczność skupioną wokół danego meczetu czy szejcha, związana była z przynależnością do konkretnej grupy zawodowej, pochodzeniem z danego miasta czy miejscem zamieszkania i religią, a nie z chęcią wspólnego działania w celu rozwiązania problemów i zaspokojenia potrzeb społecznych.

Punktem zwrotnym w historii tureckiego społeczeństwa obywatelskiego był rok 1980. Jak pisze Binnaz Toprak, o ile celem przewrotu wojskowego z 1960 r. była ochrona społeczeństwa obywatelskiego przed represyjnym państwem, o tyle zamach z 1980 r. miał na celu wzmocnienie państwa przeciwko społeczeństwu (Toprak 1996: 91). W następstwie przewrotu zdelegalizowane zostały wszystkie istniejące partie polityczne, związki zawodowe oraz wiele stowarzyszeń, a ich członków i działaczy osadzono w więzieniach. Skutki przewrotu nadal są odczuwalne w sferze działalności społecznej. Represje wobec działaczy nie tylko politycznych, ale i społecznych spowodowały odwrócenie się Turków od działalności społecznej. Przekłada się to m.in. na niski odsetek wolontariuszy. Aktywność społeczna postrzegana jest często w kategoriach działalności politycznej i uznawana za niebezpieczną oraz grożącą sankcjami ze strony państwa bądź służb bezpieczeństwa.

Paradoksalnie jednak lata 80. to okres, w którym pod wpływem wielu czynników, w tym głównie rozwoju ekonomicznego i odejścia od etatyzmu, zaczęły powstawać warunki dla rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w rozumieniu zachodnim. Uzyskanie autonomii na polu ekonomicznym, w połączeniu z pojawiającymi się politycznymi i społecznymi konfliktami, prowadziło do eman-

cypacji społeczeństwa tureckiego, pojawienia się liberalnego dyskursu i rozpoczęcia dyskusji nad prawami indywidualnymi jednostki nie tylko w sferze ekonomicznej. Działalność społeczna obywateli zaczęła być postrzegana jako demokratyczne uczestnictwo, przyczyniające się do demokratyzacji państwa. Coraz wyraźniej rysowała się krytyka tradycji silnego państwa. Dwa wydarzenia z drugiej połowy lat 90. umocniły ten trend. Pierwszym z nich była konferencja Programu Narodów Zjednoczonych ds. Osiedli Ludzkich – UN-HABITAT w Stambule w 1996 r., która roznieciła świadomość społeczną odnośnie do roli organizacji pozarządowych w rozwoju państwa. Drugim wydarzeniem było trzęsienie ziemi w 1999 r., które nawiedziło rejon Marmara i Kaynaslı (Bikmen, Meydanoglu 2006). Trzęsienie z jednej strony pokazało nieudolność państwa w sytuacjach kryzysowych, a z drugiej udowodniło sprawność społeczeństwa. Zmobilizowało ono wiele organizacji pozarządowych, które udzielały pomocy, począwszy od poszukiwań po pomoc materialną. W akcji ratunkowej brało udział wielu wolontariuszy, co również przyczyniło się do wzrostu zaufania do pracy społecznej. Wydarzenia kolejnych lat, w tym decyzja o przyznaniu Turcji statusu kandydata, a następnie rozpoczęcie negocjacji akcesyjnych z Unią Europejską, były kolejnymi pozytywnymi impulsami, które wpłynęły na rozwój organizacji pozarządowych w Turcji. Nadal jednak – biorąc pod uwagę sytuację w tym kraju, społeczne, polityczne, religijne i etniczne spory, nieustający konflikt na wschodzie kraju oraz ubóstwo dużej części społeczeństwa – warunki funkcjonowania organizacji pozarządowych, jak i całości społeczeństwa obywatelskiego, są trudne i dalekie od warunków, w jakich funkcjonują organizacje pozarządowe w krajach zachodnich.

Tureckie NGO – współczesne fundacje i stowarzyszenia

Liczba wszystkich organizacji społecznych w Turcji szacowna jest na prawie 150 tys. Pewna część z nich, w tym głównie wśród stowarzyszeń, pozostaje jednak nieaktywna. Przeważająca większość organizacji funkcjonuje w dużych ośrodkach miejskich, w tym zwłaszcza w Stambule.

Sektor organizacji społeczeństwa obywatelskiego w Turcji jest bardzo zróżnicowany i obejmuje szerokie spektrum: od organizacji działających w obszarze ochrony praw człowieka, kobiecych, młodzieżowych, zajmujących się pomocą społeczną i świadczeniami socjalnymi, pracujących z uchodźcami czy ludźmi z ubogich środowisk, przez organizacje oparte na religii, przynależności etnicznej, zajmujące się kulturą, rekreacją, aż po stowarzyszenia przedsiębiorców i związki zawodowe.

Tabela 2

Liczba stowarzyszeń, fundacji, izb gospodarczych oraz spółdzielni w Turcji

Typ organizacji	Liczba	Udział w ogóle organizacji
Stowarzyszenia	80 750	54,00
Fundacje	4 494	3,03
Związki zawodowe	96	0,06
Związki urzędników państwowych	54	0,03
Izby gospodarcze	4 479	3,20
Spółdzielnie	58 090	39,18
Łącznie	148 233	100,00

Źródło: (Bikmen, Meydanoglu 2006: 50).

W klasyfikacji organizacji pomocna jest typologia przedstawiona przez TUSEV, turecką fundację zajmującą się badaniami i wsparciem rozwoju trzeciego sektora (Bikmen, Meydanoglu 2006: 50):

- **Organizacje społeczeństwa obywatelskiego oraz organizacje pozarządowe**: prywatne, organizacje *non-profit*. Zaliczają się do nich: *think tanki*, grupy kulturowe, organizacje działające dla pożytku publicznego (w przeciwieństwie do przynoszących korzyści). Zazwyczaj przyjmują formę prawną fundacji i stowarzyszeń;
- **Stowarzyszenia handlowe i biznesowe**: obejmują stowarzyszenia, których członkami są firmy i przedsiębiorstwa lub przedstawiciele biznesu. Działają głównie jako grupy nacisku, reprezentując interesy swoich członków bądź konkretnego sektora. Niektóre z organizacji należących do tej grupy (w tym głównie zaliczany do największych TÜSİAD, Tureckie Stowarzyszenie Przemysłowców i Biznesmenów) zlecają przygotowywanie ekspertyz i głosząc publicznie swoje stanowisko, wywierają nacisk na rząd oraz wpływają na społeczne i polityczne reformy państwa. Prawnie funkcjonują jako stowarzyszenia;
- **Związki zawodowe**: zorganizowane stowarzyszenia pracowników danego przemysłu lub grupy zawodowej, działające w celu ochrony i poszerzania swoich praw i interesów. Członkostwo jest tu dobrowolne, w pewnych środowiskach może być wymuszane presją otoczenia. Urzędnicy państwowi również posiadają swoje związki zawodowe, nie mają jednak prawa do strajku – strukturę organizacyjną ich związków reguluje oddzielne prawo;
- **Stowarzyszenia zawodowe**: obejmują izby zawodowe, cechy rzemieślnicze – stowarzyszenia, do których przynależą członkowie określonej grupy

zawodowej czy sektora. Ustanawiane są przez władze państwowe, a ich funkcjonowanie reguluje oddzielne prawo;

- **Organizacje obywateli**: oddolne inicjatywy obywateli, organizacje zajmujące się m.in. budowaniem meczetów czy organizacje zakładane w miastach przez emigrantów pochodzących z tych samych społeczności miejskich. Najczęściej przyjmują formę prawną stowarzyszeń.

Dalej przedstawione zostaną organizacje pozarządowe i organizacje obywateli. Te dwa rodzaje organizacji zwłaszcza w ostatnich latach działają na rzecz rozwoju i poprawy jakości oraz warunków życia tureckiego społeczeństwa.

Od strony prawnej działalność organizacji pozarządowych reguluje łącznie kilka aktów prawnych, w tym konstytucja z 1982 r., kodeks cywilny oraz prawo o fundacjach i prawo o stowarzyszeniach. Konstytucja uchwalona po przewrocie, w miejsce liberalnej konstytucji z 1961 r., ograniczała możliwość zakładania i funkcjonowania stowarzyszeń oraz poddawała je, podobnie jak fundacje, kontroli państwa. Warto podkreślić, że duże znaczenie miała również kwestia interpretacji prawa i pojęcia „zagrożenia państwa", które rozumiano bardzo szeroko. Taki stan prawny utrzymał się do końca lat 90. XX w. Głównym motorem zmian statusu prawnego stowarzyszeń i fundacji oraz zniesienia ograniczeń praw obywatelskich było dążenie do spełnienia kryteriów kopenhaskich.

Pierwsze poprawki do prawa o stowarzyszeniach wprowadzono w marcu 2002 r., kiedy zniesiono ograniczenia dotyczące ich powoływania. Kolejnym krokiem było uchwalenie nowego prawa o stowarzyszeniach, które weszło w życie w 2004 r. Zgodnie z definicją w nim zawartą, stowarzyszenie jest podmiotem prawnym ustanowionym przez co najmniej siedem osób lub podmiotów prawnych gromadzących wiedzę i łączących wysiłki w celu realizacji wspólnych celów niezabronionych przez prawo, z wyłączeniem tych opartych na dzieleniu zysków. Na mocy nowego prawa stowarzyszenia nie musiały już ubiegać się o pozwolenie na przyjęcie zagranicznych funduszy, zawiązanie współpracy z zagraniczną organizacją czy podjęcie z nią wspólnych działań. Mogły odtąd także tworzyć międzynarodowe federacje. Również zagraniczne stowarzyszenia mogą działać na terenie Turcji, jednak za zgodą Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Zwolnione zostały one ponadto z obowiązku informowania władz lokalnych o terminie walnych zebrań i zapraszania na nie przedstawicieli władz. Służby bezpieczeństwa nie mogą już wkraczać do siedziby stowarzyszenia bez wcześniejszego pozwolenia sądu. Całkowicie zniesione zostały postanowienia i restrykcje odnośnie do tworzenia stowarzyszeń studenckich. Ponadto osobom niepełnoletnim poniżej 15. roku życia umożliwiono tworzenie stowarzyszeń dziecięcych. Organizacje pozarządowe mogą tworzyć doraźne, istniejące czasowo platformy w celu pracy nad wspólnymi projektami, które podejmują z in-

nymi organizacjami. Stowarzyszenia mogą współdziałać wraz z instytucjami publicznymi, w tym z władzami, ale ich wkład finansowy nie może przekroczyć 50% kosztów projektu. Działalność stowarzyszenia może zostać poddana kontroli ze strony Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, jednak musi być ono o niej poinformowane co najmniej z 24-godzinnym wyprzedzeniem.

Pole działalności stowarzyszeń jest bardzo szerokie: od organizacji pożytku publicznego, przez liczne stowarzyszenia miast, po stowarzyszenia zajmujące się interesami określonych grup, np. stowarzyszenia biznesowe. Najliczniejszą grupę wśród stowarzyszeń stanowią organizacje zajmujące się budową meczetów oraz tzw. *hemşerilik* – stowarzyszenia skupiające emigrantów pochodzących z tych samych miast czy wsi. *Hemşerilik* istnieją w największych miastach, jak Stambuł, Izmir czy Ankara. Zajmują się głównie wspieraniem członków, w tym również finansowym. Ich działalność nawiązuje do tradycyjnych więzi w społecznościach lokalnych, które po rodzinie były najczęściej pierwszym źródłem pomocy i wsparcia dla swoich członków. Przynależność do stowarzyszenia ma zastąpić więzy zerwane wskutek przeprowadzki do dużego miasta, stanowiąc substytut tradycyjnej wspólnoty w nowym środowisku. Często stowarzyszenia te fundują stypendia dla młodzieży pochodzącej z „ich miast", umożliwiając jej tym samym podjęcie studiów.

Jednym z ważniejszych jest Stowarzyszenie Praw Człowieka (İnsan Hakları Derneği, İHD), powstałe w 1986 r. z inicjatywy rodzin więźniów i ofiar tortur, które drastycznie nasiliły się po przewrocie w 1980 r. İHD zajmuje się monitorowaniem przypadków łamania praw człowieka, tortur, zniknięć, które obecnie występują zwłaszcza w południowo-wschodnich rejonach Turcji, i wydaje coroczne raporty. Stowarzyszeniem również działającym w obszarze praw człowieka jest AKDER (Stowarzyszenie Praw Kobiet przeciwko Dyskryminacji), założone w 1999 r. przez studentki i kobiety, których prawa do edukacji i pracy są ograniczane ze względu na ich ubiór. W ostatnich latach powstaje coraz więcej stowarzyszeń, które przyjmując model funkcjonowania zachodnich organizacji praw człowieka i opierając się na uniwersalnych normach i konwencjach, walczą m.in. o zmianę ustawodawstwa dotyczącego zakazu noszenia chust i poszerzenie granic wolności wyznania.

W Turcji działają też organizacje mniejszości seksualnych, ich siedzibą jest głównie Stambuł. Wśród nich najdłuższą historię na Lambda Istanbul, istniejąca od 1993 r., a od 1996 r. funkcjonująca oficjalnie. Istnieje również stowarzyszenie rodzin osób homoseksualnych i transseksualnych. Stowarzyszenia te zajmują się głównie wsparciem członków, ale również monitorowaniem sytuacji mniejszości seksualnych. Od czasu umocnienia się władzy rządzącej Partii Sprawiedliwości i Rozwoju organizacje mniejszości seksualnych napotykają co-

raz większe utrudnienia ze strony władz. Próba zamknięcia Lambdy Istanbul, oddalona przez sąd kasacyjny pod warunkiem niezachęcania do praktyk homoseksualnych i transseksualnych, została odnotowana w opublikowanym w końcu 2009 r. raporcie Komisji Europejskiej na temat postępów Turcji w przygotowaniach do członkostwa w UE. Stawianie takich warunków zostało uznane za niezgodne z antydyskryminacyjnymi standardami Unii.

Przykładem stowarzyszenia, którego działalność uzależniona jest od współpracy z władzami, jest Stowarzyszenie Społeczeństwa Obywatelskiego w Systemie Penitencjarnym (Ceza İnfaz Sisteminde Sivil Toplum Derneğ, CISST). Dąży ono do osiągnięcia przez tureckie zakłady więzienne europejskich standardów, a także prowadzi zajęcia z więźniami, co ma ułatwić ich późniejszą ponowną adaptację w społeczeństwie. W pracy CISST konieczne jest utrzymywanie współpracy z władzami, w szczególności z Ministerstwem Sprawiedliwości zarządzającym więzieniami. Współpraca nie zawsze odbywa się bezproblemowo, jednak CISST, pomimo tych ograniczeń, działa niezwykle sprawnie, organizując zajęcia edukacyjne oraz warsztaty przygotowujące więźniów do życia na wolności. Innym przykładem jest Stowarzyszenie Prawa Środowiska Naturalnego (Çevre Hukuku Derneği), zajmujące się działalnością w dziedzinie ochrony środowiska. Założone zostało przez grupę prawników, a jego celem jest ochrona środowiska przy wykorzystaniu istniejących środków prawnych. Stowarzyszenie obecnie zajmuje się m.in. protestami w sprawie projektów budowy w Turcji dwóch elektrowni atomowych.

W ostatnich latach większą swobodę działania zyskały również organizacje kulturalne, w szczególności zaś kulturowe stowarzyszenia mniejszości etnicznych. Istnieją m.in. stowarzyszenia kultury Lazów i Romów. Nadal nie odnosi się to do mniejszości kurdyjskiej i o ile stowarzyszenia i organizacje kulturalne Kurdów powstają, nie używają w nazwie przymiotnika „kurdyjskie" i skazane są na borykanie się z nieprzychylnością władz.

Prawo o fundacjach, przyjęte przez turecki parlament w 2006 r. i zawetowane przez prezydenta Sezera, ostatecznie weszło w życie w 2008 r. Reguluje ono działalność kilku typów fundacji: „starych", ustanowionych w czasach Imperium Osmańskiego, w tym również fundacji ustanowionych przez społeczności niemuzułmańskie, a także „nowych", ustanowionych już w czasach republiki, na podstawie kodeksu cywilnego. Fundacje są jednostkami opartymi na aktywach, ustanowionymi przez przynajmniej jedną osobę – podmiot indywidualny albo prawny, stawiającymi sobie za główny cel działalność na rzecz dobra wspólnego lub publicznego. Działają w wielu dziedzinach, w tym zwłaszcza na polu opieki zdrowotnej i edukacji.

Głównymi organami fundacji jest rada wykonawcza i rada zarządu. Fundacja nie działa na zasadzie członkostwa, może natomiast posiadać zarząd założycieli. Większość fundacji wykorzystuje własne fundusze bądź zbiera fundusze na konkretne działania, dużo rzadziej zajmują się one wspieraniem finansowym innych organizacji. Rejestracja fundacji odbywa się w sądzie, a wysokość minimalnego zapisu wymaganego do jej ustanowienia jest wyznaczana przez sąd osobno dla każdego przypadku, w zależności od celów. Założycielem fundacji może być cudzoziemiec, jednak wymaga się, aby większość członków rady wykonawczej była rezydentami Turcji. Mogą one również otrzymywać granty z zagranicznych fundacji.

Majątek należący do fundacji starego typu, a według szacunków jest to ponad 65 tys. aktywów (Bikmen 2008: 227), w tym wiele nieruchomości o ogromnej wartości historycznej, jest zarządzany przez Dyrektoriat ds. Fundacji. Urząd ten zajmuje się również nadzorem nad fundacjami nowego typu. Jak pisze Filiz Bikmen (2008: 223), stwierdzenia typu: „paradoks tradycji i nowoczesności" czy „most między Wschodem a Zachodem", często przytaczane na określenie Turcji, równie dobrze pasują do scharakteryzowania sektora tureckich fundacji. Część z powstałych po 1923 r. fundacji funkcjonuje w sposób przypominający „stare", zajmując się fundowaniem szkół, szpitali czy muzeów. Nowoczesna generacja fundacji wyszła poza te granice i zwróciła się w stronę pracy na rzecz rozwoju społeczeństwa obywatelskiego i demokratyzacji (Bikmen 2008). Bardziej tradycyjne fundacje posiadają zazwyczaj znaczące aktywa, podarowane przez bogatych przedsiębiorców ery republikańskiej. Najczęściej przyznają stypendia i zajmują się budową m.in. akademików, uniwersytetów, szkół, szpitali. Swoją działalnością poniekąd uzupełniają i wyręczają państwo. Jedną z pierwszych takich instytucji była Fundacja Vehbi Koça.

Tradycyjne fundacje w znacznym stopniu przyczyniły się do rozwoju szkolnictwa wyższego, ustanawiając bądź fundując 1/3 wszystkich uniwersytetów, w tym Uniwersytet Bilkent, ufundowany przez Fundację Ihsana Doğramacı, czy Uniwersytet Sabancı, ufundowany przez Fundację Sabancı (Bikmen 2008). Coraz częściej jednak podejmują one również nowe inicjatywy. Przykładem jest m.in. Fundacja Aydin Dogan, która we współpracy z Programem Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju (UNDP) zaangażowała się w projekt zrównoważonego rozwoju i rozwoju systemu upraw organicznych w regionie Morza Czarnego. Także Fundacja Sabancı angażuje się w projekty ukierunkowane na rozwój społeczeństwa, ochronę praw człowieka czy wzmocnienie kobiet, angażując się w badania społeczne i przyznając granty na projekty.

Drugą kategorią są nowoczesne fundacje, powstające na tej samej podstawie prawnej co tradycyjne, które przyjmują nowoczesny model funkcjonowa-

nia i nie różnią się od działających w krajach zachodnich organizacji pozarządowych. Ich liczba wzrosła znacząco w latach 90., osiągając szczyt w 1996 r., kiedy powstało ich 439 (Bikmen 2008). Wzrost liczby zakładanych fundacji częściowo spowodowany był mniejszymi ograniczeniami niż w przypadku stowarzyszeń, co przyczyniło się do wybierania tej formy prawnej jako bardziej osiągalnej i dającej możliwość zbiorowej działalność społecznej. Dużą rolę odegrało tu również wspomniane już stambulskie spotkanie Programu Narodów Zjednoczonych ds. Osiedli Ludzkich. „Nowe" fundacje zajmują się bieżącymi problemami społecznymi, działają ponadto na polu edukacji, walki z ubóstwem, rozwoju ekonomicznego, ochrony praw człowieka czy demokracji. Oprócz różnego rodzaju krótko- bądź długoterminowych projektów, działań doraźnych czy pracy na rzecz aktywizacji społeczeństwa i wzrostu świadomości społecznej, zajmują się one również badaniami społeczeństwa, ale także dążą do wywierania wpływu na kształtowanie polityki społecznej państwa. Często zakładane są przez grupę zamożnych i wpływowych fundatorów, którzy później wspierają fundację jako sponsorzy. Fundacje te funkcjonują w oparciu o środki ofiarowane przez darczyńców, organizując zbiórki czy imprezy charytatywne. Największe z nich dbają o własny wizerunek i rozpoznawalność, która również znacząco ułatwia im funkcjonowanie w tureckim społeczeństwie. Zatrudniają profesjonalnych pracowników, a swoje projekty tworzą w oparciu o ekspertyzy i badania oraz rzeczywiste potrzeby społeczne. Część z nich współpracuje z zagranicznymi organizacjami pozarządowymi, czerpie z ich dorobku, realizując w Turcji powstałe za granicą projekty, oraz ubiega się o zagraniczne fundusze na finansowanie swoich działań. Są one również beneficjentami środków Unii Europejskiej.

Przykładem nowoczesnej fundacji jest powstała w 1995 r. Turecka Fundacja Wolontariuszy Edukacji (Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı, TEGV), zajmująca się kształceniem dzieci. Jej działalność opiera się na pracy wolontariuszy prowadzących zajęcia pozaszkolne. Raport organizacji podsumowujący działalność w 2009 r. mówi o ponad 148 tys. dzieci objętych wsparciem edukacyjnym dzięki pracy 10 tys. aktywnych wolontariuszy (TEGV 2009). Ciekawy profil działalności posiada Fundacja Wolontariuszy Społecznych (Toplum Gönüllüleri Vakfı, TOG). Z wyżej wspomnianym TEGV łączą ją wspólni fundatorzy. Ideą działalności TOG jest mobilizacja młodzieży akademickiej i zachęcanie jej do pracy społecznej. W chwili obecnej istnieją 94 kluby studenckie na uniwersytetach na terenie całej Turcji, realizujące różnego rodzaju projekty społeczne. W pierwszej połowie 2010 r. liczba aktywnych wolontariuszy TOG wynosiła ponad 17 tys. osób, zrealizowano 349 projektów, w których łącznie uczestniczyło ponad 159 tys. osób (TOG 2010). Młodzież działająca w TOG objęta jest cyklem szkoleń na temat wolontariatu i zarządzania projektami. Kluby stu-

denckie same tworzą i realizują swoje programy, zazwyczaj na rzecz lokalnych społeczności. Koordynacją i wsparciem ich działań zajmują się profesjonalni pracownicy. TOG zajmuje się również ogólnokrajowymi projektami, które realizują pracownicy organizacji we współpracy z młodzieżą. Najbardziej znaną organizacją działającą w dziedzinie ochrony środowiska jest powstała w 1992 r. Turecka Organizacja Zwalczająca Erozję Gleb, Zalesiania i Ochrony Środowiska Naturalnego (TEMA). Za cel stawia ona sobie zwiększanie świadomości społecznej odnośnie do środowiska naturalnego, organizując również projekty inicjatyw skierowanych do władz i sektora biznesu. Wśród wielu projektów TEMA prowadzi również program rozwoju obszarów wiejskich, który zakłada walkę z erozją gleb poprzez zrównoważony rozwój wsi, a także zmniejszanie ubóstwa poprzez tworzenie alternatywnych, przyjaznych środowisku możliwości zarobku.

Rola organizacji pozarządowych w życiu społeczno-politycznym

W ostatnich latach warunki funkcjonowania organizacji pozarządowych w Turcji uległy zdecydowanej poprawie, co pozwoliło również na rozwinięcie ich działalności. Przyjęte uregulowania prawne otworzyły przed tureckimi organizacjami pozarządowymi nowe możliwości. Zwiększyło się ich oddziaływanie na społeczeństwo, jak również na władze wszystkich szczebli. Nadal jednak w inicjatywach i działalności organizacji pozarządowych bierze udział stosunkowo niewielka część tureckiego społeczeństwa. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy może być ogólny brak zaufania Turków do innych ludzi i związana z tym niechęć do podejmowania wspólnych inicjatyw, a nie nieprzychylność wobec organizacji pozarządowych. Jak wskazują badania, brak zaufania do innych podkreśla 87% Turków, a 78% twierdzi, że większość ludzi troszczy się wyłącznie o siebie (Çarkoğlu 2006).

Problem aktywności społecznej, w tym pracy w ramach wolontariatu, odnosi się w szczególnej mierze do ludzi młodych. Brak poparcia rodzin czy wręcz niechęć wobec społecznej działalności młodego człowieka jest jednym z największych problemów, z jakimi boryka się trzeci sektor. Lata ograniczeń i represji wobec organizacji wytworzyły przekonanie, że lepiej unikać angażowania się zarówno w życie polityczne, jak i społeczne. Pomoc członkom rodziny czy społeczności jest głęboko zakorzeniona w kulturze tureckiej, na co ogromny wpływ ma tradycja islamu. Pomimo dynamicznego rozwoju sektora organizacji pozarządowych duża część społeczeństwa tureckiego jest nadal sceptyczna wobec podejmowania aktywności społecznej i pracy wolontariackiej. Jak pokazują badania, zdecydowanie chętniej przeznacza się pieniądze na datki dla ubogich, niż podejmuje działalność w organizacji. Na cele dobroczynne przekazuje pie-

niądze80% Turków, a sam akt donacji jest najczęściej motywowany względami religijnymi – 32% oraz tradycjami i zwyczajem – 26% (Çarkoğlu 2006). Liczba datków zwiększa się znacząco w czasie ramadanu oraz święta ofiar (*kurban bayramı*). W ostatnich latach pojawiły się kampanie nawołujące do przeznaczenia pieniędzy na cel religijny zamiast złożenia tradycyjnej ofiary z barana i ofiarowania jego mięsa biednym. Większość jednak, bo aż 87% Turków, preferuje wsparcie bezpośrednie konkretnych osób niż organizacji. Wynika to najprawdopodobniej z faktu, że datki te zazwyczaj są stosunkowo małe i niezaplanowane, jak również z braku informacji (Çarkoğlu 2006).

Przekazując datki na rzecz organizacji Turcy wybierają zazwyczaj te wspomagające biednych i niepełnosprawnych oraz zajmujące się edukacją, najrzadziej zaś – organizacje zajmujące się ochroną środowiska, młodzieżowe oraz praw człowieka (Bikmen, Meydanoglu 2006). Najczęściej wspomagane z prywatnych datków organizacje działają w bardziej tradycyjnych dziedzinach, najrzadziej wspomagane mają bardziej nowoczesny profil, działając w dziedzinach, które nie do końca spotykają się z akceptacją i wsparciem przeciętnych Turków. Turcja pozostaje krajem konserwatywnym, w którym utrzymuje się wysoki stopień nietolerancji w odniesieniu do wszelkiego rodzaju odmienności.

Problemem, z którym boryka się wiele nowoczesnych organizacji pozarządowych, jest postrzeganie ich przez dużą część społeczeństwa jako obcych, zwłaszcza w sytuacji, gdy funkcjonują jako tureckie gałęzie międzynarodowych organizacji lub gdy finansują swoją działalność z funduszy zagranicznych.

Od momentu ustanowienia republiki życie społeczno-polityczne Turcji przesiąknięte jest ideologią kemalizmu, która skupiając obywateli wokół idei nacjonalizmu, tak naprawdę dzieli tureckie społeczeństwo. Organizacje o bardziej filantropijnym profilu działania, niegłoszące określonego światopoglądu i kierujące się bardziej tradycyjnymi wartościami, w tym religijnymi, cieszą się zdecydowanie większym zaufaniem i poparciem społecznym, gdyż takie poglądy wyznaje większość tureckiego społeczeństwa. Kolejną grupę stanowią organizacje będące zwolennikami kemalizmu. Wiele z nowoczesnych organizacji także promuje określony światopogląd, który możemy określić mianem zachodniego i opartego na zasadach demokracji i ochrony praw człowieka. Wspomniane wyżej TOG oraz TEGV do podstawowych zasad, którymi się kierują, zaliczają tolerancję, szacunek dla odmienności i brak segregacji opartej na religijnych, ideologicznych czy politycznych poglądach czy przynależności etnicznej. Do udziału w realizowanych projektach starają się one zachęcać studentów z różnych środowisk, jednak większość z wolontariuszy pochodzi z bardziej liberalnych środowisk i dużych miast. Wolontariuszki noszące chusty czy osoby o bardziej radykalnych poglądach stanowią zdecydowaną mniejszość. Na pro-

blem ten zwracają uwagę również sami pracownicy TOG, zgadzając się z tezą, że gdyby promowane przez organizację wartości były bardziej konserwatywne i tradycyjne, cieszyłaby się ona zdecydowanie większym poparciem. Tym samym wartości takie, jak tolerancja, równość płci, niestosowanie przemocy, demokracja, transparentność władz promowane są w ograniczonym stopniu i nie przez wszystkie organizacje.

Ideologizacja życia społecznego oraz kierowanie się przez różne organizacje odmiennymi wartościami w dużym stopniu utrudnia również współpracę między nimi. Brak współpracy i podejmowania wspólnych inicjatyw, zwłaszcza w relacjach z władzami, poważnie ogranicza możliwości działania tureckich organizacji pozarządowych.

W społeczeństwach zachodnich organizacje społeczeństwa obywatelskiego odgrywają istotną rolę w tworzeniu polityki państwa. Poprzez wspólną pracę nad projektami, doradztwo i opiniowanie projektów ustaw przyczyniają się one do tworzenia polityki państwa zgodnej z potrzebami i oczekiwaniami społeczeństwa. W Turcji mechanizm ten działa w bardzo ograniczonym stopniu. Tradycja polityczna silnego państwa nadal wpływa na kształtowanie się relacji władz z organizacjami pozarządowymi. Państwo jest w tych kontaktach zwierzchnikiem, traktując organizacje pozarządowe nie na zasadach partnerstwa, lecz podległości wobec nadrzędnej wartości, jaką jest państwo – Republika Turcji. Od końca lat 90. sytuacja uległa poważnej zmianie na lepsze. Zwłaszcza pod wpływem UE powoli pojawiają się praktyki konsultacji czy zasięgania opinii przy kreowaniu polityki społecznej, jednak nadal nie przyjmują one bardziej zinstytucjonalizowanej formy. W ostatnich latach współpraca między organizacjami pozarządowymi i władzami odbywa się m.in. na polu kształtowania polityki młodzieżowej. Negatywnie na próby współpracy z rządem wpływa brak kooperacji między organizacjami działającymi w tym samym sektorze. Czasami jednak dochodzi do wspólnych inicjatyw, jak np. wystosowanie listu wraz z raportem porównującym wydatki tureckiego budżetu, w tym głównie na armię, do wydatków krajów zachodnich.

Faktyczna możliwość oddziaływania na turecką rzeczywistość społeczno-polityczną uzależniona jest również od obszaru, w jakim wpływ ten ma miejsce, co potwierdzają badania TUSEV (Bikmen, Meydanoglu 2006: 95). Odpowiednio 29,7% i 51,6% badanych uważa wpływ organizacji społeczeństwa obywatelskiego na politykę państwa w kwestii wolności przekonań za przynoszący sukcesy lub skuteczny w pewnym stopniu. W przypadku polityki budżetowej brak sukcesu w oddziaływaniu na jej kształtowanie przyznaje 76,3% badanych, za przynoszącą poniekąd rezultaty uznaje ją 21,6%. Powszechne jest przekonanie o większej skuteczności działań organizacji w sferze praw człowieka i demokracji niż rzeczywistego wpływu na kształtowanie polityki państwa.

Polityka państwa wobec organizacji pozarządowych nie jest jednolita. Z jednej strony, władze pozytywnie przyjmują inicjatywy społeczne, zwłaszcza w dziedzinie edukacji, zdrowia czy filantropii. Często i z sukcesami wspólne inicjatywy z organizacjami podejmują samorządy lokalne. Z drugiej strony, organizacje bardziej krytyczne w stosunku do państwa, monitorujące jego politykę czy ukazujące przypadki łamania praw człowieka i obywatela nie cieszą się wsparciem. Organizacje młodzieżowe oraz związane z ochroną praw człowieka otrzymują najmniejsze wsparcie ze strony władz. O ile w przypadku organizacji młodzieżowych spowodowane jest to postrzeganiem polityki młodzieżowej jako mało istotnej i niewartej nakładów, o tyle w przypadku stowarzyszeń związanych z prawami człowieka chodzi o ich działalność. Monitorowanie przypadków łamania praw człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem działalności armii i służb bezpieczeństwa w południowo-wschodniej Turcji, sprawia, że nie spotyka się ono z poparciem, zwłaszcza w kręgach wojskowych i kemalistowskiego establishmentu. Wspomniany już raport Komisji Europejskiej nt. postępów Turcji z 2009 r. przytacza dwa przypadki postępowania sądowego przeciwko stowarzyszeniom praw człowieka. Sprawa o zamknięcie stowarzyszenia Özgür-Der oparta była o oświadczenie prasowe, w którym organizacja ta wyraziła swój protest przeciwko pomysłowi tworzenia w szkołach klas o profilu bezpieczeństwa narodowego. Działalność organizacji ogranicza również zawarty w prawie o stowarzyszeniach rozbudowany system sankcji, zwłaszcza finansowych, stosowanych wobec stowarzyszeń, które naruszyłyby to prawo.

W ostatnim dziesięcioleciu Turcja była areną dynamicznych przemian. Społeczeństwo nabiera coraz większej świadomości politycznej i społecznej, otwierając się na publiczną debatę na tematy, które jeszcze kilka lat wcześniej stanowiły tabu. Zwiększający się zakres działalności organizacji pozarządowych wydatnie przyczynia się do procesu demokratyzacji. Religia, historia i tradycja polityczna Turcji, ale również wzory czerpane z Zachodu, ukształtowały współczesne tureckie społeczeństwo. Utarte twierdzenie o Turcji jako kraju pogranicza po raz kolejny okazuje się najbardziej trafne.

Bibliografia:

- Anheier H. K. (2004), *Civil Society: Measurement, Evaluation, Policy*, London: Earthscan.
- Bikmen F. (2008), *The Rich History of Philanthropy in Turkey: A Paradox of Tradition and Modernity* [w:] N. MacDonald, L. T de Borms (eds.), *Philanthropy in Europe: A Rich Past, A Promising Future*, London: Alliance.

- Bikmen F., Meydanoglu Z. (eds.) (2006), *Civil Society in Turkey: An Era of Transition*, http://www.alliancemagazine.org/books/Philanthropy%20in%20Europe%20-%20A%20rich%20past,%20a%20promising%20future.pdf.
- *Civil Society Index Country Report for Turkey*, Istanbul: TUSEV Publications.
- Çarkoğlu A. (2006), *Trends in Individual Giving and Foundation Practices in Turkey* [w:] F. Bikmen, R. Zincir (eds.), *Philanthropy in Turkey: Citizens, Foundations and the Pursuit of Social Justice*, Istanbul: TUSEV Publications.
- Kalaycıoğlu E. (2002), *State and Civil Society in Turkey: Democracy, Development and Protest* [w:] Amyn B. Sajoo (ed.), *Civil Society in the Muslim World*, London: I. B. Tauris & Co Ldt.
- Keyman F. (2004), *Avrupa'da ve Turkiye'de Sivil Toplum*, http://www.stgm.org.tr/tr/icerik/detay/avrupa-da-ve-turkiye-de-sivil-toplum.
- Lewis R. (1984), *Życie codzienne w Turcji Osmańskiej*, Warszawa: PIW.
- TEGV (2009), *Yılı Faaliyet Raporu*, http://files.tegv.org/arsiv_tanitim/faaliyet2.pdf.
- TOG (2010), *Toplum Gönüllüleri Vakfı 6 Aylık Faaliyet Raporu*, http://www.tog.org.tr/abs/articlefiles/819-TOG%20%202010%20-%206%20Ayl%C4%B1k%20%C3%96zet%20Faaliyet%20Raporu.pdf.
- White J. B. (1996), *Civil Culture and Islam in Urban Turkey* [w:] E. Dunn, C. Hann (eds.), *Civil Society Challenging Western Models*, London: Routledge.
- White J. B. (2002), *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, Washington: University of Washington Press.
- Yerasimos S. (2000), *Civil Society, Europe and Turkey* [w:] S. Yerasimos, G. Seufert & K.Vorhoff, *Civil Society in the Grip of Nationalism. Studies on Political Culture in Contemporary Tureky*, Istanbul.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Organizacje pozarządowe w Polsce i Turcji. Podobieństwa i różnice.
- Społeczeństwo obywatelskie w krajach muzułmańskich. Turcja na tle innych krajów muzułmańskich.
- Wpływ UE na politykę i sytuację wewnętrzną Turcji. Aspekty pozytywne i negatywne.
- Religia w działalności organizacji pozarządowych. Tylko w krajach muzułmańskich?

ⓘ **Literatura polecana:**

- *Alliance*, http://www.alliancemagazine.org/en/content/alliance-publishing-trust.
- *Civicpedia*, http://civicpedia.ngo.pl/x/321917.
- Glasius M., Lewis D. & Seckinelgin (2004), *Exploring Civil Society. Political and Cultural Contexts*, London: Routledge.
- *İnsan Hakları Derneği*, http://www.ihd.org.tr/.
- *Lambda Istanbul*, http://www.lambdaistanbul.org/s/.
- Portal TUSEV (Fundacji Trzeciego Sektora w Turcji) – analizy i raporty na temat społeczeństwa obywatelskiego w Turcji i działalności organizacji pozarządowych, http://www.tusev.org.tr.
- Raport Komisji Europejskiej na temat postępów Turcji, 2009 r., http://ec.europa.eu/enlargement/press_corner/key-documents/reports_oct_2009_pl.htm.
- *Stowarzyszenie AKDER*, http://www.ak-der.org/tr.html.
- *TEGV*, www.tegv.org.
- *The International Center for Not-For-Profit Law (ICNL)*, http://www.icnl.org/index.htm.
- *TOG*, www.tog.org.tr.

Rola elementów kultury w rozwoju

Beata Kowalska

Rozwój i kobiety: przegląd koncepcji na wybranych przykładach z Azji i Afryki

Streszczenie: Promocja równości płci jest jednym z Milenijnych Celów Rozwoju. Pomimo rosnącej wrażliwości na dyskryminację, tempo zmian rozczarowuje. Według danych Banku Światowego kobiety stanowią 64% spośród 867 mln ludzi na świecie, którzy nie potrafią czytać i pisać. Dziewczęta przeważają wśród dzieci i młodzieży nieuczęszczającej do szkół. Kobiety zarabiają mniej, a w ich rękach znajduje się jedynie 1% światowego bogactwa. Choć powszechnie wiadomo, że nierówności między płciami osłabiają skuteczność polityki rozwojowej, wiedza ta rzadko znajduje odbicie w działaniach planistów i praktyków, zarówno na poziomie lokalnym, jak i międzynarodowym. Rozdział opisuje, co już udało się zrobić w kwestii polityki równościowej i jakie stoją przed nią wyzwania, a przede wszystkim odpowiada na pytanie, jak problematyka kobieca odnajdywała swoje miejsce w teorii i praktyce rozwojowej.

W dokumencie opracowanym przez Ośrodek Informacji Organizacji Narodów Zjednoczonych (*Kobiety, rozwój, pokój* 2008) czytamy:

> Osiągnięcie równouprawnienia płci i wzmocnienie roli kobiet w społeczeństwie jest celem samym w sobie. Jest także warunkiem zbudowania zdrowszego, wykształconego, pokojowego i lepiej prosperującego społeczeństwa. Całe społeczeństwo czerpie korzyści, gdy kobiety mają wpływ na swoje życie i angażują się w działalność społeczną oraz pełnią ważne funkcje w państwie. Tylko w taki sposób możemy z sukcesem podjąć się ogromnych wyzwań, jakie stawia przed nami świat – od rozwiązywania konfliktów, budowania pokoju i walki z AIDS poprzez osiągnięcie wszystkich pozostałych Milenijnych Celów Rozwoju.

Skoro dążenie do równości płci ma tak kluczowe znaczenie dla rozwoju, spójrzmy, co udało się w tej kwestii zrobić. W ostatnich 50 latach byliśmy świadkami bezprecedensowej zmiany na rzecz poprawy statusu kobiet zarówno w krajach rozwiniętych, jak i rozwijających się. Autorzy raportu *Engendering Development – Though Gender Equality in Rights, Resources, and Voice* (*A World Bank Policy Research Report* 2001: 3–4) wskazują na najważniejsze globalne osiągnięcia w dziedzinie równości płci :

- Dostęp do edukacji dziewcząt i kobiet wzrósł wielokrotnie, i to na wszystkich poziomach;

- Oczekiwana długość życia kobiet zwiększyła się spektakularnie – o 15–20 lat w krajach rozwijających się;
- Zmniejsza się też różnica w dostępie kobiet do rynku pracy i w dochodach.

Choć wzrost powyższych wskaźników napawa optymizmem, to jednak szczegółowa analiza rezultatów polityki na rzecz równości płci odsłania obraz pełen nie tylko jednoznacznych sukcesów, ale i nierozwiązanych problemów.

Dostęp do edukacji[1] to nie tylko fundamentalny warunek równego traktowania, lecz także niezbędny czynnik rozwoju. Raport Banku Światowego z roku 2001 wskazuje na bezpośrednią zależność między wzrostem gospodarczym i poziomem analfabetyzmu kobiet. Amartya Sen, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii z 1998 r., podkreśla:

> Wykształcenie kobiet rozszerza ich horyzonty, umożliwia im zetknięcie się z pewnymi pojęciami, na przykład z ideą planowania rodziny, daje im większą swobodę, dzięki której mogą mieć większy wpływ na proces podejmowania decyzji w rodzinie, w tym również, jeśli chodzi o poczęcie i rodzenie dzieci (Heritiér 2007: 609).

Wśród korzyści płynących z rozwoju edukacji kobiet wymienia się głównie:

- Wpływ na liczbę urodzeń, śmiertelność dzieci i niemowląt, poprawę zdrowia rodziny;
- Wzrost liczby kobiet ze średnim wykształceniem oznacza ich większą obecność na rynku pracy i tym samym wkład do domowych i narodowych budżetów;
- Wzrost dochodów rodziny przekłada się na odżywianie dzieci;
- Dzieci – zwłaszcza córki – wykształconych matek mają większe szanse edukacyjne;
- Wykształcone kobiety są bardziej aktywne politycznie, znają swoje prawa i umieją z nich korzystać (Roudi-Fahimi, Moghadam 2003: 2).

Już podstawowa edukacja pozwala zrozumieć medyczną ulotkę czy harmonogram szczepień ochronnych. Badania pokazują bezpośredni związek między liczbą urodzonych dzieci a liczbą lat spędzonych w szkolnej ławce. Poziom wykształcenia wpływa także na czas zawierania małżeństwa czy planowanie rodziny. Ilustracją niech będzie sytuacja Egipcjanek. Kobiety bez wykształcenia wychodzą za mąż w wieku 18 lat, a pierwsze dziecko rodzą dwa lata później. Mieszkanki Egiptu, które ukończyły szkołę średnią bądź wyższą, biorą ślub, gdy mają 23 lata, a pierwsze dziecko rodzą w wieku 25 lat. Wykształcone Egipcjanki zwykle planują swoje potomstwo, pragną rodzin mniejszych, częściej omawia-

[1] Więcej o historii i konsekwencjach edukacji kobiet na przykładzie krajów arabskich piszę w (Kowalska 2009), skąd pochodzą przytoczone dane.

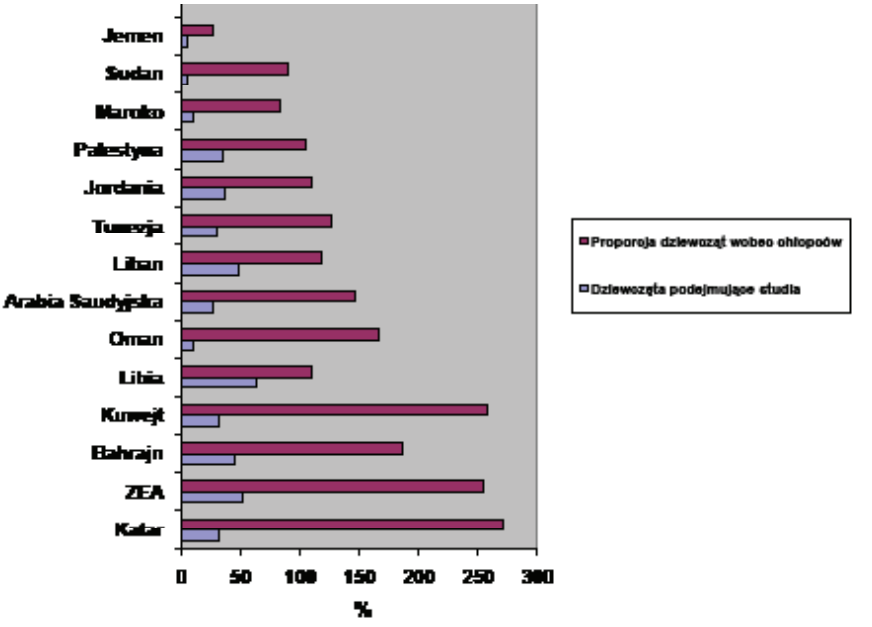
ją z mężami kwestie antykoncepcji. Podobnie rzecz wygląda wśród obywatelek Maroka: różnica między liczbą potomstwa kobiet bez wykształcenia a kobiet z wykształceniem średnim i wyższym jest dwukrotna (Roudi-Fahimi, Moghadam 2003: 3–4). W krajach arabskich jak w soczewce skupia się wiele dylematów i paradoksów rozwojowych, dlatego warto skupić uwagę na tym obszarze.

Medialny dyskurs związany z islamem często utrudnia refleksję nad niekwestionowanym sukcesem w dziedzinie edukacji dziewcząt w krajach arabskich w ciągu ostatnich dekad. Masowa, powszechna oświata należała do priorytetów w polityce nowo powstałych państw, pochłaniała znaczną część ich budżetów. A wyzwania były ogromne. W 1937 r. w Egipcie 94% kobiet było analfabetkami, w 1960 r. – 83%. Dane z innych krajów były jeszcze bardziej niepokojące. W Maroku za czasów protektoratu francuskiego, w 1954 r., edukacją było objętych niespełna 12% dzieci, ale już dziewięć lat później – 60% (niemal 100% dzieci w wieku szkolnym). W Tunezji wzrost ten był jeszcze wyższy: z 11 do 65%. W 1960 r. w Egipcie edukacją objęto 50% dziewcząt w wieku szkolnym, w Tunezji – 30% (Hourani 1995: 386). Obecnie 95% młodych Tunezyjek chodzi do szkoły, w Maroku i Egipcie jest to prawie 90% (*Human Development Raport* 2009). W wielu państwach regionu edukacja na poziomie podstawowym obejmuje niemal wszystkie dziewczynki (*Human Development Raport* 2009). W czołówce od wielu lat znajdują się naftowe państwa Zatoki, wspomniana już Tunezja, Syria, Jordania, Liban, Palestyńskie Tereny Okupowanie. Istnieją jednak wciąż rażące dysproporcje w dostępie do szkolnictwa w poszczególnych częściach Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki. Jemen czy Sudan ciągle stoją przed ogromnymi wyzwaniami w dziedzinie edukacji, połowa dziewcząt w ogóle nie podejmuje nauki w tych krajach.

Umiejętność czytania i pisania jest pierwszym i najważniejszym krokiem do uczestnictwa w sferze publicznej. Dziewczęta jednak na tym nie poprzestają: stanowią nierzadko większość uczniów kontynuujących naukę w szkołach średnich (*Global Education Digest. Comparing Education Statistics Across the World*: 138). Tym jednak, co daje przepustkę do współczesnego świata, jest dyplom wyższej uczelni. Równość szans edukacyjnych na poziomie akademickim – jak pokazuje Wykres 1 – została osiągnięta w wielu państwach regionu. Są jednak obszary, gdzie niecałe 10% kobiet uczy się w szkołach wyższych (Jemen, Sudan). Nierzadko dyskryminujące są też same kryteria rekrutacji na niektóre kierunki studiów. W Kuwejcie próg przyjęć na studia inżynieryjne i wydobywcze dla dziewcząt wynosi 83,5 punktów, dla mężczyzn – 67,9 (*Human Development Report* 2005: 79).

Wykres 1

Odsetek studentek w krajach arabskich



Źródło: (*Arab Human Development Report* 2005: 79).

Pomimo dyskryminacji w wielu sferach życia społecznego, dziewczęta osiągają doskonałe wyniki na wszystkich poziomach kształcenia (*Arab Human Development Report* 2005: 79). W wielu krajach regionu można zaobserwować wzrastającą akceptację dla kobiecej oświaty. W czterech państwach: Egipcie, Jordanii, Libanie i Maroku zadano respondentom pytanie, czy uważają, że dziewczęta mają takie samo prawo do edukacji jak chłopcy. Pozytywnie odpowiedziało 98% badanych (*Arab Human Development Report* 2005: 102). Wciąż jednak istnieją obszary, gdzie edukacja dziewcząt nie tylko jest niemożliwa z powodu braku środków, ale budzi wiele wątpliwości. Safa Fajsal z radia BBC w reportażu o kształceniu dziewcząt w krajach arabskich przytacza najczęstszą odpowiedź rodziców na pytanie, dlaczego nie pozwalają córkom uczęszczać do szkoły: „To złe, niereligijne i niewłaściwe. Powinny zostać w domu, by przygotować się do prawdziwego życia, ich życia w małżeństwie" (Faisal 2003: 2). Cytowany przez reporterkę syryjski ojciec tłumaczył: „Mogę płacić na syna, nie córkę.

W taki sposób myślimy w naszym społeczeństwie" (Faisal 2003: 2). Zatem ciągle poważnym zadaniem pozostaje przełamanie kulturowych oporów zakorzenionych w dyskryminujących tradycjach. Wzmacnia je ponadto prawo. W wielu krajach kobieta musi uzyskać zgodę męskiego opiekuna, by rozpocząć naukę, podjąć pracę, wyjechać, wystąpić o kredyt, założyć firmę itd.

Edukacja do niedawna była uważana za panaceum na wszystkie wyzwania rozwoju. Życie społeczne okazało się jednak bardziej skomplikowane. Za przykład niech posłuży Jordania. Jest to kraj, który może poszczycić się naprawdę imponującymi osiągnięciami w zakresie wykształcenia kobiet – 93% dziewczynek uczęszcza do szkoły podstawowej, edukacją na poziomie średnim objętych jest 68% dziewcząt, 30% kontynuuje naukę na wyższych uczelniach. Dziewczęta przeważają w szkołach średnich i na uniwersytetach. Choć rezultaty jordańskiej polityki edukacyjnej na tle regionu można uznać za wzorcowe, ciągle udział kobiet w rynku pracy pozostaje niepokojąco niski (14,7%)[2]. Pracują głównie w edukacji i służbie zdrowia, a ich przeciętna pensja jest o 20% niższa niż w przypadku mężczyzn. Bezrobocie wśród kobiet jest dwa razy wyższe niż wśród mężczyzn (25,6% i 10,3%). Jako główne przyczyny takiej sytuacji najczęściej wymienia się kulturowe uprzedzenia wobec pracy kobiet (zarówno wśród pracodawców, jak i rodzin) oraz brak infrastruktury, która pozwalałaby godzić obowiązki domowe z pracą. Wykształcenie jest ważnym krokiem do uświadomienia sobie własnych praw, ale – jak widać – wobec utrwalonej tradycji dyskryminacji, krokiem nie zawsze wystarczającym.

Cieniem na drodze do równości kładzie się także ciągle wyższy wśród kobiet poziom analfabetyzmu. *Arab Human Development Raport. Towards the Rise of Women in the Arab World* (2006: 80), najbardziej kompleksowe opracowanie dotyczące sytuacji kobiet w regionie, wskazuje na zatrważającą sytuację w Jemenie, gdzie jedynie 38,6% kobiet powyżej 15. roku życia umie czytać i pisać, podobnie jest w Sudanie (50%) i w Maroku (42,2%). Nawet w krajach arabskiej czołówki 10–20% kobiet jest niepiśmiennych (Zjednoczone Emiraty Arabskie i Kuwejt – 90,8% kobiet umiejących czytać i pisać, Liban – 83,4%, Arabia Saudyjska – 78,4%, Jordania – 84%). Co ważniejsze, prognozy UNESCO (Regional adult illiteracy rate and population by gender, 1970–2015) raczej biją na alarm, niż nastrajają do świętowania sukcesu. W 2015 r. ciągle 15% populacji (799 mln) powyżej 15. roku życia nie będzie umiało czytać i pisać; 11% mężczyzn (292 mln) i 19% kobiet (507 mln). W krajach arabskich będzie wówczas mieszkało 71 mln analfabetów (28,3% populacji), z czego kobiety będą stanowić ponad 65%.

[2] Wywiad autorki z Etaf Halasa, urzędniczką Ministerstwa Pracy Haszymidzkiego Królestwa Jordanii, odpowiedzialną za programy aktywizacji zawodowej kobiet (23.06.2008).

Powyższe dane ukazują interesujące nas procesy w globalnym, światowym kontekście. Choć alfabetyzacja uważana jest za kluczowy środek do uprawomocnienia kobiet, a wskaźniki analfabetyzmu zmniejszają się, średnio co szósty dorosły nie potrafi czytać i pisać. Dwie trzecie analfabetów w skali świata stanowią kobiety (por. *Przesłanie SG z okazji Międzynarodowego Dnia Alfabetyzacji* 2010).

Sytuacja powyższa odsłania kolejne obszary zaniedbań. Danny Leipziger, wiceprezydent Banku Światowego d.s. Redukcji Biedy i Ekonomicznego Zarządzania, podkreśla, że rozwój edukacji kobiet jest fundamentalny, ale będzie niewystarczający, jeśli nie ułatwimy im dostępu do dobrej pracy, kredytów, prawa własności i działalności zarobkowej (por. *Kwestia równouprawnienia płci została z tyłu* 2006). Tymczasem ogranicza się fundusze przeznaczane na promocję równouprawnienia płci w obszarach takich, jak rolnictwo, infrastruktura czy też finanse. We wspomnianym już dokumencie opracowanym przez Ośrodek Informacji Organizacji Narodów Zjednoczonych (*Kobiety, rozwój, pokój* 2008) czytamy:

> Niewystarczający dostęp kobiet do kredytów, ziemi, opieki zdrowotnej i szkoleń w zakresie nowych technologii, mniejsze szanse na edukację i zatrudnienie w porównaniu z mężczyznami oraz marginalizowanie ich w procesach decyzyjnych, nie tylko źle wpływa na życie kobiet, lecz także na życie ich rodzin, a ponadto jest szkodliwe dla rozwoju ludzkiego kapitału […] Kobiety dominują na stanowiskach pracy nisko opłacanej, krótkoterminowej czy też zawartej w oparciu o umowę, która nie gwarantuje w pełni zabezpieczeń socjalnych. Nawet na podobnych stanowiskach wynagrodzenie za pracę kobiet jest zazwyczaj o 20–30% mniejsze niż mężczyzn. Tworzenie nowych miejsc pracy, szkolenia i ułatwienie dostępu do kredytów, szczególnie dla przedsiębiorstw o małej i średniej ilości pracowników, mają zasadnicze znaczenie dla ułatwienia zatrudniania kobiet. Na kobiety przypada dwie trzecie godzin przepracowanych na świecie, natomiast otrzymują one jedną dziesiątą światowego dochodu. Są w posiadaniu zaledwie 1% własności na świecie.

Janet Momsen w książce *Gender and Development* (2004) zauważa, że w obecnych programach rozwojowych znajdziemy wiele narzędzi sprzyjających równouprawnieniu płci: walka z korupcją, rozwój społecznego kapitału, redukcja biedy i chorób. Dlaczego zatem, mimo rozwoju bazy politycznej i prawnej, zmiany na rzecz równości następują tak wolno? By zmierzyć się z tym dylematem, należy prześledzić proces odkrywania znaczenia płci w planowaniu rozwojowym.

Czy rozwój ma płeć?

Odpowiedź na to pytanie zmieniała się wraz z dominującymi paradygmatami rozwojowymi. We wczesnych teoriach i praktyce pokutowało przekonanie, że wszystkie społeczeństwa zmierzają identyczną drogą do nowoczesności, a hi-

storia rozwiniętych krajów zachodnich stanowi model, do którego należy dążyć. Modernizacja w praktyce oznaczała westernizację – przyjęcie zachodniej technologii, instytucji i norm. Podejście to cechował brak wrażliwości na społeczne, kulturowe, ekonomiczne czy polityczne różnice, zarówno pomiędzy modelowym Zachodem i krajami, które miały być zmodernizowane, jak i między nimi samymi. W tej wizji nowoczesności nie było miejsca na lokalne rozwiązania – miały zostać zarzucone na rzecz wzorów „nowoczesnych". Nie zadawano sobie pytania, czy jest to droga słuszna, ale jak szybko i skutecznie ją przebyć. Teorie te podszyte były etnocentryzmem i poczuciem kolonialnej (postkolonialnej) wyższości[3].

Początek lat 70. przyniósł rewizję polityki Pierwszej Dekady Rozwoju[4]. Zaproponowane strategie modernizacji nie tylko nie poprawiły warunków życia warstw najuboższych, ale nierzadko je pogorszyły. Założenie, że modernizacja w zachodnim stylu oznacza wyjście z biedy i dobrobyt dla wszystkich zostało zakwestionowane. Ślepota na kulturową różnorodność była ściśle związana z całkowitym ignorowaniem faktu, że kobiety i mężczyźni w inny sposób uczestniczą w procesach modernizacji i inaczej ich doświadczają. Ważnym głosem na rzecz wypracowania nowego paradygmatu była książka Ester Boserup *Women's Role in Economic Development* (1970). Ekonomistka ta zebrała dane dotyczące funkcjonowania wiejskich gospodarstw domowych z Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej. Jej książka ukazała szerokie spektrum społecznych i ekonomicznych rozwiązań organizacji pracy w gospodarstwach domowych na świecie, a przede wszystkim destrukcyjny wpływ kolonializmu i modernizacji na tradycyjny podział pracy ze względu na płeć.

Boserup zwróciła uwagę na aktywną rolę kobiet w produkcji rolnej, zwłaszcza na obszarach, gdzie dominowało rolnictwo ekstensywne. W Afryce rola kobiety, jako żywicielki rodziny, miała charakter kluczowy, podczas gdy jej znaczenie w niektórych krajach azjatyckich i południowoamerykańskich było nieporównywalnie mniejsze. Ziemia w wielu częściach kontynentu afrykańskiego była własnością wspólnoty, z której kobiety mogły swobodnie korzystać. Pozwoliło to na wykształcenie się typowo kobiecych i męskich obszarów produkcji rolnej. Struktura gospodarstwa rodzinnego cechowała się nie tylko dużą

[3] Pierwsze inicjatywy rozwojowe, podejmowane przez władze kolonialne, datują się na lata 30. XX w. Ani niepowodzenie tych projektów, ani dekolonizacja nie zachwiały wiarą w teorię modernizacji pojmowaną jako linearny proces przechodzenia od społeczeństw tradycyjnych do nowoczesności, a kolonialni eksperci nierzadko podejmowali pracę na rzecz rządów już suwerennych państw, by udowodnić, że niepodległość przyniesie ekonomiczny rozwój i dobrobyt wszystkim.

[4] Pierwsza Dekada Rozwoju została ogłoszona przez Zgromadzenie Ogólne w grudniu 1961 r. Rada wezwała wszystkie państwa członkowskie do zintensyfikowania wysiłków na rzecz zwiększenia środków niezbędnych do przyspieszenia wzrostu gospodarczego i postępu społecznego w krajach rozwijających się. Celem była minimalna roczna stopa wzrostu w wysokości 5% dochodu narodowego do końca dekady.

autonomią kobiety (zarówno w kwestii podejmowania samodzielnej działalności ekonomicznej, jak i odpowiedzialności za własne dzieci), ale także rozdzielnością majątkową. Te wszystkie elementy określały społeczne milieu, w którym Afrykanki realizowały swoje życiowe cele.

Tymczasem projekty rozwojowe zakładały uniwersalny charakter zachodniego modelu relacji genderowych[5], z dominująca pozycją mężczyzny jako głowy i żywiciela rodziny, kobiecie pozostawiając rolę matki i żony prowadzącej dom. W praktyce oznaczało to koncentrację na projektach związanych ze zdrowiem matek i dzieci (które, z powodu ograniczonych środków, dotyczyły przede wszystkim dzieci) i metodach planowania rodziny jako głównym narzędziu zmniejszenia wzrostu ludności[6]. Europejskie normy nie tylko rzadko dawały nowe pola wolności większości afrykańskich kobiet, ale też ograniczyły ich dostęp do ziemi i tradycyjnych metod uprawy. Ustąpiły one miejsca przemysłowej produkcji rolnej, która stawała się domeną mężczyzn, bo tylko do nich kierowane były programy w tym obszarze[7]. Już w końcu lat 20. XX w. odnotowano protesty Nigeryjek, które sprzeciwiały się utracie prawa do ziemi i obniżaniu ich statusu rolniczek w wyniku wprowadzenia przez władze kolonialne programów „modernizacji" rolnictwa (Boserup 1970). Podobnie było w Gambii. Programy szkoleniowe, kredyty czy nawozy oferowane były tylko mężczyznom. Ziemia przeznaczona pod projekty irygacyjne, gdzie dotąd kobiety sadziły ryż przeznaczony do konsumpcji rodzinnej i na sprzedaż, była własnością wspólnotową. Uprawy te zostały zepchnięte na ziemie najmniej atrakcyjne wraz z wprowadzaniem produkcji na skalę przemysłową na nawadnianych terenach.

Tropem tych odkryć poszły inne badaczki analizujące sfery aktywności ekonomicznej kobiet wymykające się oficjalnym statystykom[8]. Wszystkie te prace pokazywały kobiety jako aktywne podmioty działań w wielu obszarach, daleko wykraczających poza tradycyjne – z punktu widzenia Zachodu – role domowe. Stało się też oczywiste, że jeśli programy rozwojowe mają być skuteczne, redukować biedę i stwarzać szanse także dla kobiet, muszą brać pod uwagę lokalne różnice i uwarunkowania.

Kobiety w rozwoju (WID)

Podstawowe pytanie, jakie nasuwało się po opublikowaniu pracy Boserup, dotyczyło dróg, którymi powinno odbywać się włączanie kobiet w planowanie

[5] Temat podejmowany w wielu publikacjach, najbardziej znana i szczególnie godna polecenia jest praca Leili Ahmed (1992).

[6] Kobieta z kraju rozwijającego się ciągle jest postrzegana przede wszystkim jak matka, matka zbyt wielu dzieci. Betsy Hartmann (2008) rozważa konsekwencje takiej polityki.

[7] Jeanne Koopman (2008) pisze o konsekwencjach programów ignorujących afrykańskie czynniki kulturowe.

[8] Studium wietnamskich gospodarstw rolnych ujawniło, że kobiety w latach 60. stanowiły połowę osób zajmujących się handlem (wobec 10% w Południowej Azji i na Bliskim Wschodzie). W końcu lat 90. Wietnamki masowo odnalazły swoje miejsce na rynku – 90% z nich pracowało zarobkowo.

i realizację polityki rozwojowej (WID – Women in Development). Perspektywa WID (Visvanathan 2008: 18)[9] była głęboko zakorzeniona w tradycyjnych teoriach modernizacyjnych. Nie kwestionowała opisanego powyżej modelu modernizacji jako takiej, postulowała za to włączenie w owe procesy kobiet. Silnie zatopiona w ideach feminizmu liberalnego, proponowała drogę instytucjonalnych i prawnych reform, wzmacniających pozycję kobiet przede wszystkim na rynku pracy i w dostępie do edukacji, ignorując – podobnie jak główna ideolożka tego nurtu Betty Friedan (Putnam, Tong 2002) – kwestię pracy domowej i reprodukcyjnej. Na gruncie neoklasycznej ekonomii, zgodnie z duchem feminizmu liberalnego, nie zadawano pytań o głębokie źródła opresji kobiet, pozostawiając poza obszarem zainteresowań rasę, klasę, kulturę, które wpływały na relacje władzy i rozumienie rozwoju. Dla potrzeb włączenia kobiet w procesy rozwojowe zaadaptowano język teorii modernizacji, z kluczowym pojęciem „efektywności" (projekty nie mogą odnieść sukcesu bez włączenia w nie kobiet). Zaczęły powstawać sekcje do spraw kobiet w agencjach rozwojowych, wprowadzające problematykę płci do teorii i polityki na rzecz rozwoju. Rozbudzone nadzieje na zmianę nie zostały jednak spełnione. O potrzebie włączenia kobiet w procesy rozwojowe wiele mówiono, nie oznaczało to jednak zasadniczej zmiany dotychczasowego myślenia o postępie. Analiza działalności wybranych instytucji rozwojowych pokazała, że w rezultacie niedoinwestowania programów kobiecych, w lokalnej praktyce zmiana ograniczała się do dodania do już istniejącego *portfolio* kilku kobiecych projektów, najczęściej wspierających tradycyjne rzemiosło, domową ekonomię czy dostęp do mikrokredytów. Innym często podnoszonym argumentem krytycznym wobec strategii WID była jej instytucjonalna koncepcja polityki równościowej. Podmiotem wprowadzającym zmiany było państwo, kobiety i inne grupy mniej uprzywilejowane pozostawały tylko odbiorcami czy odbiorczyniami zaprojektowanych dla nich zmian. Ze względu na przyjęcie wspomnianego powyżej założenia o uniwersalnym charakterze zachodniego modelu, który należało jedynie implementować, ignorowano znaczenie lokalnych wzorów i wagę partycypacji obywatelek czy obywateli.

Choć strategia WID nie stała się skutecznym narzędziem upodmiotowienia kobiet, to z całą pewnością podważyła przekonanie, że modernizacja nieuchronnie prowadzi do równości kobiet. Postulat większej wrażliwości na te kwestie przełożył się na wzrastającą uwagę w zbieraniu danych, które do tej pory sporadycznie uwzględniały czynnik płci. Hasło przewodnie ogłoszonej w 1975 r. przez ONZ Dekady Kobiet brzmiało: Równość, Rozwój, Pokój.

[9] Niektórzy piszą raczej o ruchu WID (Hunt 2008: 248) lub strategii czy podejściu WID (Connelly, MacDonald, Murray Li, Papart 2000: 50, 121).

Kobiety i rozwój (WAD)

Narastająca krytyka teorii modernizacji i burzliwa debata wokół teorii zależności wpłynęły także na dyskusję o roli kobiet w rozwoju i na wykształcenie się nowej strategii zwanej WAD (Women and Development). W opozycji do interpretacji marksistowskich, według których akumulacja kapitału i tym samym rozwój kapitalizmu były możliwe dzięki eksploatacji krajów peryferyjnych, czołowe teoretyczki WAD podkreślały znaczenie pracy kobiet – zarówno domowej, jak i opiekuńczej czy zarobkowej – dla reprodukcji systemu. Lourdes Beneria i Gita Sen w pracy *Acumulation, Reproduction and Women's Role in Economic Developmnet*. *Boserup Revisited* (2008: 48) piszą:

> W przeciwieństwie do wniosków Boserup, problemem dla kobiet jest nie tylko brak możliwości uczestniczenia w tym procesach wraz z mężczyznami jako równorzędne partnerki. To system generuje i intensyfikuje nierówności, używając istniejących hierarchii płciowych do usytuowania kobiet w podrzędnych pozycjach na różnych poziomach interakcji klasowych i genderowych.

Równość kobiet jest niemożliwa w obecnym systemie, gdzie zasoby, władza i kontrola zarezerwowane są dla niewielkiej grupy ludzi. Badania Marii Mies pokazały, że kobiety stały się częścią globalnej ekonomii, ale na szczególnych zasadach. Pracują w tworzonych przez międzynarodowe korporacje w wolnych strefach handlu firmach włókienniczych, odzieżowych i elektronicznych oraz na farmach przemysłowych. Ze względu na przekonanie, że płaca kobiet jest jedynie dodatkiem do dochodów mężczyzn, zarabiają mniej, często spędzając kilkanaście godzin w ekstremalnie trudnych warunkach. W końcu lat 80. kobiety stanowiły od 60 do 90% zatrudnionych w azjatyckich wolnych strefach handlu, zarabiając 50–75% męskiej pensji, a przeciętny dzień ich pracy w przepełnionych, dusznych pomieszczeniach trwał od 12 do 14 godzin[10]. Zawsze były częścią procesów rozwojowych, czy to wytwarzając dobra konieczne dla zachowania zdrowia, życia, siły pracowników, czy szukając zatrudnienia w dostępnych gałęziach produkcji. Jednak ten rodzaj integracji z globalną ekonomią często wzmacniał już istniejące nierówności i podporządkowanie. Opublikowana rok po konferencji w Nairobii, kończącej oenzetowską Dekadę Kobiet, praca Mies zakwestionowała dotychczasową strategię podkreślającą konieczność uwzględnienia kobiet w projektach modernizacyjnych. Należy podjąć działania na rzecz uprawomocnienia i mobilizacji kobiet dla wypracowania bardziej sprawiedliwej wizji rozwoju. Gita Sen i Caren Grown w książce *Development Crisis and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives* (1987: 11) piszą:

[10] Książka Marii Mies zainspirowała podobne badania w różnych częściach świata. W tym kontekście warto wymienić prace: Elson, Pearson (2008), Lim (2008) oraz doskonałe studium Fernandes-Kelly (2008), oparte na obserwacji uczestniczącej, pracy w jednej z meksykańskich fabryk, polemizujące z poglądem, że jest to zajęcie niewymagające kwalifikacji.

> Jako główny problem kobiet w krajach Trzeciego Świata definiowano niewystarczającą partycypację w dobroczynnym procesie wzrostu i rozwoju. Zwiększenie udziału kobiet, otwarcie przed nimi dostępu do zasobów, zatrudnienia i dochodów na równi z mężczyznami, było uważane jako konieczne i wystarczające, by odpowiedzieć na dramatyczne gospodarcze i społeczne wyzwania naszych czasów. Doświadczenie zmusza nas jednak do zakwestionowania tego przekonania... Proces rozwoju, który zmniejsza i zatruwa tort, dostępny dla ludzi biednych, a następnie zmusza kobiety do wyścigu o stosunkowo większy kawałek nie jest w interesie kobiet.

Publikacja ta podważyła zachodni dyskurs modernizacyjny, stała się manifestem sieci badaczek, polityczek i aktywistek z Południa – DAWN (*Development Alternatives for Women in a New Era*, Alternatywy Rozwojowe dla Kobiet Nowej Ery). Podstawowym założeniem dotychczasowej polityki było podporządkowanie rozwoju społecznego strategii ekonomicznej konkurencyjności i wzrostu. Gita Sen odwróciła te priorytety, zadając pytanie, jaki rodzaj polityki ekonomicznej najpełniej sprzyja społecznemu rozwojowi (Barriteau 2000).

O ile w strategii WID znajdujemy wiele inspiracji płynących z feministycznej myśli liberalnej, to w perspektywie WAD widoczne są paralele z ideami feminizmu radykalnego, który w centrum debaty postawił relacje władzy. Nierzadko negacja systemu prowadziła do separacji, co w przypadku polityki rozwojowej oznaczało odrzucenie współpracy z głównymi agendami oferującymi środki w tej dziedzinie, marginalizację i niedofinansowanie projektów skierowanych wyłącznie do kobiet. Jednak podnoszenie świadomości, budowanie wrażliwości genderowej, programy, które potencjalne beneficjentki aktywnie współtworzyły, były ważnym krokiem w procesie uprawomocnienia. „Stało się wówczas oczywiste, że kobiety potrzebują szans rozwoju, nie dotacji. Możliwości, a nie paternalizmu" (McClein 2000: 161) – podkreślała prezydentka Światowego Banku Kobiet (Women's World Banking), instytucji świadczącej pomoc w dziedzinie dostępu do kredytów, informacji i szkoleń przedsiębiorczyniom ze środowisk najuboższych. Women's World Banking to globalna sieć działającą poprzez 40 instytucji mikrofinansowych w 28 krajach świata, głównie w Afryce, Azji i Ameryce Południowej. Wspiera lokalne inicjatywy, działa poprzez miejscowe instytucje, tworząc programy szkoleniowe skierowane wyłącznie do kobiet, inicjując projekty mentorskie, w których bardziej doświadczone przedsiębiorczynie dzielą się swoją wiedzą. Bez względu na zróżnicowanie geograficzne, wielkość i strukturę organizacji współpracującej z WWB, kobiety – jak czytamy w regułach działania – są traktowane jako dynamiczne podmioty ekonomiczne, a nie bierne odbiorczynie pomocy socjalnej (McClein 2000: 162). Tym jednak, co stanowiło najistotniejszy wskaźnik zmian, były nie międzynarodowe przedsięwzięcia, ale lokalne inicjatywny na rzecz uprawomocnienia kobiet. Wśród najstarszych i najpełniej zbadanych warto wymienić SEWA (Self-Employment Women's Association):

> Indyjski związek zrzeszający 40 tysięcy członkiń z warstw najuboższych, pracujących w domach, na ulicach miast, na plantacjach i polach indyjskich wsi, bez stałej pracy, wykuwając swoją niewielką ekonomiczną niszę dzień po dniu, z pogodą stawiając czoło swojej bezradności, niewidzialności i biedzie. Indywidualnie całkowicie bezbronne wobec wyzysku, psychicznych nadużyć i społecznego molestowania, razem są w stanie podjąć zmagania, które skutkują zmianami w ich życiu i pracy. Użycie przez SEWA terminu samozatrudnienie pozwala zdefiniować ogromny sektor pracownic i nadać pozytywny status temu, co często jest negatywnie opisywane jako: nieformalne, niezorganizowane, marginalne czy peryferyjne (Rose 2008: 382).

Zakres działań związku jest naprawdę imponujący. Od kasy mikrokredytowej, przez działania typowo związkowe, broniące praw różnych grup pracownic, porady prawne i zdrowotne, po działalność edukacyjną (The SEWA Tree – A Women's Support Network, 2000).

Płeć a rozwój (GAD)

Trzecia perspektywa teoretyczna podejmująca problem nierówności płci w procesach rozwojowych – Gender and Development (GAD) – przeniosła zainteresowanie z kobiet na relacje między płciami. A dokładniej, na relacje władzy między kobietami a mężczyznami na poziomie rodziny, fabryki czy obywatelstwa (Hunt 2008), zakorzenione w instytucjach politycznych, ekonomicznych i społecznych. Tabela 3 pokazuje zmianę perspektywy analizy nierówności płciowych.

Podział na potrzeby strategiczne i praktyczne wydaje się szczególnie użyteczny analitycznie. Strategia WID skupia się na zaspokojeniu potrzeb praktycznych, tj. dostępie do edukacji, rynku pracy, stwarza warunki, w których pogodzenie ról reprodukcyjnych i produkcyjnych jest łatwiejsze itd. Nie kwestionuje hierarchicznego podziału ze względu na płeć. GAD jest strategią długoterminową, nakierowaną na zmianę relacji władzy w społeczeństwie. Podnosząc problemy przemocy wobec kobiet, dostępu do zasobów czy edukacji (także nieformalnej), osadza je w szerszym kontekście społecznym. Podejmując kwestię konstruowania społecznego wykluczenia, wskazuje na wzajemne przenikanie się nierówności społecznych związanych już nie tylko z płcią, ale klasą społeczną, pochodzeniem narodowym czy etnicznym, religią, seksualnością i niepełnosprawnością czy wiekiem. W tym ujęciu uniwersalne doświadczenie kobiece po prostu nie istnieje, a oddzielenie nierówności genderowych od kwestii rasowych, politycznych i ekonomicznych jest fałszywe (Putnam, Tong 2002). W ten sposób zagadnienie wykluczenia wykroczyło poza doświadczenie pojedynczych osób czy grup. Przybiera ono zinstytucjonalizowaną formę w sposobie funkcjonowania instytucji państwowych, ekonomicznych, politycznych czy konstruowania prawa (Collins 1990). Kobiety w tej pespektywie nie są – jak widać – jednolitą grupą, która jest traktowana jak klasa, tak jak to było w po-

dejściu WAD. Wykształcona prawniczka z Kairu w inny sposób będzie doświadczała nierówności niż indonezyjska pracownica domowa w Arabii Saudyjskiej. Strategie WAD i GAD łączy za to wiara w siłę politycznej mobilizacji, w projekty podnoszące wrażliwość na dyskryminację, w rozwój ruchu kobiecego, a przede w wszystkim w kobietę jako podmiot społecznych zmian.

Tabela 3

Analiza nierówności płciowych: WID a GAD

	WID	GAD
Podejście	Nacisk na nieuwzględnianie kobiet w polityce rozwojowej	Intersekcjonalność – przenikanie się nierówności genderowych i globalnych
Przedmiot zainteresowań	Kobiety	Podporządkowanie kobiet – społecznie konstruowane pojęcia męskości i kobiecości i wynikające z nich relacje władzy
Problem	Wyłączenie kobiet z procesów rozwojowych	Nierówne relacje władzy (między bogatymi i biednymi, kobietami i mężczyznami), które blokują sprawiedliwy rozwój i pełną partycypację kobiet
Cel	Efektywny rozwój uwzględniający kobiety	Sprawiedliwy, zrównoważony rozwój uwzględniający kobiety i mężczyzn jako podmioty współdecydujące
Rozwiązanie	Zintegrowanie kobiet z procesami rozwojowymi	Uprawomocnienie grup najuboższych i kobiet. Przekształcenie nierównych relacji
Strategie	Projekty kobiece; projekty zintegrowane; zwiększenie kobiecej produktywności; zwiększenie dostępu do dochodów; działania na rzecz efektywnego pogodzenia obowiązków domowych i zatrudnienia	Rekonceptualizacja polityki rozwojowej z uwzględnieniem genderowych i globalnych nierówności; koncentracja na praktycznych potrzebach kobiet i mężczyzn w celu poprawienia warunków ich życia; zdefiniowanie potrzeb strategicznych kobiet

Źródło: (Moffat, Geadah, Stuart 2000: 121).

Wyzwania na początek wieku

Jednym z instrumentów działań na rzecz równości są Milenijne Cele Rozwoju, przyjęte przez przywódców 189 państw na szczycie Organizacji Narodów Zjednoczonych w 2000 r. Są one wymiernym zobowiązaniem społeczności międzynarodowej co do kierunku polityki rozwojowej. W obszarze dotyczącym równości i uprawomocnienia kobiet wyznaczono siedem obszarów priorytetowych:

- Zwiększanie szans edukacyjnych dla dziewcząt;
- Zdrowie i prawa reprodukcyjne;
- Tworzenie infrastruktury zmniejszającej obciążenie kobiet pracą domową;
- Zagwarantowanie kobietom i dziewczętom praw własności i dziedziczenia;

- Eliminacja nierówności w dostępie do zatrudnienia, równej płacy, działania na rzecz zmniejszenie segregacji zawodowej i tym samym zmniejszenie uzależnienia kobiet od zatrudnienia w strefie nieformalnej;
- Zwiększenie udziału kobiet w parlamentach narodowych i organach władzy lokalnej;
- Zwalczenie przemocy wobec kobiet i dziewcząt.

Realizacja wyznaczonych zadań już rozbija się o liczne przeszkody. Brakuje środków, narzędzi monitorowania i ewaluacji wprowadzanych zmian i woli politycznej. Jak czytamy w raportach, ciągle kwestie równości płci nie są traktowano priorytetowo ani przez planistów, ani przez donatorów (Hunt 2008).

Nie są to jednak jedyne zagrożenia na drodze wzmocnienia roli kobiet w społeczeństwie. W ostatnich dekadach neoliberalne reformy, podejmowane w wielu miejscach na świecie, odcisnęły głębokie piętno na życiu milionów ludzi, przede wszystkim w krajach najbiedniejszych[11]. Zmniejszenie wydatków budżetowych, zwłaszcza w służbie zdrowia i w edukacji, uderzyło w kobiety podwójnie. Straciły pracę w tych najbardziej sfeminizowanych obszarach, z drugiej strony wiele zadań państwa – przede wszystkim w dziedzinie zdrowia, opieki i kształcenia – spadło na rodzinę, a w praktyce na kobiety. Spadek realnej wartości wynagrodzeń i wzrost cen odbił się na sytuacji wielu gospodarstw, co bezpośrednio przełożyło się na długość życia, stan zdrowia mieszkańców, zwłaszcza dzieci (Debre, Safa, Antrobus 2008).

Od lat 90. w centrum aktywności na rzecz równości płci znalazły się kwestie ochrony środowiska. Efekty destrukcyjnej polityki gospodarczej i ocieplenia klimatu są szczególnie dotkliwie odczuwane na obszarze Afryki i Azji. Wreszcie procesy globalizacji generują zmiany kulturowe i strukturalne, które na poziomie rodziny, społeczności czy organizacji pracy postrzegane są jako zagrożenie dla tożsamości. Fundamentalizm stał się trwałym elementem politycznego pejzażu w wielu społecznościach i często jest traktowany jako odpowiedź na społeczne i polityczne, ekonomiczne oraz militarne wyzwania współczesności. Powrót do stabilności i świętości rodziny, tradycyjnej roli kobiety ma zatrzymać wymienione procesy i często oznacza utratę wielu zdobyczy ruchu kobiecego (o czym świadczy przykład Iranu czy współczesnego Iraku).

Perspektywa GAD wyraźnie pokazała, że nie uda się osiągnąć rozwojowych celów bez poważnej analizy kulturowych wzorów męskości i kobiecości. Dlatego udział mężczyzn w tym procesie, jeśli ma być skuteczny, staje się konieczny:

> Badanie męskości i jej roli w procesie rozwoju nie jest po prostu analitycznym ćwiczeniem, ale ma poważne następstwa dla skuteczności programów, które mają poprawić wyniki gospodarcze i społeczne w praktycznie każdym kraju. Równość płci jest nie tylko celem samym w sobie, ale także środkiem niezbędnym do osiągnięcia trwałego

[11] Problem wpływu SAP (Structural Adjustment Policy) na kobiety w różnych krajach został dobrze udokumentowany. Na uwagę zasługują teksty (Deere, Safa, Anthrobus 2008) czy (Manuh 2008).

rozwoju i ograniczenia ubóstwa. Ostatnie zainteresowanie mężczyznami i męskością otwiera możliwości większego zaangażowania mężczyzn w GAD. Jest to ogromne wyzwanie zarówno dla kobiet, jak i mężczyzn w realizacji zadania promowania równości płci (Chant, Gutman 2002: 73, 275).

Podsumowując, osiągnięcia na przestrzeni ostatniego półwiecza w kwestii równouprawnienia płci napawają umiarkowanym optymizmem, ale bariery i wyzwania na drodze uprawomocnienia kobiet pozwalają sądzić, że następne dekady nie będą czasem odpoczynku.

Bibliografia:

- Ahmed L. (1992), *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Heaven–London: Yale University Press.
- *A World Bank Policy Research Report. Engendering Development. Though Gender Equality in Rights, Resources, and Voices* (2001), New York: Oxford University Press.
- Arab Human Development Report 2005, *Towards the Rise of Women in the Arab World* (2006), New York: UNDP.
- Barriteau E. V. (2000), *The Implications of Feminist Theory for Development Policy, Research, and Action* [w:] J. L. Parpart, M. P. Connelly, V. E. Barriteau (eds.), *Theoretical Perspectives on Gender and Development*, Ottawa: International Development Research Centre, s. 147–160.
- Beneria L., Sen G. (2008), *Acumulation, Reproduction and Womne's Role in Economic Developmnet. Boserup Revisited* [w:] N. Visvanathan, L. Duggan, L. Nisonoff, N. Wiegersma (eds.), *The Women, Gender and Development Reader* (wyd. 8), London–New Jersey: Zed Books, s. 42–51.
- Boserup E. (1970), *Women's Role in Economic Development*, New York: St. Martin Press.
- Brisset C. (2007), *Już od dzieciństwa…* [w:] Ch. Ockrent, *Czarna księga kobiet* (tłum. K. Bartkiewicz i in.), Warszawa: WAB, s. 15–21.
- Chant S., Gutman M. C. (2002), *Men-Streaming Gender? Questions for Gender and Development Policy in the Twenty-First Century* [w:] *Progress and Development Studies*, 2, s. 269–282.
- Collins P. (1990), *Black Feminist Thought in the Matrix of Domination* [w:] *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston: Unwin Hyman.
- Connelly M. P., MacDonald M., Murray Li T., Papart J. L. (2000), *Theoretical Perspectives on Feminism and Development* [w:] J. L. Parpart, M. P. Connelly, V. E. Barriteau (eds.), *Theoretical Perspectives on Gender and*

Development, Ottawa: International Development Research Centre, s. 45–145.

- Deere C. D., Safa H., Anthrobus P. (2008), *Impact of the Economic Crisis on Poor Women and Their Households* [w:] J. L. Parpart, M. P. Connelly, V. E. Barriteau (eds.), *Theoretical Perspectives on Gender and Development*, Ottawa: International Development Research Centre, s. 267–277.
- Duflo E. (2007), *Równość płci i rozwój* [w:] Ch. Ockrent, *Czarna księga kobiet* (tłum. K. Bartkiewicz i in.), Warszawa: WAB, s. 531–554.
- Elson D., Pearson R. (2008), *The Subordination of Women and the Internationalization of Factory Production* [w:] N. Visvanathan, L. Duggan, L. Nisonoff, N. Wiegersma (ed.), *The Women, Gender and Development. Reader* (wyd. 8), London–New Jersey: Zed Books, s. 191–203.
- Faisal S. (24.09.2003), *Muslim Girls Struggle for Education*, Arabic BBC Service.
- Fernandes-Kelly M. P. (2008), *Maquiladoras: The View from Inside* [w:] N. Visvanathan, L. Duggan, L. Nisonoff, N. Wiegersma (eds.), *The Women, Gender and Development. Reader* (wyd. 8), London–New Jersey: Zed Books, s. 203–215.
- *Global Education Digest. Comparing Education Statistics Across the World* (2010), Montreal: UNESCO Institute for Statistics.
- Hartmann B. (2008), *Women, Population and the Environment: Whose Consensus? Whose Empowerment?* [w:] N. Visvanathan, L. Duggan, L. Nisonoff, N. Wiegersma (eds.), *The Women, Gender and Development. Reader* (wyd. 8), London–New Jersey: Zed Books, s. 293–309.
- Héritier F. (2007), *Kobiety, nauka i rozwój* [w:] Ch. Ockrent, *Czarna księga kobiet* (tłum. K. Bartkiewicz i in.), Warszawa: WAB, s. 603–611.
- *Human Development Raport* (2009), http://hdrstats.undp.org/en/countries/data_sheets.
- Hourani A. (1995), *Historia Arabów*, tłum. J. Danecki, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut.
- Hunt J. (2008), *Gender and Development* [w:] D. Kingsbury, J. McKay, J. Hunt, M. McGillivray, M. Clarke, *International Development. Issues and Challenges*, Hampshire: Palgrave Macmillan, s. 245–270.
- *Kobiety, rozwój, pokój. Kampania ONZ przeciw przemocy wobec kobiet* (2008),http://www.unic.un.org.pl/kobiety_rozwoj_pokoj/inwestowanie.php.
- Koopman J. (2008), *The Hidden Roots of the African Food Problem: Looking within the Rural Household* [w:] N. Visvanathan, L. Duggan, L. Nisonoff, N. Wiegersma (eds.), *The Women, Gender and Development. Reader* (wyd. 8), London–New Jersey: Zed Books, s. 132–141.

- Kowalska B. (2009), *Edukacja kobiet na Bliskim Wschodzie: wybrane aspekty* [w:] K. Slany, Z. Seręga (red.), *Sprostać zmianom! Szkice o powinnościach współczesnej socjologii*, Kraków: Wydawnictwo Nomos, s. 279–293.
- *Kwestia równouprawnienia płci została z tyłu* (2006), http://feminoteka.pl/news.php?readmore=270.
- Lim L. Y. C. (2008), *Capitalism, Imperialism and Patriarchy: The Dilemma of Third World Wokers in Multinational Factories* [w:] N. Visvanathan, L. Duggan, L. Nisonoff, N. Wiegersma (eds.), *The Women, Gender and Development. Reader* (wyd. 8), London–New Jersey: Zed Books, s. 216–229.
- Manuh T. (2008), *Women in the Public and Informal Sector under Recovery Programme* [w:] J. L. Parpart, M. P. Connelly, V. E. Barriteau (eds.), *Theoretical Perspectives on Gender and Development*, Ottawa: International Development Research Centre, s. 277–284.
- McClein M. (2000), *Alternative Approaches to Women and Development* [w:] J. L. Parpart, M. P. Connelly, V. E. Barriteau (eds.), *Theoretical Perspectives on Gender and Development*, Ottawa: International Development Research Centre, s. 161–169.
- Mies M. (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, London–New Jersey: Zed Books.
- Momsen J. H. (2004), *Gender and Development*, London: Routledge.
- *Przesłanie Sekretarza Generalnego ONZ z okazji Międzynarodowego Dnia Alfabetyzacji* (2010), http://www.unic.un.org.pl/sekretarz/wypowiedzi.php?news=1631&wai=&wid=23&year=2010.
- Putnam Tong, R. (2002), *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos i B. Umińska, Warszawa: PWN.
- *Regional Adult Illiteracy Rate and Population by Gender 1970–2015*, UNESCO Instiute for Statistics, www.uis.unesco.org/en/stats/statistics/literacy2000.htm.
- Roudi-Fahimi F. Moghadam V. M. (2003), *Empowering Women, Developing Society: Female Education in the Middle East and North Africa*, Washington: Population Reference Bureau, s. 1–8.
- Sen G., Grown C. (1987), *Development Crisis and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*, New York: Monthly Review Press.
- *The SEWA Tree – A Women's Support Network*, http://www.gdrc.org/icm/sewa-orgs.html.
- *Towards Equality* (2007), Amman: Arab Women Organization of Jordan.
- *UNDP Capacity Development Empowering People and Institutions Annual Report* (2008), New York: UNDP.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Które z osiągnięć na drodze do równouprawnienia są w Twojej opinii najważniejsze?
- Które ze strategii włączających kobiety w procesy rozwojowe jest najbardziej przekonywująca i dlaczego?
- Jak można zdefiniować najpoważniejsze zagrożenia dla uprawomocnienia kobiet?

ⓘ **Literatura polecana:**

- Ockrent C. (2007), *Czarna księga kobiet* (tłum. K. Bartkiewicz i in.,), Warszawa: WAB, artykuły: Duflo E., *Równość płci i rozwój* (s. 531–554); Héritier F., *Kobiety, nauka i rozwój* (s. 603–611); Brisset C., *Już od dzieciństwa...* (s. 15–21).
- Visvanathan N., Duggan L., Nisonoff L., Wiegersma N. (eds.) (2008), *The Women, Gender and Development. Reader*, London–New Jersey: Zed Books.

Zuzanna Augustyniak

Udział kobiet w rozwoju gospodarczym i kulturowym Etiopii

Streszczenie: Tradycyjna rola kobiety w Etiopii polegała na pracy na rzecz rodziny, głównie w domu. Zmiany w państwie, które nastąpiły w XX w., oraz otwarcie kraju na świat zachodni sprawiły, że kobiety zaczęły domagać się większego udziału w sferze publicznej. Mają ku temu podstawy, ponieważ stanowią ponad połowę populacji Etiopii i działają w większości sektorów gospodarki. Uczestniczą też w życiu kulturalnym Etiopii, starając się zmienić, poprzez swoją twórczość, stereotypowy wizerunek etiopskiej kobiety.

Od początków swego istnienia Cesarstwo Etiopskie było fenomenem na kontynencie afrykańskim. Chrześcijaństwo zostało przyjęte przez władców tego kraju już w IV w., islam dotarł tam w VII w., a wyznawcy judaizmu, którzy stanowili niegdyś dość liczną grupę, wyznają swoją religię w jej wczesnej formie, która za święte uznaje jedynie Pięć Ksiąg Starego Testamentu (Rubinkowska 2008: 60). Położenie geograficzne również nie pozostawało bez wpływu na kulturę Etiopii. Zarówno życie codzienne, jak i funkcjonowanie państwa było zespalane przez elementy semickie, afrykańskie oraz wschodniochrześcijańskie.

Pojęcia odnoszące się do państwa, władzy i społeczeństwa, które zostały ukształtowane w cywilizacji europejskiej, nie dają się zastosować w Etiopii. Postrzeganie tej kultury z perspektywy europejskiej sprawia, że pewne zjawiska są mylnie interpretowane bądź też przedstawiane w złym świetle. Przykładem nieprawidłowej oceny jest określenie pozycji kobiety w etiopskim społeczeństwie. Celem artykułu jest przedstawienie ról społecznych i gospodarczych, jakie pełnią kobiety w dynamicznie rozwijającym się etiopskim społeczeństwie.

Pozycja kobiet w tradycyjnym społeczeństwie etiopskim

Dla społeczeństwa etiopskiego charakterystyczne jest to, że w odróżnieniu od innych społeczeństw afrykańskich, nie można jednoznacznie stwierdzić, czy jest ono patriarchalne. Patriarchat zakłada organizację społeczną, w której dominującą rolę pełnią mężczyźni – głowy rodów. Jednak w społeczeństwie etiopskim możliwe jest, by kobieta była niezależna od władzy męskiej. Etiopki, dzięki różnym przywilejom, m.in. posiadając takie same prawa majątkowe jak mężczyźni, mogły być samodzielne i osiągnąć pewien poziom emancypacji.

W historii Etiopii było wiele kobiet, których wysoka pozycja społeczna miała źródła w umiejętnym korzystaniu z przysługujących im praw oraz narzędzi władzy, a nie w byciu zależną od posiadających silną pozycję mężczyzn (Rubinkowska 2008: 64n). Pomimo tej możliwości pozycja kobiet nigdy nie była tak silna, aby zagrozić dominacji mężczyzn i wprowadzić matriarchat.

Obiegowa opinia o roli kobiet w Etiopii ogranicza się do stwierdzenia, że w tradycyjnym społeczeństwie były one jedynie żonami i matkami (Biasio 1994: 305). Nie da się zaprzeczyć, że zajmowały się głównie domem, co nie oznaczało jednak, że nie brały udziału w innych zajęciach. Na wsi kobiety zajmowały się również uprawą roli, włókiennictwem i handlem, w miastach zaś pracowały jako pomoc domowa lub też znajdowały pracę w lokalnej administracji. Obecnie stanowią większość w społeczeństwie etiopskim. Ich rola jest dwojaka. Z jednej strony dbają o jedność rodziny, z drugiej zaś biorą aktywny udział w rozwoju gospodarczym i kulturalnym kraju, w procesie zmian ze społeczeństwa tradycyjnego w nowoczesne.

Edukacja kobiet

Edukacja nie jest w Etiopii obowiązkowa i nie wszystkie dzieci w wieku szkolnym są zapisywane do placówek edukacyjnych. Tak jak w Polsce, edukacja w Etiopii jest trójpoziomowa (szkoła podstawowa, średnia i wyższa). Szkoły podstawowe są 12-klasowe i dzielą się na trzy poziomy: *primary* (klasy 1–6), *junior* (klasy 7–8) i *senior* (klasy 9–12). Kobiety w Etiopii, przynajmniej w teorii, mają takie samo prawo do nauki co mężczyźni. Zapewnia im to artykuł 36 Konstytucji, który mówi, że „rząd ma wspierać edukację, szkolenie i zatrudnianie kobiet, co ma sprawić, że ich uczestnictwo w życiu politycznym, ekonomicznym, społecznym i kulturalnym będzie takie samo jak uczestnictwo mężczyzn" (Gennet Zewdie 1991: 90). Jednak, jak pisze Ambroziak (2007: 63), „przejmowanie przez kobiety ról innych niż rodzinne łączy się nierozerwalnie z edukacją i wykształceniem, natomiast wciąż silna tendencja do przypisywania kobietom wyłącznie ról rodzinnych blokuje ich wykształcenie i dostęp do edukacji". Jeszcze do niedawna większość etiopskich rodziców nie inwestowała w edukację swoich córek. Jeżeli jednak zdecydowali się posłać je do szkoły, uczęszczały one do tych samych szkół co chłopcy, ale w procesie ich nauczania kładziono szczególny nacisk na naukę rękodzielnictwa (Molvaer 1980: 154).

W latach 80. XX w. w Etiopii rozpoczęła się kampania edukacyjna, której celem było zmniejszenie analfabetyzmu wśród dzieci, a zwłaszcza wśród dziewcząt. Dane z 1984 r. pokazują, że 63% kobiet w miastach potrafiło czytać, podczas gdy na wsiach tę umiejętność posiadało tylko 11% kobiet. W tym czasie dziewczęta stanowiły 39% uczniów szkół powszechnych (podstawowych i śred-

nich) w Etiopii i tylko 9% szkół wyższych (Ambroziak 2007)[1]. Wśród najczęściej wymienianych powodów takiego stanu rzeczy znajdujemy wczesne zamążpójście i ciążę oraz etiopską tradycję. Zgodnie z panującymi w Etiopii zasadami dziewczęta powinny pomagać matkom, zajmować się młodszym rodzeństwem oraz prowadzeniem domu. Przytłoczone domowymi obowiązkami nie mają czasu na naukę, czego skutkiem są ich gorsze wyniki. W efekcie dziewczęta nie zdają do następnej klasy i rodzice wolą zabrać je ze szkoły, niż ponosić koszty dalszej edukacji. W ostatnim trzydziestoleciu nastąpił wzrost liczby uczennic, co prezentuje Tabela 4.

Tabela 4

Nabór kobiet do szkół w ostatnim roku Cesarstwa Etiopskiego oraz w latach 1984–1989

Rok	Szkoła								
	Podstawowa			Gimnazjum			Liceum		
	wszyscy uczniowie (w tys.)	kobiety (w tys.)	%	wszyscy uczniowie (w tys.)	kobiety (w tys.)	%	wszyscy uczniowie (w tys.)	kobiety (w tys.)	%
1974	859	274	32	101	30	30	130	19	24
1984	2 497	936	38	303	109	36	276	98	36
1985	2 497	933	39	320	122	38	282	106	38
1986	2 448	957	39	363	142	39	292	113	39
1987	2 729	1053	39	424	167	39	326	126	39
1988	2 884	1097	38	454	184	40	378	142	38
1989	2 855	1112	39	447	183	41	426	167	39

Źródło: (Gennet Zewdie 1991).

Znaczna zmiana w dostępie kobiet do edukacji nastąpiła po upadku komunistycznego reżimu partii Mengystu Hajle Mariama. Wraz ze zmianą polityczną pod koniec lat 90. nastąpiły też zmiany w społeczeństwie. Raport UNFPA z 2005 r. potwierdza je: wśród osób powyżej 15. roku życia było 51% analfabetów i 66% analfabetek. Różnica między osobami niepiśmiennymi płci żeńskiej i męskiej jest mniejsza (wynosi 2 punkty procentowe) wśród dzieci, które ukończyły piątą klasę szkoły podstawowej. W tym samym roku uniwersytet w Addis Abebie, najważniejszą szkołę wyższą w kraju, z dyplomem magistra lub doktora, ukończyło 5,6 tys. osób, w tym 575 kobiet. Etiopki otrzymały dyplomy z takich specjalizacji, jak: zdrowie publiczne, socjologia, sztuka, pedagogika

[1] Dziewczęta stanowiły 14% uczniów, którzy dostali się na studia (Seyoum Teferra 1991: 99). Różnica między tymi dwoma liczbami może oznaczać, że tylko 1% dziewcząt, które dostały się na studia, otrzymał dyplom ich ukończenia.

oraz biologia. Nieliczna jest grupa kobiet, które skończyły takie kierunki, jak prawo, ekonomia czy nauki techniczne (Seyoum Teferra 1991). Najnowsze badania potwierdzają tendencje wzrostowe, jeżeli chodzi o uczestnictwo kobiet w szkolnictwie wyższym. W 2010 r. na uniwersytecie w Addis Abebie dyplom otrzymało łącznie 10 tys. osób, wśród nich 2,6 tys. kobiet[2].

Pomimo wszystkich zmian, jakie miały miejsce w ciągu ostatnich 30 lat, nadal wiele kobiet, zwłaszcza na terenach wiejskich, ma ograniczony dostęp do edukacji. Na wsiach większość dziewcząt nie ukończyła szkoły bądź też nie zdała matury. Dla takich kobiet rząd stworzył kilkadziesiąt szkół technicznych. Nauka w nich trwa około trzech lat i umożliwia kobietom bez wykształcenia zdobycie pracy w takich dziedzinach, jak przemysł, domowa księgowość lub biznes (Gennet Zewdie 1991).

Kobiety w gospodarce

Kobiety w Afryce reprezentują ponad połowę siły roboczej. Na kontynencie stanowią 52% populacji, wykonują ponad 75% prac rolniczych i produkują 60–80% żywności. Etiopia należy do krajów rozwijających się, gdzie różnice między poziomem i jakością życia na wsi i w mieście nadal są dość widoczne. Widoczna jest też różnica między udziałem kobiet w gospodarce na wsi i w mieście. Inne są ponadto sektory gospodarki, w których one działają.

Kobiety na wsi

Niezależnie od grupy etnicznej, do której należą (Amhara, Tigre, Oromo, Sidamo i inne), kobiety w wiejskich społecznościach pełnią istotną rolę w życiu ekonomicznym, choć jednocześnie mają w nich niski status. Sytuacja ta może wynikać z tradycyjnego sposobu życia Etiopczyków, opartego na systemie *gada*, który dzieli społeczeństwo na grupy wiekowe i praktycznie wyklucza kobiety z życia społecznego i politycznego wioski. Kobieta na wsi nie może samodzielnie występować publicznie, w jej imieniu występuje mężczyzna z rodziny. Chociaż system *gada* uważany jest przez samych Etiopczyków za egalitarny, kobiety pełnią w nim wyłącznie rolę pasywną. Mają być przede wszystkim żonami i matkami (Lvova 1997: 581).

W etiopskich wsiach poszczególne zajęcia przypisane są nie tylko odpowiednim grupom wiekowym, ale też płciom. Orka jest wyłącznie domeną mężczyzn, podczas gdy kobiety zajmują się przede wszystkim pieleniem, zbieraniem plonów oraz przesiewaniem zboża. Jeżeli chodzi o udział kobiet w hodowli, to zależy on od regionalnych tradycji. Przykładowo, w Tigre „nie jest to zwyczajem" (Pankhurst 1990: 248), żeby kobiety zajmowały się hodowlą bydła. W innych

[2] Dane za oficjalną stroną Addis Abeba University (http://www.aau.edu.et/index.php/aau-2010-commencement, dostęp 06.09.2010).

regionach dojenie krów lub kóz przez kobiety uznane zostałoby za czynność uwłaczającą ich godności. Z kolei kobiety zamieszkujące południową część regionu Amhara są często widywane podczas dojenia. Najprawdopodobniej zwyczaj zajmowania się bydłem przejęły od swoich sąsiadek z grupy etnicznej Oromo, o których mówi się, że „mają więcej czułości dla bydła niż dla mężczyzn" (Pankhurst 1990: 250). U samych Oromo podział pracy jest zupełnie odwrotny niż u tradycyjnych Amharów z centrum kraju. Mężczyźni orzą, sieją i zbierają plony, podczas gdy kobiety zajmują się wołami, krowami, końmi, owcami i kozami.

Produkcja odzieży jest głównie polem działań kobiet. Są odpowiedzialne za początkowe stadia tej produkcji, takie jak czyszczenie bawełny i przędzenie, podczas gdy mężczyźni odpowiadają za końcowe stadium – tkanie i szycie. Do czyszczenia bawełny kobiety wykorzystują płaski kamień o wielkości cegły oraz długi na 30 cm i szeroki na 42 cm żelazny pręt. Kobieta, trzymając pręt w dłoni, klęczy przed kamieniem, na którym kładzie kilka kulek bawełny. Następnie, używając pręta, wakuje bawełnę tak długo, aż oddzielą się od niej ziarna. Oczyszczona bawełna jest później przędziona. Umiejętność przędzenia bawełny była wysoko ceniona, a za dobrą żonę uznawano taką kobietę, która spędzała dużo czasu przędąc nić na ubrania dla swego męża i dzieci.

Kolejnym sektorem gospodarki, w którym działają kobiety, jest handel. Ta gałąź gospodarki również jest podporządkowana podziałowi ze względu na płeć. Mężczyźni handlują głównie mięsem, a kobiety bawełną oraz innymi produktami wiejskimi, takimi jak jajka, ziarno, owoce i warzywa. Kobiety na wsiach, w przeciwieństwie do kobiet w mieście, zajmują się głównie drobnym handlem. Jest to czasochłonne zajęcie, ponieważ handlująca kobieta musi udać się, zazwyczaj pieszo, do najbliższego ośrodka miejskiego lub większej wsi. Zarobione w ten sposób pieniądze kobiety mogą przeznaczyć na własne wydatki. W małżeństwach nie funkcjonuje pojęcie wspólnoty majątkowej i mąż nie ma żadnych praw do pieniędzy zarobionych przez żonę.

Kobiety w mieście

Etiopki w mieście są bardziej przedsiębiorcze niż kobiety mieszkające na wsiach. Jako przykład może służyć praktyka, jaką stosowały w okresie Cesarstwa Etiopskiego. W czasie konfliktu zbrojnego grupy kobiet chodziły od jednego obozu wojskowego do drugiego, śpiewając pieśni wychwalające męstwo i spryt każdego wodza. Niezależnie od tego, jak bardzo wodzowi nie na rękę były te odwiedziny, musiał wysłuchać pieśni do końca, gdyż w przeciwnym razie jej treść zmieniała się diametralnie i z bohaterskiego oraz sprytnego stawał się tchórzliwym i głupim wojownikiem. Kobiety groziły, że taką wersję piosenki

będą rozpowszechniać w całym kraju. Na koniec występu wódz musiał podarować każdej z kobiet krowę, aby do poprzednich epitetów nie dołączyło określenie „skąpiec". Dzięki podarunkom otrzymanym od wodza kobiety mogły uzyskać minimum niezależności (Pankhurst 1990: 262).

Innym sposobem na uzyskanie niezależności, zarówno finansowej, jak i społecznej, jest prostytucja. Bez względu na to, jak okrutnie to brzmi, wybranie takiej drogi życiowej pozwala na emancypację i uniezależnienie się od męskiej dominacji (Molvaer 1980). W tym miejscu należy dodać, że prostytucja w Etiopii nie jest traktowana jako coś haniebnego[3]. Unika się używania terminu „prostytutka" w stosunku do kobiet tej profesji, ale w odczuciu Etiopczyków jest to taki sam zawód jak każdy inny, choć z małym zastrzeżeniem: prostytucja, tak samo jak garncarstwo, kowalstwo czy tkactwo, znajduje się w grupie zawodów niezbyt chętnie wykonywanych przez Etiopczyków (Molvaer 1995: 133). Zarabianie na życie prostytucją jest często jedynym wyjściem dla kobiet, które owdowiały, są rozwiedzione lub zostały porzucone. W pojedynkę bardzo trudno jest się utrzymać, dlatego takie kobiety często otwierają małe szynki, gdzie sprzedają alkohol bądź jedzenie i przyjmują „paru wybranych klientów", dzięki czemu nie traktuje się ich jako „prostytutek na pełen etat" (Molvaer 1995). Jest to społecznie akceptowane, ponieważ uważa się, że jest to jeden ze sposobów na wyjście z ciężkiej sytuacji materialnej.

Wiele kobiet w mieście pracuje w innych dziedzinach gospodarki. Etiopki, którym udało się ukończyć szkoły lub zdobyć odpowiednie techniczne umiejętności, stanowią coraz liczniejszą grupę na rynku pracy. Dzięki zapisom w konstytucji kobiety w Etiopii mają zapewnioną możliwość zatrudnienia oraz gwarancję takich samych zarobków jak mężczyźni, co jednak nie jest respektowane przez pracodawców. Co więcej, kobiety na rynku pracy są dyskryminowane ze względu na uwarunkowania kulturowe. Jak już wspomniano, uważa się, że są one predestynowane do roli gospodyń domowych i zajęć związanych z wychowywaniem dzieci. Pracodawcy boją się zatrudniać kobiety ze względu na to, że mogą one zajść w ciążę, a firma zostanie obciążona kosztami związanymi z urlopami macierzyńskimi i wychowawczymi. Ponadto, zgodnie z etiopskim kodeksem cywilnym z 1960 r., to „mężczyzna jest głową rodziny" (*The Civil Code of Ethiopia* 1960), więc kobieta, gdy chce iść do pracy, musi poprosić męża o zgodę. Powoduje to, że kobiety na rynku pracy są traktowane jako *second earners* – osoby zarabiające dodatkowo (Ambroziak 2007: 68). Takie postrzeganie kobiet sprawia, że pracodawcy mniej im płacą i gorzej je traktują.

Pomimo niesprzyjających warunków, kobiety chcą pracować. W 2007 r. w Etiopii funkcjonowało dziewięć publicznych biur pracy, a od 1998 r. zaczęły

[3] Okryta hańbą i narażona na społeczny ostracyzm jest tylko ta kobieta, która oddaje się różnym mężczyznom za darmo. Uważa się, że ma ona niezdrowo wybujałe libido.

powstawać prywatne agencje pracy. W latach 1995–1996 w Etiopii było 28 tys. zarejestrowanych bezrobotnych, z czego 58% stanowili mężczyźni, a 42% kobiety. W tym czasie wolnych etatów było 3,5 tys. Miejsca te zostały obsadzone przez mężczyzn w 88% i tylko w 12% przez kobiety. Pięć lat później sytuacja wyglądała podobnie. Poszukujących pracy było 22 tys., z czego 10 tys. osób stanowiły kobiety; wolne miejsca pracy zostały w 23% obsadzone przez Etiopki. W 2007 r. kobiety stanowiły 34% legalnie zatrudnionych osób (Ambroziak 2007: 67).

Często kobiety rozpoczynają aktywność zawodową, zanim wejdą w wiek produkcyjny, czyli już w wieku 10–14 lat, jednak doświadczenie na rynku pracy nie przekłada się na wzrost płac i lepsze stanowiska. Powszechne jest zjawisko szklanego sufitu, które polega na tym, że kobiety w Etiopii mogą piąć się po szczeblach kariery tylko do pewnego momentu Dalej występuje niewidzialna bariera, która utrudnia im osiągnięcie wyższych stanowisk. Kobiety w Etiopii pracują zazwyczaj na stanowiskach sfeminizowanych, takich jak pielęgniarki, nauczycielki, sekretarki, i rzadko awansują. Według Międzynarodowej Organizacji Pracy (ILO) tylko 0,09% pracujących kobiet zajmuje dochodowe, menadżerskie stanowiska w publicznych zakładach pracy. Udział ten jest nieco wyższy, jeżeli chodzi o sektor prywatny i wynosi 4,2% (Ambroziak 2007: 67).

Nie mogąc liczyć na wsparcie zarówno ze strony rządu, jak i słabo działających związków zawodowych, część kobiet postanowiła założyć własne firmy. W Etiopii sektor małych i średnich przedsiębiorstw ma olbrzymi udział w tworzeniu dochodu narodowego, a dla kobiet jest szansą na polepszenie ich sytuacji ekonomicznej. Zazwyczaj kobiety zakładają firmy wykorzystując swoje umiejętności, takie jak przygotowywanie posiłków, szycie i fryzjerstwo. Dane dotyczące małych i średnich przedsiębiorstw zarządzanych przez kobiety są szczątkowe. W 1997 r. zarządzały one 65% małych przedsiębiorstw w miastach i stanowiły 26% producentów dóbr. W całej Etiopii było w tym czasie około 380 tys. kobiet-przedsiębiorców na mikroskalę oraz nieco ponad 710 właścicielek małych firm (Stevenson, St-Onge 2005: 10). Na podstawie powyższych danych można zauważyć, że liczba kobiet zarządzających firmami spada wraz ze wzrostem ich wielkości.

Nie ma danych dotyczących kobiet zarządzających średnimi i dużymi firmami, czyli takimi, gdzie pracuje powyżej 50 osób. Kobiety zajmujące się biznesem na większą skalę są zazwyczaj wykształcone, często po zagranicznych uczelniach i mają zarówno doświadczenie zawodowe, jak i zaplecze finansowe. Przykładem może być Muz Shiferaw, która z pomocą swojego męża zbudowała Central Shewa Hotel, jeden z najlepszych (i najdroższych) hoteli w Addis Abebie[4].

Część kobiet na rynku zajmuje się handlem nieruchomościami. Nie jest to duży sektor, a handel opiera się głównie na wykorzystywaniu instytucji zwanej

[4] Więcej na temat Muz Shiferaw patrz (Ambroziak 2007).

wälläd agged. Polega ona na tym, że pożycza się pieniądze pod zastaw jakiegoś budynku, np. domu. *Wälläd agged* jest zatem podobna do kredytu hipotecznego, którego udziela bank, choć w tym przypadku pożyczkę otrzymuje się od osoby prywatnej. Osoba, która udzieliła pożyczki, ma pełne prawo zarządzania budynkiem, który dostała pod zastaw, przez około 2–3 lata, dopóki pożyczka nie zostanie spłacona. W tym czasie pożyczkodawca może sam zamieszkać w budynku lub go wynająć. Jeżeli pożyczka nie zostanie spłacona w ustalonym terminie, budynek przechodzi na własność pożyczkodawcy. Co ciekawe, wartość domu często jest siedmiokrotnie wyższa niż pożyczana suma pieniędzy (Molvaer 1980).

Etiopki, które osiągnęły sukces zawodowy, starają się zachęcić inne kobiety do pójścia w ich ślady. W 1997 r. z inicjatywy Tsigie Hajle powstała organizacja WISE (Organisation for Women in Self-Employment), wspierająca kobiety przy zakładaniu własnej firmy. Pomaga im zdobyć kredyty, organizować się we wspólnoty handlowe i tworzyć lokalne instytucje, których celem jest rozwój ekonomiczny kobiet. Prowadzone są szkolenia dla kobiet dotyczące przedsiębiorczości, marketingu i ochrony zdrowia. W czasie pierwszych siedmiu lat działalności WISE przeprowadziła szkolenia dla około 3,5 tys. kobiet i stworzyła jedenaście instytucji kredytowych dla kobiet. Dzięki działaniom WISE 90% kobiet objętych pomocą zwiększyło swoje dochody. Obecnie organizacja zatrudnia 22 osoby, w większości kobiety (Ambroziak 2007: 71).

Kobiety w polityce

W historii Etiopii było kilkadziesiąt kobiet-polityków. Dwie z nich, legendarna królowa Saby oraz cesarzowa Zeuditu, sięgnęły po najwyższą władzę. Inne rządziły jako regentki lub pośrednio, jak *ytiegie*[5] Taitu, miały wpływ na politykę męża. W okresie panowania cesarza Zera Jaykoba (1434–1468) większość stanowisk na dworze obsadzona została córkami i siostrami władcy, który uważał, że zapewni mu to lojalność podwładnych i pokój wewnętrzny. Polityka Zera Jaykoba przyczyniła się do rozpowszechnienia idei sprawowania przez kobiety władzy na niższych szczeblach. Decyzja cesarza zapoczątkowała okres dużego zaangażowania kobiet w politykę i w walkę o nią w Etiopii. W późniejszym okresie kobiety nie otrzymywały już tak wysokich stanowisk na dworze, ale żony władców nadal pełniły określone funkcje związane ze sprawowaniem władzy (Rubinkowska 2008: 72–75).

W okresie zmierzchu cesarstwa w XX w. w głównych miastach Etiopii funkcjonowało kilka organizacji kobiecych, m.in.: Ethiopian Women's Welfare Association, Ethiopian Officer's Wives Association oraz Ethiopian Female Students' Association, lecz nie miały one wpływu na politykę w państwie. Obalenie

[5] *Ytiegie* – etiopski tytuł nadawany żonie cesarza wyłącznie po jej koronacji na cesarzową Etiopii.

cesarza Hajle Syllasje i rewolucja 1974 r. spowodowały ponowne silne zaangażowanie kobiet w politykę. Jednym z założeń rewolucjonistów było całkowite równouprawnienie kobiet i mężczyzn. Rewolucja pozwoliła kobietom zabierać publicznie głos w sprawach dla nich istotnych, domagać się równego dostępu do edukacji i takich samych płac jak mężczyźni. Wzorem innych państw socjalistycznych Etiopki tworzyły organizacje kobiece. Jedną z nich była powstała w 1975 r. Women Revolutionary Organization (WRO), która zajmowała się głównie aktywacją kobiet w służbie rewolucji, a nie wspieraniem ich w walce o dostęp do edukacji i wyższych stanowisk, co było celem poprzednich organizacji. Obecnie spośród organizacji pozarządowych działających w Etiopii znacznym uznaniem cieszy się International Ethiopian Women's Organization (IEWO). Jej głównym celem jest walka z przemocą wobec kobiet, biedą oraz dyskryminacją. IEWO domaga się też większego udziału kobiet w życiu społecznym i politycznym kraju.

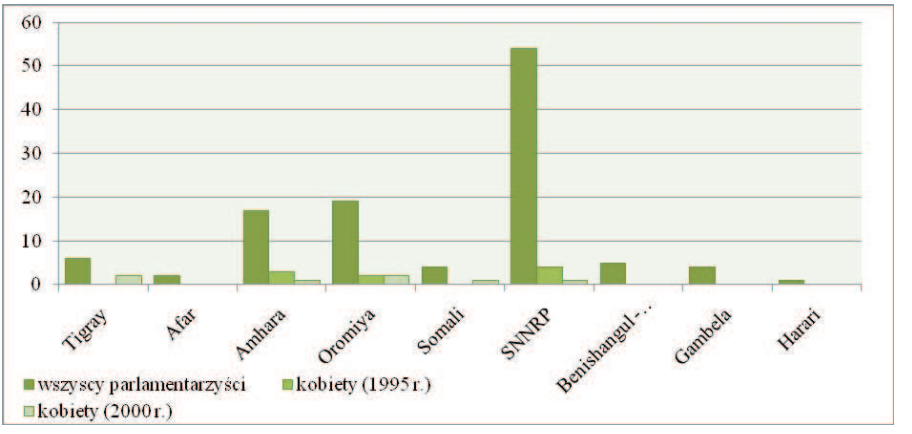
Sytuacja uległa zmianie w 1980 r., kiedy rząd powołał do życia Revolutionary Ethiopian Women's Association (REWA). Według Proklamacji nr 188, na mocy której powołano REWA: „Rewolucja, której jednym z głównych celów jest zagwarantowanie sprawiedliwości, równości i własności obywatelom Etiopii, może ten cel osiągnąć jedynie wtedy, gdy kobiety, które stanowią połowę społeczeństwa, będą uczestniczyć [w rewolucji] w coraz większej liczbie" (Alem Desta 2008: 136). REWA miała ponad 5 mln członkiń i posiadała swoje siedziby w każdym z większych miast etiopskich. Głównym celem tej organizacji była edukacja kobiet z terenów wiejskich oraz starania o większe zaangażowanie kobiet w sprawy rozwoju kraju poprzez uwypuklanie roli, jaką pełnią w społeczeństwie. Jednak, mimo olbrzymiej aktywności, kobiety w polityce nie były dostrzegane. Przykładowo, w 1984 r. tylko jedna Etiopka weszła w skład Komitetu Centralnego Etiopskiej Partii Robotniczej (WPE). Z kolei podczas pierwszego zjazdu partii kobiety stanowiły jedynie 6% wśród 2 tys. delegatów (Alem Desta 2008).

Po upadku socjalizmu etiopskiego w 1991 r. pozycja kobiet w polityce została umocniona. W październiku tego samego roku z inicjatywy rządu powstało Biuro do spraw Kobiet przy Prezesie Rady Ministrów, na którego czele stanęła kobieta, minister Gifti Abasiya. Dzięki swojej działalności biuro doprowadziło do unowocześnienia prawa oraz zakazania dyskryminujących praktyk wobec kobiet (Ambroziak 2007: 28). Zapis konstytucji z 1994 r. upoważnia je do czynnego udziału w życiu politycznym kraju, jednak struktura partii politycznych nie zachęca ich do aktywności publicznej. Większość z partii nie dba o interesy kobiet lub zaznacza je marginalnie w swoich programach politycznych. Brak zaangażowania kobiet w politykę widać wyraźnie w wyborczych statysty-

kach. W wyborach do parlamentu przeprowadzonych w 1995 r. wśród kandydatów kobiety stanowiły tylko 2,7%, co oznacza 15 kobiet na 547 miejsc. W 2002 r. stanowiły już 7,7% (Ambroziak 2007: 30). Obecnie w parlamencie etiopskim zasiada 116 kobiet, z czego tylko 8 zajmuje wysokie stanowiska. Większość kobiet-polityków, która dostała się do parlamentu, zajmuje się sprawami socjalnymi, ze szczególnym uwzględnieniem praw kobiet, oraz kulturą.

Wykres 2

Udział kobiet w Izbie Wyższej parlamentu etiopskiego (z podziałem na regiony; os.) w latach 1995 i 2000



Źródło: Opracowanie własne na podstawie (Ambroziak 2007: 34).

W ciągu ostatnich 15 lat liczba kobiet zasiadających w ławach parlamentarnych nieznacznie się zmniejszyła. Brak kobiet-parlamentarzystek z regionów takich, jak Gambela, Benishangul-Gumuz oraz Somali można tłumaczyć tym, że są to regiony leżące przy granicy z krajami muzułmańskim, przesiąknięte kulturą islamu, w której miejsce kobiety jest przy domowym ognisku. Podobnie sytuacja wygląda w rejonach Afar i Tigray, w których męska dominacja jest bardzo wyraźna.

W etiopskiej Radzie Ministrów w marcu 2004 r. zasiadała jedna kobieta-minister na 16 mężczyzn oraz jedna wiceminister na 13 mężczyzn. Kobiety uzyskały 3 teki ministrów stanowych spośród 19 (Ambroziak 2007: 36). Wskazuje to na istnienie szklanego sufitu i relatywnie większą penetrację kobiet na niższych stanowiskach w porównaniu do najwyższych stanowisk państwowych.

Kobiety w armii

Przez prawie cały okres trwania Cesarstwa Etiopskiego kobiety nie służyły w wojsku. Poza nielicznymi wyjątkami, zajmowały się głównie zaopatrywaniem wojska w żywność. Podczas każdej kampanii za wojskiem szła dość spora grupa kobiet, wśród których znajdowały się tzw. pojki[6], kucharki, garncarki, krawcowe, płaczki, a nawet prostytutki.

Pierwszą batalią, w której odnotowano udział kobiet, była bitwa pod Adwą w 1896 r., kiedy wojska etiopskie pokonały włoską armię. Na pole bitwy *ytiegie* Taitu, żona cesarza Menelika II, wystawiła własną armię, liczącą około 3 tys. żołnierzy (Bartnicki, Mantel-Niećko 1987: 278), i osobiście wzięła udział w walce jako dowódca jednego z frontów walki (Kulesza 2005: 59). Historycy uważają, że w bitwie pod Aduą wzięło udział 20–30 tys. kobiet, choć większość z nich zajmowała się głównie przygotowywaniem posiłków oraz opatrywaniem rannych. Kobiety pochodzące z arystokratycznych rodów były zaś w armii nie tylko żołnierkami i strategami, ale też tłumaczkami i agentkami służby wywiadowczej (Tseday Alehegn 2008). Kobiety masowo służyły w wywiadzie wojskowym przez cały okres okupacji włoskiej (1936–1941), a jednej z ważniejszych tajnych organizacji partyzanckich przewodziła kobieta o imieniu Shewareggad Gadele.

Od 1991 r. służba wojskowa w Etiopii nie jest z poboru, a więc nie jest obowiązkowa, a do armii może wstąpić zarówno mężczyzna, jak i kobieta, o ile ukończy 18 lat. Obecnie służy tu około 19 tys. kobiet i są one głównie pracownikami administracji wojskowej, wywiadu oraz wojskowej służby zdrowia.

Kobiety w sztuce[7]

Niewiele kobiet w Etiopii postanawia poświęcić się sztuce. Oprócz zasadniczych przeszkód, takich jak m.in. trudność z utrzymaniem się z działalności artystycznej, problemem jest przede wszystkim brak akceptacji dla innego niż tradycyjny stylu życia kobiet. Jednak, mimo olbrzymiej presji i ostracyzmu społecznego, Etiopia może się pochwalić kilkunastoma dobrymi artystkami o międzynarodowej sławie. Sukces jednych pociąga za sobą pozostałe.

Malarki

Pierwszą kobietą, która dostała się do Akademii Sztuk Pięknych w 1959 r., była Katsala Atenafu (Biasio 1994: 311). Od tego czasu kilkanaście kobiet poszło w jej ślady, ale tylko kilka działa aktywnie na tym polu. Zazwyczaj kobiety otrzymują dyplom Akademii, ale po jej ukończeniu zajmują się czymś zupełnie innym. Jednym z wyjątków jest Desta Hagos, malarka urodzona w historycz-

[6] Pojki, czyli kobiety zajmujące się przygotowywaniem napojów dla armii.

[7] Wszystkie informacje pochodzą z (Ambroziak 2007).

nym mieście Adwa. Desta w wieku 9 lat wyjechała do Addis Abeby, żeby uczyć się w pierwszej w Etiopii żeńskiej szkole im. Cesarzowej Menen (żony cesarza Hajle Sellasje I). W 1969 r. ukończyła Akademię Sztuk Pięknych. Dyplom robiła w pracowni cenionego etiopskiego artysty, swego mentora – Gebre Kristosa Desty. Rok później wyjechała do Stanów Zjednoczonych, aby kontynuować naukę. Będąc na drugim roku studiów, otrzymała stypendium Kalifornia Lutheran University. Po ukończeniu studiów, w 1975 r., Desta Hagos wróciła do ojczyzny, gdzie władzę przejęli komuniści. Był to czas, w którym uważano, że należy zająć się „pracą u podstaw", a nie sztuką. Hagos została zmuszona do porzucenia działalności artystycznej i przez 10 lat pracowała w Etiopskiej Organizacji Turystycznej. Kilka lat później awansowała na Kierownika Działu ds. Promocji i Kontaktów. W 1994 r. miała swoją pierwszą indywidualną wystawę, ale z pracy zrezygnowała dopiero w 1998 r., aby już na stałe powrócić do malowania obrazów[8]. Obecnie współpracuje z innym znanym etiopskim malarzem, Afeworkiem Tekle.

Drugą ważną etiopską malarką jest Sinafikish Zeleke, która – oprócz działalności na polu artystycznym – zajmuje się działalnością społeczno-edukacyjną. Artystka założyła stowarzyszenie Frendship Women Artist (FWA), którego celem jest wspieranie utalentowanych kobiet. Organizowane są dla nich m.in. warsztaty i spotkania. W 2005 r. z okazji Dnia Kobiet Sinafikish Zeleke wraz z Instytutem Etiopsko-Francuskim zorganizowała zbiorową wystawę, na której prezentowano dzieła etiopskich artystek.

Pisarki i poetki

W Etiopii piśmiennictwo pojawiło się w I w. n. e. W XIX w. Afe Werk' Gebre Iyesus napisał pierwszą powieść. Aż do początku XX w. literaturą zajmowali się przede wszystkim mężczyźni. Do niektórych jej aspektów, np. poezji kościelnej, kobiety nie były dopuszczane. Nie wolno im było ani jej tworzyć, ani czytać. Obecnie najpopularniejszą etiopską pisarką jest Mulu Salomon, autorka wielu zbiorów opowiadań i wierszy.

Mulu Salomon urodziła się w 1958 r. w Gohatsion w zamożnej rodzinie[9]. Kiedy była w szkole średniej, Derg[10] przeprowadzał reformę rolnictwa; jej głównym celem było odebranie ziemi tym, którzy ją posiadali, i przekazywanie tym, którzy jej nie mieli. W ten sposób rodzina Mulu straciła cały majątek. Ojciec Mulu zmarł, gdy miała 5 lat, a matka starała się przestrzegać przyjętych norm społecznych i zamiast edukować córki, wolała je wydać za mąż. Mimo oporu

[8] Wystawa Desty Hagos była pierwszą indywidualną wystawą kobiety-artysty w Etiopii.

[9] Wszystkie daty urodzin Etiopczyków podane w tekście nie są pewne, ponieważ sami Etiopczycy nie znają dokładnej daty swoich urodzin.

[10] Derg – wojskowa rada zarządzająca Etiopią po obaleniu cesarza Hajle Syllasje.

matki, Mulu i jej siostra skończyły studia w Addis Abebie na wydziale zarządzania i finansów. W 1975 r., w czasie kampanii edukacyjnej, zwanej *zemecha*, Mulu Salomon została wysłana na wieś, gdzie jej zadaniem było zakładanie organizacji kobiecych i stowarzyszeń rolniczych. Po zakończeniu akcji wróciła do miasta, aby kontynuować studia. W tym czasie zajęła się pisarstwem i pracą społeczną, często wypowiadając się w kwestii obrony praw człowieka oraz sytuacji kobiet, zarówno w Etiopii, jak i w całej Afryce. Mimo krajowej sławy Mulu Salomon nie jest w stanie utrzymać się pisania książek, dlatego też w ostatnim czasie poświęciła się karierze w biznesie. Założyła własną firmę konsultingową i pracuje jako menedżer w jednej z prywatnych firm etiopskich.

Pieśniarki i piosenkarki

Asnakech Worku jest legendą etiopskiej muzyki klasycznej. Urodziła się w 1935 r. w Addis Abebie. Od dziecka interesowała się muzyką. Jej pierwszym instrumentem był *krar* – tradycyjny etiopski instrument strunowy, rodzaj liry. Charakterystyczne dla jej twórczości są: muzyczna ornamentyka, dynamiczne przejścia oraz perfekcyjna synchronizacja wokalu i instrumentów. Choć na stałe zatrudniona jest w etiopskim Teatrze Narodowym, pieśniarka koncertowała w całym kraju i poza jego granicami. Wkrótce, dzięki swej oryginalnej muzyce i ponadczasowym tekstom, Asnakech Worku stała się jednym z najbardziej znanych muzyków nie tylko w Etiopii, ale też w całej Europie.

Kolejną ważną postacią etiopskiej muzyki tradycyjnej jest Nuria Ahmed, zwana Shamitu. Tylko o trzy lata młodsza od Asnakech Worku, tak jak ona dość wcześnie – bo już w wieku 8 lat – zaczęła uczyć się repertuaru tradycyjnego. W wieku 13 lat, pomimo sprzeciwu rodziny, postanowiła zostać pieśniarką. Aby zarobić na swoje utrzymanie, Shamitu śpiewała pieśni zachwalające ówczesne rządy i polityków. Występowała także z grupą muzyków sponsorowaną przez ONZ, z którą podróżowała nie tylko po Afryce, ale też pojechała do Azji i Europy. Podobnie jak w przypadku twórczości Asnakech Worku, pieśni Shamitu charakteryzują się muzycznymi ornamentami i śpiewane są niskim, silnym głosem.

Kobiety na etiopskim rynku muzycznym działają nie tylko w sferze muzyki tradycyjnej, czego dowodem jest kariera Aster Aweke, obecnie najpopularniejszej piosenkarki w Etiopii[11]. Urodzona w 1960 r. w Gonder, dorastała w Addis Abebie. W 1979 r. przeniosła się do Stanów Zjednoczonych, gdzie również zdobyła ogromną popularność, nie tylko wśród etiopskiej diaspory. W 1997 r. jej koncert w stolicy Etiopii zgromadził ponad 50 tys. fanów.

[11] Równie popularny jak ona jest tylko Teddy Afro (naprawdę Teuodros Kassahun) – najbardziej ceniony twórca etiopskiej muzyki pop, znany ze swoich politycznych tekstów sprzeciwiających się rządom Etiopskiego Ludowo-Rewolucyjnego Frontu Demokratycznego.

Shibabaw Ejigayehu, zwana popularnie Gigi, prezentuje nieco inny rodzaj muzyki niż Aster Aweke. Śpiewu uczył ją ksiądz i na muzyce kościelnej się wychowała, choć – jak sama twierdzi – kościół jest dla kobiet miejscem zakazanym. W 1991 r. zdecydowała się poświęcić życie muzyce i dwa lata później odbył się jej pierwszy koncert w Nairobii. W 1996 r. została zatrudniona w etiopskim Teatrze Narodowym. Pracowała w nim dwa lata, a w 1998 r. przeniosła się do Stanów Zjednoczonych, gdzie nagrała płytę *One Ethiopia*.

Aktorki

Jedną z najbardziej znanych etiopskich aktorek jest urodzona w 1966 r. w Harerze Mulualem Taddese. Wychowywana przez ciotkę, która była misjonarką, aż do ukończenia ósmej klasy wędrowała między Addis Abebą a Harerem. Szkołę średnią skończyła w Matahara. Uczęszczała tam również na kurs technik teatralnych prowadzonych przez Asfawa Asmatę. W 1990 r. zdecydowała się w końcu wyruszyć do Addis Abeby na przesłuchania do Teatru Narodowego, jednak spóźniła się. Rok później spróbowała powtórnie i tym razem dostała się bez problemów. W ciągu ostatnich kilkunastu lat zagrała wiele ról, zarówno w sztukach twórców etiopskich (Mengistu Lemma, Bealu Girma), jak i europejskich, takich jak Szekspir czy Ionesco.

Dużą popularnością cieszy się również Liya Kebede, która zagrała w ekranizacji autobiograficznej powieści Somalijki Waris Dirie *Kwiat pustyni*. Urodzona w Addis Abebie aktorka uczęszczała do francuskiego liceum w stolicy Etiopii. Tam została zauważona przez francuskiego reżysera, który zarekomendował ją jednej z agencji modelek. Po skończeniu studiów Liya wyruszyła do Paryża. Obecnie mieszka w Nowym Jorku, gdzie łączy karierę modelki i aktorki z pracą na rzecz kobiet w Etiopii.

Twórcy filmowi

Etiopki działają na polu filmowym nie tylko jako aktorki, ale też jako producentki, operatorki, montażystki i scenografki. Wśród nich znajdują się również dwie wybitne reżyserki.

Pierwszą z nich jest Salem Mekuria, urodzona jeszcze za rządów ostatniego cesarza Etiopii Hajle Sellasje I. Po obaleniu cesarstwa w 1974 r. wyjechała na studia do Stanów Zjednoczonych. Obecnie mieszka w Bostonie i jest wykładowcą na Wellesley College. W swojej twórczości reżyserka koncentruje się głównie na filmach dokumentalnych i instalacjach wideo, które dotyczą przede wszystkim sytuacji społeczno-politycznej Etiopii, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii kobiecych. Pierwszym pełnometrażowym filmem Salem był nakręcony w 1988 r. obraz *Our Place in the Sun* („Nasze miejsce pod słońcem"). Mocno zaangażowany w sprawy etiopskie był nakręcony w 1991 r. film *Si-*

der: Forced Exile („Wygnanie"), dokument, którego bohaterkami są kobiety – uchodźcy pochodzenia etiopsko-erytrejskiego. Kolejnym filmem był *As I remember it* („Tak, jak to pamiętam"). W 1997 r. nakręciła film-esej *Ye-wonz majbel* („Potop"), relacjonujący wydarzenia w Etiopii w latach 1974–1991.

Drugą ważną postacią etiopskiego filmu jest Lucy Gerbre-Egizabher. Tak jak Salem Mekuria w okresie rządów Dergu Lucy wyjechała do USA, gdzie uczęszczała do szkoły filmowej na Howard University. Pierwszy film (*Emancipation*) nakręciła w 1995 r. Opowiadał o diasporze etiopskiej w Stanach Zjednoczonych. Podobny temat opisywał kolejny film, nakręcony rok później, *Tchebelew*. Kolejny film Lucy, *At the Second Traffic Lights* („Na drugich światłach"), opowiadał o problemach ludzi żyjących z dala od swojej kultury. Film ten był pokazywany na wielu festiwalach filmowych na terenie USA, Kanady oraz Etiopii.

Kobiety w Etiopii stanowią ponad 50% społeczeństwa. Jak pisze Almaz Eshete, sprawę płci w Etiopii obserwuje się przez pryzmat kontekstu kulturowego, który ulega dynamicznym zmianom (Almaz Eshete 1997). Zmiany w kulturze, otwarcie się na świat zachodni i rozpowszechnienie się – innych niż afrykańskie – wzorców zachowań społecznych daje nadzieję na polepszenie sytuacji społeczno-ekonomicznej kobiet. Jednak zmiany w sferze materialnej następują szybciej niż w mentalności Afrykańczyków.

Udział Etiopek w życiu gospodarczym i kulturalnym kraju jest duży, lecz niedoceniany przez rząd oraz resztę społeczeństwa. Często ich wkład w rozwój społeczny jest niewidoczny i niezbyt dobrze wykorzystywany. Kobiety na wsiach etiopskich dostarczają ponad 75% przychodów, a w miastach właścicielki małych i średnich firm stanowią 1/3 wszystkich właścicieli, zaś płacone przez nie podatki stanowią istotny wkład w budżet państwa. Zmiany społeczne, które nastąpiły po upadku komunizmu w Etiopii, oraz pojawienie się – przywiezionej z Zachodu – idei feminizmu, sprawiły, że kobiety zaczęły domagać się społecznej akceptacji dla swoich – innych niż tradycyjne – ról społecznych. Same kobiety również aktywnie uczestniczą w aktywizacji swojej płci. Powstaje lub rozwija się wiele organizacji kobiecych, których celem jest przede wszystkim pomoc innym kobietom pragnącym aktywizacji zawodowej. Tematyka kobieca jest też coraz bardziej popularna w mediach. Opiniotwórcze gazety, takie jak „Ethiopian Herald", posiadają bloki poświęcone sprawom kobiet. W artykułach prasy codziennej kobiety są przedstawiane jako silne i niezależne jednostki, walczące o swoje prawa. W tym kontekście często też pojawia się temat dyskryminacji płciowej. Powstają ponadto specjalne programy radiowe poświęcone kobietom[12].

[12] W telewizji nadal dominuje stereotyp Etiopki-bogini ogniska domowego.

Patrząc na to, co działo się zarówno w samej Etiopii, jak i w kwestii kobiet etiopskich w ciągu ostatnich kilkunastu lat, istnieje spora szansa, że ich sytuacja ulegnie znacznej poprawie. Dzięki prowadzonej przez rząd akcji walki z analfabetyzmem więcej kobiet będzie mogło iść do szkoły, zdobyć wykształcenie, a następnie pójść do pracy. Dzięki firmom zakładanym przez kobiety powstaną nowe miejsca pracy. Nie ma wątpliwości, że wykształcone i świadome własnej wartości Etiopki staną się jednym z filarów nowoczesnego państwa etiopskiego.

Bibliografia:

- Alem Desta (2008), *Candance: Invincible Women of Ethiopia*, Amsterdam: Ethiopian Millennium Foundation.
- Almaz Eshete (1997), *Issues of Gender and Sexuality in the Context of Cross-Cultural Dynamics of Ethiopia – Challenging Traditional Pervasive* [w:] K. Fukui, E. Kurimoto, M. Shigeta (eds.), Proceedings of the Thirtieth International Congress of Ethiopian Studies, Kyoto: Shokado Book Sellers.
- Ambroziak M. (2007), *Role społeczne kobiet etiopskich na przełomie XX/XXI wieku* [praca magisterska na kierunku kulturoznawstwo w zakresie etiopistyki, obroniona w lipcu 2007 r. w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego].
- Bartnicki A., Mantel-Niećko J. (1987), *Historia Etiopii*, Warszawa: Ossolineum.
- Brigit Negussie (1988), *Traditional Wisdom and Modern Development. A Case Study of Traditional Peri-Natal Knowledge Among Elderly Women in Southern Shewa*, Ethiopia, Stockholm: Institute of International Education.
- Biasio E. (1994), *The Burden of Women – Women Artists in Ethiopia* [w:] G. Hudson, H. G. Marcus (eds.), *New Trends in Ethiopian Studies: Papers of the 12th International Conference of Ethiopian Studies*, Vol. I: *Humanities and Human Resources*, New York: The Red Sea Press.
- *The Civil Code of Ethiopia* (1960), Addis Ababa.
- Gennet Zewdie (1991), *Women in Primary and Secondary Education* [w:] Tsehai Berhane-Selassie (ed.), *Gender Issues in Etiopia*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University.
- Kulesza M. (2005), *Cesarzowa Taitu Bytul. Życie i działalność na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa: Trio.
- Molvaer R. K. (1980), *Tradition and Change in Ethiopia. Social and Cultural Life as Refelcted in Amharic Fictional Literature ca. 1930–1974*, Leiden: E. J. Brill.

- Molvaer R. K. (1995), *Socialization and Social Control in Ethiopia*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Lewis J. J. (2010), *Ethiopia – Role of Women*, http://womenhistory.about.com/library/ency/blwh_ethiopia_women.htm.
- Lvova E. (1997), *Forms of Marriage and the Status of Women in Ethiopia* [w:] K. Fukui, E. Kurimoto, M. Shigeta (eds.), *Proceedings of the Thirtieth International Congress of Ethiopian Studies*, Kyoto: Shokado Book Sellers.
- Pankhurst R. (1990), *A Social History of Ethiopia*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies.
- Rubinkowska H. (2008), *Kobiety w elitach władzy Cesarstwa Etiopskiego*, „Afryka", nr 27, s. 60–80.
- Seyoum Teferra (1991), *The Participation of Girls in Higher Education in Ethiopia* [w:] Tsehai Berhane-Selassie (ed.), *Gender Issues in Etiopia*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University.
- Stevenson L., St-Onge A. (2005), *Support for Growth-Oriented Women Entrepreneurs in Ethiopia*, Geneva: International Labor Office.
- Tseday Alehegn (2008), *Queens, Spies and Servants: A History of Ethiopian Women in Military Affairs*, „Tadias Magazine", No. 11, http://www.tadias.com/08/11/2008/queens-spies-and-servants-a-history-of-ethiopian-women-in-military-affairs-2.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Jakie są przyczyny dyskryminacji kobiet na rynku pracy w Etiopii?
- Jaki wpływ na zmiany w postrzeganiu roli kobiet w Etiopii miały przemiany polityczne, które nastąpiły w XX w.?
- W jaki sposób można zwiększyć udział kobiet w życiu gospodarczym i kulturowym Etiopii?

ⓘ **Literatura polecana:**

- Alem Desta (2008), *Candance: Invincible Women of Ethiopia*, Amsterdam: Ethiopian Millennium Foundation.
- Augustyniak Z. (2009), *Małżeństwa w Etiopii*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures", No. 43, s. 99–113.
- Saregeldin I., Taboroff J. (eds.) (1992), *Culture and Development in Africa*, Washington D.C.: The World Bank.
- Tsehai Berhane Selassie (1980), *In Search of Ethiopian Women*, London: Change.

Magdalena Nowaczek-Walczak

„Czas przemówić" – kampanie społeczne w świecie arabskim

Streszczenie: W rozdziale przedstawiono kilka przykładów kampanii społecznych, które w ostatnich latach przeprowadzono w różnych zakątkach szeroko definiowanego świata arabskiego. Starałam się wybrać tylko te najciekawsze, przyjmując jako kryterium tematykę (zależało mi na kampaniach jak najbardziej związanych ze specyfiką kulturową tego obszaru) oraz przyjętą formę przekazu (oryginalne nośniki, ciekawe pomysły, kontrowersje). Zupełnie pominęłam kampanie przeprowadzone w serialach i filmach oraz nie wyszczególniłam wszystkich krajów, w których podjęto tego typu działanie. Przekazów prospołecznych, wykorzystujących najróżniejsze metody dotarcia do odbiorców, jest na tyle dużo, że po prostu nie sposób omówić je wszystkie w jednym artykule.

Każdego dnia z telewizji, prasy, Internetu czy z billboardów górujących nad ulicami docierają do nas różnorodne przekazy reklamowe. Nie bez powodu firmy z całego świata inwestują ogromne pieniądze w reklamę. Specjaliści od marketingu, współpracując z psychologami, poszukują coraz to nowszych metod dotarcia do coraz to szerszego grona osób, które z potencjalnych konsumentów mogłyby się przeistoczyć w stałych klientów danej firmy. To dzięki odpowiedniej promocji takie marki, jak Nike, McDonald's czy Toyota znane są nie tylko w Europie, ale i w Stanach Zjednoczonych, Afryce czy Azji.

Także w krajach arabskich rynek reklamy cieszy się coraz większą popularnością. Jak wynika z analizy przeprowadzonej w 2007 r. przez firmę konsultingową Booz Allen Hamilton, świat arabski oferuje bardzo obiecujący i szybko rozwijający się sektor przekazu reklamowego (Kalliny et al. 2008) Jednak reklama może służyć nie tylko celom komercyjnym, bo coraz bardziej popularne stają się tzw. reklamy społeczne. Przyjmując podział zaproponowany przez Bogunia-Borowską (2004), można rozróżnić dwa podstawowe rodzaje reklamy społecznej: ideowe kampanie społeczne oraz komercyjne reklamy społeczne. Pierwszy typ ma na celu promowanie tylko konkretnych idei społecznych (nie produktów), pomaga w obalaniu stereotypów, porusza trudną tematykę, przełamuje tabu. Służy zarówno informowaniu, jak i zmuszeniu do refleksji. Drugi jest połączeniem reklamy komercyjnej z przekazem jakiejś idei, innymi słowy, do reklamy jakiegoś produktu dołącza się przekaz prospołeczny (np. „Jeśli zakupisz ten jogurt, pomożesz chorej Ani"). Oba typy reklamy służą kreowaniu

rzeczywistości społecznej, ponieważ reklama społeczna to „proces komunikacji perswazyjnej, którego głównym celem jest wywołanie społecznie pożądanych postaw lub zachowań" (Maison, Maliszewski 2008: 9). Postawy te i zachowania są kreowane poprzez oddziaływanie za pomocą obrazów na wyobraźnię grupy docelowej. Wyobraźnia nie jest bowiem tylko fantazjowaniem na dany temat, ale staje się motorem do działania, zwłaszcza w przypadku zbiorowości (Appardurai 2005). Ludzie skłaniają się do podjęcia określonych działań na skutek obrazu, który widzą w mediach.

W epoce globalizacji, kiedy kwestia dotarcia do szerokiego grona osób nie stanowi już problemu, bardzo istotnym czynnikiem powodzenia przekazu prospołecznego stają się uwarunkowania kulturowe. Nie wszystkie społeczności mają takie same problemy (chociaż na najbardziej ogólnym poziomie są one podobne, bo najczęściej dotyczą wybranych aspektów związanych ze zdrowiem, ochroną środowiska, prawami człowieka, tolerancją itp.) i nie zawsze ten sam sposób przedstawienia danego zagadnienia może spotkać się z akceptacją. Wpasowanie w kulturowe tło odbiorców jest warunkiem osiągnięcia sukcesu.

Wydawać by się mogło, że często stosowana przez reklamodawców technika, polegająca na wyemitowaniu przekazu budzącego kontrowersje, sprawdzi się na całym świecie. Nic bardziej błędnego. Jak wynika z badań przeprowadzonych przez Luqmaniego oraz Michella z Al-Mosawwim, w świecie muzułmańskim można spotkać się z problemem w zrealizowaniu tego typu reklamy już na płaszczyźnie administracyjnej, bo niekonwencjonalne strategie reklamowe muszą najpierw uzyskać zgodę władz religijnych (Fam et al. 2004). W kwestii samego przekazu pojawia się również bardzo istotny podział wewnątrz grupy, jaką są owi docelowi muzułmanie. Okazuje się bowiem, że na przykład konserwatywne społeczności muzułmańskie gorzej zapamiętują kontrowersyjne reklamy niż ich mniej religijni współwyznawcy (Fam et al. 2004).

Ponieważ kampanie społeczne mają na celu obalanie pewnych tabu, siłą rzeczy związane są z kontrowersyjnymi tematami. Należy więc precyzyjnie określić grupę docelową. Inna reklama powinna być bowiem skierowana do muzułmanów ściśle przestrzegających zasad islamu, a zupełnie inna do tych mniej rygorystycznie traktujących religię. Doskonale obrazują to różnice między postrzeganiem zwykłej reklamy nakłaniającej np. do hazardu w Malezji i w Turcji (w obydwóch krajach religią dominującą jest islam, a hazard w islamie jest zakazany). W Turcji, postrzeganej jako kraj laicki, niemalże wszyscy badani uznali taką reklamę za niedopuszczalną, natomiast w Malezji zdania były podzielone[1].

[1] Badanie zrealizowano za pomocą kwestionariusza za skalą Likerta od 1 do 5, gdzie 5 oznacza przekaz niedopuszczalny, a 1 – dopuszczalny. Średnia odpowiedzi respondentów malezyjskich wyniosła 3,22, a tureckich – 4,98 (Waller et al. 2005).

Przy tworzeniu kampanii społecznej należy także zwrócić uwagę, czy transmitowany na danym obszarze przekaz nie stwarza nowych problemów, które do tej pory, właśnie ze względów kulturowych, były tam obce (Bogunia-Borowska 2004: 130), np. reklama „Piłeś. Nie jedź" w większości krajów muzułmańskich byłaby pozbawiona sensu (spożywanie alkoholu jest tam zabronione), a mogłaby jedynie wywołać nowy problem. W przypadku kampanii społecznych związanych ze światem arabskim to właśnie tło kulturowe staje się głównym wyznacznikiem tego, jaki będzie przekaz reklamy społecznej oraz czego będzie ona dotyczyła. Z racji specyfiki tego regionu, gdzie religią dominującą jest islam, część kampanii nawiązuje właśnie do tego, co nakazane w Koranie.

Z Ramadanem w tle

W dniu 11 sierpnia 2010 r. rozpoczął się okresu Ramadanu[2]. Telewizja arabska pełna była przerw reklamowych mających na celu przypomnienie o trwającym poście. Poza zwykłymi przerywnikami (w których zawsze pojawia się nawiązanie do Ramadanu) i zapowiedziami seriali typowych dla Ramadanu, można było też spotkać się z kampanią na rzecz dotrzymywania postu. Na przykład syryjska telewizja zaraz po reklamach emitowała animowany filmik[3], w którym siedzące przy suto zastawionym stole małżeństwo próbuje coraz to nowszych potraw. Na samym końcu krótkiego przekazu wszystkie posiłki leżące na stole zostają przekreślone czerwonym krzyżykiem, cały obraz robi się czarny i pojawia się napis przypominający o tym, że nie warto przerywać postu. Sam fakt wyemitowania takiej reklamy świadczy o tym, że część społeczeństwa może mieć problem z dotrzymaniem postu. Warto jednak podkreślić, że w Syrii mieszka całkiem duża grupa chrześcijan, których post w tym miesiącu nie obowiązuje. Dużo prościej zatem ulec tu pokusie przerwania nakazanej wstrzemięźliwości niż w innych krajach arabskich, gdzie muzułmanie stanowią zdecydowaną większość. Otwarte restauracje oraz widok osób spożywających posiłek (choć większość niemuzułmańskich Syryjczyków stara się tego dnia nie prowokować swoich rodaków) mogą wpływać na wytrwałość w postanowieniu. Reklama ta skierowana była tylko do jednej konkretnej grupy wyznaniowej, a nie do wszystkich widzów tego kanału. Ponadto warto zaznaczyć, że jej odbiorcą mógł być nie tylko mieszkaniec Syrii, ale także innych krajów arabskich oraz emigranci syryjscy.

[2] W związku z różnymi metodami transkrypcji zdecydowałam się pozostawić oryginalny zapis, z którym spotkałam się w danej publikacji. Wyjątek stanowią nazwy, które funkcjonują w języku polskim, bo te podaję w polskiej wersji.

[3] Kampania była emitowana 18.08.2010 r. w Syria TV, w godzinach przedpołudniowych. Wszystkie reklamy wyświetlane w TV, na które się powołuję, stanowią część materiału, który zebrałam w okresie od czerwca do września 2010 r., chyba że w przypisie jest zaznaczone inaczej.

Ramadan zostaje także wykorzystany do zwrócenia uwagi na inne problemy, nie tylko niedotrzymywania postu. Miesiąc ten, jako jeden z najważniejszych okresów dla muzułmanów, sprzyja podkreśleniu znaczenia „czystości": czystego umysłu, czystego stanu ducha, zdrowego ciała. Stąd można spotkać się z różnymi przekazami prospołecznymi nawiązującymi do tego szczególnego czasu i przekazującymi idee związane z religią. I tak np. w 2008 r. w Internecie pojawiła się kampania promująca rzucenie palenia, gdzie widnieje napisane po arabsku słowo „Ramadan", w którym litera „a" jest papierosem[4]. Hasłem przewodnim kampanii są słowa: „Ramadan Twoją szansą na rzucenie palenia"[5]. Kampania ta jest skierowana przede wszystkim do młodzieży arabskiej, co sugeruje zarówno plakat nawiązujący stylem do obrazków komiksowych, jak i informacje zawarte na stronie („kampania ma uświadomić […] głównie młodym Arabom zagrożenia wynikające z palenia"). Główna broszura informuje także, kto rozpoczął kampanię (Saudyjskie Stowarzyszenie na rzecz Walki z Paleniem Tytoniu) oraz o tym, że jest to największa jak do tej pory kampania antynikotynowa świata arabskiego i że angażują się w nią różni dostojnicy z tego regionu. Sama broszura kończy się apelem, w którym trudno nie doszukać się nawiązania do typowo muzułmańskiej retoryki: „Wzywam cię zatem, bracie palaczu, i ciebie, siostro palaczko, do podjęcia właściwej decyzji we właściwym czasie", bo „święty miesiąc Ramadan należy wykorzystać do zgaszenia ostatniego papierosa". Pod głównym tekstem znajduje się seria artykułów dotyczących palenia oraz wyjaśnienie, dlaczego Ramadan jest dobrym momentem, aby porzucić nałóg („Połowa palaczy chce rzucić palenie", „W trakcie postu pozbywasz się toksyn z organizmu"), zawierające konkretne informacje na temat nałogu. Można także odnaleźć link[6] do filmu, który informuje o efektach palenia, historii tytoniu itd. Na stronie jest też sekcja, gdzie pojawiają się pytania i odpowiedzi związane z paleniem i źródła, skąd można zaczerpnąć informacje[7]. Są także różne prezentacje i pliki do ściągnięcia. Trudno stwierdzić, w jakim stopniu strona ta przemawia do młodych ludzi. Ponieważ dominują tam elementy religijne, istnieje duża szansa, że może ona pomóc osobom głębiej wierzącym. Tak czy ina-

[4] W języku arabskim litera ta kształtem przypomina pionową kreskę. Stąd możliwe jest podobieństwo.

[5] *Ramadan, fursatuka lilikla an al-tadchin*. Ten i poniższe cytaty z: http://antismoke.arabvolunteering.org/index.php.

[6] http://www.youtube.com/watch?v=TqWMtHquKOs&feature=related.

[7] Jednym ze źródeł jest strona innej kampanii o podobnej tematyce, również dotyczącej problemu palenia „Nie dla palenia w świecie arabskim" (*La liltadchin fi al-alam al-arabi*). Na znaku drogowym „stop" zapisano po arabsku „nie", a obok resztę hasła. Strona zawiera dużo więcej informacji na temat palenia i zagrożeń z niego wynikających. Odwołuje się nie tylko do obszaru świata arabskiego, ale również do działań podjętych w innych państwach (np. „Wielka Brytania zakazuje palenia w pubach i klubach"). Ponadto strona zawiera interesującą sekcję „Religia a palenie" (*Al-din wa al-tadchin*), gdzie można znaleźć fatwy (opinie prawne) różnych autorytetów religijnych wypowiadających się na temat tego nałogu; http://www.stopsmokingarab.com/.

czej, ciekawe wydaje się wykorzystanie wiary jako argumentu w kampanii społecznej dotyczącej zdrowia.

Okres Ramadanu, postrzegany jako czas refleksji, zwrócenia się ku Bogu, zastanowienia się nad istotą religii, sprzyja łączeniu go z dobroczynnością. To właśnie z zakończeniem Ramadanu związany jest *zakat*[8]. Twórcy kolejnej kampanii społecznej (agencja Y&R Abu Dhabi) umiejętnie wykorzystali zwyczaj spełniania dobrego uczynku i stworzyli kampanię nawiązującą do okresu Ramadanu: „Dla niektórych post trwa dłużej niż Ramadan"[9]. Na plakacie można zauważyć narysowane kredą na ulicy, obok studzienki kanalizacyjnej, talerz i sztućce. Na talerzu leży ogryzek po zjedzonym jabłku. Reklama została umieszczona w gazecie „Emirates Evening Post" (anglojęzyczna gazeta wydawana w Emiratach) w okresie Ramadanu w 2006 r. Grupą docelową byli głównie mówiący po angielsku muzułmańscy biznesmeni, czytelnicy tego periodyku. Trudno bowiem zakładać, że odniesienie do Ramadanu miałoby na celu skłonienie Europejczyków przebywających na kontraktach w Zjednoczonych Emiratach Arabskich do dzielenia się z innymi, nawet jeśli mogłoby na to wskazywać użycie języka angielskiego.

Sprawy kobiece

Aby nie tłumaczyć wszystkich zjawisk wpływem islamu, kolejna kampania ma związek z problemem obrzezania kobiet w świecie arabskim, który z religią ma niewiele wspólnego. Krajami najsilniej dotkniętymi tym zjawiskiem są Sudan oraz Egipt. Jak wskazują statystki, jeszcze 10 lat temu 97% egipskich mężatek było obrzezanych (Yount 2002). Za aprobatą kobiet (i przede wszystkim z ich inicjatywy) zabieg wycięcia łechtaczki jest popularny, bo ma gwarantować obrzezanym dziewczynkom ochronę i satysfakcję z życia małżeńskiego. Problemem stało się jednak wykonywanie tych zabiegów nie w placówkach medycznych, a w warunkach domowych, przy użyciu żyletek i noży, czego skutkiem są powikłania, nierzadko kończące się śmiercią dziewczynek. W 2008 r. Egipt zakazał obrzezania kobiet. Zbiegło się to w czasie z przekazem prospołecznym nakręconym przez Adama Bahgata[10]. Krótki film informuje, że obrzezanie nie jest tożsame z ochroną dziewczynek i nie gwarantuje im szczęścia. Pojawia się także pojęcie regionów „wolnych od obrzezania" oraz wiadomość, że islam nie ma nic wspólnego z tą praktyką. Dwa słowa klucze tego 50-sekundowego spotu reklamowego to „opieka" (*himaja)* oraz „edukacja" (*tarbijja*).

Inny film, również nagłaśniający to samo zjawisko, to przekaz z hasłem przewodnim „Początek końca. Nie dla obrzezania kobiet"[11]. Kampanii od począt-

[8] *Zakat* – jałmużna, jeden z pięciu filarów islamu, obowiązek każdego muzułmanina.

[9] http://www.kampaniespoleczne.pl/kampanie,829,post_przez_caly_rok.

[10] http://www.youtube.com/watch?v=NYZBDNG14ws.

[11] *Bidaja al-nihaja, la lichitan al-inas*, http://www.youtube.com/watch?v=xr9Co4I43FY&feature=related.

ku patronowała Suzanne Mubarak, żona prezydenta Egiptu Hosni Mubaraka (*Suzan Mubarak* 2010). Spot przedstawia małą dziewczynkę, która stoi na tle przerażającego domu, skąd dochodzą różne odgłosy. Dziewczynka jest smutna. Następnie pojawiają się inne dziewczynki, równie smutne. Dopiero kiedy zaczynają się bawić, są wesołe. Wtedy też słychać kobiecy głos mówiący o tym, co powinno być dla dzieci najważniejsze („Kto powiedział, że obrzezanie jest gwarancją zachowania czystości?"). Idylliczne obrazy bawiących się dzieci (w symbolicznych jasnych ubrankach), zielona łąka, rodzice przytulający pociechy, uśmiech dziewczynki uczącej się w szkole, to tło dla przytoczenia argumentów zwolenników obrzezania „taka jest nasza tradycja, tak się wychowaliśmy". Ale zaraz pojawia się kontrargument informujący, że lekarze potwierdzają, iż to praktyka okaleczająca kobiety. Następnie pojawia się informacja, że rząd zakazał obrzezania kobiet (pojawia się nawet numer ustawy). Reklama nadawana jest w języku pośrednim pomiędzy współczesnym arabskim a dialektem, dlatego też dociera do szerszego grona osób[12]. Umiejętne dobranie języka, w którym emitowany jest przekaz, zwiększa szanse na powodzenie kampanii. Na końcu filmu słychać głos męski wymawiający hasło przewodnie kampanii (tym razem we współczesnym języku arabskim).

Owa kampania społeczna nie zakończyła się jednak na jednym filmie, powstało bowiem więcej spotów. Jeden z nich zaczyna się od zbliżenia twarzy dziewczynki (tej samej, która występowała w poprzednich przekazach), czemu towarzyszy kobiecy głos informujący, że „nasze dziewczynki są w niebezpieczeństwie"[13] Kolejna scena przedstawia mamę i córkę idące do meczetu, gdzie mama wyjaśnia, że w Koranie nie ma żadnych zaleceń, aby obrzezać kobiety. Następna scena to rozmowa innej mamy i córki z duchownym, który wyjaśnia, że w chrześcijaństwie również nic się nie wspomina o tego typu praktykach. W tym samym filmie pojawiają się także lekarze, którzy potępiają innych medyków decydujących się przeprowadzać obrzezanie, uznając to za złamanie zasad etyki lekarskiej. Sam koniec filmu to rozwinięcie hasła na „Początek końca. „Nie" dla obrzezania kobiet. Przełammy milczenie!"

Tym, co najbardziej zwraca uwagę, jest fakt, że w rządowej kampanii podkreślono, iż problem obrzezania dotyczy także Koptów (chrześcijan). Jak zatem widać, grupą docelową kampanii są wszyscy Egipcjanie, którzy są rodzicami. Ponadto umiejętnie wykorzystuje się czynniki religijne, aby udowodnić, że obrzezanie nie ma nic wspólnego z wiarą, a jest mocno zakorzenionym elementem obyczajowości. Reklama ta skierowana jest także do lekarzy, którzy decydują się

[12] Sytuacja językowa w świecie arabskim jest skomplikowana. Obok siebie współistnieją różne dialekty oraz arabski język klasyczny, który nie jest znany wszystkim Arabom. W związku z tym użycie języka pośredniego, który zawiera formy dialektalne i literackie, zwiększa grono odbiorców.

[13] http://www.youtube.com/watch?=GMJ--3938Vo&feature=related.

wykonać tego typu zabiegi. Zaznacza się, że zostają potępieni zarówno przez kolegów z branży, jak i przez autorytety religijne.

Kampania przeciw obrzezaniu była związana nie tylko z emitowaniem filmów, ale także z działaniami podejmowanymi na rzecz ułatwienia wprowadzenia zmian. Ponieważ głównym założeniem było edukowanie społeczeństwa, postawiono na rozpowszechnienie ulotek, plakatów w meczetach (tam też odbywały się zajęcia poświęcone tej tematyce), klubach sportowych, centrach zdrowia (Hasan 2010). Organizatorzy postanowili działać równolegle i – oprócz samej edukacji – wykazali się aktywnością na płaszczyźnie legislacyjnej: już sama ustawa czy deklaracje zbierane przez Suzanne Mubarak w celu wyodrębnienia jak największej liczby wsi, które decydują się na odrzucenie tych praktyk (do 19 czerwca tego roku było ich 65), to zaledwie kilka z form aktywności przyjętych przez organizatorów kampanii, świadomych, że sama edukacja nie wystarczy, aby wprowadzić zmiany (*Suzan Mubarak* 2010).

W dniu 20 maja 2010 r. na religijnym kanale Iqra można było obejrzeć debatę telewizyjną poświęconą tematyce dziewczynek wydawanych za mąż. Prowadzący rozmawiał na temat dwunasto- i trzynastolatek wstępujących w związek małżeński. Konkluzją rozmowy było stwierdzenie, że siedmiolatki są jeszcze zdecydowanie za młode do bycia żonami, ale nastolatki już nie[14]. W Arabii Saudyjskiej pewien ojciec wydał za mąż swoją dziesięcioletnią córkę za osiemdziesięciolatka (*Rising Criticism* 2009). Nie tak dawno także w Polsce można było usłyszeć historię o małej Jemence walczącej o rozwód (*Dziesięciolatka wzięła rozwód* 2008). To właśnie z tym zagadnieniem związana jest kolejna kampania społeczna podjęta przez saudyjskie czasopismo kobiece „Sajidati". Na głównym plakacie kampanii widać dwie obrączki na białym welonie przekreślone czarnym krzyżykiem, a pod nimi widnieje napis: „Nie dla małżeństw nieletnich"[15]. Inna wersja plakatu to dwie przekreślone obrączki na tle bukietu ślubnego, również z tym samym sloganem.

Na stronie poświęconej akcji można znaleźć link do krótkiego klipu, mającego na celu uświadomienie społeczeństwu, jaką krzywdę wyrządza się dzieciom wydawanym za mąż[16]. Ten trzyminutowy filmik animowany pokazuje, jak mała dziewczynka z misiem w ręce bawi się na huśtawce. Tym jednak, co zaburza ten miły obraz, jest drewniana tabliczka sprzed huśtawki, na której widnieje numer telefonu oraz informacja „do sprzedania". W następnej scenie przed plac zabaw nadchodzi, opierając się o laskę, starszy Saudyjczyk, który próbuje zawołać

[14] Zapis rozmowy można obejrzeć na stronie: http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/4473.htm.

[15] *La lizawadż al-kasirat*, wszystkie szczegóły dotyczące kampanii pochodzą ze strony czasopisma, chyba że zostanie to zaznaczone osobnym przypisem, http://www.sayidaty.net/article-view.php?aid=4172&net=1 .

[16] http://www.youtube.com/watch?=huMGQyoY2gI&feature=player_embedded.

dziewczynkę. Kiedy mu się to nie udaje, wyciąga telefon i dzwoni pod wskazany numer. Tam dobija targu[17]. W kolejnej scenie dziewczynka z huśtawki zostaje rzucona na łóżko w czarnym pokoju. Zaniepokojona zaczyna szukać swojego misia. Gdy tylko bierze go do ręki, pojawia się duża ręka, która go jej zabiera. Potem już tylko widać dziewczynkę leżącą w noc poślubną na łóżku, a na obrazie pojawia się pieczątka z napisem „Sprzedana". Następnie można przejrzeć nagłówki różnych gazet opisujących przypadki wydania małych dziewczynek za mąż.

Kampania ta została nagłośniona w wielu środkach przekazu. Saudyjskie gazety pisały o niej jako o pierwszej inicjatywie mówiącej o tym problemie („Al-Isi" 2010, „Al-Nudżajmi" 2010). Informacja pojawiła się na antenie Al-Arabiji[18], jednym z dwóch najbardziej rozpoznawalnych kanałów telewizji arabskiej, gdzie przedstawiono główne przesłanie kampanii, jakim jest próba wpłynięcia na stworzenie prawnych gwarancji zawyżenia wieku zawierania małżeństw. Także w emirackiej telewizji *Sama Dubai* pojawiła się wzmianka o działalności organizatorów tego przedsięwzięcia (Mundir 2010). Prezenterzy przeprowadzili z nimi telefoniczny wywiad. Podobny wywiad odbył się też w stacji Alan[19]. Również w saudyjskiej telewizji[20] poświęcono prawie 10 minut na rozmowę o tej reklamie społecznej. Kampanię wspiera wiele osobistości z całego regionu: politycy, intelektualiści, członkowie rodzin królewskich, gwiazdy show-biznesu. Oprócz wielkiego nagłośnienia oraz olbrzymiego zaangażowania znanych postaci, kampanię wyróżnia fakt, że poruszono także inne tabu – wykorzystywanie seksualne dzieci. Dla pisma „Sajjidati" wypowiedział się doktor Ali Zairi, który potwierdził, że „małżeństwa z młodymi dziewczynkami mają fatalne skutki zdrowotne, psychiczne i społeczne" oraz porównał je do „fizycznego znęcania się", ponieważ „młode dziewczyny nie są gotowe ani fizycznie ani emocjonalnie do relacji intymnych oraz ciąży" (Ratib 2010).

Kolejna kampania ma związek z tematem wzbudzającym wiele emocji, zwłaszcza w Europie – prawami kobiet, molestowaniem seksualnym i noszeniem hidżabu[21]. Na różnych blogach arabskich można odnaleźć dwa szczególnie charakterystyczne plakaty związane z tą tematyką. Na pierwszym z nich został przedstawiony cukierek opakowany w zielony papierek. W tle widnieje zarys kobiety z chustą na głowie oraz meczetu, a pod spodem można przeczytać odpowiedni werset z Koranu mówiący o zakrywaniu się. Po lewej stronie

[17] W świecie arabskim przed wstąpieniem w związek małżeński dokonuje się negocjacji związanych z podarunkiem ślubnym. *De facto* jest to cena, za jaką dziewczyna będzie wydana za mąż.

[18] Materiał filmowy można zobaczyć na stronie: http://www.alarabiya.net/articles/2010/04/11/105558.html.

[19] http://www.youtube.com/watch?v=HsbxksOHVk4&feature=channel.

[20] Materiał filmowy dostępny: http://www.sayidaty.net/index.php?vid=3813.

[21] Hidżab to chusta, którą kobiety zakładają w obecności obcych ludzi.

pojawia się drugi obrazek, na którym widać rozpakowany czerwony cukierek, który obsiadają muchy. W tle można zauważyć kobietę bez chusty idącą w towarzystwie (być może mężczyzny), a pod spodem również odpowiedni werset z Koranu. Nad całością plakatu widnieje rymujący się w wersji oryginalnej napis: „Hidżab chroni bądź kłuje w oczy"[22]. Drugi obraz wpisuje się w konwencję pierwszego, lecz tym razem zamiast cukierków pojawiają się lizaki. Po prawej stronie jest lizak bez papierka, a po lewej z papierkiem. Jak można się domyślić, na tym bez opakowania siedzi mnóstwo much. Nad pastelowymi słodyczami widnieje napis w dialekcie: „Nie możesz ich zatrzymać, ale możesz się ochronić".

Przekaz ten pojawił się mniej więcej w tym samym czasie, kiedy w Egipcie nasiliły się kampanie społeczne przeciw molestowaniu seksualnemu kobiet (Al-Attasi 2010). Według twórców reklamy kobieta jest bardziej narażona na molestowanie seksualne, kiedy nie nosi zasłony. Kampania zatem wbrew pozorom nie namawia *stricte* do noszenia hidżabu, a jedynie wskazuje, że prościej uniknąć molestowania, będąc zakrytą. Trudno dotrzeć do informacji, kto konkretnie stworzył te dwa plakaty, wiadomo tylko, że były to środowiska religijne i polityczne, a plakaty można było znaleźć na ulicach, w ośrodkach religijnych oraz w Internecie (Al-Attasi 2010). Kampania spotkała się z niezbyt przychylnym odbiorem, zarówno ze strony mężczyzn, jak i kobiet, czego najlepszym dowodem są słowa jednego z dziennikarzy „Naba News": „Gdybym był kobietą, osobiście wolałbym zostać przedstawiony jako perła w muszli, a nie jako coś słodkiego, owiniętego w plastikowe opakowanie" (Al-Rijasz 2009).

Z zagadnieniem przemocy wobec kobiet związane są również inne kampanie społeczne stworzone przez City of Hope, pierwszy w Zjednoczonych Emiratach Arabskich ośrodek pomocy dla maltretowanych kobiet[23]. Wraz z pomocą agencji reklamowej JWT Dubai powstała jedna z najciekawszych kampanii mających na celu pomoc kobietom, wobec których używa się przemocy. Jest to kampania *It's time you spoke* („Anti-Abuse" 2008). W centrach handlowych, a zwłaszcza w sklepach z kosmetykami, klientkom wręczano darmowe zestawy cieni do powiek. Zestawy te różniły się jednak od innych opakowaniem[24]. Na plastikowym pudełku, nad poszczególnymi kolorami cieni można było znaleźć krótkie zdanie wskazujące, do czego najlepiej dany kolor kosmetyku się przydaje. I tak, nad turkusowym cieniem do powiek pojawiał się napis *if punched in the face* (jeśli dostałaś w twarz), nad srebrnym – *if burnt with an iron* (jeśli zostałaś przypalona żelazkiem), nad ciemnozielonym – *if kicked in the stomach* (jeśli oberwałaś w brzuch). W opakowaniu znajdował się również czarny

[22] *Hidżab jasun aw tanhasz ujun*. Obydwa obrazy pochodzą z: http://www.jondislam.com/vb/t4591.html.

[23] Więcej na temat działalności ośrodka na stronie: http://www.youtube.com/watch?v=gjqlbVuTtEA.

[24] Zdjęcie kosmetyku można obejrzeć na stronie: http://www.trendhunter.com/photos/32659/2#3.

pędzelek do nakładania makijażu z białym napisem *Don't cover up injustice. Speak* (Nie kryj niesprawiedliwości – mów) oraz numer telefonu i logo schroniska.

W 2008 r. pojawiła się także seria plakatów związanych z tematyką przemocy domowej, również powstałych na zlecenie schroniska we współpracy z arabską agencją TBWA/RAAD, która za tę kampanię uzyskała w Nowym Jorku specjalną nagrodę (*Several Middle* 2009). Pierwszy z nich to zdjęcie rentgenowskie przedramienia. Widać na nim diamentową bransoletkę, a koło niej napis *He gave me this on our anniversary* (Dał mi to na naszą rocznicę). Jeśli jednak uważniej przyjrzeć się zdjęciu, obok bransoletki widać złamaną kość i napis *He gave me this for nothing at all*[25] (To dostałam bez powodu). Drugie zdjęcie, w podobnej konwencji, przedstawia drogocenną bransoletkę na stopie – *He gave me this for my birthday* (Dał mi to na urodziny), a obok widać złamaną kość i słowa *He gave me this for nothing at all* (To dostałam bez powodu). Trzeci plakat to również rentgen, tym razem dłoni, na której widnieje pierścionek w kształcie serca i napis *He gave me this when he proposed* (Dał mi to na zaręczyny). Ale widać tu również złamany palec i zdanie *He gave me this for nothing at all* (To dostałam bez powodu). Na wszystkich trzech plakatach pojawia się też hasło kampanii *There's no excuse for domestic violence. Talk to someone who cares* (Nie ma żadnego wytłumaczenia dla przemocy domowej. Porozmawiaj z kimś, kogo obchodzisz), numer telefonu i logo schroniska. City of Hope wyemitowało ponadto krótki klip na temat maltretowania, gdzie różne kobiety starają się odpowiedzieć na pytanie, jakie to uczucie być ofiarą przemocy[26]. Użycie języka angielskiego mogłoby wskazywać, że reklamy te skierowane są przede wszystkim do cudzoziemek, które mieszkają w Zjednoczonych Emiratach Arabskich i doświadczają przemocy ze strony swoich mężów. Działalnością City of Hope zainteresowały się władze Dubaju, czego konsekwencją było stworzenie nowego schroniska, objętego patronatem różnych instytucji państwowych: Dubai Foundation for Women and Children[27].

Varia

W 2007 r., również w Zjednoczonych Emiratach Arabskich, jedna z lokalnych gazet, „Al-Bajan", opublikowała plakat będący częścią kampanii zwalczającej pornografię[28]. Na czarnym tle, z dwóch białych liter zapisanych alfabetem arabskim utworzony został wyraz „nie", który swoim wyglądem przypomina króliczka Playboya. Pod napisem (a właściwie obrazkiem) widnieje ciąg dalszy

[25] Wszystkie trzy plakaty można obejrzeć na stronie: http://adsoftheworld.com/media/print/city_hope_arm?size=_original.

[26] Film dostępny na stronie: http://www.youtube.com/watch?v=l4uMIzTT6uI.

[27] http://www.dfwac.ae/arabic/index.htm.

[28] Plakat można obejrzeć na stronie: http://www.territoriocreativo.es/etc/2007/07/los-emiratos-arabes-rechazan-la-pornografia.html. Wszystkie przytoczone informacje pochodzą z tej strony.

białego tekstu „Powiedz »nie« pornografii w Emiratach”[29]. Plakat został stworzony przez arabską agencję reklamową Team/Y&R. Tym, co w tej reklamie jest według mnie najbardziej interesujące, jest fakt, że używa się jednego z zachodnich symboli popkultury dla zilustrowania złych obyczajów, które muszą ulec zmianie. Deprawacja, seksualność i to, co ogólnie jest rozumiane jako zakazane, jednoznacznie utożsamia się z symbolem pochodzącym z Zachodu.

Plakat zaczął „żyć własnym życiem” także w Internecie, gdzie grupa użytkowników serwisu Facebook stworzyła własny profil, używając hasła kampanii. Wygląd zdjęcia lekko zmodyfikowano[30]: czarne tło zmieniono na czerwone, dorzucono wyraz „kampania”, dodano sylwetki dwóch kobiet (w krótkich spódniczkach i z rozpuszczonymi włosami) przekreślone czerwonym krzyżykiem, a słowo „pornografia” ozdobiono języczkami ognia, które mają kojarzyć się z piekłem. Pod tym obrazkiem umieszczono jeszcze jedno zdjęcie, tym razem jest to napis na czerwonym tle „jestem muzułmaninem”. Paradoksalnie zatem z jednej strony wykorzystuje się element zachodni, który ma budzić negatywne konotacje, ale z drugiej strony wykorzystuje się inny wyznacznik kultury popularnej, jakim jest Facebook, tym razem jednak po to, aby walczyć z deprawacją, która przybyła z Zachodu. Ponadto zestawienie „zachodniej demoralizacji” z elementem religijnym ma na celu ukazanie wyższości duchowej muzułmanów nad zepsutymi Europejczykami czy Amerykanami.

Kampaniami wartymi wspomnienia są również kampanie związane z terroryzmem. Najbardziej znana z nich, to reklama społeczna „Terroryzm. Jestem muzułmaninem. Jestem mu przeciwny”[31]. W 2006 r. w akcję zwalczania terroryzmu włączyły się dwie popularne arabskie stacje, między innymi MBC oraz Al-Arabija. Wyemitowano w sumie pięć krótkich filmów dotyczących tej tematyki. Pierwszy z klipów[32] przedstawia mężczyznę biegnącego przez miasto. Po drodze mija on różne, uważnie przyglądające mu się osoby. Wzbudza różne emocje, od strachu po zadziwienie. Zdenerwowany wbiega do domu, wyraźnie kogoś szukając. Widzi tylko puste łóżko. Wybiega. Wpada do innego pomieszczenia. Tam odnajduje prawdopodobnie swojego brata. Ten właśnie dopina bluzę, chowając pod nią ładunki wybuchowe. Do pomieszczenia wbiega także reszta rodziny. Ojciec widząc, co się dzieje, zamyka drzwi. Nie pozwala synowi wyjść. Kolejne ujęcie to werset z Koranu: „Wspomagajcie się wzajemnie w pobożności i bogobojności! Ale nie wspomagajcie się wzajemnie w grzechu i wrogości” (Koran, 5:2). Następnie pojawia się słowo „terroryzm”, które zostaje zachlapane krwią. Potem ukazuje się reszta hasła.

[29] Kul la lilibahija fi alimarat.

[30] http://pl-pl.facebook.com/topic.php?uid=115745145127626&topic=59.

[31] Al-irhab. Ana musilm. Ana iddahu.

[32] http://www.youtube.com/watch?v=jQcQ6PcEA2E&feature=player_embedded.

Drugi z filmów[33] dotyczy dzieci. Pierwsze ujęcie to pusta huśtawka, obok której leży lalka. Z jej oczu płynie łza. Uderza podobieństwo twarzy lalki do twarzy prawdziwego dziecka. Następnie widać pusty pokój dziecięcy i inną płaczącą zabawkę. Kolejna scena to zniszczony samochód z umieszczonym na tylnym siedzeniu płaczącym misiem. Następne zbliżenie ukazuje gruzy z leżącą pośród nich płaczącą lalką. Również płaczącą lalkę, tym razem w chuście, widać w szpitalu. Następnie pojawia się tekst informujący, że rocznie tysiące muzułmańskich dzieci staje się ofiarami terroryzmu. Koniec filmu jest taki sam jak w poprzednim przypadku – zachlapane krwią słowo terroryzm i hasło.

Akcja trzeciego filmu[34] ma miejsce w cyrku. Jedynymi kolorowymi postaciami (biało-czerwonymi) są klauni prowadzący przedstawienie. Na początku wszyscy się śmieją, jest zabawnie, w tle słychać wesołą muzykę. Nagle jedną z atrakcji cyrkowych staje się rzucanie granatami. Widzowie uciekają, a z granatów wybucha nikomu nie robiące krzywdy czerwone konfetti (ale czerwień na czarnej posadzce wygląda jak krew). Film jest bardzo dynamiczny. Oscyluje na granicy horroru i komedii. Szybkie zmiany zbliżeń, muzyki, kolorów potęgują napięcie i niepewność. Zupełnie zatraca się granica między tym, co dzieje się naprawdę, a tym, co jest żartem – tym, co jest zbrodnią, co jest elementem zabawy, a co koszmarem. Pod koniec klipu słychać męski głos mówiący, że bycie biernym obserwatorem wspiera terroryzm.

Czwarty film[35] porusza temat codziennego życia w miejscu, gdzie na co dzień można zetknąć się z fanatykami. W przeplatających się ujęciach widać opustoszałe ulice, ukrywających się ludzi, jest także zbliżenie na chłopców, którzy przez chwilę grają przed szkołą w piłkę nożną, ale zaraz uciekają. W następnym ujęciu bojownicy muzułmańscy wysiadają z naczep, słychać odgłosy strzałów, widać gruzy szkoły i toczącą się piłkę. Myślą przewodnią filmu jest zdanie „Nie ma życia tam, gdzie jest terroryzm"[36].

Ostatni z filmów[37] dotyczy problemu finansowania terroryzmu. Krótkie scenki przedstawiają wręczanie obowiązkowej jałmużny różnym osobom i instytucjom. W ostatnim ujęciu pieniądze zamiast do potrzebujących dzieci trafiają do ukrytych w piwnicy fanatyków. W trakcie filmu męski głos informuje, że *zakat* jest jednym z filarów islamu i że umacnia społeczeństwo. Ale zaznacza także, że pieniądze mogą trafić do skorumpowanych ludzi. Co ciekawe, kampania ta jest skierowana do wszystkich osób arabskojęzycznych na całym świecie. Można mieć zatem wrażenie, że panarabizm istnieje, ale właśnie w sferze części

[33] http://www.youtube.com/watch?v=VgHvgC23HAk&feature=player_embedded#.
[34] http://www.youtube.com/watch?v=0OZbrDD2Djw&feature=player_embedded.
[35] http://www.youtube.com/watch?v=K9jmOFY7yV0&feature=player_embedded.
[36] *La hajah hajsu al-irhab*.
[37] http://www.youtube.com/watch?v=HUiy0gp--Xs&feature=player_embedded.

kampanii społecznych, które odwołują się do całego społeczeństwa arabskiego, niezależnie od kraju pochodzenia.

Inną kampanią, również wartą wspomnienia, głównie ze względu na metody dotarcia do jak najszerszego grona osób, stała się kampania zwalczania narkomanii w Emiratach. Problem narkomanii jest jednym z najbardziej palących w krajach arabskich. Mimo że zażywanie substancji psychoaktywnych jest niedozwolone, coraz więcej osób (nie tylko młodych) sięga po różnego rodzaju dopalacze. Jeden z ekspertów zwalczania narkomanii z komendy Głównej Policji w Dubaju jako przykład problemu opisał sytuację, kiedy w jednym domu pięciu braci zażywało narkotyki, a w innym, oprócz rodziców, również trzy córki były narkomankami (Abu Bakr 2010). Aby uświadomić społeczeństwu ryzyko związane z zażywaniem substancji niedozwolonych, pojawił się szereg artykułów w prasie, Internecie i telewizji zawierających informacje na temat tego zagrożenia. Zorganizowano spotkania, konferencje oraz sympozja, w trakcie których nie tylko omawiano, w jaki sposób zaostrzyć prawo, ale także poruszano tematykę uświadamiania społeczeństwa, współpracy międzynarodowej, roli organizacji pozarządowych w rozpowszechnianiu wiedzy oraz możliwości leczenia osób uzależnionych (Sultan 2010). Wszystkie te wydarzenia zbiegły się w czasie z Międzynarodowym Dniem Zwalczania Narkomanii. Ciekawą formą dotarcia do wszystkich obywateli, również anglojęzycznych, było wysyłanie rachunków[38] za wodę i prąd, na których pojawiały informacje, gdzie należy się zgłosić w przypadku problemów z substancjami psychoaktywnymi. I tak na niektórych rachunkach z 2005 r. pojawiała się arabsko-angielska informacja *say no to drugs* (powiedz *nie* narkotykom) oraz numer telefonu, gdzie szukać pomocy. W roku 2010 na rachunku za wodę znajduje się krótka notka w języku arabskim z darmowym numerem telefonu, pod który należy zadzwonić, aby dowiedzieć się więcej na temat narkomanii. Pod kampanią na rachunkach podpisuje się Komenda Główna Policji w Dubaju[39].

Jak zatem widać, agencje reklamowe, organizacje pozarządowe oraz instytucje państwowe wykorzystują wszelkie dostępne środki dotarcia do odbiorców. Telewizja, Internet, plakaty to zaledwie część możliwości, które zostają wykorzystane przy prawie wszystkich kampaniach społecznych. Wydaje się jednak, że najwięcej do zaoferowania jako źródło przekazu ma Internet. Akcje podejmowane na blogach, portalach społecznościowych czy forach mają wielki wpływ na kształtowanie się rzeczywistości. Najlepszym tego dowodem może

[38] Rachunki te miałam okazję obejrzeć osobiście.

[39] W kwestii zwalczania narkomanii kraje arabskie połączyły siły w 2005 r., tworząc reklamy społeczne skierowane do całego regionu, znane pod hasłem *Himaja* (opieka, ochrona). Jednym z pomysłodawców tego panarabskiego ruchu prospołecznego była gwiazda egipskiej telewizji, teleewangelista Amr Chalid (Abdel Rahman 2008).

być sukces, jaki osiągnęli blogerzy z Kuwejtu przeprowadzający kampanię „Pięć Okręgów". Udało im się bowiem zmienić kuwejcki system wyborczy: liczbę okręgów wyborczych zredukowano do pięciu (Sahli 2009). Mając zatem wyraźny dowód, że akcje „w sieci" mogą kreować świat, warto się zastanowić, co może się stać, jeśli obywatele bardziej licznych krajów poprzez Internet zaczną „oddolnie" przeprowadzać różne akcje społeczne. Bowiem – jak słusznie zauważył Muhammad Sahli – „twórców blogów w Kuwejcie jest dużo mniej niż w Egipcie" (Sahli 2009).

Bibliografia:

- Abdelrahman E. (18.03.2008), *Egypt. Stop Drug Abuse Campaign Launched*, „English Global Voices", http://globalvoicesonline.org/2008/03/18/egypt-stop-drug-abuse-campaign-launched/.
- Abu Bakr M. (27.06.2010, *Mutalaba al-usar wa al-madaris wa al-ilam bidawr akbar lichimaja al-mudżtama min al-muhaddirat*, „Al-Chalidż", http://www.alkhaleej.ae/portal/d1d9969d-10bd-4ad2-88ee-4dfd004d798f.aspx.
- Al-Attasi M. A. (20.02.2010), *Al-taharrusz al-dżinsi fi masr*, „Al-Awan", http://www.alawan-sa.org/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AD%D8%B1%D8%B4-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%B3%D9%8A-%D9%81%D9%8A.html.
- Al-Isi S. (28.03.2010), *Szachsijat alamija wa machalija tadam hamla*, „La lizawadż al- kasirat", „Al-Watan", http://www.alwatan.com.sa/news/newsdetail.asp?issueno=3467&id=142083&groupID=0.
- Al-Rijaszi R. (07.09.2009), *Hamla didda al-taharrusz al-dżinsi*, „Naba News", http://www.nabanews.net/2009/22584.html.
- Appardurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bogunia-Borowska M. (2004), *Reklama jako tworzenie rzeczywistości społecznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Fam K. S., Waller D. S., Erdogan B. Z. (2004), *The Influence of Religion on Attitudes towards the Advertising of Controversial Products*, „European Journal of Marketing", Vol. 38, No. 5/6, s. 537–555.
- Hasan M. (22.07.2008), *Hamla musia limunachada al-inas fi Aswan*, „Al-masri al-jawm", http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=73312.
- Kalliny M., Dagher G., Minor M. S., de los Santos M. (2008), *Television Advertising in the Arab World: A Status Report*, „Journal of Advertising Research", 215–223.

- Maison D., Maliszewski N. (2008), *Co to jest reklama społeczna* [w:] *Propaganda Dobrych Serc czyli pierwszy tom o reklamie społecznej*, Kraków: Agencja Wasilewski.
- Munzir A. (10.04.2010), *Kana sama dubaj tuwakib la lizawadż al-kasirat*, „Sajidati", http://www.sayidaty.net/article-view.php?aid=4764&net=1.
- Nowak M. (5.09.2006), *Post przez cały rok. Kampanie społeczne*, http://www.kampaniespoleczne.pl/kampanie,829,post_przez_caly_rok.
- Nowakowski K. (2009), *Społeczna odpowiedzialność mediów w systemie gospodarki rynkowej*, Warszawa: Wydawniczo-Reklamowa K&R.
- Ratib A. (27.04.2010), *Al-atba juakkidun an zawadż al-kasirat intichak dżasadi bisakk szari*, „Sajidati", http://www.sayidaty.net/article-view.php?aid=4930&net=1.
- Sahli M. (10.12.2009), *La crisis de la blogosfera árabe*, „DW World. Deutsche Welle", http://www.dw-world.de/dw/article/0,,5002502,00.html.
- Sultan N. (29.06.2010), *16 dawla arabija fi multaka „himaja" lilmuchaddirat*, „Al-Halidż", http://www.alkhaleej.ae/portal/e334b68a-c2e7-4888--938c-8eb88c869fac.aspx.
- Waller D. S., Fam K. S., Erdogan B. Z. (2005), *Advertising of Controversial Products: A Cross Cultural Study*, „The Journal of Consumer Marketing", 22/1, s. 6–13.
- Yount K. M. (2002), *Like Mother, Like Daughter? Female Genital Cutting in Minia, Egypt*, „Journal of Health and Social Behavior", Vol. 43, No. 3, s. 336–358.
- *Al-Nudżajmi bad muszarakatihi fi hamla*, „Sajidati" (29.03.2010), „Al-Watan", http://www.alwatan.com.sa/news/newsdetail.asp?issueno=3468&id=142170&groupID=0.
- *Anti Abuse Beauty Kits* (30.08.2008), Trend Hunter, http://www.trendhunter.com/trends/city-of-hope-womens-shelter.
- *Dziesięciolatka wzięła rozwód* (17.07.2008), TVN24, http://www.tvn24.pl/1,1557593,druk.html.
- *Los Emiratos Árabes rechazan la pornografía* (13.07.2010), *El blog de marketing*,http://www.territoriocreativo.es/etc/2007/07/los-emiratos-arabes-rechazan-la-pornografia.html.
- *Rising Criticism of Child Bride Marriages in Saudi Arabia* (8.03.2009), *MEMRI Inquiry and Analysis*, No. 502, http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=ia&ID=IA50209.
- *Several Middle East Advertising Agencies Take Part in New York*, Advertising Awards (8.07.2009), *AMEinfo*, http://www.ameinfo.com/203067.html.

- *Suzan Mubarak taszhad ihtifalija fi bursaid limunahada al-chitan* (19.06.2010), „Al-Ahram", http://www.ahram.org.eg/202/2010/06/19/27/25561.aspx.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Analiza kampanii przeprowadzonej w Libanie na podstawie plakatu[40]: czy ta kampania mogłaby być reklamą skierowaną do mieszkańców wszystkich krajów arabskich czy tylko do Libańczyków? Jakie symbole są użyte w tym przekazie? Czy jasno jest przedstawiony odbiorca? Czy reklama ma szanse powodzenia?[41]
- Krótki film reklamowy (http://www.youtube.com/watch?v=sXrHZhNGl0E) jest częścią większej kampanii. Czego może dotyczyć, kto jest jego odbiorcą, jakie lokalne elementy zostały w nim wykorzystane?[42]

ⓘ **Literatura polecana:**

- Appardurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

[40] Plakat kampanii dostępny jest pod adresem: http://bp0.blogger.com/_VYsDeslNFIs/R2GXPGmBLoI/AAAAAAAAAOY/-ntqSbero74/s1600-h/48223_press.jpg. Pod tym linkiem dostępny jest również krótki filmik kampanii: http://www.youtube.com/watch?v=Q3d3TfeyeeQ&feature=player_embedded. Tekst arabski (w dialekcie) pojawiający w filmie to kolejno: 1 rok, aby odbudować zniszczone mosty, 1 rok, by przywrócić niebieski kolor naszemu morzu, 10 lat, by zabudować Bejrut na nowo, 100 lat, byśmy odzyskali to, co spaliło się w jeden dzień. Hasło końcowe składa się z dwóch wyrazów: *hurka* – spalanie się, ból, agonia, tortura oraz *bikalb* – w sercu.

[41] Kampania dotyczy problemu, jakim są pożary niszczące wiele hektarów lasów rocznie. W trakcie tych pożarów palą się m.in. cedry, które są symbolem Libanu. Tekst (we współczesnym języku arabskim) zamieszczony pod obrazkiem informuje, że m.in. „w roku 2009 spłonęły 3000 ha lasów, z czego połowa spłonęła jednego dnia – 2 października. Ponowne zalesienie tego terenu to koszta równe 12 mln USD. Z tego właśnie powodu stowarzyszenie AFDC wraz z rządem libańskim i Ministerstwem Środowiska rozpoczęło kampanię na rzecz rekonstrukcji spalonych lasów i zapobiegania pożarom. Celem tej kampanii jest: ponowne zalesienie zniszczonych miejsc, pomoc w szkoleniu straży leśnej, obrony cywilnej oraz wojska, wyposażeniu ich w odpowiedni sprzęt, stworzenie ośrodków nadleśnictwa w różnych regionach. W ostatnim zdaniu pojawia się apel, „aby przyłączyć się do naszej akcji, zadzwoń do nas" (tu wymienione zostają numery telefonów do różnych organizacji związanych z kampanią) „albo dokonaj dobrowolnej wpłaty na konto" (tu podano numer konta).

[42] Ten krótki klip został nakręcony na zlecenie emirackiej organizacji Iltezam Codes of Ethics, mającej na celu propagowanie moralnie pożądanych postaw w społeczeństwie arabskim. W pierwszej scenie pojawia się wąż, będący, podobnie jak w judaizmie i chrześcijaństwie, symbolem szatana, chociaż w islamie to nie Ewa namówiła Adama do zjedzenia zakazanego owocu. Założenie białej chusty jest kolejnym istotnym elementem filmu. Po pierwsze, biel pozostaje w opozycji do czerni, czyli koloru ciemności, po drugie, jest barwą czystości. Kontrastuje także z czerwienią sukni biegnącej kobiety. Nie bez znaczenia są też mocno wymalowane czerwoną szminką usta. Trzeci istotny element to mężczyźni robiący zdjęcie kobiecie, co w świecie arabskim jest niedozwolone. Dlatego też, gdy ta zakłada białą chustę, oni przestają ją fotografować. Chusta staje się zatem elementem chroniącym przed złem. Kobieta w chuście musi być traktowana z szacunkiem. Uwiecznianie jej za pomocą aparatu fotograficznego jest brakiem respektu. Istotny jest tu także sam moment zasłaniania włosów, bo symbolizuje postępowanie zgodne z nakazami religii, co przeciwstawia się postaci szatana z pierwszej sceny.

- Bogunia-Borowska M. (2004), *Reklama jako tworzenie rzeczywistości społecznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kalliny M., Dagher G., Minor M. S., de los Santos M. (2008), *Television Advertising in the Arab World: A Status Report*, „Journal of Advertising Research", 215–223.

Joanna Łupińska

Rola dalitów (niedotykalnych) w rozwoju społecznym i gospodarczym Indii

Streszczenie: Artykuł omawia rolę, jaką pełnili i nadal pełnią, niedotykalni w rozwoju społecznym i gospodarczym Indii. Tekst dzieli się na dwie główne części: historyczną i współczesną. W części historycznej omówiono indyjski system kastowy i jego wpływ na kształtowanie się grupy ludzi nazywanych tradycyjnie niedotykalnymi. Natomiast w drugiej części skupiono się na funkcjonowaniu dawnych niedotykalnych we współczesnych Indiach.

Kim są „niedotykalni"?

Niedotykalni w indyjskim systemie kastowym to osoby, które znajdują się na samym dole hierarchii społecznej, a nawet poza systemem społecznym. Pochodzą oni z najniższych kast i są wykluczeni poza nawias społeczeństwa z powodu ich rytualnej nieczystości. Stanowią dziś około 16% populacji Indii, czyli około 160 mln osób (*Census of India* 2001).

Osoby zaliczane do niedotykalnych są różnorako nazwane. Najbardziej popularne określenie to dalici (*dalit* w języku marathi oznacza „ziemię" lub przymiotnik: uciemiężony, zmiażdżony, potłuczony na kawałki). Określenia tego po raz pierwszy użył w XIX w. Jyotirao Phule w kontekście opresji, których niedotykalni doświadczali ze strony hindusów z wyższych kast (Mendelsohn, Vicziany 1998: 4). Inne terminy to: *haridżan* (w dosłownym tłumaczeniu: ludzie Boga, termin ukuty przez Narasimhę Mehtę, a spopularyzowany przez Mahatmę Gandhiego), „klasy uciemiężone" (*depressed classes*, określenie używane przez urzędników brytyjskich), „pozakastowcy", „pariasi" (określenie wywodzące się od tamilskiego słowa *para* lub *parai*, oznaczające „bębenek", a odnoszące się do kasty zajmującej się obróbką skór), czy też terminy z bardziej zamierzchłych czasów: *mleććha* i *ćandala* (używane w *Manusmryti*, hinduskim traktacie moralno-prawniczym z przełomu er), *pańćama* (w tłumaczeniu z sanskrytu: „piąta klasa"), *awarna* (oznaczające kogoś, kto jest poza warnami, czyli czterema stanami tworzącymi społeczeństwo), a także *niszada, pulkasa, antjadża, atiśudra* i wiele innych (Michael 2007: 16).

Dzisiaj oficjalną nazwą niedotykalnych jest angielski termin *Scheduled Caste*. Po raz pierwszy został użyty w 1935 r. przez urzędników brytyjskich w specjalnym zarządzeniu odnośnie do specyfikacji poszczególnych kast, ras i plemion (*Government of India (Scheduled Caste) Order, 1936*), a następnie w konstytucji Indii. Termin ten funkcjonuje obecnie w sferze publicznej jako jedyna oficjalna nazwa dawnych „niedotykalnych"[1].

Początki kastowości i „niedotykalności"

Koncepcja „niedotykalności" ma źródło w systemie kastowym Indii. Rola dalitów wpisana jest w jego specyfikę. System kastowy to system społeczny, który dzieli społeczeństwo na dużą liczbę grup (kast[2]) dziedzicznych, zróżnicowanych i powiązanych ze sobą ze względu na trzy cechy. Pierwszą z nich jest separacja kasty od innych grup w dziedzinie małżeństwa (endogamia) i bezpośredniego lub pośredniego kontaktu (np. pożywienie). Druga dotyczy podziału pracy – każda kasta ma przypisaną tradycyjną profesję, która w dużym stopniu determinuje możliwe obszary zatrudnienia jej członków. Trzecią cechę stanowi hierarchia porządkująca poszczególne kasty jako zajmujące relatywnie wyższe lub niższe pozycje w strukturze społecznej (Dumont 2009: 69).

W odniesieniu do stratyfikacji społecznej w Indiach poprawnym terminem dla słowa „kasta" jest termin *dżati*, pochodzący od sanskryckiego rdzenia czasownikowego *dżan* – „urodzić się". Natomiast w odniesieniu do stanów (klas) społecznych należy używać terminu *warna*, prawdopodobnie pochodzącego od rdzenia czasownikowego *wry* o znaczeniu „zasłaniać, zamykać".

System warnowy został zapoczątkowany prawdopodobnie w społeczności Arjów[3] w pierwszej połowie II tysiąclecia p.n.e. (Kieniewicz 1985). Pierwotnie ich społeczeństwo dzieliło się na trzy stany – kapłanów, wojowników i wytwórców, odpowiadające późniejszym hinduskim warnom: braminom, kszatrijom i wajśjom. W miarę asymilacji z ludnością rdzenną i tubylczą Indii wykształciła się czwarta warna, śudrów, która miała służyć pozostałym stanom.

Istniała wyraźna różnica pomiędzy trzema wyższymi klasami a klasą śudrów. Ci pierwsi byli „podwójnie urodzeni" (*dwidża*), tzn. rodzili się po raz pierwszy, gdy przychodzili na świat, a po raz drugi podczas obrzędu inicjacji, gdy przyj-

[1] „Express India" (18.01.2008), Dalit word un-constitutional says SC Commission.

[2] Słowo *kasta* to wyraz pochodzenia hiszpańskiego i portugalskiego; *casta,* dosłownie „coś niepomieszanego", z łaciny *castus* – „czysty".

[3] Arjowie – grupa plemion pastersko-rolniczych, zamieszkująca początkowo okolice Jeziora Aralskiego, a następnie rozprzestrzeniona na terenach dzisiejszych Indii i Iranu. Arjowie osiedlili się w dolinie Indusu i Gangesu prawdopodobnie pomiędzy 1800–1500 p.n.e. Plemiona aryjskie posiadały charakterystyczne, łatwo rozpoznawalne cechy: hodowały konie, posługiwały się pojazdami kołowymi, budowały miasta na trudno dostępnych wzniesieniach, lub przeciwnie, prymitywne wioski złożone z chat na wpół wkopanych w ziemię. Dawni Irańczycy i wedyjscy Indusi nadali sobie (w odróżnieniu od autochtonów) miano „szlachetnych" (sanskryckie *arja*; *Encyklopedia Religii Świata* 2000: 858–859).

mowano ich do społeczności aryjskiej. Śudra nie przechodził obrzędu inicjacji i często w ogóle nie był traktowany jako Arja (Basham 2000: 148).

Taki podział był związany z określonymi funkcjami poszczególnych warn w społeczeństwie. Zgodnie z *Traktatem o zacności* („Manusmryti"[4]), trzem pierwszym warnom Stwórca przeznaczył godne i szlachetne zajęcia. Braminom przypisał uczenie się oraz nauczanie innych, składanie ofiar i ich sprawowanie, przyjmowanie darów, a także hojne ich rozdawanie. Kszatrijowie mieli strzec ludu oraz cechować się takimi zaletami, jak hojność i panowanie nad zmysłami. Wajśjowie powinni zajmować się hodowlą bydła, rolnictwem, handlem, lichwą oraz także cechować się hojnością. Ostatnim w tej hierarchii śudrom „Prabyt wskazał jedno tylko dzieło jego, by posłusznie, bez zawiści, innym stanom usługiwał" (*Manusmryti*, 1.87–91, za: Byrski 1985: 39).

Poniżej klasy śudrów znajdowali się przedstawiciele grup nazywanych później „niedotykalnymi". W starych tekstach buddyjskich i hinduskich (głównie w dharmasutrach[5]) pojawiają się informacje, że już na kilka wieków przed erą chrześcijańską istniały grupy ludności, które – pomimo że służyły Arjom, wykonując bardo brudne i mozolne prace – w ogóle nie były zaliczane do społeczeństwa indyjskiego. Czasami nazywano je „piątą klasą" (*pańćama*), jednak większość prawodawców odrzucała ten termin, chcąc w ten sposób podkreślić, że ludzie ci znajdują się poza obrębem aryjskiego porządku społecznego (Basham 2000: 155).

Pochodzenie systemu kastowego jest trudne do wyjaśnienia[6]. Kasty wyłaniały się w wyniku wielowiekowego łączenia się wielu różnych grup odrębnych rasowo w system jednolitej kultury (Basham 2000: 159). Nie powstały w wyniku wymieszania się czterech warn. Podział na warny wyznaczał jedynie ogólne ramy, w których mieściły się kasty. Megastenes, przebywający w Indiach północnych pod koniec IV w. p.n.e. jako poseł grecki na dworze dynastii Maurjów, wyodrębniał siedem kast, dzisiaj ich liczba może sięgać nawet kilku tysięcy (Chopra 1997).

System kastowy opierał się na zasadzie hierarchii, która według Dumonta (2009: 156) nie była raz na zawsze ustalonym porządkiem, ale raczej „przydzieleniem każdemu elementowi miejsca określającego jego stosunek do całości". W ramach systemu kastowego miejsce danej kasty w hierarchii zależało od czy-

[4] *Manusmryti* – traktat moralno-prawniczy zaliczany do literatury smryti. Powstał prawdopodobnie pomiędzy II w. p.n.e. a II w. n.e. Tekst przedstawia wykład Manu, praojca ludzkości, który na prośbę wieszczów (riszich) daje im lekcje właściwego postępowania wszystkich stanów, a także tych, którzy znajdują się poza nimi. Traktat ten ujednolicił obowiązujące już wcześniej ustalenia, przepisy i reguły funkcjonujące w społeczeństwie aryjskim.

[5] Dharmasutry i dharmaśastry to kodeksy dharmy, czyli normy właściwego postępowania w sferze jednostkowej, społecznej i politycznej.

[6] Na temat kształtowania się kast por. np. (*Leksykon religii* 1997: 346).

stości lub nieczystości rytualnej oraz dodatkowo od przynależności warnowej. Opozycja między czystością a nieczystością nie była absolutna, tzn. stan nieczystości mógł być uwarunkowany czasowo lub przestrzennie. Jednym z elementów czystości była czystość fizyczna, nabyta przez urodzenie, innym czystość cielesna, ważna była także czystość postępowania (Chopra 1997).

Pojęcie nieczystości nie istnieje bez swojego przeciwieństwa – czystości (gr. *krinein* – „oddzielać, dzielić"). Ta para przeciwieństw jest wspólna wielu religiom i wykazuje w aspekcie religioznawczym znaczną identyczność treści oraz godną uwagi zbieżność w historii swego rozwoju. Ponieważ czystość oznacza nienaruszony stan, a nieczystość każde, niezależnie od przyczyny, zagrożenie zarówno dla życia indywidualnego, jak i struktury społecznej, dlatego przeciwieństwo: czysty – nieczysty stało się systemem symbolicznym, służącym opisowi świata, oraz gwarantem porządku społecznego, co skonkretyzowało się początkowo w tabu, a później w nakazach i zakazach (Fabry 1997)[7].

W indyjskim systemie kastowym tradycyjnie do niedotykalnych zaliczano grupy, które wykonywały zajęcia uważane za rytualnie nieczyste. Do tej kategorii należały przede wszystkim czynności, które wymagały: odbierania życia innym stworzeniom (np. rybacy i rzeźnicy), kontaktu z martwym ciałem człowieka (obsługujący kremację), zabijania bydła lub usuwania padłych krów (np. doglądacze bydła), stykania się ze śliną, moczem, kałem i potem człowieka (np. sprzątacze latryn, pracze), czy też jedzenia mięsa bydła, świń, ptaków itp.

Zaangażowanie w tego rodzaju czynności uważano za zanieczyszczające dla osoby, która je wykonywała. Osoby nieczyste mogły „zarazić" nieczystością inne osoby, były zatem dla nich niebezpieczne. W rezultacie niedotykalni byli odseparowani od reszty społeczeństwa. Nie mogli wchodzić do świątyń czy szkół i byli zobowiązani do przebywania poza wioską. Czasami podejmowano szczególne środki ostrożności, by zapobiec przypadkowym spotkaniom niedotykalnych z innymi kastami. Na przykład, w czasach panowania dynastii Guptów (III–VI w.) niedotykalni wchodząc do wioski lub miasta byli zobowiązani – podobnie jak trędowaci w średniowiecznej Europie – uderzać w drewniane kołatki, aby ostrzec inne kasty przed kontaktem z nimi. Według nakazów prawa mieli odziewać się w szaty zdjęte z umarłych, których palili, jeść pożywienie w rozbitych naczyniach i nosić tylko żelazne ozdoby (Basham 2000: 155).

Znaczenie kast i status dalitów we współczesnym życiu społecznym i gospodarczym Indii

Trudny los rzeszy ludzi uznawanych za „niedotykalnych" trwał aż do drugiej połowy XX w. Dopiero wtedy konstytucja indyjska uznała dyskryminację oraz

[7] Więcej informacji na temat koncepcji czystości i nieczystości patrz w: (*Leksykon religii* 1997: 79).

sankcje społeczne stosowane wobec dalitów za bezprawne. Konstytucja Indii gwarantuje równość wszystkich obywateli wobec prawa bez względu na wyznanie, płeć, miejsce urodzenia czy też kastę (art. 15). Zawiera jednak zastrzeżenie, że artykuły gwarantujące równość wobec prawa nie mogą stanowić przeszkody dla podnoszenia poziomu społecznego lub edukacyjnego „zapóźnionych klas obywateli, kast i plemion" (art. 16, § 4). Z tego powodu w 1950 r. wprowadzono do konstytucji system rezerwacji części miejsc w urzędach, szkołach średnich i na uniwersytetach dla grup sklasyfikowanych jako *Scheduled Castes* i *Scheduled Tribes*, tj. kast i plemion wymienionych w oficjalnym spisie[8].

Indyjski system rezerwacji jest dosyć skomplikowany i w każdym stanie rozwiązywany inaczej. Opiera się na przydziale miejsc w instytucjach publicznych oraz w szkołach średnich i wyższych dla obywateli zakwalifikowanych do kast lub plemion znajdujących się na specjalnych listach rządowych. Listy te klasyfikują trzy grupy nazywane w języku angielskim *Scheduled Castes*, *Scheduled Tribes* oraz *Other Backward Classes*.

Na liście *Scheduled Castes* (SC, Kasty Rejestrowe) znajdują się kasty należące do dawnych niedotykalnych. Obecnie szacuje się, że populacja tej grupy stanowi około 16% całej populacji Indii. Do drugiej grupy, *Scheduled Tribes* (ST, Plemiona Rejestrowe), zaliczono ludność plemienną (rdzenną ludność subkontynentu indyjskiego, tradycyjnie nazywaną *adivasi*), szacowaną na około 7% populacji Indii. Natomiast trzecią grupę, *Other Backward Classes* (OBC, Pozostałe Grupy Zacofane), stanowią pozostałe uciskane klasy, nienależące do kategorii SC ani ST. Klasyfikacją tej grupy zajęła się tzw. Komisja Mandala, która oszacowała, że należy do niej ponad 50% ludności Indii[9].

System rezerwacji wywołał i nadal wywołuje wiele kontrowersji. Kasty nieujęte na listach rządowych (tzw. *Forward Castes*) sprzeciwiają się temu systemowi, który ich zdaniem jest dyskryminujący i niesprawiedliwy. W 2006 r. doszło do masowych protestów na obszarze całego kraju po tym, jak minister ds. rozwoju zasobów ludzkich, Arjun Singh, obiecał wprowadzić rezerwację 27% miejsc na uniwersytetach i innych wyższych uczelniach dla grupy OBC[10]. Niemniej jednak system ten przyczynił się znacznie do wyrównywania poziomu społecznego i edukacyjnego dalitów.

[8] Listy *Scheduled Castes* i *Scheduled Tribes* można znaleźć na oficjalnej stronie rządowej: http://censusindia.gov.in/Tables_Published/SCST/scst_main.html.

[9] Komisja nazywała się oficjalnie *Backward Classes Commission*, działała od 1978 do 1980 r. Według jej obliczeń w skład OBC wchodzą zarówno zapóźnione społeczności hinduskie, stanowiące 43,8% ludności Indii, oraz niehinduskie – 8,4%. Razem z grupami SC i ST, stanowiącymi 22,5% populacji Indii, daje to prawie 75% całej populacji.

[10] „The Hindu" (3.05.2009); Majumder S. (25.08.2009).

Tabela 5

Dostęp do edukacji (%)

	1981			1991		
	Ogólem	M	K	Ogółem	M	K
Scheduled Castes	21,4	31,3	10,9	37,4	49,9	23,8
Scheduled Tribes	16,4	21,5	8,0	29,0	40,6	18,2

Źródło: (Michael 2007: 318–319).

Pozytywnymi aspektami systemu są także liczne programy rządowe, zapoczątkowane w latach 50., które polegają głównie na finansowym i socjalnym wsparciu tych grup poprzez stypendia socjalne i naukowe, budowę hosteli i akademików, rezerwację miejsc na uczelniach technicznych i medycznych oraz innych udogodnieniach dla decydujących się kształcić dalitów.

Konstytucja oraz system rezerwacji umożliwiały dawnym niedotykalnym aktywny udział w sferze politycznej. Otrzymali oni prawo do gwarantowanej reprezentacji w parlamencie. Niektóre okręgi wyborcze zostały zarezerwowane dla kandydatów wywodzących się z dawnych uciemiężonych grup. Głosować na nich mogą wszyscy mieszkańcy danego okręgu posiadający prawo wyborcze. Liczba takich zarezerwowanych okręgów wyborczych jest proporcjonalna do liczby mieszkańców oficjalnie zakwalifikowanych do kast lub plemion znajdujących się na listach rządowych w danym stanie. Około 21% miejsc w Lok Sabha (Izbie Niższej Parlamentu) jest zarezerwowana właśnie w taki sposób.

Dzięki temu niedotykalni odgrywają dziś znaczącą rolę w życiu politycznym Indii. Do bardziej znanych reprezentantów tej grupy należą Kocheril Raman Narayanan – pierwszy dalicki prezydent Indii w latach 1997–2002 czy też Mayawati Naina Kumari – szef rządu stanu Uttar Pradeś oraz przywódczyni największej partii politycznej reprezentującej interesy dawnych niedotykalnych.

Partią, która reprezentuje ludność należącą głównie do SC, ST oraz mniejszości religijnych Indii, w tym buddystów, jest Bahujan Samaj Party (BSP). Inspiracją dla jej założeń ma być filozofia B. R. Ambedkara, uważanego za głównego reformatora pozycji społecznej niedotykalnych[11]. Partię założył w 1984 r.

[11] Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956) – działacz społeczny i polityk pochodzący z niskiej kasty niedotykalnych. Przez całe życie dążył do równouprawnienia dalitów i był zagorzałym krytykiem systemu kastowego. Jako pierwszy z niedotykalnych uzyskał wyższe wykształcenie, studiował na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku oraz w London School of Economics. Pod koniec lat 20. XX w. założył partię polityczną reprezentującą niedotykalnych, której sukcesem było zawarcie tzw. paktu w Punie we wrześniu 1932 r., dotyczącego przydziału miejsc w ustawodawczych zgromadzeniach prowincjonalnych. Pełnił funkcję ministra sprawiedliwości za czasów rządów Nehru. Współpracował także przy tworzeniu konstytucji Indii. W 1935 r. zapowiedział, że nie zamierza umrzeć jako hindus i prawie 20 lat później

Manyawar Kanshi Ram, obecnie partią kieruje wywołująca wiele kontrowersji dalitka N. K. Mayawati.

Obszarem aktywności partii jest stan Uttar Pradeś, najbardziej zaludniony stan Indii (populacja 166 mln), często nazywany hinduskim sercem Indii. Stan ten, w którym gospodarka opiera się głównie na rolnictwie, boryka się z wieloma problemami, takimi jak ogromna bieda, ciągły wzrost przestępczości, słaba infrastruktura oraz praktycznie nieistniejąca służba zdrowia. Niegdyś było to główne zaplecze wyborcze Partii Kongresowej, obecnie stanem rządzą dwie partie kastowe: Bahujan Samaj Party i Samajwadi Party (SP), której szefem jest Mulayam Singh Yadav, mający poparcie wśród najniższych kast z OBC oraz muzułmanów. Głęboka wzajemna nienawiść pomiędzy obiema partiami prowadziła BSP do częstych zmian sojuszy politycznych, raz z Indyjskim Kongresem Narodowym (IKN), innym razem z Bharatiya Janata Party (BJP), po to, by utrzymać władzę w stanie. Przed wyborami do Lok Sabha w maju 2009 r. BSP udzieliła poparcia centrowemu sojuszowi United Progressive Alliance (UPA) kierowanemu przez IKN. Po zwycięstwie w tych wyborach Kongresu i UPA BSP obsadziła 21 miejsc w Izbie Niższej Parlamentu Krajowego.

Mayawati objęła przywództwo w BSP w 2003 r. Cztery lata później, po tym, jak jej partia odniosła ogromny sukces w wyborach stanowych w maju 2007 r., Mayawati została wybrana na szefa rządu stanu Uttar Pradeś. Jej zwycięstwo było efektem starań, by rozszerzyć bazę polityczną partii poza dalitów i pozyskać braminów pochodzących z Uttar Pradeś (Sengupta 2007). Mayawati, razem ze swym politycznym mentorem Kanshi Ramem, dostrzegła, że interesy przeciętnego dalita (większość dalitów to bezrolni rolnicy) są bardziej skonfliktowane z interesami średnich kast, takich jak np. kasta jadawów, posiadaczy większości ziemi uprawnej w Uttar Pradeś, niż z kastami wyższymi, które mieszkają głównie w miastach (Shenoy 2007). Jej sukces, polegający na połączeniu dalitów z wyższymi kastami, doprowadził do tego, że Mayawati była bardzo poważnie brana pod uwagę jako potencjalna szefowa indyjskiego rządu w trakcie wyborów parlamentarnych w maju 2009 r. (Łupińska 2009). Działalność BSP jest ostatnio przedmiotem dyskusji z powodu kontrowersyjnego zachowania jej liderki. Mayawati jest powszechnie znana z prowadzenia bardzo rozrzutnego trybu życia oraz takich posunięć, jak wystawianie sobie pomników na obszarze całego stanu. Krytykowana jest także za ciągłe zmienianie sojuszy politycznych.

wraz z rzeszą swoich zwolenników publicznie przeszedł na buddyzm. Działalność Ambedkara przyniosła pozytywne efekty, m.in. dzięki jego znajomości z indyjskim premierem Jawaharlalem Nehru, który popierał likwidację systemu kastowego.

Pomimo że państwo indyjskie formalnie nie uznaje podziału kastowego, rola kast w systemie politycznym współczesnych Indii jest nadal niezwykle ważna. Nowy, demokratyczny system, który potencjalnie obdarzył możliwością decydowania każdego dorosłego Indusa, dając mu prawo głosu, zaczął niweczyć mniej więcej klarowne i akceptowane powszechnie układy międzykastowe, oparte na tradycyjnie pojętym statusie (Dębnicki 2000). W niektórych stanach Indii zaczęły się przetasowania w hierarchii kastowej, a czasem nawet wojny kastowe, takie jak np. w 2000 r. w Biharze (McGivering 2000). Konflikt kastowy w Indiach przejawia się obecnie nie tyle w próbach utrzymania pozycji kast rytualnie uznanych za przodujące (braminów i kszatrijów), ile w starciach pomiędzy lokalnie dominującymi kastami, najczęściej rolniczymi (np. dźatowie z północnych Indii) z tzw. kastami uciskanymi, do których najczęściej zaliczają się niedotykalni, część nieczystych śudrów, a także znaczna część muzułmanów i ludność plemienna.

Na poziomie ogólnokrajowym i stanowym kasty i partie polityczne próbują sobą wzajemnie manipulować. Kasta czerpie korzyści z wpływów politycznych rozdzielanych przez partie, a uzyskanie władzy zależy w niemałym stopniu od wsparcia starszyzny kastowej, cieszącej się niekwestionowanym autorytetem (większość ministrów szczebla stanowego jest jednocześnie przywódcami swoich kast). Ta wzajemna zależność poważnie wpływa na funkcjonowanie indyjskiej demokracji. Na przykład, przed 1997 r. w centralnych władzach Indyjskiego Kongresu Narodowego współpracowali ze sobą Indira Gandhi (braminka) i Jagjivan Ram (niedotykalny). Później Ram wsparł głosami niedotykalnych partię BJP, przyczyniając się do jej zwycięstwa w wyborach parlamentarnych w 1997 r. Odchodząc z Kongresu pociągnął za sobą niedotykalnych, których był naturalnym liderem. W połowie lat 90. niedotykalni z partii BSP, kierowanej przez Kanshi Rama i Mayawati, współrządzili stanem Uttar Pradeś wraz z BJP – partią reprezentującą interesy wysokich kast. Współpraca nie układała się jednak najlepiej i szybko się zakończyła. Jak stwierdza indyjski komentator M. N. Srinivas (1962: 72): „Kastowość tak mocno zakorzeniła się w naszym życiu politycznym i społecznym, że każdy, w tym również przywódcy, zaakceptowali milcząco zasadę, że przynajmniej w rządach stanowych każda główna kasta musi mieć swojego ministra..."

Kryteria kastowe dominują także w samym procesie wyborczym. Kandydatów do parlamentu oraz stanowych legislatur wybiera się według kryterium przynależności kastowej w taki sposób, aby byli akceptowani w okręgu, z którego kandydują. Gdy jedna z lokalnych kast udzieli wsparcia konkretnej partii politycznej, inne kasty z nią rywalizujące najczęściej wspierają partię przeciwną.

Rywalizacja różnych grup kastowych prawie zawsze, szczególnie na poziomie lokalnym, wiąże się z przemocą. Każde wybory, głównie w północnych In-

diach, oznaczają próby zastraszania poszczególnych grup wyborców. Te praktyki są tak powszechnie, że postrzega się je jako naturalne (Dębnicki 2000).

Dyskryminacja dalitów

Niektórzy dalici odnieśli sukces adaptując się w strukturze nowych, niepodległych Indii, zajmując wysokie pozycje w polityce czy w biznesie. Jednak większość z nich nadal żyje w skrajnym ubóstwie i jest prześladowana przez wyższe kasty, zwłaszcza na obszarach wiejskich, gdzie w dalszym ciągu ważną rolę odgrywają podziały kastowe. W mieście pochodzenie danej grupy czy rodziny jest trudniejsze do rozpoznania, poza tym panuje tam atmosfera większej świeckości, a czynnikiem, który odgrywa większe znaczenie, jest status materialny, a nie kastowy. Natomiast na wsi wszyscy znają swoje pochodzenie i miejsce w hierarchii, rytuały są nadal kultywowane, więc kastowość w dalszym ciągu ma ogromne znaczenie.

Typowa dyskryminacja dalitów objawia się w sektorze prywatnym, a w szczególności w kwestii zatrudniania i mobilności socjalnej. Dalici nadal są bardzo często pozbawiani podstawowych praw do edukacji, osiedlana się, własności, wolności religii, wyboru zatrudnienia czy też równego traktowania wobec prawa. W 2006 r. Manmohan Singh jako pierwszy indyjski premier otwarcie porównał dyskryminację dalitów z apartheidem. Singh określił niedotykalność jako „skazę ludzkości" i dodał, że nawet po 60 latach konstytucjonalnej i prawnej ochrony państwa problem dyskryminacji społecznej wciąż jest powszechny w wielu regionach kraju (Rahman 2006). Zjawisko to potwierdzają badania organizacji międzynarodowych. W lutym 2007 r. Human Rights Watch (HRW) oraz Center for Human Rights and Global Justice (CHRGJ) wydały raport dotyczący dyskryminacji dalitów w Indiach (*Hidden Apartheid: Caste Discrimination against India's „Untouchables" Report*, 12.02.2007). Badania pokazały, że dalici doświadczają segregacji w mieszkalnictwie, szkołach i w dostępie do usług publicznych. Odmawia się im prawa do zakupu ziemi, zmusza do pracy w degradujących warunkach i regularnie molestuje na oczach policji i członków społeczności z wyższych kast. Dalici nadal są zmuszani do wykonywania najbardziej nieczystych i poniżających zajęć. Według nieoficjalnych szacunków prawie 1,3 mln dalitów, głównie kobiet, zatrudnianych jest jako czyściciele latryn. W niektórych miastach niedotykalnych spuszcza się na linie, bez żadnego zabezpieczania, do wnętrza latryny, aby ręcznie czyścili ludzkie odchody, czego efektem jest ponad 100 ofiar śmiertelnych rocznie z powodu zatrucia toksycznymi gazami lub utonięcia w ekskrementach (*Hidden Apartheid* 2007)[12].

[12] Indyjską latrynę i sposób jej czyszczenia można sobie wyobrazić po obejrzeniu uhonorowanego w 2009 r. Oskarem filmu *Slumdog, milioner z ulicy*.

Dalickie dzieci spotykają się z trwałymi przeszkodami w dostępie do edukacji. Nawet jeśli już uczęszczają do szkoły, zmuszane są tam do zajmowania ławek na końcu klasy oraz są werbalnie i fizycznie prześladowane przez nauczycieli i innych uczniów. Efektem takich prześladowań jest bardzo niski poziom alfabetyzacji wśród dalitów.

Tabela 6

Wykluczenie dzieci z edukacji w latach 1990–1991 (%)

Poziom edukacji	Scheduled Castes	Scheduled Tribes
Podstawowy (do 14 lat)	49,35	62,52
Średni (14–18 lat)	77,65	85,01

Źródło: *Report of the National Commission for Scheduled Castes and Scheduled Tribes*, Fourth Report, Vol. I.

Trudna sytuacja dotyczy także kobiet. W styczniu 2007 r. Komitet ONZ ds. Eliminacji Dyskryminacji Kobiet (UN Committee on the Elimination of Discrimination against Women) wskazywał, że kobiety należące do dalitów cierpią na „głęboko zakorzenioną dyskryminację strukturalną". Raport Human Rights Watch (*Hidden Apartheid* 2007) podaje liczne przykłady zbrodni dokonywanych na kobietach należących do kast niedotykalnych. Wymienia wśród nich wykorzystywanie seksualne, także przez policję, przymusową prostytucję (np. funkcja *dewadasi* – służebnicy boga, w większości pełniona przez kobiety z kast niedotykalnych) oraz dyskryminację w zatrudnianiu i wynagrodzeniu.

Zabójstwa, gwałty i inne przestępstwa na tle kastowym często zdarzają się w Indiach. Pomiędzy 2001 a 2002 r. prawie 58 tys. spraw zostało zarejestrowanych pod tzw. *Prevention of Atrocities Act*[13]. Natomiast według Raportu HRW (*Hidden Apartheid* 2007) w 2005 r. zbrodnie przeciwko dalitom popełniane były średnio co 20 minut. Zazwyczaj ich sprawcy nie są karani. Nawet jeśli sprawa trafia do sądu, w większości przypadków zapada wyrok uniewinniający. Dla przykładu, między 1999 a 2001 r. aż 89% spraw dotyczących zbrodni popełnianych na dalitach skończyło się uniewinnieniem. W dniu 1 lutego 2007 r. Parlament Europejski wydał rezolucję, w której wyraził zaniepokojenie, że indyjskie prawo mające chronić dalitów przed różnymi formami dyskryminacji jest „wysoko nieadekwatne". Rezolucja wezwała rząd indyjski, aby aktywnie za-

[13] W 1989 r. indyjski parlament przyjął uchwałę pod nazwą *The Scheduled Castes and Tribes Act* lub *Prevention of Atrocities Act* (POA), która miała zapobiegać zbrodniom przeciwko ludności zaliczanej do SC i ST. Uchwała ta specyfikuje rodzaje przestępstw popełnianych wobec dalitów i nakłada na oprawców surowe kary. W praktyce okazało się, że tylko w nielicznych, najbardziej okrutnych przypadkach zbrodni powoływano się na ten zapis.

angażował się we współpracę z Komitetem ds. Likwidacji Dyskryminacji Rasowej (Committee on the Elimination of Racial Discrimination, CERD)[14].

Przykładem braku egzekwowania odpowiednich przepisów prawnych wobec przestępstw popełnianych na dalitach jest przypadek z Kherlandźi[15]. W dniu 26 września 2006 r. w wiosce Kherlandźi w stanie Maharasztra 60 członków lokalnej społeczności należących do wyższych kast posiadaczy ziemskich napadło na rodzinę robotników rolnych z kasty niedotykalnych w ich własnym domu. Czterdziestoczteroletnia Surekha Bhotmange, jej córka Priyanka oraz synowie Roshan i Sudhir zostali wyciągnięci z domu, rozebrani do naga, pobici i zaciągnięci na wiejski rynek. Tam na oczach całej wioski obie kobiety wielokrotnie, przez ponad godzinę były gwałcone, po czym całą rodzinę zatłuczono na śmierć. Zbrodni dokonano, ponieważ rodzina Bhotomage nie chciała oddać swojej ziemi wyższym kastom. Dopiero po masowych protestach udało się aresztować kilku sprawców, ponieważ wcześniej policja nie zrobiła nic, aby wyjaśnić sprawę. Cztery lata po tragedii, w 2010 r., Sąd Najwyższy w Mumbaju orzekł, że zabójstwa nie miały nic wspólnego z dyskryminacją kastową i zgodził się z postanowieniami poprzednich sądów, że zbrodnia ta nie kwalifikuje się pod paragraf *Prevention of Atrocities Act* (POA). Oprawców skazano na 25 lat więzienia, a nie na karę śmierci, co miałoby miejsce, gdyby zakwalifikowano zbrodnię jako POA.

Niedotykalni a religia

Niedotykalność kastowa nie ogranicza się jedynie do religii hinduskiej. Badania indyjskiego Ministerstwa ds. Statystyki i Wdrażania Programów pokazały, że prawie 9/10 buddystów, 1/3 sikhów i 1/3 chrześcijan w Indiach należy do grup zaliczanych przez konstytucję do SC i ST (podział ukazuje Tabela 7). Zaobserwowano także, że pomimo zmiany religii, grupy te doświadczają podobnych aktów dyskryminacji, jak miało to miejsce w społecznościach hinduskich.

Około 70–80% wszystkich indyjskich chrześcijan stanowią niedotykalni, członkowie SC, ST lub innych niższych klas (Henderson 2002: 40). Przechodzenie na religię chrześcijańską miało umożliwić niedotykalnym ucieczkę od dyskryminacji na tle kastowym i wyzwolenie z kastowego jarzma hinduizmu. Podziały kastowe są jednak tak silnie zakorzenione w świadomości hindusów, że w praktyce wiele społeczności chrześcijańskich przestrzega zasad systemu kastowego. Zachowania społeczne wśród indyjskich chrześcijan są bardzo podobne do tych stosowanych w innych społecznościach religijnych Indii.

[14] Indie i Unia Europejska zawarły ze sobą w 2004 r. Strategiczne Partnerstwo. O ile współpraca w sferze gospodarczej układa się w miarę pomyślnie, to właśnie kwestie praw człowieka i dyskryminacji na tle kastowym w Indiach stanowią duży problem dla funkcjonowania tego partnerstwa.

[15] Opis na podstawie doniesień prasowych – por. (Karat 2010).

Tabela 7

Struktura wyznaniowa SC i ST (%)

Religia	Scheduled Castes	Scheduled Tribes
buddyzm	89,5	7,4
chrześcijaństwo	9,0	32,8
sikhizm	30,7	0,9
hinduizm	22,2	9,10
zaratustrianizm	-	15,9
dżainizm	-	2,6
islam	0,8	0,5

Źródło: (Minority Report 2006).

Badania z 1992 r. nad Kościołem katolickim w stanie Tamil Nadu ujawniły, że chrześcijanie zaliczani do dalitów byli segregowani od chrześcijan wywodzących się z wyższych kast. Separacja ta polegała m.in. na posiadaniu oddzielnych kościołów, cmentarzy, odprawianiu oddzielnych mszy, a nawet procesji (Aruldoss 1992). Pomimo założeń nauk chrześcijańskich, które nakazują traktować wszystkich ludzi jak braci i nie wywyższać się, niedotykalni stykają się z różnymi formami dyskryminacji ze strony księży i zakonnic. Problem ten naświetliła dalicka i chrześcijańska aktywistka o pseudonimie literackim Bama Faustina, która w swych książkach poświęca wiele miejsca tematyce dyskryminacji kastowej przez osoby duchowne w południowych Indiach[16].

Dyskryminacja na tle kastowym jest silniejsza wśród chrześcijan w Indiach Południowych (pozostałość kolonizatorów portugalskich), natomiast słabsza wśród kongregacji protestanckich w Indiach Północnych (pozostałość wpływów kolonizatorów brytyjskich). Prawdopodobnie dzieje się tak dlatego, że w Indiach Południowych całe kasty masowo przechodziły na chrześcijaństwo, co doprowadziło do rywalizacji kastowej na takich samych zasadach jak w systemie hinduskim. Szczególnie widoczne jest to w Kościele katolickim. Kościoły katolickie w Indiach w większości są kontrolowane przez księży i zakonnice z wyższych kast. Obecnie, mimo że 70% katolików indyjskich stanowią kato-

[16] Bama Faustina jest jedną z najbardziej znanych dalickich pisarek, kilka z jej książek przetłumaczono na język angielski, m.in. *Vanmam Vendetta*, opisującą rywalizację kastową w lokalnych społecznościach Indii Południowych, poruszającą także problem dyskryminacji kastowej w obrębie chrześcijan, czy też *Sangati events*, opisującą trudną sytuację kobiet dalitek zmagających się z dyskryminacją kastową i płciową. Obie książki zostały wydane przez Oxford University Press.

licy z kast niedotykalnych, to katolicy z wyższych kast (stanowiący około 30% wszystkich katolików) kontrolują 90% administracji kościołów. Dla przykładu, na 156 katolickich biskupów tylko 6 pochodziło z niższych kast[17].

Niedotykalni wyznający religię chrześcijańską nie posiadają takiego samego statusu jak pozostali dalici, ponieważ system rezerwacji zagwarantowany przez konstytucję daje przywileje tylko hindusom, buddystom i sikhom. Pomimo wielu protestów ze strony dalickich chrześcijan, popieranych także przez władze Kościoła, by zrównać ich w prawach z innymi dalitami, na razie nie zapowiada się, by nastąpił w tej kwestii jakikolwiek przełom. Aktywiści hinduscy argumentują swój sprzeciw wobec tych żądań stwierdzeniem, że zgodnie z założeniami religii chrześcijańskiej jej wyznawcy nikogo nie dyskryminują, dlatego też członkowie wspólnot chrześcijańskich nie potrzebują systemu rezerwacji, aby wyrównywać swój status wobec pozostałych członków (*The Times of India* 2007).

Rola niedotykalnych w rozwoju społecznym i gospodarczym Indii jest znacząca. W przeszłości zajmowali oni najniższe miejsce w strukturze społecznej. Wykonywali szereg prac, których żadna inna grupa ludzi nie chciała wykonywać. Byli za to dyskryminowani i separowani od reszty społeczności, ale to dzięki ich pracy indyjskie społeczeństwo mogło normalnie funkcjonować i rozwijać się. Obecnie oficjalnie nie ma już niedotykalnych, a konstytucja Indii daje wszystkim obywatelom gwarancję równości wobec prawa. Niektórym dalitom udało się zaadaptować do nowych warunków, jednak większość nadal doznaje różnych form dyskryminacji. Wydaje się zatem, że system kastowy jest tak głęboko zakorzeniony w świadomości Indusów, że muszą minąć lata, zanim rzeczywiście wszyscy obywatele Indii będą traktowani na równi.

Bibliografia:

- Aruldoss SJ (1992), *Discrimination against Dalits by Christians*, SAR News, http://www.hvk.org/articles/1102/136.html.
- Basham A. L. (2000), *Indie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Byrski M. K. (1985), *Manusmryti czyli traktat o zacności*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chopra T. R. (1997) [w:] *Leksykon religii*, Warszawa: Verbinum, Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Dębnicki K. (2000), *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa: Dialog.

[17] Dane dostępne na: http://www.dalitchristians.com/Html/arulappa.htm.

- Dumont L. (2009), *Homo hierarchicus, System kastowy i jego implikacje*, Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- *Encyklopedia Religii Świata* (2000), cz. I: *Historia*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- *Express India* (18.01.2008), *Dalit word un-constitutional says SC Commission*, http://www.expressindia.com/latest-news/Dalit-word-unconstitutional-says-SC-Commission/262903/.
- Fabry H. J. (1997) [w:] *Leksykon religii*, Warszawa: Verbinum, Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Henderson C. E. (2002), *Culture and Customs of Asia: India*, Greenwood Press.
- *Hidden Apartheid: Caste Discrimination against India's „Untouchables" Report*, (12.02.2007), *Human Rights Watch and the Center for Human Rights and Global Justice*, http://www.chrgj.org/docs/IndiaCERDShadowReport.pdf (dostęp 4.09.2010).
- Karat B. (1.08.2010), *Khairlanji Verdict Blind to Dalit Cause*, „The Times of India", http://timesofindia.indiatimes.com/home/sunday-toi/all-that-matters/Khairlanji-verdict-blind-to-dalit-cause-/articleshow/6242212.cms.
- Kieniewicz J. (1985), *Historia Indii,* Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kothari R. (1970), *Politics in India*, Boston: Little Brown and Co.
- Łupińska J. (25.04.2009), *Mapa wyborcza Indii,* Portal Spraw Zagranicznych, http://www.psz.pl/tekst-19598/Joanna-Lupinska-Mapa-Wyborcza-Indii.
- Majumder S. (25.08.2009), *India's Colleges Confront Quotas*, BBC News, http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/5285206.stm.
- McGivering J. (30.06.2000), *Bihar's Bitter Caste War*, BBC News, http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/813030.stm.
- Mendelsohn O., Vicziany M. (1998), *The Untouchables: Subordination, Poverty, and the State in Modern India*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Michael S. M. (2007), *Dalits in Modern India: Vision and Values*, New Delhi: Sage Publications**.**
- Minority Report (2006), *Sachar Rajindar Committee*, http://www.mfsd.org/sachar/leafletEnglish.pdf.
- Rahman M. (28.12.2006), *Indian Leader Likens Caste System to Apartheid Regime*, „The Guardian", http://www.guardian.co.uk/world/2006/dec/28/india.mainsection.

- Sengupta S. (11.05.2007), *Brahmin Vote Helps Party of Low Caste Win in India*, „The New York Times", http://www.nytimes.com/2007/05/12/world/asia/12india.html.
- Shenoy TVR (11.05.2007), *The Victory of Caste Arithmetic*, „Rediff News", http://www.rediff.com/news/2007/may/11flip.htm?zcc=rl.
- Srinivas M. N. (1962), *Caste in Modern India and Other Esseys*, New Delhi: Asia Publishing House.
- *The Hindu* (03.05.2009), *Delhi Students March against Reservation Move*, http://www.hindu.com/2006/05/03/stories/2006050300980100.htm.
- *The Times of India* (20.07.2007), *Do Christians also Practise Caste System, Asks SC*, http://timesofindia.indiatimes.com/India/Do_Christians_also_practise_caste_system_asks_SC/articleshow/2218560.cms.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Wymień trzy różne nazwy niedotykalnych. Która według ciebie jest najwłaściwsza i dlaczego?
- Jak rozumiesz indyjski system kastowy, czy znajdujesz w nim podobieństwa do innych systemów społecznych?
- Czy zgadzasz się z porównaniem dyskryminacji dalitów do apartheidu?
- Zastanów się, dlaczego niedotykalność kastowa funkcjonuje także wśród indyjskich chrześcijan.

ⓘ **Literatura polecana:**

- Kieniewicz J. (1985), *Historia Indii,* Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kothari R. (1970), *Politics in India*, Boston: Little Brown and Co.
- Michael S. M. (2007), *Dalits in Modern India: Vision and Values,* New Delhi: Sage Publications**.**
- Minority Report (2006), *Sachar Rajindar Committee*, http://www.mfsd.org/sachar/leafletEnglish.pdf.

Katarzyna Górak-Sosnowska

Wasta (klientelizm) a rozwój społeczno-gospodarczy w świecie arabskim

Streszczenie: *Wasta* (w literackim języku arabskim *wasata*) oznacza wstawiennictwo bądź mediację. Pojęcie to obejmuje szeroką gamę działań społecznych. Znaczeniowo najbliższe jest zachodniemu pojęciu klientelizmu, gdyż zakłada istnienie nieformalnej relacji pomiędzy patronem a klientem oraz dotyczy sfery gospodarczej lub politycznej. Klientelizm odpowiada jednak tylko jednemu rodzajowi wasty – wstawienniczej (drugi rodzaj ma charakter mediacyjny). Niniejszy rozdział definiuje pojęcie wasty oraz nakreśla jej rolę w gospodarce i polityce państw arabskich. *Wasta* analizowana jest jako stosunek społeczny pod kątem stron, które biorą w nim udział, charakteru relacji między nimi oraz ich celów i oczekiwań. Omówiono tu dwa rodzaje wasty – mediacyjną, właściwą dla społeczności lokalnych, oraz wstawienniczą, funkcjonującą na poziomie instytucjonalnym, właściwą dla społeczeństw nowoczesnych. Rozdział przedstawia ponadto sposób postrzegania wasty w świecie arabskim.

Pustynia. W piasku leży lampa. Przechodzący obok Abd Allah podnosi ją i pociera. Z lampy wyskakuje dżinn i oferuje spełnienie jednego życzenia (a nie trzech, jak robią to dżinny zazwyczaj). Abd Allah zastanawia się przez pewien czas, a następnie prosi o wastę[1]. Dżinn dziwi się tej decyzji. Proponuje w zamian ziemię w Rijadzie oraz milion riali, jednak Abd Allah upiera się przy waście. *Dżinn* spełnia życzenie i tworzy wasita – grubego, ubranego w tradycyjny strój *chalidżi*[2] z misbahą[3] w ręku. Abd Allah natychmiast prosi go o ziemię w Rijadzie i milion riali. Wasit dzwoni do kogoś i zaraz pojawia się urzędnik z dokumentami własności gruntu oraz prezenter jednego z telewizyjnych show z czekiem na milion riali. W końcu Abd Allah prosi wasita, aby załatwił mu jeszcze trzy życzenia u dżinna. Dżinn na początku oponuje, ale wkrótce okazuje się, że i on musi się podporządkować[4].

Historyjka ta została wyemitowana w jednym z bliskowschodnich kanałów satelitarnych o tematyce rozrywkowej. Ukazuje mechanizm działania wasty, przedstawionej w filmie jako forma klientelizmu. W sposób satyryczny przedstawia cechy charakterystyczne wasty: relację pomiędzy klientem a wasitem

[1] Czyt. łasta.

[2] Właściwy dla państw Zatoki, tu: *galabijja* – długa, sięgająca do kostek koszula, *kufijja* – czyli arafatka w biało-czerwoną kratę oraz *ikal* – czarna obręcz przytrzymująca kufijję na głowie.

[3] Rodzaj muzułmańskiego różańca, składającego się z 33 bądź 99 koralików, odpowiadających 99 pięknym imionom Boga.

[4] Film dostępny pod adresem: http://www.youtube.com/watch?v=ZBIz_MONqLs&feature=related.

(arab. mediatorem; w zamian za uwielbienie ze strony klienta, przejawiane całowaniem wasita w brzuch, *wasit* spełnia jego życzenia); jej roszczeniowy charakter (przyrównanie zachcianek klienta do życzeń wypowiadanych do dżinna); niesprawiedliwość wynikającą z wasty, a zarazem wykorzystanie instytucji publicznych do partykularnych interesów (milion riali klient „wygrywa" w telewizyjnym show, mimo że nie brał w nim udziału) oraz jej wszechobejmujący charakter (fakt, że w końcu nawet sam *dżinn*, a zatem istotna o nieziemskich mocach, ulega wasitowi).

Celem filmu jest nie tylko dostarczenie rozrywki, ale także napiętnowanie wasty jako zjawiska negatywnie wpływającego na życie społeczne, jak również podjęcie istotnego społecznie tematu. O waście dużo pisze się i mówi w świecie arabskim. Felietony poświęcone waście można znaleźć w największych lokalnych gazetach, a w Syrii powstała sztuka teatralna o takim tytule. *Wasta* to także słowo pojawiające się na scenie politycznej – niektórzy politycy zachwalają swoje „plecy", inni publicznie deklarują wolę eliminacji wasty z życia publicznego. Równolegle publikowane są coraz liczniejsze prace naukowe na ten temat, w tym raporty z badań jakościowych, analizujące wpływ wasty na gospodarkę i politykę państw arabskich. Wiele głosów – zarówno zachodnich badaczy, jak i samych Arabów – wskazuje na jej negatywną rolę jako czynnika ograniczającego rozwój społeczny i gospodarczy. *Wasta* przeciwstawiana jest nowoczesnemu ładowi społecznemu, który funkcjonuje w oparciu o transparentne i egalitarne reguły.

Niniejszy rozdział definiuje pojęcie wasty oraz nakreśla jej rolę w gospodarce i polityce państw arabskich. Analizowana jest tu jako stosunek społeczny, który nie jest w żaden sposób wartościowany. Przedstawione są rodzaje wasty oraz jej ewolucja związana z procesami modernizacji i towarzyszącymi im zmianami społecznymi. Z punktu widzenia tematyki całego podręcznika istotne wydaje się także przedstawienie sposobu postrzegania wasty w świecie arabskim oraz jego uwarunkowań.

Wasta jako stosunek społeczny

Wasta (w literackim języku arabskim *wasata*)[5] oznacza „wstawiennictwo" bądź „mediację". Pojęcie to obejmuje szeroką gamę działań społecznych i w związku z tym trudno je przełożyć na zachodnie kategorie pojęciowe. Najbliższa jest pojęciu klientelizmu, gdyż zakłada istnienie nieformalnej relacji pomiędzy patronem a klientem oraz dotyczy sfery gospodarczej lub politycznej. Klientelizm odpowiada jednak tylko jednemu rodzajowi wasty – wstawienni-

[5] *Wasta* funkcjonuje także w innych społeczeństwach muzułmańskich, choć pod innymi nazwami. Na przykład w Afganistanie określało się ją jako *hamsaja* – ten, który dzieli ten sam cień.

czej. *Wasta* jest pojęciem szerszym niż nepotyzm. Faworyzowanie w jej ramach dotyczy zazwyczaj grupy własnej – plemienia, klanu, rodziny, rodu, grupy etnicznej czy religijnej. Jednak stosunek ten może dotyczyć także osób niespokrewnionych – na przykład polityka i potencjalnego wyborcy, który oferuje swój głos w zamian za korzyści.

Przytoczony wyżej przykład wskazuje na korupcjogenny charakter wasty, jednak nie jest ona także synonimem korupcji. Jeżeli stosunek wasty nie zachodzi kosztem strony trzeciej (państwa, narodu, innej osoby), nie ma on charakteru korupcyjnego. Z tego powodu rozróżnia się „dobrą" i „złą" wastę (Loewe 2007: 55) – a zatem wastę, która przynosi korzyści, oraz wastę, która negatywnie oddziałuje na system społeczny (przynosząc korzyści jednostce). Dobrą wastą jest, na przykład, szczególne oddanie pracownika firmie i przełożonemu ze względu na łączące ich pokrewieństwo; złą – jeżeli jest to firma państwowa, a o przyjęciu go do pracy decydowały więzy rodzinne, a nie kwalifikacje zawodowe. Dobrą wastą może być mediowanie w sporze między dwiema osobami w taki sposób, aby rozwiązać go w sposób korzystny dla obu stron, ale i sprawiedliwy; złą – jeżeli w sporze wykorzystywane są powiązania osobiste, a mediator forsuje rozwiązanie korzystne tylko dla jednej strony.

Powyższe przykłady ilustrują odmienne konteksty funkcjonowania wasty. W literaturze przedmiotu wyróżnia się dwa jej rodzaje:

- rozjemcza – gdy służy załagodzeniu bądź rozwiązaniu konfliktu interpersonalnego. Wówczas służy utrzymaniu pozytywnych relacji międzygrupowych bądź międzyludzkich;
- wstawiennicza – jeżeli jej celem jest interwencja patrona/agenta na rzecz klienta u strony trzeciej. Może dotyczyć uniknięcia sankcji negatywnej przez klienta albo uzyskania przez niego korzyści (Mohamed, Hamdy 2008: 1).

Początkowo *wasta* miała przede wszystkim charakter rozjemczy i wiązała się z zarządzaniem społecznością muzułmańską. Szajchowie posiadali autorytet legitymizowany tradycją i charyzmą, który umożliwiał im mediację między zwaśnionymi stronami i redystrybucję dochodu oraz korzyści między członków społeczności według własnego uznania, a także utrzymywanie ładu w społeczności. Była zatem konotowana pozytywnie i świadczyła o tym, że przywódca społeczności – szajch – jest w stanie skutecznie i odpowiedzialnie dbać o jej interesy (Hooker 2009: 263). *Wasta* tworzyła wiążący kapitał społeczny (Putnam 2000), bo między członkami społeczności utrwalała się więź społeczna.

Tradycyjna *wasta* nadal istnieje w społecznościach lokalnych i służy bieżącemu regulowaniu stosunków społecznych. Jednak równolegle, wraz z procesami modernizacyjnymi i urbanizacyjnymi[6], pojawił się nowy rodzaj – *wasta* wsta-

[6] Procesy te przyspieszyły rozwój wasty wstawienniczej, jednak należy pamiętać, że funkcjonowała znacznie wcześniej. Już w VIII w. Abd Allah Ibn al-Mukaffa zauważał niebezpieczeństwa związane z zatrud-

wiennicza. Opiera się ona na podobnych normach i wartościach, bo wypływa z troski o grupę własną i jest ugruntowana w nieformalnych sieciach powiązań. Zakłada jednak działania, których celem jest uzyskanie korzyści wyłącznie przez jedną ze stron. Inne jest także otoczenie zewnętrzne; nie jest to społeczność lokalna, ale instytucja państwowa albo korporacja. Wstawiennictwo nie ma zatem na celu zachowania ładu w grupie własnej, lecz uzyskanie korzyści dla członka grupy własnej kosztem innych osób. Ten rodzaj wasty stał się obecnie zasadniczym przedmiotem badań ze względu na to, że funkcjonuje w przestrzeni publicznej, w gospodarce i polityce. *Wasta* wstawiennicza tworzy pomostowy kapitał społeczny (Putnam 2000), wiąże bowiem ze sobą osoby należące do różnych kategorii społecznych.

Relacja w ramach wasty przebiega między dwoma lub trzema stronami:

- klientem, który stara się uzyskać daną korzyść,
- agentem/patronem, który może mu tę korzyść zapewnić,
- mediatorem, który pomaga klientowi nawiązać kontakt z agentem (o ile klient i agent nie znają się bezpośrednio; Loewe 2006: 21–22).

Zważywszy na charakter tych relacji można powiedzieć, że *wasta* jest przykładem stosunku społecznego, spełnia bowiem wszystkie jego cechy (Sztompka 2002: 89–90). Zakłada istnienie wielości interakcji, które są wielotematyczne. Mogą być one wyspecjalizowane (np. uzyskanie prawa jazdy przez klienta) albo dotyczyć różnych sfer życia (np. działania mające na celu podwyższenie standardu życia klienta – od ułatwienia mu dostępu do podstawowych dóbr lub usług po zapewnienie pracy). *Wasta* jest relacją trwałą, z czego wynika jej charakter oraz oczekiwania klienta i agenta wobec siebie. Jej cechą jest także normatywna regulacja; regulują ją pewne wzory. Nie są one sformalizowane, jednak wyznaczają ramy dla wzajemnych oczekiwań i uprawnień. Klient ma prawo oczekiwać od swojego patrona znalezienia mu zatrudnienia w urzędzie – jeżeli tak się umawiali – a nie na przykład w piekarni. Z kolei agent ma prawo spodziewać się lojalności ze strony klienta. Wreszcie relacje wynikające z wasty nakładane są na partnerów stosunku ze względu na zajmowane przez nich pozycje społeczne. Klientem staje się każdy, kto dąży do osiągnięcia korzyści za pomocą patrona – zarówno rolnik, który liczy na wsparcie materialne w sytuacji klęski żywiołowej, jak i wpływowy biznesmen, który dąży do przeforsowania korzystnych dla siebie zmian prawnych przez znajomego polityka. Biznesmen ten może być patronem wspomnianego rolnika, tak więc pozycje patrona i klienta są relatywne.

Wasta jest niezrównoważonym stosunkiem społecznym ze względu na to, że po stronie klienta leży zazwyczaj więcej obowiązków niż po stronie agenta.

---

nianiem na dworze Abbasydów ich popleczników (Danecki 1991: 26). Praktyka ta była jednak bliższa nepotyzmowi niż klientelizmowi, a tym samym waście.

Co więcej, korzyści w ramach stosunku patron-klient są rozłożone nierównomiernie. Patron kumuluje korzyści od wielu klientów. Zarazem suma korzyści, jaką otrzymuje, jest większa niż te, które redystrybuuje swoim klientom (Amundsen, Ezbidi 2002: 14). *Wasta* nie ma jednak charakteru roszczeniowego bądź eksploatatorskiego, gdyż obie strony wchodzą w nią z pobudek instrumentalnych, nastawione na uzyskanie określonych korzyści. *Wasta* tworzy kapitał społeczny. Dla osób pozostających w omawianym stosunku jest to pozytywny kapitał społeczny, jednak dla osób wykluczonych z niego bądź tracących na jego istnieniu – negatywny.

Praktyki określane jako *wasta* nie są wyłącznie domeną świata arabskiego, chociaż niekiedy określa się je jako cechę kultury arabskiej. Występują one na całym świecie w różnych formach i natężeniu. Podatne na klientelizm są szczególnie państwa przechodzące transformację systemową, państwa niedemokratyczne oraz demokracje nieskonsolidowane. W pierwszym przypadku następują zmiany w zakresie funkcjonowania gospodarki, które powodują m.in. bezrobocie oraz pogorszenie się sytuacji materialnej społeczeństwa. Radykalne zmiany wymuszają na poszczególnych segmentach społeczeństwa poszukiwanie optymalnych strategii adaptacyjnych; jedną z nich jest rozwój sieci nieformalnych i tzw. szarej strefy. W państwach niedemokratycznych relacja patron-klient stanowi fundament ładu społecznego, w którym określony segment społeczeństwa (grupa etniczna, ród, plemię) zajmuje pozycję uprzywilejowaną. Praktyki klientystyczne występują także w społeczeństwach nowoczesnych. Jako swoiste addenda stanowią uzupełnienie istniejących relacji formalnych, stanowiąc dodatkowy sposób partycypacji politycznej (Güneş-Ayata 1994: 21–26).

Rola w gospodarce i polityce

Kategoria wasty obejmuje wiele zjawisk społecznych, zarówno w gospodarce, jak i w polityce. Jej rola w gospodarce nie jest jednoznaczna. Jeżeli patron zatrudnia klienta we własnym przedsiębiorstwie, na własny rachunek, staje się bezpośrednio zainteresowany jego pracą jako swojego pracownika. W jego interesie leży bowiem maksymalizacja zysku przedsiębiorstwa. Zatrudnienie pracownika w charakterze klienta tworzy relację lojalności i buduje kapitał społeczny. Jeżeli klient został polecony przez mediatora, w interesie klienta leży jak najlepsze wywiązywanie się ze swoich obowiązków. Inaczej bowiem straci twarz u mediatora, a nawet mediator może stracić twarz u patrona. W sektorze publicznym właścicielem przedsiębiorstwa bądź instytucji jest skarb państwa. Dając klientowi zatrudnienie patron w mniejszym stopniu zainteresowany jest jego wydajnością i efektywnością jako pracownika. Praca w sektorze publicznym służy przede wszystkim uzyskiwaniu przez klienta korzyści – stałej pensji

i/lub prestiżu społecznego. Posiadanie wasty jest istotnym czynnikiem zwiększającym prawdopodobieństwo uzyskania pracy w sektorze publicznym w Jordanii (Loewe 2007: 79–80) i w Libanie. Co więcej, posiadanie odpowiedniej wasty ma większy wpływ na zatrudnienie bądź awans niż płeć kandydata (Tlaiss, Kauser 2010: 482).

W stosunek społeczny uwikłane są trzy strony, z których dwie mogą odczuwać presję. Mediator zobowiązany jest do znalezienia zatrudnienia klientowi (a często wielu klientom) ze względu na oczekiwania społeczne. Jego wysoka pozycja postrzegana jest jako warunek wystarczający do tego, aby znaleźć pracę klientom. Niepodejmowanie działań w tym zakresie albo brak spodziewanej efektywności wyjaśniane będą jego dyspozycjami (niechęć do znalezienia zatrudnienia, brak odpowiednich możliwości), a nie uwarunkowaniami sytuacyjnymi (brak miejsc w sektorze publicznym, niewystarczające i/lub nieodpowiednie kwalifikacje klienta). Oczekiwania te podtrzymywane są przez kolektywistyczny charakter społeczeństw bliskowschodnich, w których jednostka postrzegana jest jako część grupy i zobowiązana do lojalności wobec niej. Mediator znajduje się zatem pod presją, którą przenosi na patrona – prosząc go o zatrudnienie. Mediator może być w niezależnym stosunku wasty z patronem (mediator jest tu patronem, a patron – klientem), co wywołuje dodatkową presję na patrona.

Kontakt z patronem (bądź pośrednio – z mediatorem) służy nie tylko korzyściom indywidualnym, ale także kolektywnym. W małych miejscowościach taką korzyścią może być realizacja projektów infrastrukturalnych – budowa bądź renowacja meczetu, szkoły, dróg, kanalizacji etc. Ich realizacja wymaga znacznych nakładów finansowych, które pozyskiwane są z ministerstw albo organizacji pozarządowych. Patron pośredniczy w zdobywaniu owych funduszy (Makhoul, Harrison 2002: 618). W społecznościach wiejskich rolnicy przekazują patronowi część swoich zbiorów, licząc na pomoc w razie katastrofy naturalnej oraz po sezonie – kiedy nie mają się z czego utrzymać (King 2003: 109).

Reformy gospodarcze, a zwłaszcza liberalizacja i prywatyzacja, uderzyły przede wszystkim w najniższe segmenty struktury społecznej. W Tunezji sytuacja ekonomiczna rolników pogorszyła się na skutek przeprowadzonych reform gospodarczych, co wywołało powrót do sprawdzonych mechanizmów takich jak klientelizm (King 2003: 5). W Zjednoczonych Emiratach Arabskich *wasta* towarzyszy restrukturyzacji rynku pracy i polityce nacjonalizacji siły roboczej. Ze względu na nasycenie sektora publicznego coraz trudniej jest młodym Emiratczykom uzyskać zatrudnienie. Ich pozycja jest zatem nieuprzywilejowana w porównaniu do poprzednich generacji, które zyskały na polityce nacjonalizacji siły roboczej przede wszystkim dzięki swojemu obywatelstwu, a nie-

koniecznie kwalifikacjom. Aby zwiększyć prawdopodobieństwo zatrudnienia w sektorze publicznym, młodzi ludzie uciekają się do wasty – widząc w niej jedyną skuteczną metodę (Al-Ali 2008: 373). W obu przypadkach *wasta* pełni rolę komplementarną wobec rozwiązań instytucjonalnych. System państwowy okazuje się niewydolny w tym sensie, że nie jest w stanie zaspokoić potrzeb określonych grup społecznych. Z tego powodu grupy zagrożone marginalizacją szukają wsparcia w nieformalnych sieciach powiązań.

Władza należy do najważniejszych dóbr społecznie cenionych. W państwach o wysokim poziomie hierarchiczności posiadanie władzy może gwarantować dostęp do innych pożądanych dóbr – zasobów materialnych czy prestiżu. Większość państw arabskich cechuje wysoki poziom hierarchiczności oraz autorytarny bądź półautorytarny system rządów. Władza gwarantuje dostęp do zasobów, a jej sprawowanie umożliwia ich redystrybucję. Daje to podstawy do tworzenia i umacniania sieci patron-klient, a tym samym do utrzymania wpływów przez rządzących.

Na poziomie państwowym ilustruje to stopień interwencji państwa w gospodarkę[7]. Gwarantowanie poszczególnym kategoriom społecznym dostępu do dóbr społecznie cenionych przez długie lata stanowiło podstawę stabilności władzy państwowej i ładu społecznego (Bowker 2010: 146). Państwo postrzegane było jako patron. Lokalna burżuazja mogła korzystać z państwowego protekcjonizmu, klasa średnia – z licznych posad w sektorze publicznym, a pospólstwo – z subwencji żywności, nie występując w zamian przeciw rządzącym. Z tego powodu władze państwowe często nie są zainteresowane podjęciem działań mających na celu eliminację lub ograniczenie wasty – uderzyłoby to bowiem w cały system władzy (Loewe 2007: 93). Pogłębiająca się niewydolność sektora publicznego, przyspieszona przez globalny kryzys finansowy oraz dar demograficzny (relatywnie duży udział osób w wieku produkcyjnym, zwłaszcza młodzieży, w populacji), zaczyna stopniowo burzyć istniejący porządek społeczny. W państwach o niższym dochodzie *per capita*, jak na przykład w Egipcie, dochodzi do strajków i masowych demonstracji. Ich uczestnicy domagają się podwyżek wynagrodzeń, protestują przeciw obniżeniu przez państwo subwencji na mąkę, z której wyrabiane jest pieczywo – podstawowy pokarm ubogich Egipcjan. Niektóre z tych działań i akcji mają charakter polityczny, jak na przykład *Kifaja* czy ruch 14 Kwietnia, a ich celem są zmiany w systemie sprawowania władzy. W państwach o dochodach wyższych, jak na przykład w Arabii Saudyjskiej, również dochodzi do frustracji, jednak inne są formy jej wyrażania. Młodzi Saudyjczycy, pozbawieni nadziei i perspektyw, organizują nielegalne

[7] Udział wydatków państwowych w stosunku do PKB w państwach arabskich należy w większości do średnich bądź wysokich, około 20–30%.

rajdy samochodowe (arab. *tachfis*), wyładowując w ten sposób negatywne emocje, zapewniając sobie rozrywkę, a zarazem przeciwstawiając się istniejącemu ładowi społecznemu (Al-Otaibi, Ménoret 2010: 77).

Na poziomie społeczności lokalnych *wasta* ugruntowana jest w sieciach nieformalnych relacji. Jest to układ dynamiczny, w którym pozycje poszczególnych podmiotów są na bieżąco negocjowane i ustalane. Może ona dotyczyć jednostek, jednak – ze względu na kolektywistyczny charakter tych społeczności – częściej opiera się o całe rodziny czy społeczności. W miejscowościach libańskich istnieje sieć powiązań między partiami politycznymi, które starają się ugruntować i zwiększyć swoje wpływy, oraz miejscową ludnością. W bezpośrednim kontakcie (i zależności) z partią są najbardziej wpływowe osoby w miejscowości (często rekrutowane poprzez sieci zawodowe), które z kolei budują własne sieci *wasta* wśród miejscowej ludności. Kontakt z patronem stanowi istotny symbol statusu, który nadaje wiarygodność. Wpływy poszczególnych partii są dynamiczne i często się ścierają. Jeżeli dany patron nie spełnia oczekiwań ludności lokalnej, może ona zacząć wspierać innego (Makhoul, Harrison 2004: 30–33).

Na swój sposób zatem *wasta* umożliwia jednostkom i grupom marginalizowanym artykułowanie swoich potrzeb i interesów w przestrzeni publicznej. Pomimo tego, że nie ma uniwersalistycznego charakteru, wpisuje się w ponowoczesność w tym sensie, że jest zorientowana na jednostkę (Roniger 2004: 355). Wydaje się, że o możliwościach oddziaływania na patrona w przypadku libańskich wiosek decydują dwa czynniki: grupowy charakter klienta, który jako kolektywna siła ma większe możliwości artykułowania swoich potrzeb, oraz trwałość i wielotematyczność relacji. Dla porównania, ubodzy mieszkańcy Egiptu wchodzą w relacje patron-klient podczas wyborów. W zamian za drobną opłatę oferują swoje głosy. Transakcja ma jednak charakter jednorazowy, a wysokość zapłaty uzależniona jest od czynników zewnętrznych – rozkładu głosów w danym obwodzie. Obwody są zaś na tyle duże, że płatni wyborcy nie mogliby liczyć na przewagę negocjacyjną, nawet jeżeli zebraliby się w grupę i wspólnie świadczyli swoje usługi. Jedyną korzyścią, jaką uzyskują z tej relacji, jest zatem jednorazowy przypływ gotówki. Udział w wyborach stanowi dla nich wyłącznie źródło dochodu; orientacja polityczna opłaconego kandydata nie jest tu w ogóle istotna (Blaydes, El Tarouty 2009: 370–371).

Ze względu na jej nieformalny charakter i szeroki zakres trudno jest określić wymierne znaczenie wasty w gospodarce i polityce. Pośrednią miarą mogą być międzynarodowe rankingi dotyczące korupcji. Państwa arabskie znajdują się w nich na zróżnicowanych pozycjach. W rankingu *Transparency International* Katar zajmuje 22. miejsce na świecie, a ZEA, Oman, Bahrajn i Jordania znajdują się w pierwszej pięćdziesiątce państw. W ostatniej pięćdziesiątce znajdują się

Liban, Libia, Jemen i Irak (2009). W rankingu *World Audit* z 2009 r. w pierwszej pięćdziesiątce państw znajdują się liderzy z poprzedniego rankingu, a także Arabia Saudyjska i Tunezja, natomiast w ostatniej pięćdziesiątce – poza wymienionymi wyżej – Syria. Pozycje państw arabskich w rankingach korupcyjności wskazują na zróżnicowaną efektywność podejmowanych działań przeciw korupcji, a zarazem wskazują na ich poziom *governance*. Czołowe miejsca w tych rankingach zajmują państwa Zatoki oraz Jordania, które przeprowadzają reformy zmierzające do poprawy otoczenia biznesowego i systemu administracji państwowej. Międzynarodowe wskaźniki dotyczące korupcji nie oddają jednak specyfiki wasty, bo często skupiają się na korzyściach majątkowych (np. łapówki). Z tego powodu pozycja w rankingach dotyczących korupcji wydaje się nie korelować z powszechnością wasty. Większość informacji z for internetowych odnoszących się do wasty dotyczy państw Zatoki Perskiej, zaś większość artykułów i raportów na ten temat – Jordanii oraz państw Zatoki Perskiej. Można zatem przypuszczać, że efektywny system zarządzania państwem nie wyklucza istnienia nieformalnych sieci powiązań w ramach wasty.

Postrzeganie społeczne

Stosunek do wasty w społeczeństwach arabskich jest ambiwalentny. Z jednej strony tłumaczony jest w ten sposób drenaż mózgów oraz niska wydajność pracy. Zdolni i chętni do pracy absolwenci uczelni, którzy nie mają odpowiednich koneksji, przegrywają bowiem z osobami protegowanymi. Co więcej, *wasta* wydaje się sprzeczna z muzułmańskim wzorem sprawiedliwości społecznej, a zatem nie przystoi w arabskim społeczeństwie (Al-Maenna 2001)[8]. Z drugiej strony Arabowie przyznają, że *wasta* jest skutecznym narzędziem, ułatwiającym codzienne życie. Jej istnienie tłumaczą na dwa sposoby. Pierwszy odnosi się do jej uniwersalnego charakteru, który wykracza poza świat arabski i istnieje wszędzie, tyle że pod innymi nazwami i w innych formach. *Wasta* postrzegana jest zatem jako immanentny element ładu społecznego. Drugie wytłumaczenie ma charakter praktyczny i związane jest z rozbudowaną biurokracją w państwach arabskich. Za pomocą wasty można znacznie skrócić czas załatwiania spraw. Tłumaczy to jeden z Kuwejtczyków: „Dzięki waście otrzymałem moje prawo jazdy w ciągu dwóch dni. Gdybym jej nie użył, musiałbym czekać sześć miesięcy" (Fattahova 2007).

Ambiwalentny stosunek do wasty ilustrują badania ankietowe zrealizowane w Jordanii w 2000 r. Połowa badanych Jordańczyków skorzystałaby z wasty w przypadku ubiegania się o pracę, co drugi z nich uważa, że jest to jedyny

[8] Wasta bywa porównywana do chińskiego *guanxi*. Różnica polega na tym, że *guanxi* współgra z etyką konfucjańską, nakazującą wspieranie grupy własnej. Tymczasem *wasta* stoi w sprzeczności z muzułmańską myślą społeczną, która promuje równość szans i zatrudnianie najlepszych (Mohamed, Hamdy 2008: 1).

sposób uzyskania posady, a ponad połowa deklaruje, że stara się pomagać za pomocą wasty każdemu, kto o to poprosi[9]. Zarazem niemalże wszyscy (87%) respondenci uważają, że praktyka wasty powinna zostać wyeliminowana (AAI 2000: 6–7). Przytoczone badania nie zostały zrealizowane na reprezentatywnej próbie, wskazują jednak na pewien paradoks – powszechność praktyki, która postrzegana jest niemal jednoznacznie negatywnie. Nie należy demonizować państw arabskich, jeżeli chodzi o przyzwalanie na praktyki odpowiadające „złej" waście. Badanie porównawcze zrealizowane na niereprezentatywnej próbie menedżerów amerykańskich i jordańskich dowiodło, że nie istnieją między nimi istotne różnice w ocenie nepotyzmu (Abdalla et al. 1998: 567) – choć należy pamiętać, że nepotyzm nie jest synonimem wasty, ale pojęciem znacznie węższym.

Wpisując słowo *wasta* w języku arabskim w wyszukiwarce *Google* można uzyskać ponad 2,7 mln wyników. Większość z nich stanowią wpisy na forach internetowych. Można znaleźć liczne dyskusje na temat posiadania wasty, poszukiwania jej (np. „Szukam wasty w celu założenia konta w banku w Rijadzie") oraz możliwości załatwienia spraw bez lub za pośrednictwem wasty (np. „Skończyłeś studia i nie masz wasty? Nie masz szans!"; „Czy można dostać prawo jazdy bez wasty lub łapówki?"). Internet stał się narzędziem umożliwiającym szukanie wasty. Wiele ogłoszeń na forach internetowych dotyczy właśnie poszukiwania pośrednika, który pomógłby w danej sprawie – zatrudnieniu (najczęściej), ale także uzyskaniu prawa jazdy czy doborze małżonki. Ogłoszenia pojawiają się przede wszystkim na stronach internetowych i portalach państw Zatoki Perskiej.

Sądząc po profilu internautów w świecie arabskim oraz tematyce ogłoszeń, można domniemywać, że wasty w Internecie szukają głównie ludzie młodzi i wykształceni należący do klasy średniej. Są oni beneficjentami przeprowadzonych w państwach arabskich reform mających na celu upowszechnienie edukacji. Zdobycie wykształcenia oznaczało awans społeczny i było przejawem mobilności pionowej w stosunku do pokolenia rodziców, którzy często posiadali jedynie wykształcenie podstawowe lub byli analfabetami. Poziom masowych szkół był jednak zbyt niski, aby wyposażyć rzesze młodych absolwentów w kompetencje pozwalające im na uzyskanie przewagi konkurencyjnej na rynku. Dodatkową barierę stanowi przerost sektora publicznego w większości państw regionu, co znacznie utrudnia znalezienie stałej i pewnej pracy. Z kolei pochodzenie społeczne i niski status ekonomiczny uniemożliwia im wejście w relacje wasty w tradycyjnej formie, a zatem bezpośrednio, poprzez kontakt z agentem.

[9] Na tym tle ciekawa wydaje się inicjatywa mekkańskiego biura ogłoszeń, które nazywa się *Bidun wasta* (arab. bez wasty), por. http://b-wasta.com/bwasta/.

Osób oferujących w Internecie wastę nie ma, co wynika z charakteru tej relacji. *Wasta* jest bowiem stosunkiem nieegalitarnym, w którym słabsza strona (klient) korzysta z pomocy silniejszej (patrona/agenta), a nie na odwrót.

Trudno jest ocenić, w jakim zakresie *wasta* faktycznie ogranicza możliwości zatrudnienia osobom kompetentnym i posiadającym wysokie kwalifikacje. Praktyka ta zdaje się dotyczyć przede wszystkim sektora publicznego. Uzyskanie pracy w sektorze prywatnym wymaga często wyższych kompetencji i wiąże się z większymi wymaganiami. Jednocześnie nastawienie na zysk firm ogranicza przyjmowanie pracowników, którzy mieliby być nieefektywni. Przekonanie o wszechmocnym działaniu wasty może prowadzić do krańcowego błędu atrybucji. Polega on na tym, że jednostka przypisuje swoje sukcesy własnym dyspozycjom, natomiast porażki – czynnikom sytuacyjnym. W przypadku sukcesów innych osób atrybucja przebiega odwrotnie – ich sukcesy są przypisywane czynnikom sytuacyjnym, natomiast porażki – dyspozycjom własnym. Własne porażki mogą być zatem przypisywane brakowi odpowiedniej wasty, zaś sukcesy innych – waście, a nie ich osobistym cechom. Zależność tę częściowo weryfikują badania Mohameda i Hamdy dotyczące postrzegania kompetencji pracowników, którzy otrzymali swoje posady z pomocą wasty i bez. Kompetencje osób, które otrzymały pracę dzięki waście były postrzegane jako istotnie niższe, niezależnie od tego, jakie były faktycznie (2008: 5). Wskazuje to na ambiwalentną ocenę klienta, a zatem osoby, która uzyskała zatrudnienie dzięki waście – z jednej strony może ona zyskać poważanie, ze względu na swój związek z patronem, z drugiej zaś stracić je ze względu na przypisywane jej niższe kompetencje i dyspozycje.

ᔕᔕᔕᔕ

W państwach arabskich coraz częściej postuluje się ograniczenie wasty. Wpływa na to kryzys ekonomiczny i wysokie bezrobocie, ale także raporty i analizy powstające na ten temat, w większości zachodnich autorów. W niektórych mówi się wprost o „tamowaniu wasty w celu osiągnięcia rozwoju" (Cunningham, Sarayrah 1994). Zmiana charakteru transakcji – z dążenia do zapewnienia sobie uznania i autorytetu na uzyskanie wymiernych korzyści majątkowych – świadczy o jej dostosowywaniu do zmieniających się realiów, a w szczególności do gospodarki wolnorynkowej i struktur biurokratycznych.

Wasta stała się słowem-kluczem tłumaczącym niepowodzenia państw arabskich w zakresie reform gospodarczych i politycznych. Co więcej, jako praktyka zakorzeniona w kulturze arabskiej umożliwia zrzucenie tych niepowodzeń na dyspozycje Arabów. Należy jednak pamiętać, że pojęcie wasty zdecydowanie wykracza poza negatywne praktyki, które są z nim kojarzone – nepotyzm, ku-

moterstwo i korupcję. Może równie dobrze oznaczać także mediację, lobbing i solidarność społeczną. Wreszcie, zarówno w swoich dobrych, jak i złych formach, a także w całej gamie i różnorodności, praktyki określane jako *wasta* istniały i istnieją w innych kręgach kulturowych.

Bibliografia:

- Abdalla H., Maghrabi A., Raggad B. (1998), *Assessing the Perceptions of Human Resource Managers toward Nepotism. A Cross-Cultural Study*, „International Journal of Manpower", Vol. 19, No. 8.
- Al-Ali J. (2008), *Emiritisation: Drawing UAE Nationals into Their Surging Economy*, „International Journal of Sociology and Social Policy", Vol. 28, No. 9/10.
- Amundsen I., Ezbidi B. (2002), *Clientist Politics. State Formation and Corruption in Palestine 1994–2000*, Chr. Michelsen Institute Report No. 17.
- Arab Archives Institute (22.0.2000), *A Survey on Wasta in Jordan*, referat wygłoszony na konferencji „Towards Transparency in Jordan", Amman.
- Blaydes L., El Tarouty S. (2009), *Women's Electoral Participation in Egypt: The Implication of Gender for Voter Recruitment and Mobiliation*, „Middle East Journal", Vol. 63, No. 3.
- Bowker R. (2010), *Egypt and the Politics of Change in the Arab Middle East*, Northhampton: Edward Elgar Publishing Ltd.
- Cunningham R., Sarayrah Y. (1994), *Taming Wasta to Achieve Development*, „Arab Studies Quarterly", Vol. 16, No. 3.
- Fattahova N. (11.11.2007), *Wasta Widespread in Kuwait Society*, „Kuwait Times".
- Danecki J. (1991), *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Güneş-Ayata A. (1994), *Clientelism: Premodern, Modern, Postmodern* [w:] *Democracy, Clientelism, and Civil Society*, L. Roniger, A. Güneş-Ayata (edS.), London: Lynne Rienner Publishers Inc.
- Hofstede G. (2007), *Kultury i organizacje*, Warszawa: PWE.
- Hooker J. (2009), *Corruption from a Cross-Cultural Perspective*, „Cross Cultural Management", Vol. 16, No. 3.
- King S. (2003), *Liberalization against Democracy. The Local Politics of Economic Reform in Tunisia*, Bloomington: Indiana University Press.
- Loewe M., Blume J., Schönleber V., Seibert S., Speer J., Voss C. (2007), *The Impact of Favouritism on the Business Climate. A Study on Wasta in Jordan*, Bonn: Deutsche Institut für Entwicklungspolitik.
- Al-Maenna K. (5.08.2001), *Vitamin Waw*, „Arab News".

- Makhoul J., Harrison L. (2002), *Development Perspectives: Views from Rural Lebanon*, „Development in Practice", Vol. 12, No. 5.
- Makhoul J., Harrison L. (2004), *Intercessory Wasta and Village Development in Lebanon*, „Arab Studies Quarterly", Vol. 26, No. 3.
- Mohamed A., Hamdy H. (2008), *The Stigma of Wasta. The Effect of Wasta on Perceived Competence and Morality*, Working Paper No. 5, German University in Cairo.
- Al-Otaibi A., Ménoret R. (2010), *Rebels without a Cause? A Politics of Deviance in Saudi Arabia* [w:] L. Herrera, A. Bayat (eds.), *Being Young and Muslim. New Cultural Politics of Global Suth and North*, Oxford: Oxford University Press.
- Putnam R. (2000), *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster.
- Roniger L. (2004), *Political Clientelism, Democracy and Market Economy*, „Comparative Politics", Vol. 36, No. 3.
- Sztompka P. (2002), *Socjologia*, Kraków: Znak.
- Tlaiss H., Kauser S. (2010), *Perceived Organizational Barriers to Women's Career Advancement in Lebanon*, „Gender in Management: An International Journal", Vol. 25, No. 6.
- Transparency International (2009), *Corruption Perception Index*, http://www.transparency.org/policy_research/surveys_indices/cpi/2009/cpi_2009_table.
- World Audit (2009), *Corruption Rank 2009*, http://www.worldaudit.org/corruption.htm.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Dyskusja na temat trzyminutowego filmu wyświetlonego przez prowadzącego (link por. przyp. 4). Co przedstawia (jeżeli zrozumienie filmu sprawia trudności ze względu na barierę językową, można wspomóc słuchaczy opisem ze wstępu)? Jaką rolę odgrywa gruby mężczyzna w tradycyjnym stroju arabskim? Z czyich usług jest bardziej zadowolony główny bohater – dżinna czy grubego mężczyzny; dlaczego? Czy przedstawiona praktyka jest charakterystyczna tylko dla świata arabskiego czy także dla innych regionów? Dlaczego wyemitowano taką kreskówkę w telewizji; czy jej emisja miałaby także uzasadnienie w Polsce?
- Czy klientelizm jest uwarunkowany kulturowo, a zatem pewne kultury sprzyjają jego powstawaniu i rozwojowi w większym stopniu niż inne?
- Jakie są pozytywne i negatywne strony klientelizmu?
- Jakie są powody zmiany charakteru wasty w społeczeństwach arabskich z mediacyjnej na wstawienniczą?

ⓘ Literatura polecana:

- Bayat A., *Social Movements, Activism and Social Development in the Middle East*, Civil Society and Social Movements Programme Paper No. 3, United Nations Research Institute for Social Development, listopad 2000, https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/9803/1/12_606_030.pdf.
- Cunningham R., Sarayrah Y. (1993), *Wasta: the Hidden Force in Middle Eastern Society*, Westport: Praeger Publishers.
- Henry C., Springborg R. (2001), *Globalization and the Politics of Development in the Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutchings C., Weir D. (2006), *Understanding Networking in China and the Arab World. Lessons for International Managers*, „Journal of European Industrial Training", Vol. 30, No. 4.
- Loewe M., Blume J., Schönleber V., Seibert S., Speer J., Voss C. (2007), *The Impact of Favouritism on the Business Climate. A Study on Wasta in Jordan*, Bonn: Deutsche Institut für Entwicklungspolitik.
- Heydemann S. (ed.) (2004), *Networks of Privilege in the Middle East. The Politics of Economic Reform Revisited,* New York: Palgrave Macmillan.
- Roniger L., Güneş-Ayata A. (eds.) (1994), *Democracy, Clientelism, and Civil Society*, London: Lynne Rienner Publishers Inc.

W stronę rozwoju endogenicznego

Jacenty Siewierski

Azjatycki model rozwoju na przykładzie Chin i Japonii

Streszczenie: W opracowaniu przyjmuje się odmienność azjatyckiego i zachodniego modelu rozwoju, bądź azjatyckiego i zachodniego kapitalizmu. Obie postacie kapitalizmu powstały na gruncie własnych, zasadniczo różnych, wzorów kulturowych. Rozwój społeczeństw Azji był ułomny i nieskuteczny, gdy usiłowano go oprzeć na wartościach importowanych z Zachodu (demokracja, prawa człowieka itp.) bądź z ZSRR. Azjatycki model rozwojowy staje się owocny i obiecujący, gdy społeczeństwa powracają do własnych oryginalnych wartości kulturowych, korzystając przy tym z zachodnich instrumentów rozwoju, jak wolny rynek. Japonia od samego początku przyjęła strategię rozwoju poprzez powielanie zachodnich osiągnięć cywilizacyjnych z jednoczesnym oparciem jej na własnej oryginalnej kulturze (zachodnia nauka – japoński duch). To połączenie stanowiło podstawę godnego uwagi sukcesu japońskiej modernizacji. W przeszłości Chiny wybrały rozwój poprzez odwoływanie się do wartości zachodnich bądź radzieckich, co jednak nie zapobiegło zacofaniu kraju. Dopiero od 30 lat stosują strategię rozwojową przetestowaną wcześniej przez Japonię, Koreę i Tajwan, tzn. umiejętne powiązanie wolnego rynku z rządową stymulacją wzrostu i powrotem do własnych konfucjańskich tradycji kulturowych. Specyficzny kapitalizm azjatycki ma przed sobą bardziej pomyślne perspektywy na przyszłość niż kapitalizm zachodni, zwłaszcza że społeczeństwa Zachodu, w przeciwieństwie do Azji, porzucają własne tradycje kulturowe.

W historii światowego rozwoju gospodarczego Azja Wschodnia stanowi przypadek szczególny. Jest to jedyny region poza Zachodem posiadający zdolność dokonywania trwałej ekspansji gospodarczej dzięki udanej modernizacji i nadzwyczajnie wysokiej stopie wzrostu gospodarczego. Bank Światowy definiuje kraje Azji Wschodniej jako *High-Perfomance Asian Economies*, uznając je za wzorce „pragmatycznej ortodoksji", które odniosły „godne uwagi sukcesy w tworzeniu i utrzymywaniu stabilności makroekonomicznej" (World Bank 1993).

Azjatyckie odmienności rozwojowe i ich źródła

Należy podkreślić, że modernizacja, która nastąpiła z opóźnieniem przynajmniej stu lat względem Zachodu[1], we wszystkich krajach Azji Wschodniej dokonywała się według odmiennego wzoru rozwojowego niż na Zachodzie, określanego czasem mianem „kapitalizmu azjatyckiego" (Amable 2003). Odmienność tę można zestawić w następujących punktach:

[1] Przyjmuje się za początek przemian (*take-off*): w Japonii rok 1868, w Republice Korei i Republice Chińskiej (Tajwan) lata 60. XX w., w Malezji, Tajlandii i Indonezji lata 70. XX w. i w Chinach (ChRL) rok 1978. Odrębne przypadki stanowią dwa państwa-miasta: Hongkong i Singapur ze względu na długą obecność brytyjską, wpływy prawa anglosaskiego itp.

- Szczególna rola rządu centralnego jako kreatora i stymulatora wzrostu;
- Specyficzne powiązania rządu, administracji i banków z prywatnym biznesem;
- Waga więzi nieformalnych, czasem opartych na pokrewieństwie, w świecie biznesu – tym samym niższa ranga reguł prawnych i formalnie spisanych umów;
- Odmienna organizacja przedsiębiorstwa z siecią zależności rodzinnych (świat chiński) czy konglomeratów opartych na strukturze nieformalnej (Japonia, Korea);
- Proeksportowo zorientowana gospodarka;
- Wysoka stopa oszczędności i inwestycji;
- Niskie podatki powodowane przez brak balastu socjalnego;
- Zdrowe finanse publiczne.

Jak dotąd, strategia ta sprawdza się pomimo regionalnego kryzysu lat 1997–1998, a gospodarki azjatyckie okazują się bardziej konkurencyjne niż zachodnie. Przynajmniej niektóre z wyszczególnionych osobliwości są zdeterminowane przez dziedzictwo kulturowe. Dodać też warto odmienności polityczne i społeczne. Szybki rozwój tego regionu następował najczęściej w warunkach autorytarnych systemów politycznych, co również znajduje uzasadnienie kulturowe. Tam, gdzie zainstalowano demokracje (w Japonii po wojnie, na Tajwanie w końcu lat 80., w Korei na początku lat 90.), funkcjonują one ze znaczną azjatycką specyfiką, tzn. marginalizacją wpływu opozycji, ponieważ wyborcy opowiadają się za funkcjonującym rządem i obca jest im zachodnia podejrzliwość wobec władz. Stąd wybory najczęściej nie zmieniają ekipy rządzącej. W zasadzie nieobecne są tam pozarządowe ruchy na rzecz obrony rozmaitych praw (kobiet, zwierząt, środowiska itp.), gdyż w kulturze miejscowej uznaje się takie akcje za rodzaj żenującej ostentacji. W strukturze społecznej realizacja azjatyckiego modelu rozwoju tylko w niewielkim stopniu naruszała podstawy ładu społecznego, tzn. istniejące więzi między ludźmi, tradycyjne wspólnoty oparte na zależnościach osobistych, bezpieczeństwo publiczne i utrwalone obyczaje, w odróżnieniu od Zachodu, gdzie faza szybkich przemian modernizacyjnych znamionowana była kryzysem rodziny, patologiami, rozpadem więzi i falami przestępczości (Fukuyama 2000: 124–129, Zakaria 1994: 109–127).

Natura przemian azjatyckich zachwiała wieloma niepodważalnymi przekonaniami podzielanymi na Zachodzie. Ponieważ był on przez długi czas jedynym obszarem udanej modernizacji i ekspansji gospodarczej, nierozerwalny związek rozwoju wolnego rynku i demokracji politycznej wydawał się oczywisty. Podobnie uzasadnia się na Zachodzie szkodliwy wpływ trwałych ingerencji rządowych w gospodarkę, niezbędność rządów prawa, szkodliwość niefor-

malnych powiązań oraz nieuchronny wzrost patologii w następstwie szybkich przemian. Uważa się także, że kraje podkreślające autonomię jednostki i zasadę równości mają wyższy standard rządów prawa, odpowiedzialności władz i niższą korupcję. Odwrotna zależność ma zachodzić w krajach o strukturze hierarchicznej. W Azji Wschodniej owa zależność nie działa. Rozwój Azji zaprzecza zachodnim wyobrażeniom o rozwoju.

Co więcej, oparcie strategii rozwojowych w Azji na wzorach pochodzących z Zachodu (indywidualizm, demokracja, pakiet praw jednostki itp.), co miało miejsce w Indiach po uzyskaniu niepodległości, nie pozwoliło temu krajowi na szybki wzrost i eliminację nędzy aż do niedawnego czasu, a również obecnie szybki rozwój Indii odbywa się wraz z pewnym nawrotem do tradycyjnych wartości (hinduizacja). Podobnie należy tłumaczyć niepowodzenia modernizacji w okresie Republiki Chińskiej (1912–1949) – imitacją zachodnich wzorów rozwoju (okcydentalizacja) i w okresie ChRL (1949–1978) – imitacją wzorów radzieckich.

W niniejszym tekście wysuwa się ogólną tezę o następującym brzmieniu: w rozwoju zapóźnionych obszarów świata niezbędne są zachodnie instrumenty cywilizacyjne (zasady wolnego rynku, systemy prawne, technologie, zasady organizacji itp.), które daje się przenosić z miejsca na miejsce. Natomiast użyteczność zachodnich wzorów kulturowych (wartości, przekonania, postawy ukształtowane przez zachodni indywidualizm) w rozwoju niezachodnich obszarów jest wątpliwa. Warunkiem rozwoju w niezachodnich regionach świata jest oparcie go na miejscowych wzorach kulturowych. Tradycyjnie w Azji Wschodniej takim zasobem wzorów określających mentalność ludzi, ich relacje z innymi i stosunek do aktywności różnego rodzaju był konfucjanizm powiązany z taoizmem i przenikającym do świata sinocentrycznego buddyzmem. Podczas gdy buddyzm przenikał na ten obszar w ciągu stuleci, wzory zachodnie czy radzieckie były nakładane na ludność przez miejscowe elity polityczne i intelektualne w przyspieszonym tempie i dawały wątpliwy efekt.

Oczywiście tezę o powyższym brzmieniu należałoby udowodnić, co przekracza zakreślone tu rozmiary tekstu, a zapewne także możliwości autora. Niemniej państwa Azji konfucjańskiej rozwijały się pomyślnie stosując mechanizmy rynkowe i bagatelizując zachodnie wartości. W okresach fascynacji wzorami zachodnimi w Chinach (a także w Indiach po uzyskaniu niepodległości) rozwój był spowolniony i utrwalało się zacofanie kraju. Te spostrzeżenia czynią wysuniętą tezę przynajmniej prawdopodobną.

Konfucjanizm jako kulturowy fundament przemian gospodarczych

Kiedy zachodni podróżnicy i misjonarze odkrywali region Azji Wschodniej w XVI i XVII stuleciu, dostrzegali, że jest on „skonfucjanizowany". Mieszkań-

cy Chin, Japonii, Korei i innych krajów byli głęboko przeniknięci wartościami, normami i ideałami określającymi ich życie codzienne, stosunek do władz, sposób uprawiania handlu, nie wspominając już o kulcie przodków, apoteozie rodziny, dominacji wspólnoty nad jednostką, nacisku na harmonię przeciw napięciom czy poszanowaniu hierarchii. Te wspólne cechy mentalności ludzi na ogromnym obszarze, które przetrwały do dziś i warunkują ich orientacje życiowe, pozwalają na określenie go mianem „konfucjańskiej Azji" (Tu Weiming 2002: 55–77).

Przydatność tej mentalności jako siły motywującej do rozwoju była w przeszłości kwestionowana, poczynając od klasycznej pracy Maxa Webera, który uznał konfucjanizm za kulturową blokadę przemian społeczeństw chińskich i zasadniczy powód statycznych dziejów Wschodu w odróżnieniu od dynamicznej historii Zachodu (Weber 2000: 231–252). Po stu latach od jej sformułowania teza ta wydaje się nazbyt pochopna. Jest prawdą, że w okresie infiltracji Zachodu społeczeństwa pozostające w konfucjańskim kręgu oddziaływania pozostawały w długim odrętwieniu, ale po odrzuceniu pewnych tradycyjnych wzorców (takich jak potępienie działalności kupieckiej czy pogarda dla pracy fizycznej) i zachowaniu innych, mogły wypracować własny wzór rozwojowy, oparty głównie właśnie na przesłaniu konfucjańskim. W skład tego dziedzictwa[2], bardzo mocno opozycyjnego wobec dziedzictwa Zachodu, daje się włączyć następujące elementy:

- Przeświadczenie o **harmonii świata**, przenikającej zarówno ład natury, jak i porządek społeczny w nierozerwalnym związku. To przeświadczenie dyktuje Azjatom komplementarne postrzeganie wszelkich relacji i stosunków zachodzących między elementami i siłami wewnątrz jakiejkolwiek wyodrębnionej całości. Na przykład istnienie dwu różnych płci jest przejawem przenikającego całą naturę działania dwóch odrębnych pierwiastków *yin* i *yang*, które, uzupełniając się wzajemnie, nie dają powodów do konfliktu płci. W podobny sposób uzupełniają się relacje pracodawców i pracobiorców w stosunkach pracy czy partnerów w wymianie gospodarczej. Azjaci[3] świetnie przyswoili sobie zachodnie zasady gry konkurencyjnej, jednak nieco inaczej stosują je w praktyce gospodarczej[4]. Na Za-

[2] Wiedza o zasadach filozofii konfucjańskiej jest dostępna w: *Dialogi konfucjańskie*, przeł. M. J. Künstler i in., Ossolineum, Wrocław 1976; Szy-cing, *Księga pieśni*, przeł. M. Szlenk-Iliewa, Alfa, Warszawa 1995; Feng Youlan, *Krótka historia filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, M. Religa, PWN, Warszawa 2001; L. S. Wasiljew *Kulty, religie i tradycje Chin*, przeł. A. Bogdański, PIW, Warszawa 1974; M. J. Künstler, *Sprawa Konfucjusza*, Iskry, Warszawa 1983; M. J. Künstler, *Dzieje kultury chińskiej*, Ossolineum, Wrocław 1994; M. Granet, *Cywilizacja chińska*, przeł. M. J. Künstler, PIW, Warszawa 1973; M. Granet, *Religie Chin*, przeł. J. Rozkrut, Znak, Kraków 1997.

[3] Termin „Azjaci" dotyczy mieszkańców państw konfucjańskiego kręgu kulturowego, a nie Azji jako całego kontynentu.

[4] Za przykład mogą posłużyć tu specyficzne relacje między partnerami w obrębie japońskich sieci *keiretsu*. Także japońska zasada *amae* zakazuje wykorzystywania słabości partnera w grze konkurencyjnej; por. (Fukuyama 1997: 160).

chodzie dominuje przekonanie, że ujawniony konflikt służy uzgadnianiu sprzecznych interesów i łagodzeniu napięć. W konfucjańskiej Azji dąży się do usuwania źródeł antagonizmów przez wykazanie ich komplementarności i niedopuszczenie do otwartego konfliktu. Naturalnie zasady konkurencji naruszają konfucjański sposób widzenia świata, ale w działalności gospodarczej czynione są kompromisy ze współczesnością bez porzucania głęboko tkwiącej w mentalności rdzennej kulturowo idei.

- **Prymat moralności nad prawem**. W kręgu oddziaływania kultury konfucjańskiej prawo zawsze pełniło funkcję poślednią względem moralności i przyjętych rytuałów (etykiety) jako norm człowieka przyzwoitego. Prawo jako kodeks karny (np. kodeks z okresu dynastii Tang czy japoński kodeks Joei z 1232 r.) przeznaczone było wyłącznie dla złoczyńców i przestępców, zgodnie z ogólną formułą: „prawo jest dla barbarzyńców". Wyrokowaniem zajmowały się władze administracyjne, a nie sądy. Zręby prawa cywilnego, gospodarczego czy administracyjnego kształtowały się dopiero pod wpływem Zachodu: najpierw w Hongkongu pod administracją brytyjską, w Japonii i na Tajwanie w okresie Meiji, a w Chinach dopiero od lat 80. XX w. Zestawy praw obowiązują obecnie, ale przetrwała konfucjańska tradycja regulowania działań jednostki przez wpojoną moralność i etykietę. Azjaci stosują niechętnie procedury prawne nawet w umowach biznesowych zawieranych przez tamtejsze firmy[5], z najwyższą niechęcią odwołują się do sądów w sprawach cywilnych[6]. Nie ulega wątpliwości, że jurydyzacja rozmaitych aspektów życia społecznego i gospodarczego na Wschodzie postępuje, ale głęboko zinternalizowana moralność ma nadal pierwszeństwo przed prawem. Bezpieczeństwo transakcji zapewniają w większym stopniu nieformalne powiązania niż formalne zapisy umów.
- **Rodzina** jako miniatura i rzeczywista podstawa państwa. **Państwo** jest z kolei postrzegane jako gigantyczna rodzina z powielaniem relacji łączących partnerów życia rodzinnego. I tak władza państwa jest interpretowana w terminach paternalistycznej opieki nad członkami społeczeństwa, ma dbać – niczym dobry ojciec – o pomyślność ludu, a lud winien jest niekwestionowane posłuszeństwo, gdyż „rząd ponosi pełną odpowiedzialność za dostatnie życie ludu" (Tu Weiming 1991: 35). Obca jest

[5] Istnieje też pewna przeszkoda kulturowa. Tradycji azjatyckiej obca jest idea człowieka abstrakcyjnego, wypranego z sieci uwikłań i zależności społecznych, a wyposażonego w podmiotowość prawną jako podstawa porządku normatywnego. Norma prawna zakłada równoprawność podmiotów, nieobecną w Azji ze względu na różnice w hierarchii.

[6] Spory prawne traktowane są jako aktywność aspołeczna. Pomimo identycznych jak na Zachodzie formalnych reguł prawnych, liczba spraw wnoszonych do sądów oraz stan liczebny profesji prawniczych w relacji do ludności są w Japonii przynajmniej dziesięciokrotnie niższe; por. (Kamieński 2003).

natomiast podejrzliwość wobec władzy i dążność do udziału w podejmowaniu decyzji politycznych[7]. Lojalność wobec rodziny ma w Chinach prymat nad lojalnością wobec władzy państwowej (Fukuyama 1997: 155)[8]. W Japonii, w odróżnieniu od Chin, lojalność rodzinna jest mniej ceniona niż lojalność w służbie władcy. Dawny wojownik wzbudzał podziw, gdy pozwalał w zgodzie z *bushido*[9] na wymordowanie swojej rodziny, lecz nie odstąpił pana. Owe relacje przeniosły się następnie na lojalność pracownika wobec firmy, z którą jest on związany mocniej niż z rodziną i poświęca jej więcej czasu[10]. W Japonii jednak dominującym typem przedsiębiorstwa jest sieciowa korporacja *keiretsu*[11], a w Chinach przedsiębiorstwo rodzinne. Chińczycy identyfikują się z rodziną, klanem, regionem, czasem przeciw państwu, gdyż powinności rodzinne stoją przed autorytetem władzy. Japończycy identyfikują się z państwem. Są to różnice istotne i miały one znaczenie w okresie startu procesów modernizacyjnych, częściowo wyjaśniając, dlaczego procesy te były w Chinach opóźnione.

- **Prawa wspólnot ponad prawami jednostek**. W zgodzie z tradycją konfucjańską jednostka nie rodzi się jako gotowy twór ludzki i aby być człowiekiem, musi zostać ukształtowana przez właściwy wpływ społeczny. W tej tradycji całkowicie niezrozumiałe jest przekonanie, że człowiek z chwilą narodzin nabywa pewnych praw niezbywalnych, których społeczność nie może go pozbawić. Z uznania, że człowiek jest istotą społeczną, wynikają nieuchronnie konsekwencje utwierdzające władzę wspólnoty nad jednostką przy odmówieniu jej autonomii. Azjaci wychodzą z założenia, że jednostka pozbawiona kontroli społecznej jest skłonna zaburzać harmonię i ład społeczny[12], dlatego też prawom jednostki przeciwstawiają prawa wspólnot. Twierdzą, że wspólnota, społeczność ma prawo narzucać

[7] Jedna z mądrości zapisanych w *Dialogach konfucjańskich* powiada, że ten, komu nie powierzono stanowiska, nie powinien troszczyć się o to, jak powinno się je sprawować.

[8] Na przykład syn nie jest prawnie zobowiązany wydać władzom ojca-przestępcę i zasłużyłby na potępienie opinii publicznej, gdyby tak uczynił.

[9] Kodeks *bushido* regulował zachowania wojowników (*bushi*).

[10] Konfucjańska maksyma „bądź lojalny w służbie swego władcy" rozumiana była w Chinach jako: „służ swemu władcy tak, by być w zgodzie z własnym sumieniem", a w Japonii bezwarunkowo: „oddaj się całkowicie służbie swemu panu".

[11] Japońska sieć *keiretsu* jest oparta na nieformalnej współpracy podmiotów wchodzących w jej skład. Na przykład Toyota ma zapewnionych dostawców części w obrębie sieci bez potrzeby ich kapitałowego przejmowania, jak ma to miejsce w zachodnich koncernach motoryzacyjnych. Podstawą jest wzajemne zaufanie, a nie umowa.

[12] W konstytucji Japonii gwarantuje się jednostce prawa indywidualne (art. 12), ale równocześnie zwraca się uwagę na konieczność ich nienadużywania. Prawa do życia, wolności i zabiegania o szczęście uznane są za najwyższą wartość (art. 13), jednak pod warunkiem, że nie naruszają dobra publicznego. Te warunki nie istnieją w będącej pierwowzorem konstytucji amerykańskiej; por. *Konstytucja Japonii z 3 listopada 1946*, przeł. T. Suzuki, http://www.pl.emb-japan.go.jp/relations/konstytucja.htm.

jednostce moralne standardy zachowań w celu wyeliminowania patologii i własnej izolacji.

- **Obowiązki ponad prawami**. W przeciwieństwie do Zachodu, w mentalności jednostki w Azji dominuje świadomość własnych zobowiązań nad własnymi uprawnieniami. Jeśli człowiek rodzi się z czymkolwiek, to właśnie z powinnościami wobec innych ludzi (w żadnym wypadku z niezbywalnymi prawami). Poczucie zaciągania długu już w chwili narodzin (wobec rodziców, klanu, narodu, cesarza) jest żywotne zwłaszcza w Japonii. Jednostkę ujmuje się tam jako spętaną od narodzin siecią zobowiązań do spłacenia (*giri*), z której nie wyplącze się do końca życia, ponieważ życie dostarcza wciąż powodów do nowych zobowiązań[13]. Zakres, w jakim uda się jednostce wypełnić te zobowiązania, decyduje o jej moralności. Konfucjański system etyczny, wsparty na zinternalizowanych powinnościach, umieszcza jednostkę w sieci społecznych zależności i odmawia jej prawa do osądzania tych zależności z punktu widzenia wyższych i abstrakcyjnych zasad, jak na Zachodzie. Jednostka w tej kulturze nie może w zgodzie z własnym sumieniem zakwestionować obowiązków nałożonych przez ojca lub państwo jako sprzecznych z wyższym prawem (np. prawem boskim lub prawem natury), ponieważ takie prawo nie istnieje.

  Różnice imperatywów moralnych jednostki w kategoriach praw (Zachód) i obowiązków (konfucjańska Azja) implikują liczne konsekwencje zarówno w życiu społecznym, jak i gospodarczym. Pewne problemy zachodnich społeczeństw, jak dezintegracja rodziny, rozpad wspólnot lokalnych, poczucie izolacji społecznej, nieufność, przestępczość, walka o kompensacyjne przywileje grup mniejszościowych (kolorowych, kobiet, LGBT itp.), są logicznym następstwem kulturowej presji na prawa jednostki z jednoczesnym upowszechnieniem się indywidualizmu gwarantującego jednostce autonomię wobec społeczności i ograniczających więzi. Azjaci – przeciwnie – są warunkowani świadomością obowiązków, a nie świadomością praw. Presja kulturowa pochodzi ze zobowiązań, a nie z uprawnień.
- **Hierarchia**, inaczej niż na Zachodzie, dominuje nad równym statusem jednostek. Porządek społeczny jest oparty na zasadach hierarchicznych. Wysublimowana etykieta nakazuje jednostkom zachowywać reguły zachowań pochodzące z relacji nadrzędności-podrzędności osób pozostających ze sobą w stosunkach rodzinnych, małżeńskich, społecznych, po-

[13] Znany dobrze fakt, że Japończycy niechętnie udzielają pomocy potrzebującym, nie ustępują starszym miejsca w komunikacji publicznej, jest motywowany kulturowo. Adresat pomocy zaciąga zobowiązanie, z którego nie będzie miał szans się wywiązać, a to oznacza „utratę twarzy".

litycznych, gospodarczych. Pozycja rodziców w hierarchii jest zawsze wyższa niż dzieci, żona winna posłuszeństwo mężowi, poddani władcy, pracownicy szefom, obywatele władzy. Równoprawność tych relacji jest wykluczona. Hierarchia przenika w pełni sieć stosunków społecznych, gdy na Zachodzie zasady hierarchiczne ograniczone są do szczególnych instytucji, jak biurokracja, armia i przedsiębiorstwo, ale też Kościół.

Do pełnego obrazu wzorów kulturowych Azji Wschodniej należy dodać tradycyjną w tamtym regionie i nadal nienaruszoną etykę pracy[14], pęd do edukacji i wysoką skłonność do oszczędności kosztem bieżącej konsumpcji. Są to elementy bardzo dobrze znane i na tyle oczywiste, że można poprzestać na ich dodaniu do zasad uprzednio wymienionych. Zwrócić tylko warto ponownie uwagę na zasadniczą odmienność tych wartości w porównaniu z Zachodem. Powiada się za Weberem, że protestancka etyka pracy i cnota oszczędności posunięta do ascezy stały się etyczno-religijną podstawą kapitalizmu. Współcześnie jednak etyka pracy ustąpiła miejsca potrzebie samorealizacji, głównie przez hedonizm, a oszczędność została zastąpiona kultem konsumpcji, napędzającej wzrost gospodarczy. Twierdzi się, że na Wschodzie wystąpi z czasem podobna ewolucja. Nie ma, jak dotąd, powodów przypisania słuszności takiemu twierdzeniu. Japonia stanowi przykład kraju wysokorozwiniętego, ale poziom oszczędności gospodarstw domowych jest tam nadal znacznie wyższy niż na Zachodzie, co jest zresztą jedną z przyczyn jej długotrwałej obecnie stagnacji gospodarczej.

Czy różnice kultur posiadają jakieś konsekwencje dla rozwoju gospodarczego? Istnieje zasadnicza zgodność, że rozwój gospodarczy i, w ogólności, cywilizacyjny, krajów Azji Wschodniej wykazuje pewne cechy wspólne, odmienne od wzoru rozwojowego Zachodu. Te wspólne cechy mają swoje źródło w miejscowej tradycji i są głęboko osadzone w kulturze, od której kraje regionu nie zamierzają odchodzić, choć nie jest obecnie jasny przyszły wpływ rozwoju na przeobrażenia kulturowe. W każdym razie kraje te wykształciły niezachodni wzór modernizacji, sięgający do własnych wartości. Przyjmuje się, że wzór zachodni jest oparty na osiąganiu celów zbiorowych poprzez indywidualne przedsięwzięcia i wyniesienie jednostki ponad zbiorowość (indywidualizm), wzór azjatycki – na realizacji celów zbiorowych przez ciała zbiorowe, jak rząd, korporacje, rodziny. Przyjmuje się dalej, że jedynym uniwersalnym warunkiem rozwoju jest wolny rynek, który należało Azji zaszczepić, podobnie jak nowoczesne systemy wytwórczości, komunikacji, transportu, finansów, systemów prawnych, technologii i osiągnięć nauki. Udział takich wartości pochodzenia zachodniego, jak wolność, prawa człowieka, demokracja przedstawicielska, a nawet racjonalność,

[14] Charakterystyczna jest reakcja opinii publicznej na Tajwanie w 1999 r. Obywatele odrzucili rządowy projekt pięciodniowego tygodnia pracy w obawie, że jednostki ulegną zepsuciu przez zbyteczny czas wolny i że rząd ulega wpływom zachodniej „kultury zabawy".

nie stanowi już warunków niezbędnych dla rozwoju, o czym ma przekonywać model rozwoju Azji.

Azjatycki model rozwoju

W połowie XIX w., w trakcie wojen opiumowych i po nich[15], Azja Wschodnia była już mocno penetrowana przez „gwałtownych i porywczych drapieżców z Zachodu", których obawiano się tam jako pozostających nieustannie w ruchu, mających obsesję na punkcie czasu, skłonność do agresji i konfrontacji, czyli przejawiających zachowania nieznane społeczeństwom konfucjańskim. W XIX w. w Chinach. tak jak w Japonii, zdawano sobie sprawę, że walka z zachodnią dominacją wymaga przyswojenia zachodnich osiągnięć, ale próby reform w Chinach rozbijały się o opór sprawnej i potężnej administracji, która słusznie czuła się zagrożona przez zmiany[16]. Jedna z mądrości konfucjańskich podsuwała ideę posłużenia się „barbarzyńcami" w celu uzyskania kontroli nad nimi. W tej konwencji światłe umysły w Chinach podpowiadały idee reform i naśladownictwo zachodnich technologii, jednak w Państwie Środka nigdy wcześniej nie sądzono, aby cokolwiek dobrego mogło dotrzeć z zewnątrz, co było oczywistą przeszkodą dla zmian. W ten sposób upadły zamysły *Stu Dni Reform* w Chinach w 1898 r. (Fairbank 2003: 205–210), a w konsekwencji następujących później prób okcydentalizacji poprzez kopiowanie wzorów zachodnich i radzieckich. Chiny straciły prawie sto lat w zastoju i nieustannym ataku na własne tradycje kulturowe.

Japonia spoglądała na zachodnią penetrację Chin i była świadoma podobnych zagrożeń. Już od końca XVIII w. obce okręty pojawiały się u wybrzeży japońskich, nie próbując jednak przybijać do brzegów. Próby nawiązywania stosunków dyplomatycznych i handlowych z Japonią rozbijały się o opór kraju, który konsekwentnie przestrzegał polityki izolacji od świata[17]. Po wojnach opiumowych i „czarnych statkach" komandora Perry w Japonii zdano sobie sprawę, że bez włączenia się w kontakty z Zachodem i przyswojenia sobie jego zdobyczy kraj czeka smutny los Chin. W ten sposób rozpoczęła się seria zmian

[15] Chiny straciły okazję jeszcze sto lat wcześniej. Brytyjska misja lorda Macartneya w 1793 r., zachęcająca cesarza Kien-Longa (Quianlong), aby dołączył do cywilizowanego świata wymiany handlowej, zakończyła się niepowodzeniem. Zdecydowana chińska odmowa opóźniła procesy dostosowawcze do szybko przekształcającego się świata; por. [(2003, Fenby 2009).

[16] W historii chińskiej dochodziło czasem do sojuszy wyższych wojskowych, eunuchów, faworytów cesarskich i kapłanów taoistycznych przeciw „literatom", za każdym razem jednak warstwa urzędnicza okazywała się odporna na ataki.

[17] W epoce *Edo* (1603–1868) istniały jednak jakieś kontakty z cudzoziemcami, głównie za pośrednictwem Holendrów izolowanych w porcie Nagasaki, ale przydatnych władzom. W ten sposób Japończycy zapoznali się z podstawowymi zasadami nauk ścisłych i techniki, nawigacją, medycyną, fizyką Boyle'a i Newtona. Na początku XVIII w. uchylono zakaz importu zagranicznych książek z wyjątkiem traktatów chrześcijańskich. W 1856 r. utworzono Instytut Badań nad Książkami Barbarzyńców; por. (Andressen 2004: 63, 68)

Meiji Ishin (1868–1912). Reformy te, które Japończycy określają jako restaurację władzy cesarskiej po długich rządach *bakufu*[18], powiodły się, podczas gdy w Chinach późniejsza o 30 lat próba zawiodła. Powodem był zapewne brak w Japonii światłej i sprawnej warstwy urzędniczej, na której wspierał się system rządów cesarskich w Chinach. Autorytet władzy w Japonii spoczywał na barkach wojowników (*bushi* – „władza miecza"), podczas gdy w Chinach na mandarynach (*shenshi* – „władza pióra"). Opór tych pierwszych nie był tak trudny do przełamania, zwłaszcza że zamysły reform rodziły się właśnie wśród nich, a cztery największe klany: Satsuma, Choshu, Tosu i Hizen same zgłosiły zamiar zwrotu cesarzowi praw do swoich posiadłości.

W każdym kraju radykalne zmiany wywołują niezadowolenie przynajmniej niektórych odłamów społeczeństwa, a ujawnione napięcia grożą wybuchem rewolucyjnym. W Japonii, gdzie poświęcenie jednostki dla grupy miało rangę instytucji, rządzące klany *daimyo*[19] zrzekły się uroczyście swoich włości i tytułów na rzecz cesarza, rozwiązanie nie do pomyślenia w żadnym innym kraju (Frederic 1988: 28).

Japońska wersja azjatyckiego modelu rozwojowego

Japonia na samym początku modernizacji przyjęła zasadę, której trzyma się dotychczas: *japoński duch – zachodnia nauka*, co oznacza przyjęcie zachodnich instrumentów rozwoju przy odrzuceniu zachodnich wzorów kulturowych, inaczej oznacza to modernizację bez okcydentalizacji. Sam zamysł modernizacji i jego niesłychanie szybka realizacja świadczył o niezwykłej mobilizacji społeczeństwa, nieznanej na Zachodzie. Japońska modernizacja do dziś uchodzi słusznie za najdoskonalej przeprowadzony proces tego rodzaju. Podstawowe reformy, państwowy system szkolnictwa, bank centralny, giełda, konstytucja, kodeks karny i cywilny, służba cywilna itp., przeprowadzono w ciągu zaledwie kilku–kilkunastu lat, a przecież żadna z tych instytucji nie była wcześniej w Japonii znana. W celu zmodernizowania kraju rząd posyłał liczne misje na Zachód i w ten sposób dokonywał się proces imitacji rozmaitych rozwiązań w rozmaitych dziedzinach życia i gospodarki (Brown 1961/1962: 183–197). Szczególnie mocno zasłużyła się misja Iwakury Tomomi (1871–1873), która w celu poznania zewnętrznego świata w latach 1871–1873 zwiedziła Europę Zachodnią i Amerykę, przenosząc do ojczyzny liczne wzory nowej organizacji świata społecznego, w tym pozycji i edukacji kobiet. Po powrocie członkowie misji objęli odpowiedzialne funkcje w państwie i stanęli na czele procesu modernizacji Japonii, rozwijając przemysł i szkolnictwo wyższe oraz wnosząc

[18] Dosłownie „rządy z namiotu". Określenie stosowane w historii Japonii dla okresu władzy *szoguna* z pominięciem cesarza.

[19] Możne rody książęce mające na swoje usługi lojalnych i oddanych samurajów.

istotny wkład w kulturowe i intelektualne życie kraju (Andressen 2004: 74). W Japonii zatrudniano też bardzo licznych fachowców z zagranicy przy budowie linii kolejowych, elektryfikacji, organizacji poczty, banków itp. Wszelkie nowe rozwiązania były jednak dostosowywane do starych japońskich wzorów, zgodnie zresztą z japońską tradycją absorpcji nowości, jak w dalekiej przeszłości buddyzmu czy konfucjanizmu.

Wprawdzie w początkowym okresie reform w japońskiej kulturze widoczne było oddziaływanie zachodnie, m.in. wpływy chrześcijaństwa po zniesieniu zakazu jego rozpowszechniania (rok 1873, ale pod znamiennym warunkiem, że nie będzie ono zakłócać harmonii społeczeństwa japońskiego) czy wpływy zachodnich doktryn, jak liberalizm, socjalizm czy darwinizm społeczny, ale ograniczały się one do kręgów inteligenckich. Rząd cesarski i społeczeństwo skłaniały się raczej ku świeżo obudzonemu nacjonalizmowi na bazie kultury japońskiej. I tak starodawną religię *shinto* podniesiono do godności religii państwowej w czasie, gdy na Zachodzie powszechna już była praktyka rozdziału państwa i religii. Restauracja *Meiji* wprowadzała ustrój typu autorytarnego, oparty na ideologii nacjonalistycznej i nadrzędnej roli miejscowej oligarchii wywodzącej się z rodów *daimyo* i samurajów. Krytyka posunięć rządowych przez powstałą wolną prasę doprowadziła do uchwalenia ustawy poddającej ją kontroli rządu (1875) (Andressen 2004: 77). Wprowadzono instytucje demokratyczne, Izbę Wyższą (dawna i nowa arystokracja, korpus oficerski) i Izbę Reprezentantów wybieraną przez 1% populacji. Pomimo popularności wielu rozwiązań zachodnich do cudzoziemców odnoszono się z dystansem, a w 1873 r. wprowadzono zakaz nabywania przez nich ziemi. Japonia wyjątkowo szybko dołączyła do świata zaawansowanego w rozwoju, ale czyniła to na własnej podstawie kulturowej, czego początkowo ani ona, ani świat zachodni nie były świadome.

Od zakończenia epoki *Meiji* z chwilą śmierci cesarza Mutsuhito (1912)[20] Japonia kontynuowała budowę swojej świeżo ugruntowanej potęgi gospodarczej poprzez ograniczoną liberalizację z przesunięciem centrum władzy z oligarchii *Meiji* w kierunku parlamentu („demokracja epoki *Taishō*"). Skończyło się to jednak w następnym okresie *Showa* wraz z przejściem do fazy podbojów w Azji pod hasłem „zjednoczenia całego świata pod jednym dachem" i ostatecznym pognębieniem Japonii w 1945 r., a w następstwie tych zdarzeń do nadzwyczajnej ekspansji gospodarczej po wojnie. Warto odnotować, że Japonia potrafiła świetnie wykorzystać konflikty wojenne, które toczyły się bez jej udziału, np. I wojnę światową wykorzystała dla wzmocnienia własnej pozycji gospodar-

[20] Niezależnie od wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego w Japonii przyjęty jest zwyczaj dzielenia upływającego czasu na odcinki wyznaczone epoką panującego cesarza. I tak po epoce *Meiji* następuje epoka *Taisho* (1912–1926: „era wielkiej sprawiedliwości") cesarza Yoshihito, epoka *Showa* (1926–1989: „era oświeconego pokoju") cesarza Hirohito i *Heisei* (od 1989 r.: „budowanie pokoju") cesarza Akihito.

czej i oferty eksportowej[21]. Podobną rolę impulsu dla ożywienia gospodarki kraju odegrała wojna koreańska, kiedy armia amerykańska korzystała z dostaw japońskich. Wojny stały się błogosławieństwem dla gospodarki z wyjątkiem tych, które Japonia prowadziła sama. Fundamentalne podstawy jej sukcesu tkwią jednak w kulturze, a nie w zdarzeniach od niej niezależnych.

W toku przemian, poczynając od lat 60. XIX w., i przy korzystaniu z zachodnich innowacji, społeczeństwo Japonii nie dopuszczało się ataków na własne dziedzictwo kulturowe, co miało miejsce w Chinach w latach 20. i 30. XX w. W okresie *Meiji*, a także później, Japończycy spędzali godziny pracy na sposób zachodni, ale w domu celebrowali własną tradycję (Frederic 1988: 15–16). Swoista kultura japońska od dawna jest owocem kontaktów i wchłonięcia elementów obcych w taki sposób, że wpływy te stapiają się w harmonijną całość z własnym podłożem. Nie odrzucając obcych elementów kulturowych Japończycy dostosowywali je do własnych ram, pozwalających na poruszanie się we własnych ustalonych granicach (Tazawa i in. 1987). Niejednokrotnie powierzchowny odbiór tych wpływów na Zachodzie wprowadzał w błąd. Japończycy przyswoili sobie zachodni sposób obchodzenia Nowego Roku czy zwyczaj chrześcijańskiego ślubu z białą suknią (biały jest w Japonii kolorem żałoby), zawieranego czasem w hotelu z urządzoną kapliczką i w obecności kapłana. Nie jest to jednak świadectwo japońskich przemian kulturowych. Zwyczaj łączenia rozmaitych elementów, jak buddyzm, konfucjanizm, *shinto*, a nawet chrześcijaństwo, a także nowoczesne technologie, jest cechą trwałą Japończyków. Rzeczywistą oznaką przemian kulturowych byłoby niezawarcie małżeństwa w społeczeństwie, w którym człowiek samotny nie jest traktowany jako w pełni dojrzały członek wspólnoty. Pojmuje się, że taka jednostka zakłóca harmonię społeczną.

W okresie szybkiego rozwoju, aż do dekady lat 90. XX w., kiedy zaczęła się stagnacja, Japonia odnotowała godne uwagi sukcesy, z tempem wzrostu gospodarczego przekraczającym niejednokrotnie 10% w skali rocznej, z symbolicznym zaledwie bezrobociem i ogromnymi nadwyżkami w handlu zagranicznym i bilansie płatniczym, co w latach 80. budziło poczucie zagrożenia na Zachodzie (Vogel 1979). W bogatej literaturze dotyczącej powojennego japońskiego „cudu gospodarczego" wskazywano najczęściej na czynniki ekonomiczne, jak np. ścisłe powiązania polityków, administracji (MITI) i biznesmenów tworzące gigantyczne przedsiębiorstwo Japonia SA. Warto jednak odnotować podstawy kulturowe tkwiące choćby w specyficznej organizacji przedsiębiorstwa i japońskiej filozofii zarządzania. Przyjmuje się, że zarówno jednostka ludzka, jak

[21] Gospodarka wzrosła podczas wojny o 50%, a eksport trzykrotnie. Od czasu I wojny Japonia notuje prawie nieprzerwanie dodatnie saldo w bilansie handlowym wobec ogromnej przewagi importu nad eksportem przed tym czasem.

i pojedyncza firma nie stanowią całości samych w sobie, lecz są elementami sieci zależności i większej całości, jak gospodarka narodowa i społeczeństwo. Już w 1956 r. uznano, że prywatne przedsiębiorstwa są „publicznymi instytucjami społecznymi, a ich kadra zarządza nimi kierując się dobrem całego społeczeństwa" z zadaniem harmonizowania interesów akcjonariuszy, pracowników, dostawców i nabywców (Tsuda 1990: 21). Przyjęte dobrowolnie przez japońską kadrę kierowniczą zasady, tworzące od tej pory jej filozofię, zmierzały do uznania, że rozwój gospodarki narodowej stanowi większe dobro aniżeli indywidualny zysk. Jej wysiłkiem było wytworzenie takiej struktury powiązań między prywatnymi przedsiębiorstwami, jaka byłaby najbardziej korzystna z punktu widzenia całej gospodarki i społeczeństwa, a nie z perspektywy indywidualnych posiadaczy. W ten sposób narodziła się idea *keiretsu*. Głównym celem każdej *keiretsu* stało się opanowanie rynku przez wzrost sprzedaży, a rentowność i zysk miały mniejsze znaczenie.

Przede wszystkim *keiretsu* nie jest tym samym co klasyczna korporacja gospodarcza. Zachodnia nowoczesna korporacja, w pełni hierarchiczna organizacja wertykalna, sformalizowany model wykształcony na Zachodzie to wytwór serii organizacyjnych innowacji mających na celu redukcję kosztów poprzez efekt skali. Jest ona podmiotem na rynku, na którym obowiązuje konkurencja i mechanizm cen. Jednak wewnątrz korporacji zasady te nie działają; zamiast nich mamy hierarchię i kooperację. Korporacja jest rządzona przez odgórne centralne decyzje, jej funkcjonowanie jest sprzeczne z logiką rynku. To ostatni bastion władzy absolutnej w społeczeństwie zachodnim.

Keiretsu jako osobliwa japońska organizacja gospodarcza odznacza się bezsprzecznie swoistymi cechami, będącymi pochodnymi nie tyle nowoczesnej teorii organizacji co japońskiej kultury. To odmienne rozwiązanie problemu skali niż pionowa integracja korporacji[22]. Firmy sieci nie są całkowicie niezależne, ale nie są też zintegrowane. Nominalnie odrębne firmy korzystają ze wspólnych zasobów kapitałowych, technologicznych i ludzkich. Poszczególne przedsiębiorstwa jako elementy sieci łączą w większej mierze więzi nieformalne niż sformalizowane. Firma jako element *keiretsu* decyduje się kooperować w ramach sieci na niepisanych uzgodnieniach, których nie wypada zerwać. Jest to kooperacja, której jedyną podstawą są wzajemne zobowiązania oparte na zaufaniu. Nie podpisuje się umów dla zagwarantowania trwałej współpracy, samo domaganie się sformułowania pisemnego byłoby źle odebrane. Moc umowy

[22] Dostrzeżono, że Toyota przy podobnej produkcji ilościowej jak u Forda zatrudniała 10 razy mniej pracowników. Ta dysproporcja bierze się stąd, że Toyota korzysta z sieci dostawców części, gdy dostawcy Forda funkcjonują w strukturze organizacji, ponieważ tylko w ten sposób Ford może się ustrzec nieoczekiwanych niespodzianek rynkowych. Toyota nie jest skazana na takie rozwiązanie, może polegać na lojalnych dostawcach; por. (Koike 1990: 50–51).

nie pochodzi z formuły prawnej, lecz z nacisku moralnego; system wzajemnych zobowiązań działa, zgodnie z nazwą, w obie strony[23]. Podmioty znajdujące się w sieci są traktowane na zasadach preferencyjnych nawet, jeśli nie ma to uzasadnienia ekonomicznego, natomiast firmy japońskie spoza sieci i obce są traktowane tak samo, na zasadach rynkowych. W sytuacjach kryzysowych, grożących bankructwem partnera, sieć bierze na siebie odpowiedzialność. I tak, gdy w trudnej sytuacji znalazła się firma Toyo Kogyo (Mazda), została uratowana przez *Sumitomo-keiretsu* (Fukuyama 1997: 230). W podobnych sytuacjach przemysłu motoryzacyjnego w krajach zachodnich niezbędna okazuje się pomoc rządowa.

To czysto gospodarcza strona aktywności *keiretsu*. Natomiast sieć jako pracodawca opiera się na trzech podstawowych filarach: zatrudnieniu pracownika do osiągnięcia wieku emerytalnego, senioralnym systemie wynagrodzeń z premiami wypłacanymi za „wysiłek kolektywny" i wciągnięciu pracowników w procesy decyzyjne. Pracownik ma zagwarantowane stałe zatrudnienie, a w zamian decyduje się nie poszukiwać lepszych warunków pracy (zasada wzajemnych zobowiązań), przy tym gwarancje nie mają postaci formalnej[24]. Zasady wynagrodzeń zależą od wieku pracownika i jego stanu rodzinnego. Związki zawodowe działają w ramach *keiretsu* (nieznane są związkowe przedstawicielstwa branżowe) w bliskiej współpracy z kadrą kierowniczą dla zapewnienia realizacji celów sieci. W sprawach interesów pracowniczych prowadzą negocjacje pozbawione konfrontacji[25]. Te trzy fundamentalne zasady, których japońskie organizacje gospodarcze trzymały się jeszcze do niedawna sztywno, nie wyczerpują funkcji społecznych, jakie przedsiębiorstwo pełni w życiu pracownika. W gruncie rzeczy w Japonii przedsiębiorstwo przetrwało jako wspólnota w toenniesowskim sensie tego słowa[26]. Jest ono dla pracowników wspólnotą wypełniającą ich życie,

[23] W okresie wprowadzania liberalizacji przepływów finansowych więzi partnerów w ramach sieci *keiretsu* zostały wzmocnione przez wzajemne nabywanie akcji (*cross-shareholding*).

[24] W okresie przed recesją lat 90. XX w. były one skrupulatnie przestrzegane nawet w wypadku nieprzydatności pracownika, któremu można było zmienić miejsce pracy, nawet w innej firmie sieci. W Japonii pracownik produkcji to zawód, ponieważ nie istnieje podział na specjalizacje w tej sferze. Pracownik może wykonywać wszelkie operacje w produkcji w następstwie częstych szkoleń (w ciągu 10 lat pracy zdobywa doświadczenie na około 30 stanowiskach). Przypomina on bardziej klasycznego rzemieślnika niż wyspecjalizowanego robotnika. Nie ma też sztywnych i spisanych zakresów obowiązków czy szczegółowych regulaminów pracy. W niektórych wytwórniach Toyoty w Japonii pojedynczy pracownik może przerwać cykl produkcyjny, jeśli dostrzeże jakąś usterkę. Poza Japonią menadżerowie japońscy narzekają na brak własnej inicjatywy wykazywanej przez zagranicznych pracowników, por. (Koike 1990: 44).

[25] Zarówno obecna postać działalności związków zawodowych, jak i system wspólnych konsultacji w przedsiębiorstwie czy inne aktywności nie powstały w Japonii z mocy prawa, lecz wytworzyły się w toku doświadczeń; por. (Maruo 1990: 181).

[26] Klasyk socjologii opisuje ewolucję zachodniego społeczeństwa od wspólnot z „bezpośrednią bliskością" do zrzeszeń, których istnienie i działanie są jedynie konsekwencją racjonalnej woli jednostek. W odróżnieniu od Zachodu, w Azji wspólnoty nie zostały wyeliminowane przez nowoczesny rozwój; por. (Toennies 2008).

zaspokajającą liczne potrzeby, w tym socjalne, więzi międzyludzkich opartych na zrozumieniu oraz poczuciu przynależności. Tradycja konfucjańska dyktuje poczucie odpowiedzialności za pracowników. Przedsiębiorstwo japońskie to wielka rodzina, która zresztą zastępuje pracownikowi rodzinę naturalną. Tego rodzaju rozwiązania sprzyjają stabilizacji stosunków przemysłowych i poczuciu identyfikacji pracowników z przedsiębiorstwem. Obie strony, kadra i pracownicy, uznają przedsiębiorstwo za obszar swojej powinności. Przy okazji warto nadmienić, że rozmaite funkcje socjalne realizowane na Zachodzie przez rządy w Japonii są w większej części spełniane przez przedsiębiorstwa, co w znacznej mierze redukuje armię biurokratów, najczęściej nieefektywnie wydających środki publiczne.

Powyższe uwagi w odniesieniu do japońskiego systemu przemysłowego i systemu zarządzania (wprowadzane po części także w Korei Południowej) uzasadniają przeświadczenie, że procesy industrializacji i nowoczesne technologie nie zniszczyły tradycyjnych wartości japońskiego społeczeństwa. Przeciwnie, zostały one dostosowane do tych wartości, tworząc oryginalny japoński system zarządzania. Co więcej, system ten wydawał się bardziej efektywny w kategoriach ekonomicznych niż kulturowo obcy system zachodni. Wydaje się oczywiste, że warunkiem efektywności organizacji pracy i, w ogólności, efektywności gospodarczej, jest ich zgodność z wzorami kultury i interakcji, jakie są akceptowane w danym społeczeństwie. W Japonii ukształtował się unikalny system gospodarczy odpowiedni dla warunków społecznych i kulturowych tego kraju. Kluczowe wzory kulturowe, jakimi są system wzajemnych zobowiązań partnerów interakcji (podmiotów gospodarczych w sieci, pracowników i pracodawców w przedsiębiorstwie), zasada wspólnoty i unikanie konfrontacji, mają swoją wartość rynkową. Jednak od początku lat 90. ten unikatowy twór japoński przechodzi ciężkie próby i podlega konfrontacji z twardą rzeczywistością kapitalizmu. Od tego czasu fundamentalne zasady japońskich organizacji gospodarczych przechodzą liczne rewizje, jednak nie odchodzi się od nich w zupełności. W warunkach recesji czy kryzysu w każdej gospodarce muszą następować bolesne zmiany. Jak dotąd, nie ma oznak, by system zarządzania gospodarką miał się upodobnić do zachodniego.

W każdym razie w latach 1990–2010 japońska gospodarka trwała w zastoju z recesją w niektórych latach tego okresu. Wszelkie dotychczasowe próby jej ożywienia zawodziły. Podstawowy problem tej gospodarki to wysoka, znacznie wyższa niż na Zachodzie, stopa oszczędności gospodarstw domowych, czyli czynnik funkcjonalny w początkowych fazach rozwoju, ale obecnie dysfunkcjonalny, ponieważ redukuje popyt wewnętrzny. Kolejne rządy japońskie nie znalazły dotąd sposobu na zmianę tych głęboko osadzonych w kulturze kraju postaw. Jeśli to wyjaśnienie jest trafne, należy przyjąć, że wzorce kulturowe

mogą odgrywać zróżnicowaną rolę w zależności od fazy rozwojowej. Naturalnie można też rozważać wpływ na obecną stagnację gospodarki japońskiej takich czynników, również uwarunkowanych kulturowo, jak powiązania biznesu i administracji (MITI i MF w Japonii) czy specyficznie japoński styl zarządzania, a zwłaszcza szczególne cechy *keiretsu*. Oba czynniki były dźwignią nadzwyczajnie szybkiego wzrostu tej gospodarki w przeszłości. Być może obecnie stały się one balastem obciążającym wzrost. Czy tak jest istotnie, można byłoby się przekonać, gdyby obie instytucje wyeliminować z gospodarki, ale na to się nie zanosi. W odniesieniu do obecnych problemów Japonii tkwimy w sferze domysłów, chyba najlepiej opisanych przez Krugmana (Krugman 2001: 80–102).

Chińska wersja azjatyckiego modelu rozwoju

Droga Chin ku modernizacji była całkowicie odmienna. Nieudana próba *Reform Stu Dni* (1898) nie powstrzymała prób przekształcenia chińskiego cesarstwa w konstytucyjny porządek, z parlamentem wyłanianym w drodze wyborów i elektoratem określonym przez cenzus majątkowy i wykształcenia. Próby te zakończyły się ostatecznie upadkiem cesarstwa i ustanowieniem pierwszej w Azji republiki wskutek rewolucji *Xinhai* (1911–1912). Interesujące jest, że Zgromadzenie Narodowe zebrane jeszcze za cesarstwa okazało się jedynym demokratycznie wybranym gremium w historii kontynentalnych Chin. Niedługo po ogłoszeniu republiki parlament został rozpędzony. Na uwagę zasługuje również wydanie w agonii cesarstwa w latach 1909–1910 regulaminu samorządowego dla miast, miast targowych, gmin powiatów i prefektur z własnymi zgromadzeniami (Fairbank 2003: 228). Regulamin ten nadawał miastom samorząd i autonomię w zakresie analogicznym do miejskiej autonomii, którą miasta na Zachodzie wywalczyły już w średniowieczu. Rzecz jasna, prawa te zostały miastom odebrane w okresie rządów komunistycznych.

Republika Chińska (1912–1949) przyniosła, poza chaosem, przyspieszoną imitację zachodnich standardów cywilizacyjnych, ale przede wszystkim wzorów kulturowych z wolną prasą, „Ruchem Nowej Kultury" (potępienie pisma chińskiego), „Ruchem 4 Maja" (potępienie konfucjanizmu), orientacją na zachodni indywidualizm (zachodnia demokracja miała tworzyć harmonię między władzą i poddanymi), próbami budowy chińskiego społeczeństwa obywatelskiego, fermentem w środowiskach akademickich, a nawet z pomysłami zastąpienia pisma chińskiego alfabetem łacińskim i przyjęcia języka międzynarodowego w rodzaju esperanto (Gawlikowski 2004: 26–86)[27]. W tym fermencie zachodnie idee stały się punktem odniesienia, a reformatorzy wzywali do obalenia

[27] Przymusowo obcinano wówczas mężczyznom warkocze, kobietom zakazywano krępowania stóp, państwo przeprowadzało akcje likwidowania „niepotrzebnych" świątyń czy „szkodliwych kultów"; por. (Gawlikowski 2004). Te zdarzenia nasuwają analogie z chińską rewolucją kulturalną i, tym samym,

konfucjańskiego porządku społecznego, zerwania z pozostałościami dawnego ustroju i modernizacji Chin na wzór zachodni, czyli okcydentalizacji. W okresie fascynacji Zachodem rozlegały się głosy, aby nauczyć się sztuki burzenia i odrzucania tego, co dawne, w przeciwieństwie do japońskiej restauracji *Meiji*, która uczyła szacunku dla dawności pomimo ogromu zmian modernizacyjnych[28]. W tym czasie rozeszły się również drogi chińskiego i japońskiego ruchu reform wskutek japońskich dążeń podporządkowania Chin („21 warunków" z 1915 r.). Do tego czasu chińscy reformatorzy spoglądali z nadzieją na Japonię jako na kraj, który własnym wysiłkiem wyrwał się z zachodniej opresji.

Przy okcydentalizacji, polegającej na indoktrynacji Chińczyków przy użyciu idei zachodnich z potępieniem miejscowej tradycji, Republika Chińska zaniedbywała transferu zachodnich instrumentów rozwoju. Nie nastąpiło przeszczepienie zachodniego porządku prawnego, nie powstał bank centralny czy giełda, a utworzone spółki akcyjne nadal były zdominowane przez powiązania familijne bądź regionalne. Na starej urzędniczo-chłopskiej kulturze chińskiej nie tworzyła się jeszcze miejscowa liberalna i kosmopolityczna klasa reprezentująca biznes (Fairbank 2003: 251–253). Była to właściwie okcydentalizacja bez modernizacji, która ograniczyła się do sfery idei z pominięciem instrumentów importowanych z Zachodu. Ten okres został stracony, podobnie zresztą jak następny (1949–1978), oparty na kopiowaniu wzorów radzieckich przez chińskich komunistów. Doświadczenia ostatnich stu lat chińskiej historii nasuwają nieodparty wniosek: nałożenie na społeczeństwo wzorów obcej kultury (zachodniej bądź radzieckiej) w procesie modernizacji powoduje, że proces ten ulega opóźnieniu bądź gubi się w równie śmiałych co ryzykownych eksperymentach w rodzaju *Wielkiego Skoku*.

Rzeczywisty rozwój Chin rozpoczyna się od proklamacji *Programu Czterech Modernizacji* Deng Xiaopinga, kiedy po niekończących się debatach ideologicznych wokół wyboru drogi modernizacji: rolnictwo czy przemysł, socjalizm czy kapitalizm, chińska kultura czy zachodnie wzorce, przywództwo polityczne zdecydowało się na odważne wejście w system gospodarki światowej opartej na mechanizmach rynkowych i otworzyło tym samym przed krajem nieznane przedtem szanse. Słusznie kładzie się nacisk na mechanizmy wolnorynkowe i oznajmienie, że chiński wolny rynek rozwija się pod rządami autorytarnymi. Rynek to tylko mechanizm, który uwalnia energię ludzi, którzy nie są już indoktrynowani ideami zachodnimi bądź komunistycznymi, jak w przeszłości. Mogą być sobą i zakłada się, że są Chińczykami ukształtowanymi przez długą

pokazują pewne zbieżności oddziaływań zachodnich i komunistycznych, które z chińskiej perspektywy także pochodzą z Zachodu.

[28] Yanakida Kunio pisze w *Manners and Customs*: „Urodziłem się w erze *Meiji*, więc zdumiewa mnie szybkość, z jaką zmieniło się życie, a jednocześnie głęboko wzruszam się stwierdzając, że nie zanikły jeszcze dawne obyczaje"; cyt. za: (Frederic 1988: 81).

tradycję, której nie odrzucają, choć z pewnością w jakiejś mierze zostali zdeprawowani przez praktyki komunistyczne. Obecność rządu autorytarnego w procesie przemian nie jest natomiast chińską osobliwością, lecz ogólnym wzorem azjatyckim, ponieważ wszędzie (poza Japonią w okresie powojennym) procesem przemian kierowały rządy autorytarno-paternalistyczne, dla których sukces ekonomiczny stanowił podstawę oparcia w społeczeństwie i dzięki temu uzyskiwały one społeczną prawomocność. Paternalistyczny autorytaryzm jest w pełni oparty na wzorach konfucjańskich. Demokratyczne reżimy w Korei, Singapurze (tu z zastrzeżeniami) i na Tajwanie są dopiero następstwem, a nie warunkiem, tego sukcesu. Rozwój Azji Wschodniej naruszył związek wzrostu gospodarczego z demokracją i indywidualizmem, który zdawał się nierozerwalny z perspektywy zachodniej. Demokracja nie jest wcale warunkiem gospodarki rynkowej i rozwoju. Zachodzi zależność odwrotna: rozwój jest warunkiem demokracji.

Choć autorytarne rządy w Chinach i w innych państwach regionu nie cieszą się w ogólności dobrą opinią na Zachodzie, to jednak zachodnie kręgi gospodarcze reprezentujące kapitał prywatny traktują silną władzę miejscową jako czynnik zwiększający przewidywalność przy istnieniu kompetentnego, zdolnego do realizacji zawartych kontraktów partnera. Władza autorytarna potrafi stworzyć dostateczne gwarancje dla dużego strumienia firm i kapitału zagranicznego. Sąsiednie Indie, potencjalnie równie atrakcyjne jak Chiny, w dodatku z silnym piętnem wzorów zachodnich, demokracją i znajomością angielskiego, nie są tak atrakcyjne dla kapitału z zagranicy. Przy tej okazji warto odnotować, że penetracja Chin przez kapitał zachodni rozpoczęła się z opóźnieniem w stosunku do kapitału pochodzenia wschodnioazjatyckiego, który zdominował inwestycje bezpośrednie we wcześniejszym okresie chińskich reform[29].

W gospodarczej mikroskali w rozwoju chińskim dominują firmy o powiązaniach rodzinnych bądź terytorialnych, czasem nawet znacznych rozmiarów. Jest to zrozumiałe w kraju, w którym w przeszłości rodziny i klany prowadziły własne świątynie, szkoły, sądy, czasem oddziały zbrojne (Tu Weiming 2001). Taki typ przedsiębiorstwa upowszechniony jest poza kontynentem we wszystkich społecznościach chińskich: w Hongkongu, Singapurze, na Tajwanie, w Malezji, Indonezji i Tajlandii, odmiennie niż w Japonii i Korei Południowej. Rozwój gospodarczy przez rozrost wielkich konglomeratów jest na obszarze chińskim zastąpiony przez ogromne pomnożenie liczby małych firm jako specyfika biznesu chińskiego. Wielkie korporacje chińskie, jakie w coraz większej liczbie

[29] Do roku 1997 wartość skumulowanych zagranicznych inwestycji bezpośrednich w Chinach według kierunku napływu wyniosła (w mld USD): Hongkong – 21,55; Tajwan – 3,3; Singapur – 2,6; Zachód (USA, Europa) – 8,4; por. (Perkins 2003: 355). Dopiero po kryzysie azjatyckim wielkie korporacje zachodnie i japońskie rozpoczęły inwestycje w Chinach na wielką skalę.

goszczą na międzynarodowych listach „Fortune 500", są najczęściej tworem chińskiego rządu.

Rozmnożenie się bardzo licznych, choć na ogół niewielkich podmiotów gospodarczych w Chinach, to rzecz godna uwagi, ponieważ tradycyjny konfucjanizm potępiał działalność handlową. Natomiast inna konfucjańska zasada – wzajemnych zobowiązań świetnie się sprawdza w świecie biznesu chińskiego. Wysoka stopa inwestycji świadczy o wysokim bezpieczeństwie transakcji opartych głównie na powiązaniach nieformalnych, a nie na formalnych umowach. Choć firmy chińskie są odmienne od japońskich *keiretsu* i koreańskich *chaeboli*[30], to jednak zasady ich działania są podobne i oparte na sieci wzajemnych zobowiązań (*guanxi*). To wielka siła kapitalizmu azjatyckiego. Tendencja do bagatelizowania umów w operacjach gospodarczych jest, oczywiście, związana z nieobecnością prawa gospodarczego w tradycji konfucjańskiej. Nawet podstawowe akty prawne, jak kodeks cywilny czy karny, nie wspominając już o prawie o spółkach czy kodeksu handlowego, zostały wprowadzone w Chinach kontynentalnych dopiero w okresie ostatnich reform. Nadal podstawą bezpieczeństwa transakcji są przede wszystkim więzi osobiste i rodzinne, które są jednak niezwykle silne.

Sądzi się dość często, że w konsekwencji szybkiego rozwoju następuje w Chinach rewolucja w mentalności, kulturze i zachowaniach przybliżająca ten kraj do zachodniego stylu życia i że w związku z tym paternalistyczne wzory kultury własnej ulegają erozji. Nie budzi wątpliwości, że pewne idące z Zachodu wzorce masowej konsumpcji i popkultury są imitowane zarówno w Chinach, jak i w Japonii czy Korei. Istnieje jednak kwestia siły i głębi motywacyjnej wzorów obcych i własnych. Z faktu, że Chińczycy przywiązują się do zachodniego obyczaju Nowego Roku czy ślubu w białej sukni albo odwiedzają garkuchnie McDonalda i oglądają filmy amerykańskie, nie wynika jeszcze ranga, jaką przypisują tym zachowaniom[31]. Są to jednocześnie ludzie przywiązani do wytworzonej przez stulecia etykiety, odrzucający zachodnią „kulturę zabawy", „Bronx" i, tak jak na Tajwanie, wolne soboty. Owszem, bardzo szybkie przemiany zrodziły napięcia, rozwarstwienie społeczne i kult sukcesu finansowego, wyrażanego pojęciem „mamonizm". Ale jednocześnie następuje tam renesans konfucjanizmu oficjalnego (ludowy tkwi w jednostce) poprzez popularne w klasie średniej szkoły konfucjańskie czy instytuty Konfucjusza, powoływane przez czynniki oficjalne także na Zachodzie. Twierdzi się tutaj, że miejscowe wzory „czcigodnej tradycji", jak je określają Chińczycy, silniej i głębiej motywują jednostki w pracy i działalności gospodarczej niż powierzchowne naleciałości zachodnie. Mówi

[30] W Korei skopiowano japońską metodę tworzenia konglomeratów pod nazwą *chaebol*.

[31] Na Wschodzie, jak wykazał to już Toynbee, nowe zwyczaje i wzory nakładają się na stare tradycje metodą „warstwową". Na Zachodzie nowe zwyczaje zastępują, czasem burzą, stare.

się także, że wzory te nie są żadną przeszkodą w rozwoju i, jakkolwiek zmienią się jakoś pod jego wpływem, to jednak nie zanikną. Podstawą dla takiego twierdzenia są doświadczenia Japończyków, którzy, mimo o wiele dłuższego rozwoju, pozostali sobą i są odmienni od ludzi Zachodu. Naturalnie Chińczycy, tak jak Japończycy, mogą pod presją zachodnią przyjąć pewne rozumienie wolności i praw człowieka, ale będą je rozumieć na swój sposób.

W przedstawionym opracowaniu zakłada się, że jednostka zaangażowana w gospodarkę w Azji jest inaczej ukształtowana niż jej odpowiednik na Zachodzie. Zakłada się ponadto, że jej etos pracy, skłonność do poświęceń, gotowość do rezygnacji z własnych interesów, świadomość własnych obowiązków wobec zbiorowości z odrzuceniem uprawnień, jest źródłem sukcesu gospodarek azjatyckich w połączeniu z umiejętną polityką rządu (autokratycznego bądź demokratycznego) harmonijnego łączenia wzrostu gospodarczego z dbałością o dobrobyt społeczny. Z zachodniej perspektywy wygląda to inaczej: Chińczycy, a w przeszłości Koreańczycy czy Japończycy, godzą się pracować niesłychanie wydajnie za niewielkie pieniądze („miskę ryżu"), pozbawieni są praw obywatelskich i w ogóle o te prawa się nie upominają. A zatem mamy do czynienia z eksploatacją i wyzyskiem mieszkańców Azji przy braku ich praw. W ogólności jest to poprawny wniosek, choć na ogół myśli się przy tym, że populacja Azji jest skłaniana do wysiłku metodami drakońskiego przymusu zewnętrznego, gdy tymczasem przymus jest natury wewnętrznej, kulturowej. W wyniku zaaplikowania ustroju demokratycznego Azjaci nie zmieniają swojego stosunku do pracy, poświęceń i wyrzeczeń na rzecz dobra zbiorowego. Przede wszystkim jednak sumarycznym wynikiem motywacji przejawianych przez nich jest szybko rosnący dobrobyt społeczeństw w krajach azjatyckich. PKB *per capita* w niektórych z nich kształtuje się na poziomie nie niższym niż w krajach zachodnich. Zatem różnice w strategiach rozwojowych (zastosowanych wzorach rozwojowych) daje się wyrazić następującą formułą ogólną: społeczeństwa azjatyckie, zdeterminowane przez konfucjańskie wzory kulturowe, osiągają pomyślność jednostek poprzez realizację interesów zbiorowych, podczas gdy społeczeństwa zachodnie osiągają pomyślność zbiorową poprzez realizację interesów indywidualnych.

Owe różnice zdecydują o przyszłości obu wiodących regionów gospodarki globalnej. W wypadku Zachodu zależeć będzie ona przede wszystkim od autonomicznej siły motywacyjnej jednostki ludzkiej, która nie jest już skrępowana przez ponad-jednostkowe autorytety. Z kolei w wypadku Azji pomyślna przyszłość zależy przede wszystkim od żywotności miejscowych wzorów kultu-

rowych. Jeśli szybki rozwój zniszczy te wzory, a społeczeństwa opowiedzą się, zgodnie z podpowiedziami Zachodu, po stronie praw jednostki przeciw prawom wspólnot, Azja zatraci swoją tożsamość, a tym samym podstawę dotychczasowej pomyślności[32]. Taki właśnie proces miał miejsce w nowożytnej i nowoczesnej historii gospodarczej Zachodu: dyscyplina religijna i moralna jednostki prowadziła do pomyślności gospodarczej, a następnie pomyślność gospodarcza zaczęła podmywać dyscyplinę moralną. Te różnice kulturowe, jeśli są trafnie opisane, dają w przyszłym rozwoju lepszą pozycję gospodarkom azjatyckim.

Bibliografia:

- Amable B. (2003), *The Diversity of Modern Capitalism*, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Andressen C. (2004), *Krótka historia Japonii. Od samurajów do Sony*, przeł. A. Śledzińska, Warszawa: Dialog.
- Arrighi G., Iftikhar A., Miin-wen Shih (2003), *Poza hegemoniami zachodnimi*, przeł. M. Turowski, Z. M. Kowalewski, „Lewą Nogą", nr 15, s. 153–226.
- Brown S. D. (1961–1962), *Okubo Toshimichi: His Political and Economic Policies in Early Meiji Japan*, „Journal of Asian Studies", No. 21, s. 183–197.
- Fairbank J. K. (2003), *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, przeł. T. Lechowska, Z. Słupski, Warszawa: Bellona.
- Fenby J. (2009), *Chiny. Upadek i narodziny wielkiej potęgi*, przeł. J. Wąsiński, J. Wołk-Łaniewski, Znak: Kraków.
- Frederic L. (1988), *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa: PIW.
- Fukuyama F. (2000), *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przekł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa: Politeja.
- Fukuyama F. (1997), *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, przeł. A i L. Śliwa, Warszawa–Wrocław: PWN.
- Gawlikowski K. (2004), *Procesy okcydentalizacji Chin oraz innych krajów Azji Wschodniej i ich stosunek do cywilizacji zachodniej* [w:] *Wietnamczycy: system wartości i stereotypy Zachodu*, A. Jelonek (red.), Warszawa: Scholar.
- Kamiński I. C. (2003), *Słuszność i prawo. Studia prawno-porównawcze*, Kraków: Wolters Kluwer.

[32] W Chinach zmiany w tym kierunku mogą nastąpić w wyniku realizacji „polityki jednego dziecka". Już obecnie w chińskich rodzinach wyrastają „mali cesarze", przyzwyczajeni do realizacji swoich zachcianek przez rodziców i dziadków. W Chinach o wielowiekowej tradycji rodzin wielodzietnych to prawdziwa rewolucja kulturowa.

- Koike K. (1990), *Ukryte źródła japońskiej pracowitości* [w:] *Sekret japońskiego sukcesu*, E. Kostowska-Watanabe, A. Ishikawa (red.), Warszawa: WP.
- Krugman P. (2001), *Wracają problemy kryzysu gospodarczego*, przeł. A. Szeworski, Warszawa: PWN.
- Maruo N. (1990), *Japoński model stosunków pracy a udział pracowników w zarządzaniu* [w:] *Sekret japońskiego sukcesu*, E. Kostowska-Watanabe, A. Ishikawa (red.), Warszawa: WP.
- Perkins D. H. (2003), *Przepisy prawa, więzi rodzinne oraz wschodnioazjatycki sposób prowadzenia interesów* [w:] *Kultura ma znaczenie: jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Harrison L. E., Huntington S. P. (red.), przeł. S. Dymczyk, Poznań: Zysk i S-ka.
- Tazawa Y., Matsubara S., Okuda S., Nagahata Y. (1987), *Historia kultury japońskiej w zarysie*, Tokio: MSZ.
- Toennies F. (2008), *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: PWN.
- Tsuda Masumi (1990), *Japoński styl zarządzania – zasady i system* [w:] *Sekret japońskiego sukcesu*, E. Kostowska-Watanabe, A. Ishikawa (red.), Warszawa: WP.
- Tu Wei-ming (1991), *A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Asia* [w:] *Confucianism and the Modernization of China*, S. Krieger, R. Trautzettel (red.), Mainz: Hase & Koehler.
- Tu Wei-ming (2002), *Multiple Modernities – Implications of the Rise of „Confucian Asia"* [w:] *Chinese Ethics in a Global Context: Moral Bases of Contemporary Societies*, K.-H. Pohl, A.W. Müller (red.), Leiden–Boston: Brill.
- Tu Wei-ming (2001), *Rodzina, naród i świat: Etyka globalna jako współczesne wyzwanie konfucjanizmu* [w:]*Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, K. Tomala (red.), Warszawa: Trio.
- Vogel E. F. (1979), *Japan as Number One: Lessons for America*, Harvard: Harvard Univeristy Press.
- Weber M. (2000), *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. I: *Taoizm i konfucjanizm*, przeł. T. Zatorski, Kraków: Nomos.
- World Bank Policy Research Report (1993), *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*, The WB Books.
- Zakaria F. (1994), *A Conversation with Lee Kuan Yew*, „Foreign Affairs", No. 73, s. 109–127.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Jakie są główne cechy azjatyckiego kapitalizmu jako zespołu instytucji i priorytetów gospodarczych?
- Jakie są główne cechy konfucjańskiego obrazu świata?
- Czy istnieją powiązania (i jakie) pomiędzy konfucjańską orientacją kulturową a azjatyckim modelem rozwoju?
- Konfrontacja państw Azji z zachodnią infiltracją w XIX w.?
- Jakie są główne różnice w nowoczesnym rozwoju Japonii i Chin?
- Kulturowe determinanty w organizacji przedsiębiorstwa w Azji

ⓘ **Literatura polecana:**

- C. Andressen (2004), *Krótka historia Japonii. Od samurajów do Sony*, przeł. A. Śledzińska, Warszawa: Dialog.
- F. Fukuyama (1997), *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, przeł. A. i L. Śliwa, Warszawa–Wrocław: PWN.
- B. Drelich-Skulska (red.) (2007), *Azja-Pacyfik. Obraz gospodarczy regionu*, Wrocław: AE.
- J. K. Fairbank (2003), *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, przeł. T. Lechowska, Z. Słupski, Warszawa: Bellona.
- E. Kostowska-Watanabe, A. Ishikawa (red.) (1990), *Sekret japońskiego sukcesu*, Warszawa: WP.

Mirosława Czerny

Rola dziedzictwa materialnego i duchowego w rozwoju. Przykłady z Globalnego Południa

Streszczenie: W rozwiniętych społeczeństwach świata Zachodu przyjmuje się, że dziedzictwo materialne i duchowe powinno być objęte ochroną prawną. Wynika to z głębokiego przekonania, że istnienie tego dziedzictwa wnosi wiele wartości do życia współczesnych społeczeństw, a bez niego człowiek czuje się zagubiony. Z drugiej strony to, co zostanie uznane za dziedzictwo, jest decyzją subiektywną i zależy od wielu czynników kulturowych, politycznych, społecznych czy ekonomicznych. Ostatnie lata przyniosły wiele prac, w których autorzy twierdzą, że istnienie na jakimś obszarze obiektów dziedzictwa kulturowego może stanowić impuls dla procesów rozwoju. Analizowane są przykłady pochodzące z różnych części świata, z których wynika, że rozsądne zarządzanie dziedzictwem przynosi korzyści materialne lokalnym społeczeństwom. Wiele z istniejących projektów jest też krytykowanych za zbyt daleką idącą ingerencję w lokalną kulturę i życie mieszkańców. Artykuł omawia teoretyczne kwestie związane z rolą dziedzictwa w procesach rozwoju oraz przytacza kilka przykładów ilustrujących, w jaki sposób wykorzystywane są obiekty dziedzictwa w krajach rozwijających się.

Poruszana tematyka roli dziedzictwa materialnego i duchowego w promowaniu i wspieraniu rozwoju wywodzi się z geograficznych badań nad kulturą. Przymiotnik „geograficzne" jest ważny, ponieważ analizy społeczno-geograficzne i ekonomiczno-geograficzne odwołują się zawsze do relacji przestrzennych oraz miejsc w przestrzeni geograficznej. Tak jest też w tym przypadku. Znaczący rozwój geografii kultury obserwowany jest od dwóch dekad, od kiedy geografowie włączyli się w dyskusję prowadzoną w naukach społecznych, a dotyczącą kwestii rozwoju i niedorozwoju (Harvey 1996, 2006; Soja 1989, 2000; Czerny 2005) i roli w tych procesach pozaekonomicznych czynników wzrostu. Przedmiotem zainteresowania geograficznych studiów z zakresu kultury według Wolfa-Dietricha Sahra (2003) są m.in.:

- kulturowe aspekty relacji społecznych – budowanie tożsamości regionalnej, lokalnej, pluralizmu oraz hybrydyzacja form zachowań przestrzennych różnych grup społecznych;
- społeczno-polityczne interpretacje obrazów kultury – np. społecznego zróżnicowania konsumpcji kultury i wpływów tego zjawiska na organizację przestrzenną;
- wpływ kultury (i jej symboli) na mechanizmy władzy i mechanizmy rynkowe;

- tworzenie się „wyobrażeń geograficznych" (*geographical imagination*), np. naszego postrzegania innych regionów, kształtowania opinii o innych etc.;
- analiza związków między kapitalizmem, późnym modernizmem, postmodernizmem i kulturą.

W tym nurcie należy rozpatrywać prace Davida Harveya i Edwarda Soji, którzy analizowali relacje między systemem kapitalistycznym i tworzeniem się wyobrażeń o miejscu we współczesnym społeczeństwie. Można więc powiedzieć, że geografia zajmuje się tymi wszystkimi obiektami i zjawiskami (uznanymi formalnie za dziedzictwo kultury, a także stanowiącymi przykład kultury popularnej), które odnoszą się do przeszłości, ale których istnienie wpływa na funkcjonowanie społeczeństwa i gospodarki współcześnie. Obiekty uznane za dziedzictwo kultury stanowią domenę zarówno kultury, jak i gospodarki. Ta przynależność do dwóch różnych dziedzin życia dotyczy każdego przedmiotu czy obiektu dziedzictwa i stanowi potencjalne źródło konfliktów między różnymi grupami społecznymi, które mogą reprezentować całkiem odrębne interesy (np. jedni będą chcieli chronić dany obiekt i zamknąć go przed zwiedzającymi, a inni przeciwnie, chcieliby czerpać z jego eksploatacji jak najwyższe zyski). Dopóki przedmiotem badań geografii społeczno-gospodarczej są m.in. takie zagadnienia jak rozwój regionalny i lokalny, potencjał rozwoju, zagrożenia dla tego rozwoju, planowanie miejskie i regionalne, rozwój turystyki itp., dopóty dziedzictwo będzie stanowić bardzo ważny element w analizie tych kwestii i jeden z najważniejszych czynników w przyjmowanych strategiach rozwoju. Postrzeganie obiektów dziedzictwa narodowego w kategoriach ekonomicznych sprawia, że jest ono traktowane jako jeden z czynników sukcesu lub porażki obranego modelu gospodarki przestrzennej.

Dziedzictwo a rozwój

Celem badań nad rozwojem lokalnym i regionalnym jest znalezienie odpowiedzi na pytania dotyczące czynników, które sprawiły, że jedne miasta, gminy (lub inne jednostki najniższego szczebla podziału administracyjnego danego kraju) posiadające atrakcyjne obiekty dziedzictwa kultury materialnej lub przejawy kultury niematerialnej stały się ważnymi lokalnymi, regionalnymi lub międzynarodowymi biegunami wzrostu, a inne, także posiadające bogate dziedzictwo kulturalne, pozostały na peryferiach głównych obszarów rozwoju; jakie czynniki w tym przypadku hamowały ich rozwój lub sprawiły, że po osiągnięciu pewnego poziomu wzrostu gospodarczego przestały być atrakcyjne dla nowych lokalizacji gospodarczych. Dzięki tak sformułowanym celom badawczym można włączyć studia nad rolą obiektów i zjawisk stanowiących dziedzictwo kultury materialnej do szerokiego nurtu dyskusji na temat znaczenia różnych,

często bardzo specyficznych czynników kulturalnych i społecznych w rozwoju gospodarczym miast i regionów. Konieczne staje się więc rozważenie takich zagadnień, jak:

- lokalizacja konkretnych miejsc (miast, osiedli, rezerwatów etc.), bogatych w obiekty dziedzictwa kultury wewnątrz danego kraju lub regionu, w stosunku do innych obiektów dziedzictwa kulturalnego, w odniesieniu do innych dużych ośrodków regionalnych,
- ich komunikacyjna dostępność,
- rodzaj obiektów dziedzictwa (zabytki architektury, sztuki, ośrodki sztuki ludowej, targi, festyny, festiwale itp.),
- wyposażenie w infrastrukturę niezbędną dla przyjmowania turystów z kraju i z zagranicy,
- zainteresowanie tymi ośrodkami inwestorów spoza branży turystycznej,
- zmiany na lokalnym i regionalnym rynku pracy w kontekście możliwości wykorzystania istnienia w regionie obiektów dziedzictwa kulturalnego.

Istotne jest także rozważenie elementów instytucjonalnych:

- zmieniających się polityk i strategii rozwoju regionalnego i lokalnego,
- polityki państwa w dziedzinie ochrony i konserwacji obiektów dziedzictwa narodowego,
- eksponowania istnienia obiektów dziedzictwa narodowego w programach promocji ośrodka w skali regionalnej i ponadregionalnej,
- roli społeczności lokalnych i wreszcie
- kształtowania się tożsamości regionalnej i lokalnej związanej z historią i wspólnym dziedzictwem w kształtowaniu się postaw prorozwojowych na poziomie miasta lub regionu.

W literaturze przedmiotu (Adorno 1991; Bizzaro, Nijkamp 1996) podkreśla się fakt, że dziedzictwo narodowe należy traktować jako odrębny dział gospodarki, który wykorzystuje określone zasoby, wytwarza określone produkty, generuje zyski i miejsca pracy. Występując obok innych działalności gospodarczych w projektach rozwoju gospodarczego może spełniać rolę integrującą. Wreszcie wykorzystywane jest jako instrument w zarządzaniu gospodarką na różnych poziomach odniesienia w przestrzeni, od lokalnego do międzynarodowego. Z tego też powodu władze lokalne i krajowe wielu krajów doceniają rolę dziedzictwa narodowego w gospodarce kraju, regionu i miasta, a sektor publiczny podejmuje się funkcji zarządzania w sposób całościowy zasobami dziedzictwa narodowego.

Można zatem sformułować tezę, że dziedzictwo, będąc działem gospodarki, zamienia na towar przetrwałe z dawnych czasów lokalne struktury, obiekty, idee, wytwory kultury materialnej i – poprzez ich komercjalizację – przyczy-

nia się do wzrostu gospodarczego, mierzonego przyrostem miejsc pracy, wzrostem dochodów, wzrostem inwestycji bezpośrednio związanych z obsługą tego sektora, jak i innych działalności traktujących obecność obiektów dziedzictwa narodowego jako atut w wyborze lokalizacji. Dziedzictwo narodowe wykorzystywane w tworzeniu i promowaniu wizerunku miejsca przyczynia się także do wzrostu jego atrakcyjności dla potencjalnych inwestorów. Teza ta odnosi się do wszystkich miejsc na świecie, niezależnie od poziomu rozwoju gospodarczego.

Regiony i miasta położone w krajach rozwijających się posiadają wiele cennych zasobów kultury. Nie są one jednak wykorzystywane, a miejscowe władze nie widzą w nich atutów dla promowania wizerunku tego miejsca. Ponieważ są zlokalizowane w krajach, w których dysproporcje w poziomie rozwoju regionalnego są znaczne, to – nawet jeśli wprowadzane są reformy systemowe i polityki skierowane do najuboższych regionów (często wspierane przez organizacje pozarządowe) – i tak rzadko sprzyja to inwestycjom w niewielkich ośrodkach, na wsiach, na terenach słabo zaludnionych, położonych na uboczu głównych osi rozwoju krajów. Rozwój turystyki krajowej i międzynarodowej, zmieniająca się moda na odwiedzanie tych, a nie innych regionów świata, odpowiednia promocja obiektów kultury, sztuki, rękodzieła ludowego najbardziej sprzyjają przyciąganiu turystów do miast. Dziedzictwo narodowe, a szerzej kultura, przyczynia się także do zmian zachowań społecznych w miejscu, gdzie ona występuje, do kształtowania lokalnego stylu życia spowodowanego wzrostem konsumpcji określonych towarów. Ten proces może prowadzić do głębokich przemian w regionie, spowodować zbyt silną komercjalizację miejsca i jego całkowite przekształcenie, do powstania karykaturalnego obrazu całkowitego podporządkowania zasobów danego miejsca potrzebom turystów i utraty dawnych jego wartości duchowych, tożsamości i integralności. Tak stało się w przypadku najbardziej znanych obiektów dziedzictwa narodowego np. w Egipcie. W innych przypadkach, jak w niektórych regionach Afryki Wschodniej, okresowy spadek zainteresowania inwestycjami w dziedzinie turystyki w latach 90. XX w. sprawił, że gospodarcze wykorzystanie dziedzictwa było słabsze niż w dekadach wcześniejszych. Polska literatura geograficzna dotycząca problemów rozwoju lokalnego i regionalnego z wykorzystaniem obiektów dziedzictwa narodowego jest raczej uboga. Do niedawna niewiele miejsca poświęcano w niej zagadnieniom relacji między elementami kultury a możliwościami rozwoju społeczno-gospodarczego. Dominują prace z zakresu geografii turyzmu. Także w literaturze światowej najczęściej kwestie dziedzictwa narodowego wiązano z rozwojem turystyki. Dopiero zainteresowanie geografią humanistyczną przyczyniło się do rozpowszechnienia takich koncepcji, jak m.in. rola społeczności lokalnych w procesach rozwoju, kształtowanie się tożsamości regionalnej,

indywidualność i unikalność miejsc w przestrzeni geograficznej. Ostatnio coraz częściej pojawiają się prace na temat geografii dziedzictwa, w których wyraźnie przypisuje się obiekty dziedzictwa atrybutom miejsca (Graham, Ashworth, Tunbridge 2000).

Co jest dziedzictwem?

Przez dziedzictwo rozumiemy to, co dziedziczymy po naszych przodkach. W szerszym znaczeniu pojęcie to obejmuje także sferę uczuciową, a nie tylko prawną danego obiektu lub zjawiska. Oblicze współczesnego świata jest rezultatem praktyk kulturalnych i wartości odziedziczonych po wszystkich przodkach – spuścizna pozostawiona przez członków rodziny, mieszkańców regionu, członków klasy, do której każdy z nas należy, narodu itp. (McLean 1996).

Szeroko ujmując, definicja dziedzictwa wynika z dyskusji na temat roli przeszłości i znaczenia miejsca we współczesnym świecie. Dziedzictwo jest bowiem częścią przeszłości (częścią naszej historii – każdego człowieka z osobna lub poszczególnych grup społecznych, narodów, klas etc.), do której przywiązujemy szczególną wagę, którą w pewnym sensie wybieramy pod kątem naszych współczesnych poglądów, przy czym kierujemy się w tym wyborze określonym celem lub kilkoma celami. Mogą to być względy ekonomiczne, cele polityczne, społeczne lub jeszcze inne. Wartość, jaką dziś przypisujemy jakiemuś obiektowi, rzeczy lub też zachowanym przez dziesięciolecia umiejętnościom i wiedzy, mniej zależy od jakiejś obiektywnie istniejącej, ustalonej wartości, a bardziej od naszej subiektywnej oceny. To z kolei zależy od naszych potrzeb, oczekiwań, mody, świadomości społecznej, wykształcenia, kultury i tradycji, w jakich wyrośliśmy, wrażliwości artystycznej i na otaczającą nas przyrodę itd. W ten sposób rzecz ujmując, dziedzictwo może być uznawane za zasoby. Eksploatacja tych zasobów polega na ich świadomym wykorzystaniu przez różne dziedziny życia gospodarczego, społecznego i kulturalnego, np. przez turystykę, planowanie regionalne, planowanie rozwoju terenów wiejskich, rozwoju miast etc. Dziedzictwo to także zasoby chętnie wykorzystywane przez politykę. Mamy z tym do czynienia wówczas, gdy np. obiekty stanowiące dziedzictwo są wykorzystywane do legitymizacji władzy. Niezależnie więc od tego, przez jaki sektor gospodarki lub grupy społeczne i polityczne wykorzystywane jest dziedzictwo, takie jego traktowanie oznacza obowiązek zarówno ochrony tego, co stworzyli nasi przodkowie, jak i konieczność otaczania go dalszą opieką, konserwowania starych wartości, które nadają znaczenia naszym poglądom i kształtują tożsamość regionalną czy narodową nie tylko nas samych, ale także przyszłych pokoleń. Dziedzictwo jest zatem istotnym elementem polityki; stanowi także nieodłączny składnik systemu oświaty, sztuki oraz środowiska przyrodniczego, w którym

żyjemy. Idąc śladem B. Grahama, G. J. Ashwortha i J. E. Tunbridge (2000) należy podkreślić, że dziedzictwo z natury swojej jest zjawiskiem przestrzennym. Wszędzie tam, gdzie analizując procesy rozwoju krajów lub regionów wskazujemy na przykład konkretnej budowli, przekazywanych z pokolenia na pokolenie umiejętności, idei, krajobrazów etc., odnosimy to do konkretnej skali przestrzennej. Ważne stają się więc dla nas pytania: „gdzie"? i „dlaczego tam"? Chociaż zawsze dziedzictwo jest nierozerwalnie związane z człowiekiem (nawet jeśli za dziedzictwo traktujemy obiekty nie będące wytworem człowieka), to nie w każdym wypadku jest ono przypisane konkretnemu miejscu. Nawet więcej – konkretne miejsca w przestrzeni geograficznej mogą przyczyniać się do powstania dziedzictwa, a nawet same je stanowić.

Wreszcie ważnym atrybutem dziedzictwa jest skala przestrzenna, jakiej ono dotyczy. Można więc mieć do czynienia z dziedzictwem w skali lokalnej, regionalnej, ogólnokrajowej, kontynentalnej czy wreszcie globalnej. Przykładowo starą kapliczkę na skrzyżowaniu polnych dróg na Mazowszu uznamy za dziedzictwo w skali lokalnej. O tym, że tam stała, pamiętają nasi dziadowie, pradziadowie, a przekazy mogą świadczyć o tym, że została tam postawiona w czasie Powstania Styczniowego. Natomiast umiejętność wyrobu miodów pitnych – trunku popularnego od wieków na ziemiach polskich – możemy już uznać za dziedzictwo narodowe. Piramidy w Gizie w Egipcie lub zbiory muzeum Luwru są dziedzictwem ogólnoświatowym. Miejsca, które uznajemy za dziedzictwo narodowe, regionalne czy lokalne są najczęściej miejscami konsumpcji. Tym samym ich udostępnienie publiczne ma pobudzać konsumpcję (Sack 1992). Konsumpcja może też tworzyć miejsca, a także je zmieniać. Krajobrazy konsumpcji, w celu zaspokojenia potrzeb masowych turystów, upodabniają się do siebie. Sack (1992: 158–159) nazywa ten proces „upodabnianiem się miejsc i kultur". W wyniku prac restauracyjnych i konserwatorskich zostaje też zatrzymany proces stałych zmian, jakim podlegają obiekty dziedzictwa. Konserwując je, chcemy zachować pewien stan – obraz, charakterystyczny dla danej epoki i nie przewidujemy dalszych zmian obiektu. Obiekt zastyga w czasie i nie ulega dalszej transformacji. Dziedzictwo, niezależnie od tego, jak je definiujemy, stanowi jeden z najważniejszych czynników rozwoju turystyki, w tym w dużej mierze turystyki międzynarodowej. Rynek turystyki międzynarodowej jest silnie sfragmentaryzowany, jednak najczęściej konsumpcja dziedzictwa przez turystów jest powierzchowna i szybka. Turyzm jest tym działem gospodarki, na który silny wpływ mają czynniki zewnętrzne (*externalities*). Często można spotkać opinie, że turyzm jest parazytem dla miejscowej kultury, do której nic nie wnosi. W skrajnych przypadkach komercjalizacja dziedzictwa może prowadzić do jego trywializacji, a w następstwie tego do jego destrukcji.

Firmy turystyczne reprezentują zarówno sektor publiczny, jak i prywatny. Pierwsze wspierają rozwój agencji odpowiedzialnych za ożywienie gospodarki, drugie skupione są jedynie na osiągnięciu zysków. Obie grupy firm narzucają ceny, jakie ponosi turysta korzystający z danego obiektu dziedzictwa. Bardzo rzadko wysokie zyski, jakie osiągają owe firmy z eksploatowania dziedzictwa, potem do niego wracają – np. w formie podatków lub subsydiów. To z kolei sprawia, że przedsiębiorstwa turystyczne i inne organizacje zajmujące się rozwojem turystyki niechętnie akceptują plany rozwoju regionalnego oparte na koncepcji rozwoju zrównoważonego, zarówno na szczeblu lokalnym, jak i ogólnokrajowym. Obawiają się bowiem ograniczeń nałożonych na ruch turystyczny ze strony władz. Już dziś znamy przykłady, że władze starają się zmniejszyć liczbę odwiedzających dane miejsce w ciągu roku, by nie doprowadzić do całkowitej dewastacji środowiska, a tym samym do utraty przez dane miejsce jego walorów turystycznych.

Aktorzy wykorzystujący dziedzictwo dla rozwoju

Można wymienić wielu aktorów, którzy biorą udział w procesie komercjalizacji dziedzictwa. Najważniejsi z nich to: państwo (ze swoimi instytucjami), społeczności lokalne oraz przedsiębiorstwa. Zadaniem państwa jest tworzenie warunków do tego, by dziedzictwo było powszechnie dostępne oraz chronione przed dewastacją, zmianami jego jakości czy zniknięciem (np. pewne ekosystemy mogą zniknąć w wyniku nierozważnej działalności gospodarczej, zabytki kultury materialnej mogą zostać wyburzone itp.). Oczekuje się też od państwa, że będzie promotorem rozwoju kultury w społeczeństwie oraz będzie zabiegać o to, by rozwój kultury nie był podporządkowany wyłącznie prawom rynku. Także państwo powinno zabiegać o to, by definiowanie i forma wyboru oraz wykorzystania dziedzictwa, zarówno materialnego, jak i niematerialnego, nie było jedynie domeną elit. Elity mają tendencję do zawłaszczania dziedzictwa oraz wykluczania z tego zbioru elementów niewygodnych lub należących do kultury masowej.

Ważną rolę w procesie udostępniania dziedzictwa dla celów komercyjnych odgrywają przedsiębiorstwa (inwestorzy). Z punktu widzenia interesów regionu podczas realizacji inwestycji powinni być oni bezstronni. Tymczasem często jest inaczej. Ze względów ekonomicznych lub pod wpływem racji politycznych, realizując zadania, mogą doprowadzić do sytuacji, w której część dziedzictwa zostanie zniszczona lub pozbawiona części atrybutów. Zaplanowane inwestycje, np. w sektorze turystycznym, również nie zawsze biorą pod uwagę maksymalną ochronę istniejących zasobów. Inwestycje gospodarcze – przemysłowe, infrastrukturalne, usługowe sprawiły, że wiele obszarów chronionych lub

o znacznych walorach środowiska naturalnego w krajach rozwijających się traci na atrakcyjności – są osuszane, zabudowywane przez rozlewającą się zabudowę wielkich miast, burzone itd.

Społeczność lokalna powinna mieć decydujące zdanie na temat roli i możliwości wykorzystania istniejących obiektów dziedzictwa w danym regionie. Jeśli proces kształtowania się miejscowej kultury obejmuje zarówno formy odziedziczone, jak i obecnie kształtowane, jeśli kultura ulega zmianie, jeśli w jej ramach mieszczą się też relacje człowiek–środowisko naturalne, wówczas społeczności lokalne (lub regionalne) są najbardziej predysponowane do tego, by decydować o tym, jak owa kultura będzie wykorzystana w procesie rozwoju oraz w jaki sposób zarządzać dziedzictwem, aby go nie niszczyć w stałym procesie rozwoju. Tym samym społeczności lokalne mogą realizować koncepcję rozwoju zrównoważonego. Ważne jest jednak, aby do procesu zarządzania włączyć społeczności lokalne, związane z danym miejscem i środowiskiem.

Promowanie walorów, sposobów życia, cech kulturalnych i społecznych specyficznych w danym regionie sprzyja rozwojowi zrównoważonemu. Gdy cele kulturowo-społeczne są jasno określone, wówczas łatwiej jest realizować również cele ekonomiczne i osiągać lepsze, bardziej atrakcyjne warunki życia.

Dziedzictwo przyrody – zagrożenia i konsekwencje dla rozwoju lokalnego

Niepowtarzalne, jedyne w swoim rodzaju krajobrazy, unikatowe okazy flory i fauny, obiekty przyrody nieożywionej traktujemy również jako dziedzictwo i stanowią one nie tylko wartość dla miłośników przyrody, ale przede wszystkim są obiektem konsumpcji (np. parki narodowe, parki krajobrazowe, miejsca ciekawe ze względu na uprawianie określonych sportów etc.).

Dziedzictwo przyrody, szczególnie w regionach biednych, gdzie wykorzystuje się wszelkie aktywa, które mogą przynieść jakiś dochód, w wyniku nadmiernej eksploatacji jest zagrożone. W krajach rozwijających się istnieje wiele miejsc, które straciły swój walor jako miejsca konsumpcji (turystyki) przez ich nadmierną eksploatację lub nieprzemyślaną eksploatację zasobów, które tam istnieją. Przykładem, który był badany w 2010 r. przez geografów z Uniwersytetu Warszawskiego, w tym także autorkę tego tekstu, jest rezerwat motyli monarch w środkowym Meksyku.

Jedną z największych atrakcji centralnego Meksyku jest obszar wpisany na listę rezerwatów biosfery Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca, który zajmuje 56,3 tys. ha. Obejmuje 16 municypiów w stanie Michoacan i 11 w stanie Meksyk. Motyle *Danaus plexippus* odbywają corocznie (podobnie jak ptaki) długie migracje z Kanady do Meksyku i podczas swojej wędrówce pokonują

kilka tysięcy kilometrów. W Meksyku zimują w lasach iglastych na wysokości około 2500–3000 m n.p.m. Oblepiają całe połacie lasu na przestrzeni kilku hektarów. Ocenia się, że jednocześnie przebywa tam do 200 mln osobników. W obrębie lasu wydzielone są tzw. sanktuaria (rezerwaty), spośród których największe to: El Rosario, Sierra Chincua, Chivatí-Haucal, Cerro Pelón i La Mesa. Jedynie dwa pierwsze są dostępne dla turystów. Rocznie odwiedza je ponad 100 tys. osób.

Od kilku lat stwierdza się spadek liczebności motyli, które docierają do lasów meksykańskich. Wynika to przede wszystkim ze zmniejszania się ich areału na skutek rabunkowej, niekontrolowanej gospodarki leśnej. Drzewa wycinają mieszkańcy pobliskich wsi i większe firmy. Za wiązkę drewna na opał otrzymują nawet 4 dolary. Stąd miejscowa ludność, nie licząc się z konsekwencjami dla środowiska, wycina drzewa. Także nadmierny napływ turystów do niektórych rezerwatów sprawia, że wzdłuż ścieżek, którymi chodzą odwiedzający, postępuje erozja gleb. Proces ten nasilił się od momentu, od kiedy zaczęto wprowadzać wycieczki konne po rezerwatach. Problemem stały się stosy śmieci, nie tylko na parkingach, ale też w lesie. Wszystko to sprawia, że w niektórych częściach kompleksu lasów środkowego Meksyku już nie zimują motyle. Infrastruktura turystyczna przygotowana dla gości, którzy przyjeżdżali obserwować to zjawisko, stoi pusta.

Omówiony przykład pokazuje, że nadmierna eksploatacja zasobów przyrody, których obecność przez długie lata mogłaby dostarczać pracy i przynosić zysk miejscowej ludności, sprawia, że są one przez mieszkańców regionu systematycznie niszczone. Motyle już nie przylatują, bo zmniejsza się powierzchnia lasów; jeżeli nie ma motyli, nie przyjeżdżają turyści; gdy nie ma turystów, spadają dochody; kiedy brakuje pieniędzy, ludzie idą do lasu, by wycinać drzewa, a drewno sprzedawać. Do tego można jeszcze dodać, że wycinanie lasów sprzyja erozji gleby, więc dochody z rolnictwa spadają. I tak koło się zamyka.

W wielu przypadkach, a może nawet w większości przypadków, kiedy interes gospodarczy nie bierze pod uwagę istniejących warunków środowiska naturalnego, a często je lekceważy, dochodzi do nadużyć, zniszczeń i nadmiernej eksploatacji zasobów naturalnych. Różne uwarunkowania kulturowe i społeczne sprawiają też, że mieszkańcy różnych części Ziemi różnią się w swoim podejściu do środowiska naturalnego – ich percepcja i traktowanie środowiska zależą także od cech tego środowiska. Relacje człowiek–środowisko, a właściwie otoczenie, w którym żyje człowiek, stanowią też wskaźnik poziomu kultury oraz różnic kulturowych między różnymi grupami społecznymi. Z tego wynikają różnice w polityce na rzecz rozwoju, która integruje dziedzictwo przyrodnicze i kulturowe w procesie rozwoju. Oto kilka przykładów zagrożeń, na jakie narażone są miejsca traktowane jako dziedzictwo naturalne.

Park Narodowy Virunga leży na terenie Konga. Ze względu na ogromne bogactwo flory i fauny został wpisany na listę Dziedzictwa Przyrodniczego i Kulturalnego UNESCO. Jest to najstarszy park narodowy w Afryce. Został założony w 1925 r. i zajmuje powierzchnię 7800 km^2. Żyje tu około 720 goryli. Jesienią 2009 r. park stał się areną walk jednego z ugrupowań militarnych pod wodzą Laurenta Nkunda. Zniszczenia lasu, wycinka drzew, zabijanie goryli to m.in. skutki działań rebeliantów.

Działalność górnicza i zanieczyszczenie wód zagraża wielu obszarom chronionym w Indiach. Na przykład w 1992 r. władze stanu Radźasthan zezwoliły na działalność górniczą na terenie rezerwatu Sariska (stworzonego w 1958 r.), w którym żyją tygrysy. Rezerwat zajmuje 492 km^2. Podobnie rezerwat Melghat (w stanie Maharasztra, istnieje od 1985 r.) o powierzchni 1598 km^2 jest rezerwatem tygrysów. Jego powierzchnia, na skutek intensywnej wycinki drzew, stale się zmniejsza. Zanieczyszczone rzeki wpływają na stan ekosystemu, a tereny po wycince dotyka erozja. Ochrona tygrysa stanowi ważny element walki z zagrożeniami i katastrofami naturalnymi. Lasy, w których żyją te zwierzęta, zatrzymują wodę opadową i ograniczają ryzyko powodzi. Tam, gdzie las wycięto, rzeki występują z brzegów i przynoszą duże zniszczenia upraw.

Każdego roku wzrasta liczba turystów, którzy odwiedzają parki narodowe i rezerwaty przyrody. Zjawisko to sprzyja narastaniu konfliktów między turystami odwiedzającymi owe miejsca, naukowcami i władzami lokalnymi. Samochody, autobusy i inne pojazdy, którymi poruszają się turyści, wypełniają miejsca najbardziej popularne, pozostawiając śmieci i inne zanieczyszczenia, zatruwając powietrze spalinami z pojazdów, robiąc hałas i płosząc zwierzęta. Duże liczebnie grupy turystów niszczą ścieżki i szlaki wyznaczone w parkach, niszczą naturalną roślinność wyrzucając odpady lub resztki żywności, przyczyniają się do rozprzestrzeniania się roślin obcych dla danego ekosystemu.

Kłusownicy nie respektują granic wytyczonych przez władze parku i zakazów polowań. Zabija się koziorożce dla rogów, cenionych w medycynie ludowej, słonie dla kości (pomimo zakazu światowego handlu kością słoniową). Słonie i żyrafy zabija się dla mięsa. W ciągu ostatnich 40 lat populacja dużych ssaków w Afryce – lwów, żyraf i zebr spadła o 60%. W niektórych częściach kontynentu, głównie w Afryce Wschodniej, populacja tych zwierząt spadła w tym samym okresie o 85%. Ochrona dużych ssaków jest nieskuteczna – ich populacja spada systematycznie m.in. w Serengeti (w Tanzanii) i w Masai Mara (w Kenii). W tych regionach miejscowa ludność nie przestrzega zakazów polowań. Rozwój turystyki i wzrost liczby odwiedzających oznacza też wzrost zatrudnienia dla miejscowych mieszkańców. Osiedlając się w sąsiedztwie parku powiększają obszary upraw i polują na dzikie zwierzęta (dzięki obecności których mają zatrudnienie).

Inną przyczyną tak gwałtownego spadku populacji dużych ssaków są konsekwencje wojen. W 2008 r. wiele organizacji pozarządowych alarmowało, że handel i spożycie mięsa szympansów, bawołów i zebr w obozach dla uchodźców zlokalizowanych w Tanzanii oznacza fiasko działań i polityki pomocy międzynarodowej, które nie zapewniły podstawowych środków do życia uchodźcom z Rwandy, Burundi i Konga. Do tej pory w obozach dla uchodźców w Tanzanii, przy jej zachodniej granicy, mieszka ponad pół miliona osób. W tej części kraju znajduje się park narodowy Gombe, gdzie przez wiele lat prowadzono badania nad szympansami.

Las Sakoantovo na południu Madagaskaru jest czczony jako miejsce święte. Wejście do lasu i zarządzanie jego zasobami są kontrolowane przez starszyznę plemienną. Las Sakoantovo zajmuje około 60 tys. ha i dla ludów Mahafaly i Tandroy zawsze był miejscem kultu. Wśród wielkiej różnorodności roślin spotyka się tu wiele gatunków ziół i roślin stosowanych w medycynie tradycyjnej. Jednak wskutek zaniku tradycyjnych form życia w wioskach, napływu turystów i sprzecznych interesów władz oraz ludności miejscowej las jest dziś zagrożony.

Wszystkie przytoczone przykłady pokazują, że w sytuacji niedorozwoju, niedoborów, niskiego poziomu oświaty, a także rozbieżnych interesów głównych aktorów ekonomicznych w regionie kwestie ekonomiczne przeważają nad kwestią ochrony dziedzictwa, jakim w wymienionych przykładach są zasoby przyrody.

Wykorzystanie dziedzictwa kulturowego w rozwoju lokalnym (głównie dzięki rozwojowi turystyki i rekreacji)

Dziedzictwo kulturowe to wyraz tego, co człowiek i społeczeństwo stworzyli w swojej historii. Jak wspomniano już wcześniej, jego zachowanie i ochrona powinny stanowić immanentną cechę sposobu życia społeczeństwa, które dba o jakość i poziom życia obecnych i przyszłych pokoleń. Wobec postępującej globalizacji dziedzictwo kulturowe staje się ważnym czynnikiem ponownie integrującym społeczności lokalne i regionalne (Mahieu de, Bozzano, Toselli, Hoeve 2002). Udostępnienie dziedzictwa dla celów rekreacji, wypoczynku i turystyki umożliwia ponowne odkrywanie historii wspólnoty lokalnej, wspólnych korzeni, wspólne przeżywanie podczas imprez kulturalnych, upamiętniających dawne dzieje radości i smutku. Ten kapitał kulturalny, który pochodzi z przeszłości, przyczynia się do zmian jakościowych i ilościowych w gospodarce regionu. Wypoczynek, zabawa, rekreacja czy turystyka przyczyniają się do ponownego kształtowania przestrzeni lokalnej oraz ponownej jej waloryzacji – odkrywanie jej wartości architektonicznej, układu urbanistycznego, tradycji, świąt ludowych, muzyki, tańca, rękodzieła; także wtedy, gdy społeczność lokalna decyduje się na komercjalizację owych walorów.

Wykorzystując dziedzictwo dla promowania rozwoju lokalnego i regionalnego społeczności lokalne dążą do takiej aranżacji nowych usług, wspierających ten rozwój, aby było to zgodne z zasadami rozwoju zrównoważonego. Należy przypomnieć, że koncepcja ta jest bardzo szeroka i oznacza nie tylko rozsądne wykorzystywanie zasobów naturalnych i ich ochronę (jak to przedstawiano na początku dyskusji w latach 70. XX w.), ale uwzględnia także elementy społeczne i kulturowe typowe dla danego miejsca, tak by następujący proces rozwoju uwzględniał relacje między środowiskiem – społeczeństwem i kulturą (Czerny 2006a).

W przypadku wykorzystania dziedzictwa dla promowania rozwoju lokalnego i regionalnego, szczególnie w krajach rozwijających się, gdzie często należy uświadomić mieszkańcom, jaki walor mają obiekty dziedzictwa, pojawia się wiele kwestii, które powinni rozwiązać wspomniani wcześniej aktorzy w procesie rozwoju. De Mahieu, Bozzano, Toselli, Hoeve (2002) wymieniają tu m.in.: kwestie ustanowienia zasad wykorzystywania zasobów naturalnych przez gospodarkę, wykorzystanie nowoczesnej techniki w działalności gospodarczej, zminimalizowanie niekorzystnego wpływu działalności gospodarczej na środowisko naturalne i zasoby kultury, wyznaczenie pułapu zysków, które można osiągnąć bez szkody dla istniejącego dziedzictwa (Czerny 2006).

Odpowiadając na powyższe kwestie wspomniani autorzy wymieniają pięć sfer działań ważnych dla podjęcia realizacji projektu wykorzystującego dziedzictwo w rozwoju lokalnym, szczególnie w krajach rozwijających się, gdzie brak informacji lub dezinformacja nie pozwala mieszkańcom na zrealizowanie projektu rozwojowego z wykorzystaniem dziedzictwa. Są to:

- **Osiągnięcie strategii partycypacji i konsensusu.** Oznacza to włączenie do projektu różnych aktorów społecznych i doprowadzenie do porozumienia dotyczącego kierunków działań i sposobów wykorzystania dziedzictwa;
- **Współpraca ze społecznością lokalną w określeniu najważniejszych sfer działalności gospodarczej z wykorzystaniem dziedzictwa.** Mieszkańcy małych miejscowości, często odległych od głównych centrów gospodarczych kraju, nie potrafią zdefiniować swoich idei i przeobrazić je w konkretną działalność. Dzieje się też tak z powodu braku informacji. Współpraca z osobami, które mają doświadczenie w tej dziedzinie (np. z organizacjami pozarządowymi), pozwala określić potencjał lokalny, sposób wykorzystania dziedzictwa oraz przedstawić inne (od wyobrażeń) pomysły na jego wykorzystanie gospodarcze;
- **Stworzenie scenariuszy rozwoju zrównoważonego.** Ma to na celu dokładne zaplanowanie działań w sferze gospodarczych, takich, które przyczynią się do poprawy jakości życia społeczności lokalnej. Stworzenie scenariuszy pozwoli na wybór alternatywnych koncepcji i rozwiązań w sy-

tuacji, kiedy te pierwotnie zaplanowane mogą powodować zbyt daleko idące zmiany w środowisku (naturalnym i społecznym). Należy brać pod uwagę rzeczywistość lokalną, studiując jej siłę i słabości, aby społeczność lokalna mogła wspierać się wzajemnie i pomagać sobie w działaniach;

- **Uświadomienie społeczności lokalnej zagrożeń wynikających z podejmowania zbyt pochopnych decyzji i ich konsekwencji (gospodarczych, politycznych).** Fakt podejmowania wspólnie decyzji i rozumienie zagrożeń wzmacnia więzy społeczne i zwiększa wspólną odpowiedzialność za nie;
- **Udział w podnoszeniu umiejętności i szerzeniu nowoczesnej wiedzy potrzebnej do działalności gospodarczej.** Polega to na włączeniu do projektu gospodarczego także elementów edukacyjnych, np. szkoleń skierowanych do mieszkańców regionu (Mahieu de, Bozzano, Toselli, Hoeve 2002: 3).

Dziedzictwo, jako czynnik rozwoju lokalnego i zasób możliwy do wykorzystania w procesie rozwoju gospodarczego, staje się istotnym aktorem w planowaniu rozwoju lokalnego. Odpowiednie wykorzystanie tego zasobu może przyczynić się do wzrostu zatrudnienia i dochodów na poziomie zarówno lokalnym, jak i ogólnokrajowym. Zasoby, jakie stanowi dziedzictwo, dziedziczy się po przodkach i dzięki ich istnieniu uzyskuje się dochody. Tradycyjne składniki tych zasobów współistnieją z nowymi, a przeszłość integruje się z teraźniejszością. Kultura jako sektor produkcyjny generuje PKB kraju np. tak samo jak przemysł wysokiej techniki niezanieczyszczający środowiska. Na tym polega m.in. jej wkład w rozwój zrównoważony. Dziedzictwo kulturalne jest zatem zarówno zasobem społecznym, jak i ekonomicznym. Jest poza tym zasobem rzadkim, którego zanik lub złe użytkowanie może powodować jego pogorszenie czy całkowitą utratę. Polityka kulturalna promująca dziedzictwo jest jednym z najważniejszych elementów polityki rozwoju endogenicznego i powinna być wprowadzana na szczeblu lokalnym lub regionalnym jako integralny składnik rozwoju społecznego. Niezależnie od tego, każda polityka lub programy rozwojowe powinny być wrażliwe na kulturę danego miejsca. Takie integralne podejście do rozwoju, łączące aspekt społeczny, kulturę i dany fragment przestrzeni geograficznej, nazywa się „geokulturą" (Kusch 1976).

W przypadku krajów rozwijających się nierzadko występuje sytuacja, w której miejscowa ludność żyje w ubóstwie otoczona obiektami dziedzictwa w niewielkim stopniu wykorzystanymi przez usługi, np. turystyczne. Organizacje pozarządowe, które wspierają inicjatywy zmierzające do wykorzystania tych obiektów, starają się przede wszystkim wskazać społecznościom lokalnym owe obiekty i wytłumaczyć im, na czym polega ich wartość dla celów turystycz-

nych. Następnym krokiem jest często rehabilitacja tych obiektów, które mogą wymagać remontów, odnowienia, urządzenia sposobu zwiedzania, dostępu do nich, infrastruktury towarzyszącej etc. Ważnym krokiem jest również zaplanowanie takiego ich użytkowania, aby nie kłóciło się ono z miejscową tradycją, a jednocześnie służyło celom komercyjnych, np. w północno-zachodniej Argentynie miejscowa ludność indiańska nie zgodziła się na to, aby cmentarze ich przodków udostępniono turystom. Ich wierzenia nie pozwalają na to, by groby zmarłych odwiedzali obcy (Montenegro 2009). Mimo istnienia obiektów dziedzictwa materialnego, nie są więc one traktowane jako zasób i udostępniane turystom.

Organizacje pozarządowe, organizacje lokalne, agencje międzynarodowe na rzecz pomocy rozwojowej przed przygotowaniem planu wykorzystania dziedzictwa dla stymulowania rozwoju gospodarczego włączają miejscowe organizacje, stowarzyszenia lub inne podmioty do dyskusji na temat zasad wykorzystania dziedzictwa, jego zarządzania i udziału w pracach miejscowej ludności.

W literaturze przedmiotu jako przykład modelowego wykorzystania istniejącego dziedzictwa w promowaniu turystyki kulturowej przedstawiany jest program *Argentina. Mosaico de Identidades* („Argentyna. Mozaika tożsamości"). Jego koncepcja została opracowana w Ministerstwie Turystyki, Kultury i Sportu w celu

> wzmocnienia, utrzymania i rozwoju dziedzictwa kulturowego, etnicznego i religijnego kraju, począwszy od wprowadzania strategii promocji regionów do tworzenia nowych produktów turystycznych, odpowiadających zasadom zrównoważonego rozwoju, którego jednym z głównych elementów jest turystyka kulturowa (Mahieu de, Bozzano, Toselli, Hoeve 2002: 6).

Twórcy tej koncepcji wychodzą z założenia, że dziedzictwo kulturowe dowolnej społeczności może stać się atrakcją turystyczną, dlatego turyzm i ochrona (konserwacja) dziedzictwa powinny wspierać się nawzajem, gdyż obie te działalności pozwolą chronić wspólne dziedzictwo, wytwarzając zasoby konieczne dla zapewnienia jego utrzymania.

W ramach wspomnianego wyżej programu realizowany jest projekt Shalom Argentina – *Huellas de la Colonización Judia* („Ślady kolonizacji żydowskiej"). Wyznaczono 12 tras przechodzących przez siedem prowincji argentyńskich. Proponuje się tu zwiedzanie kolonii żydowskich w Argentynie i pokazuje doświadczenia kolonizacji rolnej z przełomu XIX i XX w., która była zjawiskiem unikalnym i szczególnym w tej byłej kolonii hiszpańskiej (Mahieu de, Bozzano, Toselli, Hoeve 2002: 6).

Inny przykład traktowania dziedzictwa jako zasobu umożliwiającego rozwój pochodzi z Algierii (*Programa Patrimonio para El desarrollo*, 2007). Najważniej-

szym celem jest tu wykorzystanie dziedzictwa kulturalnego jako generatora rozwoju zrównoważonego tych miejscowości, w których można określić istnienie dziedzictwa. Cele szczegółowe wymienione przez autorów programu to:

- Ochrona tożsamości, legatu kulturalnego i pamięci zbiorowej: działania na rzecz ochrony i waloryzacji dziedzictwa, co ma doprowadzić do wzmocnienia poczucia tożsamości kulturalnej społeczności lokalnej; przyczynienie się do wzbogacenia i wzajemnego poznania różnych, często blisko położonych miejscowości za pośrednictwem wymiany informacji technicznej i kulturalnej.
- Poprawa jakości życia mieszkańców regionu: poprawa (materialna) warunków życia społeczności lokalnej – poprzez rozbudowę infrastruktury, usług i zagwarantowanie subwencji na cele rozwojowe; poprawa (niematerialna) jakości środowiska i krajobrazu miejsca.
- Przygotowanie i sposób zaradzania: przygotowanie (wyszkolenie miejscowych mieszkańców) do pracy w działach ochrony i zarządzania dziedzictwem; wsparcie instytucji lokalnych, także w planie finansowym (przez podatki); udział przedstawicieli miejscowych wspólnot w gremiach chroniących i kontrolujących sposób wykorzystania dziedzictwa.
- Rozwój gospodarczy i społeczny: dynamizowanie gospodarki poprzez wsparcie dla mikroprzedsiębiorstw oparte na zrównoważonym zagospodarowaniu bogactwa kulturalnego; poprawa poziomu życia ludności dzięki wzrostowi zatrudnienia, powstawaniu nowych firm, inwestycji w infrastrukturę i wyposażenie, rewaloryzację obiektów.

Główne obszary działania:

- Kultura: utrzymanie dziedzictwa kulturalnego;
- Oświata: szkolenia w nowych zawodach i tworzenie miejsc pracy.

Inne obszary o działaniu częściowym:

- Inwestycje komunalne: dostarczenie odpowiednich mieszkań, wody i kanalizacji;
- Otoczenie biznesu: gospodarka przestrzenna i planowanie miejskie;
- Instytucje: wzmocnienie administracji lokalnej (*Programa Patrimonio para El desarrollo*, 2007).

Również inne państwa afrykańskie coraz częściej sięgają do dziedzictwa kulturalnego w celu rozwoju turystki i budowy infrastruktury. Na przykład Dogon – ośrodek starej cywilizacji w Mali – od kilku lat jest magnesem przyciągającym tysiące turystów z Europy. Sława Timbuktu sprawia, że mimo bardzo złych połączeń komunikacyjnych docierają tam dziesiątki tysięcy turystów. Ośrodek oblegany jest szczególnie w styczniu, gdy odbywa się tu festiwal muzyki afrykańskiej. Mali jest jednym z nielicznych państw afrykańskich, które, nie posiadając

wielu innych zasobów, skierowało swoje działania na rozwój turystyki kulturowej. Centrum starych imperiów i królestw Mali przyciągało odkrywców europejskich już w XVII i XIX w. Dziś Timbuktu, Jenne i Dogon są wpisane na listę dziedzictwa kulturowego UNESCO i to one mają stać się motorem rozwoju turystyki w tym regionie.

Podobne zamierzenia ma rząd Nigru, który chce wykorzystać istniejące tam skamieniałe szczątki dinozaurów dla przyciągnięcia turystów. Dopóki jednak nie zostanie stworzona odpowiednia infrastruktura komunikacyjna, trudno będzie wypromować to miejsce. Zdaniem władz Nigru, także różnorodność etniczna tego kraju, z bardzo bogatą kulturą niematerialną, powinny stać się zalążkiem rozwoju turystyki (*De Turismo por Africa*, 2010). Festiwale muzyki i tańca, wyroby rękodzieła ludowego czy architektura mogłyby ożywić gospodarczo ubogie regiony Sahelu.

Cytowane przykłady wskazują, że zarówno władze (różnych szczebli), jak i organizacje pozarządowe widzą szanse na rozwój w wykorzystaniu istniejącego dziedzictwa kultury i w jego odpowiednim zarządzaniu. Międzynarodowa Organizacja Turystyki podała listę działań, które powinny zostać zrealizowane, by napływ turystów do danego miejsca rzeczywiście przyniósł wzrost dochodów i poprawę warunków życia miejscowej ludności. Są to:

- wzajemne dostosowanie dwóch aktorów w przestrzeni lokalnej: wspólnot lokalnych, które dysponują dziedzictwem kultury, i odwiedzających;
- dostarczenie odpowiednich usług odwiedzającym;
- umożliwienie zakupu produktów lokalnych przez odwiedzających;
- podejmowanie decyzji na temat kształtu projektów rozwoju lokalnego;
- podejmowanie inicjatyw dotyczących wprowadzania w życie projektów;
- partycypowanie w kosztach projektów;
- ochrona miejscowych zwyczajów i norm w zakresie wykorzystanie dziedzictwa kulturalnego.

Wychodzi się przy tym z założenia, że zasoby turystyczne są przede wszystkim zasobami wspólnotowymi i to wspólnota powinna mieć decydujące zdanie dotyczące tego, w jaki sposób udostępnić je obcym.

Bibliografia:

- Adorno T. W. (1991), *The Culture Industry*, London: Routledge.
- Bizzaro F., Nijkamp P. (1996), *Cultural Heritage and Urban Revitalisation: A Metaanalytic to Urban Sustainability*, Series Resaerch Memoranda 30, Amsterdam: Vrijuniversiteit.

- Czerny M. (2006), *Geografia de la cultura y estudios sobre el patrimonio* [w:] *Turismo rural. Patrmônio, cultura e legislação*, Anécio Almeida J., De Souza M. (eds.), Brasil: Editora FACOS–UFSM, Santa Maria, s. 175–186.
- Czerny M. (2006a), *Tożsamość lokalna czynnikiem stymulującym rozwój turystyki* [w:] P. Szwarczewski (red.), *Ziemia Sejneńska – przyroda, człowiek, turystyka*, Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin, s. 129–137.
- Czerny M. (2005), *Globalizacja a rozwój*, Warszawa: PWN.
- „De turismo, por África" (y 3), 06.05.2010.
- Graham B., Ashworth G. J., Tunbridge J. E. (2000), *A Geography of Heritage. Power, Culture & Economy*, London: Arnold.
- Harvey D. (1996), *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell.
- Harvey D. (2006), *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, London–New York: Verso Press.
- Kusch R. (1976), *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro.
- Mahieu G. de, Bozzano J., Toselli C., Hoeve A. (2002), *Comunidad local, patrimonio, ocio y desarrollo sustentable*, „Estudios del IMAE", No. 4.
- McLean I. (1996), *Oxford Concise Dictionary of Politics*.
- Montenegro M. (2009), *La construcción del patrimonio arqueológico en una comunidad de la puna de Jujuy, Argentina en tiempos de globalización*, „Espacio y Desarrollo", No. 21, s. 59–76.
- *Programa Patrimonio para El desarrollo* (26.06.2007), *Cooperación española en Argelia y Población Saharaui*.
- Sahr W.-D. (2003), *Der cultural Turn in der Geographie. Wendemanöver in einem epistemologischen Meer* [w:] *Kulturgeographie*. *Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*, H. Gebhardt, P. Reuber, G. Wolkersdorfer (eds.), Heidelberg–Berlin: Spektrum Akademischer Verlag.
- Soja E. (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London: Verso Press.
- Soja E. (2000), *Postmetropolis*: *Critical Studies of Cities and Regions*, Oxford: Basil Blackwell.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Czy tworzenie parków narodowych w krajach rozwijających się i sposoby ich wykorzystywania przynoszą korzyści mieszkańcom regionu?
- Jakie formy wykorzystania dziedzictwa kulturowego są najbardziej „przyjazne" dla mieszkańców regionu?
- Na ile liderzy polityczni w krajach rozwijających się mogą manipulować procesem kreowania i wykorzystania dziedzictwa narodowego?

ⓘ **Literatura polecana:**

- *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen* (2003), H. Gebhardt, P. Reuber, G. Wolkersdorfer (eds.), Heidelberg–Berlin: Spektrum Akademischer Verlag.
- B. Graham, G. J. Ashworth, J. E. Tunbridge (2000), *A Geography of Heritage. Power, Culture and Economy*, London: Arnold.

Elżbieta Puchnarewicz

Turystyka jako stymulator rozwoju lokalnego w Afryce

Streszczenie: Autorka podejmuje w pracy próbę wyjaśnienia kwestii, czy i w jaki sposób turystyka może stać się stymulatorem rozwoju lokalnego w Afryce. Punkt wyjściowy analizy stanowią rozważania o syndromie peryferyjności krajów afrykańskich. Przeszłość kolonialna i nakładający się na to współczesny globalny układ gospodarczy nie dają mieszkańcom tego kontynentu większych szans na wyrwanie się z kręgu biedy. Jak podkreśla autorka, pewną nadzieją są międzynarodowe projekty rozwoju przez turystykę, które określają warunki i sposoby pomocy wprowadzania autochtonów w sferę aktywności na rzecz turystyki. Następnie autorka podejmuje problem szans rozwoju państw afrykańskich przez turystykę, analizując miejsce kontynentu w turystyce światowej oraz ukazując zróżnicowanie rozwoju tego sektora w przodujących gospodarczo krajach. Zasadniczą część pracy stanowią wybrane przykłady zaangażowania w działalność turystyczną społeczności lokalnych Afryki. Ta część opiera się na zgromadzonych studiach terenowych z Afryki Północnej i Afryki Subsaharyjskiej. W końcowej części autorka podejmuje próbę oceny roli turystyki jako stymulatora rozwoju lokalnego w Afryce.

Terminy odnoszące się do „lokalności" w turystyce

W literaturze badającej różne aspekty turystyki w krajach Południa, w tym na kontynencie afrykańskim, dla oddania specyfiki aktywności społeczności lokalnych oraz na potrzeby nazywania strumieni ruchu turystycznego penetrującego odległe przestrzenie dziewiczej przyrody oraz kierującego się do miejsc i regionów zamieszkałych przez grupy ludzkie pozostające w kręgu kultur tradycyjnych bądź semitradycyjnych, stosuje się różnorodne terminy, często używane zamiennie, choć w poszczególnych językach mające inne odcienie znaczeniowe.

W literaturze anglosaskiej spotyka się określenie *indigenous tourism* – turystyka tubylcza lub autochtoniczna, która obejmuje obszary zamieszkałe przez społeczności głęboko tkwiące w swoich kulturach tradycyjnych. Pojęcie grupy tubylczej zostało zdefiniowane przez Organizację Narodów Zjednoczonych w specjalnym, poświęconym temu zagadnieniu dokumencie. Uznaje się, że posiada ona tę szczególną cechę, iż była obecna i zajmowała określone terytorium przed utworzeniem współczesnych państw i granic. Jej zasadniczymi cechami charakterystycznymi są samoświadomość oraz postrzeganie przez innych jako odrębnej grupy pod względem kulturowym i językowym, posiadającej zespół

szczególnych cech odróżniających ją od grupy dominującej. Właściwe jej przymioty kulturowe i społeczne implikują sposób gospodarowania, który jest bliższy tradycyjnemu niż współczesnemu sposobowi produkcji. Wreszcie grupa ta posiada unikatowe więzi z historycznymi siedzibami i ziemiami przodków (UN 2007).

Turystyka autochtoniczna odnosi się do aktywności turystycznej, w którą ludność plemienna jest bezpośrednio zaangażowana poprzez posiadanie kontroli nad zasobami lub poprzez ukazywanie własnej kultury jako głównej atrakcji. Symbiotyczne efekty zrównoważonego rozwoju grup autochtonicznych miałyby polegać na wzajemnym uzupełnianiu się i stymulacji sfery tradycyjnej kultury i sfery działań gospodarczych. Zachowanie i ekspozycja rodzimej kultury przyczyniają się do ekonomicznego sukcesu, ten zaś jest ważną częścią składową podtrzymania rodzimej kultury. Ocenia się, że w przeważającej mierze udział ludności tubylczej w różnych przedsięwzięciach turystycznych ma pozytywny wpływ na relacje międzykulturowe. Turysta miałby być świadomy swojej misji kulturowego kontaktu, zaś autochtoniczna społeczność mogłaby mieć okazję do poznania lepszej strony wartości wytworzonych w świecie industrialnym i postindustrialnym (Butler, Hinch 2007: 5–9).

Dla określenia mieszkańców obszarów destynacji turystycznej używa się także terminów „rdzenni mieszkańcy", „rodzime grupy" i „miejscowa ludność", które nie oddają precyzyjnie specyfiki grup autochtonicznych na kontynencie afrykańskim, jednak dokonane do tej pory badania określonego regionu mogą dostarczyć informacji, czym się one charakteryzują. W odniesieniu do Afryki stosuje się termin „społeczności plemienne" w tych rejonach, w których ich wyodrębnienie pośród mieszkańców danego kraju jest wyraziste – cecha plemienności jest na pierwszym miejscu. Wymienione pojęcia mają ścisły związek z określeniem „społeczność lokalna" – ich wspólnym mianownikiem jest cecha zadomowienia w miejscowej kulturze oraz posiadanie sieci wzajemnych powiązań mających podłoże społeczne i gospodarcze (Puchnarewicz 2010c: 15–22).

Turystyka tubylcza czy też autochtoniczna obejmuje również zespół zjawisk związanych z negocjacjami co do praw własności ziemi, zasobów znajdujących się na danym obszarze oraz wiedzy o jego właściwościach przyrodniczych i kulturowych, przydatnej zarówno turystom, jak i turoperatorom (ang. *tour operator*). Rdzenni mieszkańcy, posiadając prawne rozpoznanie i kontrolę nad ziemią, kulturą i zasobami, sami będąc egzotyczną atrakcją turystyczną, stają się jednocześnie właścicielami, managerami, strażnikami parków, partnerami w opiece nad zabytkami kultury i udziałowcami przedsięwzięć wspólnych z biznesem turystycznym.

Międzynarodowe Stowarzyszenie Ekoturyzmu (*International Ecotourism Society* – IES) zdefiniowało pojęcie ekoturyzmu, które obejmuje również kwe-

stie dobrego stanu miejscowej ludności: „Ekoturyzm to odpowiedzialna podróż do rejonów przyrodniczych, która przyczynia się do konserwacji środowiska i podnosi dobrobyt lokalnych społeczności" (www.ecotourism.org). W celach działania sformułowanych przez instytucje zajmujące się obszarami chronionymi coraz częściej można znaleźć nawiązanie do ochrony wartości kulturowych i zasobów przyrodniczych, stymulowania korzyści gospodarczych dla lokalnych mieszkańców oraz zapewniania bezpieczeństwa i odpowiedniej jakości pobytu turystów. Dla podkreślenia nierozłączności środowiska życia społeczności tubylczych z ich przyrodniczym otoczeniem i wynikających z tego konsekwencji dla ekoturystyki stosuje się też pojęcie turystyki ekokulturowej (Puchnarewicz 2010a: 238).

Syndrom peryferyjności krajów afrykańskich

U podłoża nazywania części świata Trzecim Światem, krajami rozwijającymi się czy krajami Południa leży ocena stopnia rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego. Terminy te wyznaczają nie tylko określoną kolejność, lecz także bycie gorszą częścią świata, przynależność do niższej kategorii. Wspomniane podziały mają w pewnej mierze wydźwięk kolonialny, a w następstwie współczesnej historii sugerują zależności postkolonialne, chociaż obecnie przedrostek „post" powędrował do krajów wysoko rozwiniętych, by wyrażać wyższe formy postprzemysłowego rozwoju. Nazywanie światów „schlebia stereotypom, pośrednio dowartościowuje wysoko rozwinięty segment społeczności międzynarodowej, potwierdza i pozwala uzewnętrzniać jego ważność i doskonałość (Solarz 2009: 130–131).

Afryka nie tylko zaliczana jest do zapóźnionych w rozwoju części świata, ale również niezmiennie plasowana jest na ich peryferiach. Najwytrawniejsi badacze mechanizmów rozwoju we współczesnych gospodarkach włożyli wiele trudu, by podjąć próbę odpowiedzi na pytanie dlaczego państwa położone na kontynencie afrykańskim, poza nielicznymi wyjątkami, znajdują się, w porównaniu z obszarami gospodarczo rozwiniętymi, w szczególnie trudnej sytuacji. Występuje tu upośledzenie mechanizmów rynkowych, stosunkowo niskie wskaźniki makroekonomiczne, a także niski poziom zaspokojenia potrzeb w sferze społecznej. Według *Human Development Report* (2009), w którym opublikowano dane za 2007 r., 24 kraje Afryki znalazły się w przedziale najniższych wskaźników rozwoju społecznego (Human Development Index, HDI) – pomiędzy wartościami 0,499 a 0,340. Więcej niż połowa – 31 krajów afrykańskich zapewnia swoim obywatelom dochody poniżej 2 USD dziennie.

W postrzeganiu rozbieżności pomiędzy światem najzamożniejszych i obszarami skrajnej biedy, skoncentrowanymi głównie w Afryce, mieszkańcy tego

kontynentu oraz świat industrialny i postindustrialny mają różne sposoby interpretacji. Kierunek badań postkolonialnych, za prekursora których uważa się Edwarda Saida (2005), wskazuje na zdominowanie gospodarcze i kulturowe dawnych kolonii przez metropolie, trwające nawet po ustaniu formalnych związków politycznych (Zarycki 2009: 44). Trudno wprost przełożyć obecne wpływy państw imperialnych na podległe terytoria, należałoby raczej ukazać rzecz w świetle przepływów globalnych między centrami rozwoju gospodarczego, nowych technologii informatycznych i dominacji kulturowej nad obszarami peryferyjnymi. Jeśli przyjmiemy, że kraje Południa są w różnym stopniu dotknięte efektem peryferyjności, to w gradacji występowania tego zjawiska – istnienia głębokiej dychotomii między światem bogactwa i światem biedy Afryka jest na pierwszym miejscu.

Państwa tego kontynentu to „spóźnieni przybysze", pragnący podłączyć się pod globalne mechanizmy rozwoju, jednak z braku środków lub błędnej polityki gospodarczej oraz w wyniku wielu innych historycznych i kulturowych uwarunkowań niebędący atrakcyjnymi partnerami dla najbardziej rozwiniętej ekonomicznie części świata (Tefler 2009: 146–165).

Rządy państw afrykańskich upatrują w rozwoju turystyki wielką szansę dla pozyskiwania znaczących dochodów, zwiększenia zatrudnienia oraz przyciągnięcia kapitału zagranicznego. Z uwagą analizuje się tam coroczne wskaźniki wzrostu liczby przyjeżdżających turystów oraz wpływów uzyskanych z turystyki. W licznych krajach tego kontynentu istnieje zainteresowanie i zrozumienie potrzeby promowania nowych kierunków turystyki, tworzenia atrakcyjnych ofert, a także włączania społeczności lokalnych w jej rozwój.

Wiele już powiedziano na temat korzyści płynących z wielkich kapitałowych przedsięwzięć dla mieszkańców danego obszaru – z czasem miało się to przyczynić do podniesienia poziomu życia najbiedniejszych. W krajach wysoko rozwiniętych mechanizm ten działa do pewnego stopnia, jednak tam, gdzie kapitał rodzimy prawie nie istnieje, a wielkie międzynarodowe korporacje nie są zainteresowane lokowaniem zysków w miejscu ich wytworzenia, efekt przekładania się ich obecności na podnoszenie poziomu życia społeczności lokalnych, zwłaszcza poza większymi centrami gospodarczymi i administracyjnymi, jest prawie znikomy (Bankole 2008: 40–60).

W wielu krajach afrykańskich włączanie rdzennej ludności do działań turystycznych jest już realizowane, jednak w innych często ogranicza się tylko do deklaracji i programów, a nie rzeczywistych działań. Kraje afrykańskie podchwyciły hasła rozwoju turystyki zrównoważonej, ekoturystyki czy turystyki kulturowej, podkreślając w różnych deklaracjach, że właśnie taki program już się realizuje. Inicjatywy rozwoju turystyki są tam jednak hamowane przez niski

poziom rozwoju gospodarczego oraz jego liczne następstwa, jak wysoki odsetek analfabetyzmu czy niski poziom edukacji w ogóle, słaby rozwój infrastruktury komunikacyjnej, niski poziom kultury organizacyjnej oraz brak nowoczesnej sieci telekomunikacyjnej.

Czy Afryka ma szansę na rozwój przez turystykę, rozwój wpisany w miejscowe realia, zaangażowanie aktorów społecznych, którzy mają być jego beneficjentami? Czy sprawowanie przez *homo localis* kontroli nad inicjatywami turystycznymi jest tam możliwe? Z pewnością aktywność samych obywateli i ich inwencja w zakresie skutecznego rozwiązywania problemów społecznych, wsparta odpowiednio przez siły zewnętrzne – począwszy od samorządów lokalnych, a skończywszy na organizacjach mających zasięg globalny – daje szansę na powstanie zabezpieczeń przed zagrożeniami, a także możliwości lokalnego rozwoju, w wymiarze gospodarczym i społecznym (Puchnarewicz 2010b: 513).

Turystyka, jako jeden z najbardziej dynamicznie rozwijających się sektorów gospodarczych w skali globalnej, ma szansę pełnić rolę stymulatora rozwoju w krajach biednych, jeśli nastąpi powszechna zgoda na zaangażowanie mieszkańców miejsc destynacji w przedsięwzięcia turystyczne, począwszy od etapu decyzyjnego, przez planowanie, oraz udział w obsłudze turystów. Mogą to być rzeczy niewielkie, jednak spełniające istotną rolę: budząc świadomość uczestnictwa w gospodarowaniu przestrzenią i zasobami kulturowymi oraz przyrodniczymi w miejscu życia ludzi, przynoszą nowe spojrzenie na zasoby otoczenia, w którym oni żyją. Z czasem może to wykształcić przedsiębiorczość dającą znaczniejsze efekty oraz dać realne możliwości zmieniania otoczenia ich życia. Jak mówi przysłowie ludu Swahili: „Mało i mało – razem wypełniają kwartę".

Międzynarodowe projekty rozwoju przez turystykę

Obecnie takie organizacje jak Bank Światowy (World Bank, WB) oraz Światowa Organizacja Turystyczna Narodów Zjednoczonych (United Nations World Tourism Organisation, UNTWO) kładą nacisk na małe i średnie firmy turystyczne, rozwijane przez ludność rodzimą zamieszkującą przestrzenie turystycznego zagospodarowywania. By w Afryce osiągnąć w tym zakresie znaczące rezultaty, niezbędne jest włączenie do programów rozwoju członków lokalnych społeczności tradycyjnych, miejscowych liderów, menedżerów, inicjatyw turystyki opartej na współpartnerstwie społeczności lokalnych, przedstawicieli rządów, reprezentantów świata nauki i przedstawicieli organizacji wspierających.

W dniu 13 września 2007 r. przez Zgromadzenie Narodowe została przyjęta Deklaracja Narodów Zjednoczonych dla praw Ludności Tubylczej (UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples). Podkreśla ona prawa ludności tubylczej do godnego życia, utrzymywania i wzmacniania jej własnych instytu-

cji, kultur i tradycji oraz do realizowania określonej przez siebie drogi rozwoju, przy uwzględnieniu zaspokojenia własnych potrzeb i aspiracji. Z ważniejszych krajów afrykańskich od głosu wstrzymały się Kenia i Nigeria (www.un.org/esa/socdev).

W kodeksie etycznym uchwalonym przez Organizację Narodów Zjednoczonych w 2001 r., w artykule pierwszym, powiedziano o konieczności zrozumienia i poszanowania pomiędzy ludźmi i narodami. W punkcie piątym zwrócono szczególną uwagę na sposób zachowania w miejscu przeznaczenia, należyte formy akceptacji przez ludność przyjmującą, nieprzekraczanie prawa – zwłaszcza w zakresie przemycania dóbr kultury lub środków zagrażających życiu i zdrowiu. W artykule trzecim wskazuje się, że wszystkie strony biorące udział w rozwoju turystyki winny chronić środowisko naturalne, by w imię przyszłych pokoleń zachować ciągły i zrównoważony rozwój.

Rozwój turystyki nie może kolidować z zachowaniem cennych zasobów, szczególnie wody i energii, oraz powinien kierować się normą minimalizowania produkcji odpadów. Strony zaangażowane w rozwój turystyki winny brać pod uwagę ograniczenia ruchu turystycznego w środowisku szczególnie wrażliwym na degradację. W punkcie czwartym podkreśla się konieczność takiego planowania aktywności turystycznej, by umożliwiła ona tradycyjnym produktom kulturowym, rzemiosłu i folklorowi przetrwanie i rozwój. Szczególnie wart podkreślenia z punktu widzenia naszych rozważań jest artykuł piąty. Miejscowa ludność powinna być włączona w działalność turystyczną i winna mieć możliwość otrzymywania części beneficjów pochodzących z turystyki. Polityka turystyczna ma uwzględniać podnoszenie standardu życia w regionach odwiedzanych przez turystów. Wszelkie przedsięwzięcia winny przyjąć za cel integrowanie rdzennej ludności w działania ekonomiczne i społeczne. Szczególnie odnosi się to do wybrzeży, terytoriów wysp i rejonów peryferyjnych rolniczych oraz górskich, gdzie często turystyka stanowi rzadką możliwość generowania dodatkowych źródeł dochodów (*Global Code of Ethics for Tourism* 2001: 18).

Trzy organizacje: Centrum Odpowiedzialnej Turystyki (Centre for Responsible Tourism, CRT), Międzynarodowy Instytut Środowiska i Rozwoju (International Institute for Environment and Development, IIED) oraz Instytut Rozwoju Krajów Zamorskich (Oversea Development Institute, ODI) połączyły się, by utworzyć wspólną stronę internetową – turystyka na rzecz biednych (*pro-poor tourism*, http://www.propurtourism.org.uk). W centrum zainteresowania pomysłodawców znalazła się potrzeba poszerzenia zakresu działań na rzecz mieszkańców biednych regionów. W strategiach, które służyłyby wychodzeniu z biedy, uwzględniono: sektor turystyczny jako pracochłonną dziedzinę gospodarki, mogącą dać zatrudnienie wielu ludziom, potrzebę edukacji

i zatrudnienia kobiet oraz współpracę instytucji rozwojowych z sektorem nieformalnym, uwzględnienie naturalnych i kulturalnych aktywów biednych, projektów gospodarczych możliwych do zrealizowania w rejonach ubóstwa. Siły oddziaływania *pro-poor tourism* na dobrostan rdzennych mieszkańców upatruje się w stworzeniu im możliwości uczestniczenia w wytwórczości, handlu oraz uwzględnianiu ich głosów w fazie projektowania rozwoju turystyki.

Niderlandzka Organizacja Rozwoju (Stichting Nederlandse Vrijwilligers, SNV) prowadzi działalność doradczą i usługi dla 1800 lokalnych organizacji w ponad 30 krajach, by poprzeć ich działania w walce z biedą. SNV działa również w zakresie turystyki dla biednych, starając się wzmacniać potencjał turystyczny w rejonach największego ubóstwa. Odkąd turyści zaczęli pojawiać się w dużej liczbie na odległych obszarach peryferyjnych, zaczęto myśleć o prawach społeczności tradycyjnych w świetle rozwijającej się turystyki. Utworzono Międzynarodową Misję Praw Autochtonów do Turystyki (Indigenous Tourism Rights International Mission, ITRIM), organizację współpracującą ze społecznościami plemiennymi i tworzącą sieć instytucji chroniących ich prawa do terytoriów i kultury. Misją organizacji jest wymiana doświadczeń w zakresie zrozumienia wyzwań stojących przed społecznościami lokalnymi oraz badanie wpływu turystyki na ich życie.

ITRIM organizuje spotkania i kursy w zakresie wymiany doświadczeń między grupami, konferencje dla społeczności autochtonicznych, wydaje materiały informacyjne oraz analizuje stan badań i wiedzę dotyczącą tego problemu (*Indigenous Tourism Rights International Mission* 2010). Zwołuje także międzynarodowe fora w zakresie turystyki tubylczej. Jest to przestrzeń stworzona dla wypowiadania się autochtonów, forum wymiany doświadczeń i krytycznej analizy ich uczestniczenia w ekoturystyce. W Meksyku w 2002 r. ponad 200 reprezentantów społeczności tubylczych przyjęło Deklarację z Oxaki, która wzywa autochtonów do mobilizacji, wymiany doświadczeń i informacji na poziomie krajowym i międzynarodowym (Muqbil 2009).

Szanse rozwoju państw afrykańskich przez turystykę

Jak wykazują dane WTO, w 2009 r. na kraje Afryki przypadało jedynie 5,5% światowego rynku turystycznego (UNWTO Tourism Highlights 2010) i jednocześnie większość z nich plasowała się w grupie najniższych wskaźników rozwoju – poniżej 1000 USD PKB *per capita* przy najniższych względem innych regionów świata wartościach wskaźnika rozwoju społecznego (Human Development Report 2009: 173). Prawie połowę udziału w afrykańskim rynku turystycznym zajmowały trzy kraje – w tym dwa śródziemnomorskie: Maroko – 18,3%, Republika Południowej Afryki – 15,4%, Tunezja – 15,1%. Są to

zarazem wiodące gospodarki tego kontynentu, co potwierdza fakt, że rozwój turystyki idzie w parze ze znaczącymi osiągnięciami gospodarczymi oraz towarzyszącymi im korzystnymi wskaźnikami społecznymi. W większości krajów afrykańskich o niewielkim udziale przyjazdów turystycznych średnia długość życia nie przekracza pięćdziesięciu kilku lat, zaś wskaźnik alfabetyzacji dorosłych waha się w okolicy 50%. Na tle pozostałych klasyfikowanych krajów przyjmujących ruch turystyczny warte odnotowania są: Mozambik – osiągający udział w rynku turystycznym na poziomie 5,2%, Zimbabwe – 4,4%, Algieria – 4,2% oraz Botswana – 3,4%.

W następstwie światowego kryzysu gospodarczego sektor turystyczny podzielił sytuację innych dziedzin gospodarki i odnotował prawie wszędzie ujemne wartości. Porównanie 2009 r. do 2008 r. wypadło prawie we wszystkich regionach świata ujemnie – spadki przyjazdów turystów wahały się od 2,9% do 8%, dodatnie wartości uzyskały jedynie: Afryka Subtropikalna – 6,4%, Afryka Północna – 2,9% oraz Azja Południowo-Wschodnia – 0,4%. Turyści już wcześniej częściej wybierali Afrykę niż inne regiony turystyczne i kryzys jedynie wzmocnił tę tendencję. Należy żywić umiarkowaną nadzieję, że zyski z turystyki będą poważnym wsparciem dla afrykańskich gospodarek i na różne sposoby wzmocnieniem budżetów rodzinnych mieszkańców tego kontynentu (UNWTO Tourism Barometer 2010). W obliczu kryzysu rozwojowego pojawiają się głosy, że turystyka może stać się katalizatorem lub bazą dla rozwoju i dać impuls do wychodzenia z biedy mieszkańców tego kontynentu. Pokłada się szczególną nadzieję w turystyce, ponieważ jest to dziedzina oparta na intensywnym wykorzystaniu siły roboczej (Teye 2009: 165–187).

Ekoturystyka i turystyka kulturalna, obierające jako cel podróży obszary zamieszkiwane przez ludność autochtoniczną, zyskują na popularności i stają się atrakcyjną propozycją dla potencjalnych turystów. Kwestia odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze oraz potrzeba poznawania żywych kultur tubylczych i niesienia mieszkańcom odwiedzanych obszarów pomocy weszły już do obiegowych standardów charakterystyki obszarów destynacji w przewodnikach, biurach podróży czy informacjach zawartych na stronach internetowych. Unikalne relacje pomiędzy grupami plemiennymi i ich terytorium oraz wiedza, którą te społeczności zgromadziły w odniesieniu do ich ziem i zasobów, powinny stanowić punkt wyjścia dla każdego projektu w zakresie zrównoważonego środowiskowo i odpowiedniego kulturowo rozwoju turystyki (Butler, Menzies 2007: 17–20).

W Afryce Subtropikalnej istnieje 440 obszarów chronionych, zajmujących przestrzeń około 2600 tys. ha. Obszary te to cenne aktywa dla rozwoju ekoturystyki oraz organizacji ochrony i konserwacji przyrody, dające nowe możliwości zarobkowania społecznościom lokalnym.

Przykłady zaangażowania w działalność turystyczną społeczności lokalnych Afryki

Afryka Północna i Zachodnia

Na początku lat 90. w krajach Afryki Północnej rozpoczęto działania na rzecz rozwoju turystyki ekokulturowej. Postawiono między innymi na tradycyjne rzemiosło, mające ożywić gospodarczo społeczności najbiedniejszych rejonów. W Kairze rozpoczęto wielki program rewitalizacji rodzimej wytwórczości w oparciu o zachowane jeszcze umiejętności twórców. W dzielnicy Fustat, na terenie starego Kairu, w miejsce starych, zatruwających środowisko małych warsztatów ceramicznych utworzono miasteczko nowoczesnych laboratoriów, gdzie tradycyjni twórcy mogą, przy zastosowaniu wysokich standardów bezpieczeństwa i higieny pracy oraz ochrony środowiska, tworzyć dzieła sztuki rzemieślniczej przy wykorzystaniu starych wzorów i technik produkcji.

Na półwyspie Synaj wprowadza się specjalne programy w celu włączenia Beduinów do przedsiębiorczości turystycznej. Kobiety uczą się na kursach tradycyjnego haftu i szycia oraz poznają zasady marketingu wytwarzanych wyrobów, zaś mężczyźni otrzymują wiedzę z zakresu przewodnictwa turystycznego i mogą organizować wycieczki dla turystów w głąb pustyni (Maruf 2004: 27–36).

Pomyślano też o wykorzystaniu kultury żywej Beduinów – w Egipcie organizowane są coroczne festiwale kultury beduińskiej na Pustyni Arabskiej, przyciągające media i turystów z całego świata. Oazy na Pustyni Zachodniej wykorzystuje się do uprawiania ekoturystyki. Na wzór miejscowej architektury mieszkalnej i z lokalnych surowców powstały zbudowane przez miejscową ludność *eco-lodge*. Mają one zachować czystość środowiska poprzez autonomiczny system cyrkulacji wody, utylizacji śmieci oraz nieczystości, a także umożliwiać korzystanie z upraw przydomowych. Ogrzewanie i elektryczność często pochodzą z zainstalowanych na dachu baterii słonecznych. Muszą one spełniać standard podstawowych urządzeń hotelowych, więc koszt budowy i eksploatacji jest różny. Zdarzają się również *eco-lodge* luksusowe, gdzie lokalni mieszkańcy są przeszkoleni w ich obsłudze, utrzymaniu czystości, jakości dostarczanych posiłków i innych wymagań.

Turyści mogą brać udział w codziennym życiu mieszkańców, uczyć się zajęć typowych dla danego miejsca, np. wyplatania koszy, jazdy na wielbłądzie, pieśni i miejscowego dialektu. Niektóre propozycje turoperatorów sugerują aktywny udział turystów na rzecz podniesienia poziomu życia lokalnych mieszkańców poprzez nauczanie ich języka europejskiego, posługiwania się komputerem, uprawianie sportów, stosowanie nowych standardów ekologicznych w otoczeniu, w którym żyją. Taka wymiana wiedzy i doświadczeń z pewnością

może przyczynić się do wygenerowania przynajmniej niewielkich dochodów i powstania cennych wartości pozamaterialnych – wzajemnego poznania, zrozumienia, akceptacji i przyjaźni (Puchnarewicz 2010a: 237–306). O podziale pracy mieszkańców oaz i dostępie do obsługi turystów decyduje szejk i starszyzna rodowa. Gwarantuje to sprawiedliwy podział uzyskiwanych korzyści z turystyki oraz możliwość kumulowania środków finansowych w celu dokonania wspólnej większej inwestycji, np. wybudowania niewielkiego pensjonatu, zakupu łodzi czy samochodu terenowego. Działa także tradycyjny system pożyczkowy ze wspólnych dochodów, którymi dysponuje szajch.

Turyści wyjeżdżający do Algierii lub Mali, zwiedzając pustynię, udają się w jej odległe rejony, by odwiedzić plemiona nomadów – Tuaregów. Wyjazdy odbywają się w małych grupach osób zainteresowanych zdobyciem wiedzy o życiu na pustyni. Tuaregowie szczycą się bogatą kulturą tradycyjną, rozbudowanymi obrzędami i pięknymi festiwalami związanymi z hodowlą wielbłądów (Rybiński 1999). Mieszkańcy pustyni są bardzo aktywni w turystyce i podejmują różnorodne strategie spożytkowania lokalnych zasobów oraz własnych umiejętności, by osiągnąć sukces. Tuaregowie z Agadiru pracują w 40 agencjach jako przewodnicy, kierowcy i kucharze, uczą turystów, jak orientować się w pustyni, jak trenować wielbłądy, wykorzystują swoją tradycyjną wiedzę, umiejętności oraz percepcję w ich codziennej pracy. Agencje są prowadzone jako biznes rodzinny, polegający na zatrudnieniu krewnych, którzy tworzą krąg zaufania w każdej działalności gospodarczej. Chociaż tradycja stanowi podstawę pracy agencji, wprowadza się współczesne formy przedsiębiorczości, jak używanie nowoczesnych środków transportu – pojazdów z napędem na cztery koła, którymi wozi się turystów po pustyni, prowadzenie księgowości, strategie marketingowe oraz zdobywanie umiejętności wchodzenia w interakcje z turystami i europejskimi przedsiębiorcami.

Relacje z europejskim agentami podróży są budowane przez pryzmat logiki działania rodzimych przedsiębiorców. Cudzoziemscy partnerzy biznesowi są włączani do lokalnej gospodarki przez wejście do sieci przyjaciół i krewnych. Co więcej, Tuaregowie, którzy prowadzą agencje, żenią się z Europejkami i w ten sposób przy okazji zdobywają wejście na rynek europejski. Odbywając częste podróże, by odwiedzać żony, uczą się europejskich języków, kupują samochody, wchodzą we wspólne przedsięwzięcia z agentami biur podróży z Niemiec, Austrii i Francji. Oswojeni ze współczesnym światem, tworzą w swoich społecznościach własne subkultury, będące mieszanką tradycyjnych i nowoczesnych treści kulturowych. Przekazują swoim społecznościom elementy obcych kultur, wprowadzają tam innowacyjne rozwiązania, nieznane wcześniej zachowania oraz dobra konsumpcyjne. Można zaryzykować stwierdzenie że Tuarego-

wie, którzy pracują w biznesie turystycznym, bardziej wpływają na zmiany kulturowe niż sami turyści (Chaterlad 2006: 710–736).

Adaptacja do reżimów ochrony zasobów przyrodniczych parków narodowych może być w wielu krajach Afryki trudna do utrzymania, ponieważ ludzie zamieszkujący tereny chronione lub ziemie wokół nich narażeni są na liczne szkody, którym, według ich opinii, nie mogą skutecznie zapobiegać. Programy dbania o tereny objęte ścisłą ochroną, co prawda, dają niektórym z nich dodatkowe dochody, jednak podstawę utrzymania rodziny stanowi uprawa roli. W Nigrze zwierzęta zadeptują lokalne uprawy i – aby zapobiec szkodom – mieszkańcy często organizowali wyprawy myśliwskie. By zmienić nastawienie społeczności do wdrażanego projektu ochrony zasobów przyrody i tworzenia obszarów turystycznych, Stowarzyszenie Ochrony Nigeryjskich Żyraf (The Association for the Protection of Niger's Giraffes, ASGN) wypłaca rolnikom rekompensatę za zniszczone uprawy, propaguje system kredytowania zakupu ziarna siewnego oraz wspiera program dywersyfikacji upraw. Prowadzi także szkolenia mające uwrażliwić miejscowych mieszkańców na ochronę zwierząt (Kulczyk 2006: 256).

W Nigerii, w pasie przybrzeżnym lasów deszczowych, przy wprowadzaniu ochrony obszarów cennych przyrodniczo pojawił się inny problem, związany z dostosowaniem się rodzimych mieszkańców do zmian w zarządzaniu chronionym terenem. Projekty ekoturystyczne, które miały przynosić korzyści, wiele zmieniały w tradycyjnym lokalnym układzie gospodarczym, co wzbudzało opór zamieszkujących te obszary plemion. Starszyzna, stanowiąc trzon tradycyjnego systemu władzy, protestowała przeciw zmianie przeznaczenia gruntów, które do tej pory były objęte wspólnotowym władaniem ziemią, co miało swój wyraz nie tylko gospodarczy, ale i symboliczny. Terytoria te miały nie tylko wartość pozyskiwania produktów rolniczych; obszary te kontrolują na różne sposoby grupy plemienne, uznając je za swoje ziemie w sensie obszaru królestwa czy małej ojczyzny, terytorium gospodarczo i kulturowo przynależnego do grupy (Ezebilo 2010: 57–60). Gdy Korona Brytyjska postanowiła przejąć na własność wszystkie ziemie „niczyje" w Afryce Zachodniej, okazało się, że takich ziem nie ma. Z pozoru niczyje pasy przestrzeni, nieużytkowane przez sąsiadujące plemiona, pełniły ważne funkcje kulturowe i polityczne. Odgrywały niejako rolę „ziem zapasowych", stanowiących o znaczeniu i sile politycznej plemienia czy grupy etnicznej.

Zdarza się, że turystyka przychodzi na odsiecz degradowanej przyrodzie w ostatnim momencie. Konieczność tworzenia dobrego wizerunku potencjalnego obszaru rozwoju turystyki zmusza władze do działań naprawczych, jak w przypadku rejonu wydobycia ropy naftowej w delcie Nigru. Skażenie ropą

naftową jest tak duże, że zagraża nie tylko przyrodzie, ale i życiu ludzi. Rozpoczęto tam działania powstrzymujące wypływ ropy dopiero po ingerencji zaalarmowanych przez turystów instytucji międzynarodowych (Bankole 2008: 40–45).

W Ghanie postawiono na Region Centralny, obejmujący Park Narodowy Kakum, gdzie występuje kilka rodzajów naczelnych, różnorodność antylop i ptactwa. Zbudowano tu pierwszą w Afryce zadaszoną kładkę zawieszoną 30 metrów nad ziemią, by można było podziwiać przyrodę w porze deszczowej. Środki uzyskane z biletów są dzielone pomiędzy agendę rządową, administrację Parku oraz Ghana Heritage Conservation Trust, lokalną organizację pozarządową, która spożytkowuje fundusze na utrzymanie obiektu oraz na projekty zrównoważonego rozwoju społeczności lokalnych wokół Kakum (Vieta 1999). Rdzenni mieszkańcy uczestniczą w pracach jako strażnicy Parku, przewodnicy i konserwatorzy urządzeń, uzyskując niewielkie, dodatkowe poza rolnictwem, dochody.

Społeczne efekty napływu turystów jak najbardziej mieszczą się w obszarze rozważań o rozwoju lokalnym. W Ghanie pojawiła się tendencja wzrostu liczby cudzoziemców obejmujących funkcje „wodzów rozwoju" i „królowych matek" (*development chiefs* i *queenmothers*). Wodzowie nadają cudzoziemcom tytuły poprzez przyjęcie „daru dla rozwoju". Wykorzystując instytucje tradycyjne dla pozyskania funduszy, zdobywają oni szansę uruchomienia przedsięwzięć gospodarczych przynoszących dochody lokalnej społeczności. Ciemniejszą stroną tego nowego obyczaju jest dawanie dystynkcji ludziom, którzy niczym się nie wyróżnili poza wręczeniem kilkuset dolarów. Wodzami często zostają cudzoziemcy, których osiągnięcia i relacje międzyludzkie nie predysponują do tytułu osoby zaufania publicznego w społeczności lokalnej. Jakikolwiek przejeżdżający turysta, każdy biały człowiek może być zainstalowany jako „wódz rozwoju". Biały człowiek personifikuje ideał rozwoju i twarz zachodniej nowoczesności (Bob-Milliar 2009: 1–18).

Turyści przyjeżdżający do Mali najczęściej kierują się w stronę masywu Bandiagara, położonego w centralnej części kraju, gdzie z urwistego progu wysoczyzny mogą podziwiać rozległe przestrzenie sawanny. Wielu przyciąga także kultura Dogonów, ludu posiadającego bogatą kulturę oraz zadziwiającą wiedzę astrologiczną i mity o pozaziemskich kontaktach ich przodków. Nadzwyczajną wiedzę i rozbudowany świat wierzeń tego ludu rozsławiły prace antropologów oraz masowe media; nakręcono na ten temat wiele filmów i reportaży.

Wioski Dogonów są wyspecjalizowane w przyjmowaniu turystów. Miejscowi mieszkańcy są przewodnikami, prowadzą małe lodżie noclegowe, dają spektakle tańców w tradycyjnych maskach, zajmują się przygotowaniem posiłków

oraz prowadzeniem małych biznesów turystycznych, jak wyrób i sprzedaż rzemiosła tradycyjnego. W większych wioskach wybudowano gościnne hoteliki, które architektonicznie nie różnią się od lokalnej zabudowy. Wodzowie wiosek pobierają stałą opłatę za noclegi i uzyskane tą drogą środki przeznaczają na pokrycie lokalnych potrzeb. Rodzą się jednak poważne problemy ekologiczne, bo koncentracja turystów w niektórych miejscowościach powoduje zaśmiecanie środowiska, a nieczystości z toalet wypływają na zewnątrz (Kulczyk 2006: 255–256).

Tańce w maskach odzwierciedlają mity oraz długą obecność Dogonów na obecnie zajmowanym terenie. Wśród mieszkańców wsi pojawił się konflikt wokół autentyczności pokazywanych turystom tańców i obrzędów, który odzwierciedla stosunek pokoleniowy do własnej tradycji. Wódz i starszyzna stanęli na stanowisku ukazywania rytualnych przedstawień w strojach przodków, zaś młodsze pokolenie traktowało swoje występy jak biznes niewymagający troski o autentyczność. Młodzi uważali, że pokaz dla turystów może się odbywać w strojach wytworzonych specjalnie na takie okazje ze współczesnych „fabrycznych" materiałów. Zyskali rozstrzygające poparcie władz, że występy dawane wyłącznie dla turystów nie muszą odzwierciedlać autentyczności rzeczywistych rytuałów odprawianych z okazji świąt i wydarzeń rodzinnych. Powstał zatem produkt turystyczny, który dubluje jakby własną tradycję, dalece uproszczony i mający cechy komercyjne (Van Beek 2003, s. 265–280). Starszyzna plemienna nie akceptuje również jakości przekazu tradycji przez młodych przewodników, którzy spontanicznie obwieszczają turystom, że znają mity pochodzenia Dogonów i przekazują im opowieść dalece „zmodyfikowaną" w porównaniu do wiedzy przekazywanej z pokolenia na pokolenie.

Powstały wytwórnie masek oraz różnych utensyliów gwarantujące „autentyczność dawnego pochodzenia". Na targach można spotkać maski deklarowane niezmiennie jako stare, oryginalne, wytworzone i używane przez przodków. Potrzeba zdobycia środków na utrzymanie powoduje równocześnie rzeczywistą wyprzedaż dawnych rytualnych masek – najbardziej cennego dziedzictwa Dogonów. Rząd Mali, pragnąc zapobiec masowej wyprzedaży tych dóbr kultury, ustanowił Misję Kulturalną (Mission Culturelle). W Nombori postanowiono otworzyć muzeum, które gromadziłoby starożytne rzemiosło, przedmioty dnia codziennego.

Turyści z rzadka bezpośrednio komunikują się z przedstawicielami kultury, którą odwiedzają. Dotyczy to również Dogonów, gdzie produkt kulturalny jest główną atrakcją. Komunikacja odbywa się w sposób pośredni – odwiedzający podążają utartymi i zadekretowanymi w przewodnikach jako atrakcyjne szlakami, nie analizując kontekstu żyjących tam ludzi. Rdzenni mieszkańcy na-

tomiast szybko zorientowali się, że ich własna kultura może stać się dobrem wystawionym na sprzedaż. Oferując maski, biżuterię i inne wyroby lokalnego rzemiosła, opowiadając mity, prezentując tańce, zorientowali się, że przybysze przywiązują wagę do „antyczności", „tradycji i niezmienności" oraz „obcości" i szybko zaczęli je eksploatować w zetknięciu z podróżnymi.

Afryka Środkowa i Wschodnia

Grupa etniczna Kapsiki w północnej części Kamerunu na różne sposoby uczestniczy w biznesie turystycznym. Mieszkańcy wsi Rhufta, w której znajduje się hotel, mają największy udział w obsłudze turystów. Z faktu, że mieści się tam centrum życia turystycznego, korzystają również miejscowości położone w pobliżu. Mieszkańcy okolicznych wsi na potrzeby hotelu uprawiają warzywa, wytwarzają wyroby rzemiosła pamiątkarskiego, oferują usługi przewodnickie. Młodzi mieszkańcy mają przygotowany program tańców i śpiewów osnuty wokół najważniejszych świąt i wydarzeń we wsi.

Odleglejsze siedziby ludzkie nie są odwiedzane przez grupy turystyczne, zapuszczają się tam jedynie turyści plecakowi, którzy korzystają wówczas z noclegu oraz usługi przewodnickiej. Turyści zorganizowani korzystają z wyznaczonych tras, ujętych w programach biur podróży, i dokonanie zmiany nie jest możliwe. Turyści przewożeni w grupach wycieczkowych podążają zawsze tym samym szlakiem, odwiedzając wyznaczoną miejscowość, biorą udział w seansie czarownika i wracają do hotelu w miejscu, gdzie skupia się najwięcej ofert usługowych. W odległe rejony dziewiczej przyrody płyną niewielkie strumienie turystów, ich liczba prawie się nie zmienia. Równocześnie w miejscach takich destynacji liczba mieszkańców rośnie i zwiększa się presja rdzennych mieszkańców na zdobycie zajęcia i dodatkowych środków utrzymania. Oczekiwania, że turystyka przyniesie wymierne dochody, przerosły możliwości rozwoju turystyki na tym terenie. Organizacje pozarządowe, wprowadzające w życie idee rozwoju przez turystykę, wciągają rdzennych mieszkańców w przedsięwzięcia zarobkowe; uruchamia się kooperatywy produkujące wyroby z gliny i biżuterię oraz organizuje sprzedaż tych wyrobów. Idea spółdzielczości jest dla przedstawicieli grupy etnicznej Kapsiki dość obca, ponieważ żyją oni na poziomie gospodarki samowystarczalnej, opartej na więziach krwi i obligacjach rodowych (Van Beek 2003).

Młodzi mężczyźni obrali, podobnie jak u Tuaregów, strategię pozyskania szansy opuszczenia miejsca, w którym żyją. Tuaregowie jednak wyjeżdżali głównie w celach rodzinnych i biznesowych, pozostając łącznikami między rodzimym i nowym środowiskiem, zaś młodzi Kameruńczycy pragną emigrować i rozpocząć nowe życie w Europie. Starają się nawiązać dobre kontakty z tury-

stami, prowadzić korespondencję i uzyskać zaproszenie. Pragną wyjechać i stać się Europejczykami. Turystyka ma niewielki wpływ na życie społeczności Kapsiki, dochody z obecności odwiedzających są znikome, toteż dzienny rytm pracy i wypoczynku, cotygodniowe targi, suche i deszczowe pory roku są o wiele bardziej ważnymi punktami odniesienia ich egzystencji. Okazjonalni turyści stanowią miłą odmianę codziennej rutyny.

Sektor turystyczny jest dziedziną gospodarki niezwykle wrażliwą na niepokoje polityczne. Wojna, która wybuchła w 1994 r. w rejonie Wielkich Jezior, zahamowała turystykę w Rwandzie oraz Demokratycznej Republice Konga, turyści skierowali się do Ugandy, by podziwiać goryle górskie w lasach Bwindi. Również w tym kraju rozruchy polityczne, atak na turystów, zahamowały na pewien czas strumień podróżnych pragnących podziwiać naczelne. Brak turystów był tym dotkliwszy, że dochody z turystyki w Ugandzie stanowią drugą, po dochodach uzyskiwanych z uprawy kawy, pozycję w budżecie.

Około 70% dochodów z turystyki w Ugandzie pochodzi z ekoturystyki kierującej się do obszarów występowania goryli. Stworzono tam program podziału dochodów pomiędzy agendy państwowe, administrację parku i społeczności lokalne. W pierwszym okresie 80% dochodów kierowano do społeczności lokalnej, a środki te przeznaczono na budowę szkół, przychodni medycznych oraz dróg. Po kilku latach ograniczono je do 20% ceny biletu wejścia na teren parku, co zahamowało rozpoczęte lokalne programy gospodarcze i społeczne.

W Rezerwacie Leśnym Budongo (Budongo Forest Reserve, Uganda) stworzono dwa miejsca dla turystów, którzy pragną mieszkać w obozie i chodzić pieszo po lesie. Z Kaniyo Pabidi wyrusza się na trekkingowe wycieczki do miejsc obserwacji szympansów, zaś z Busingiro można wybrać się na obserwację ptaków. Obydwa miejsca mają kampingi, wyposażone w pitną wodę, prysznice, latryny, miejsca do piknikowania i centrum podróżnych. Z czasem dobudowano niewielkie bungalowy, w których turyści mogą przenocować. Wszystkie prace konstruktorskie były wykonane przez lokalnych mieszkańców przy użyciu lokalnych materiałów. Projekt jest prowadzony przez 28 osób, 3 pracowników administracji leśnej i jednego wolontariusza. Pracuje tam 8 kobiet i 20 mężczyzn – są przewodnikami, utrzymują w czystości obiekty, zajmują się zaopatrzeniem i wykonują inne drobne usługi. Obydwa miejsca pracy reprezentowane są przez komitety wybierane spośród mieszkańców okolicznych wsi, Doradcze Komitety Ekoturystyczne (Ecotourism Advisory Committees, EACs). Najważniejszym zadaniem owych komitetów jest zarządzanie funduszem rozwoju, który stanowi 40% wpływów ze wstępu do rezerwatu i opłat kempingowych. Środki te nie są wystarczające na płace i utrzymanie kampingów. Konieczne jest dofinansowanie ze środków międzynarodowych funduszy ochrony przyrody.

Miejscowi mieszkańcy próbują wypracować inne sposoby pozyskiwania dochodów. Kobiety sprzedają wytworzone przez siebie drobne wyroby rękodzielnicze, czasami, kiedy napływ turystów jest większy, dostarczają posiłki. Rolnicy uprawiają warzywa sprzedawane do hoteli i lodżii, produkują piwo. Mają prawo hodowania w rezerwacie pszczół i sprzedawania miodu na lokalnych rynkach (Langoya, Long 1997/1998: 7–12).

W Rwandzie wojna domowa zburzyła ład społeczny, wywołała regres gospodarczy, zadziałała również odstraszająco na turystów. W 2005 r. przyjechało tam 26 tys. turystów – to niewiele więcej niż połowa stanu z lat 80., kiedy przyjeżdżało tam prawie 40 tys. turystów rocznie. W tym niewielkim, opartym na półtradycyjnej gospodarce rolnej kraju turystyka może stać się szansą rozwoju i podnoszenia poziomu życia. Rdzenni mieszkańcy obszarów atrakcyjnych turystycznie stanowią wielki nieformalny sektor gospodarczy, zapewniając transport (na drogach i jeziorach), wytwarzając wyroby rzemiosła artystycznego, pracując jako przewodnicy, dając pokazy tańców tradycyjnych, oferując noclegi i posiłki.

Z inicjatywy SNV przeprowadzono badania dotyczące udziału lokalnych społeczności w korzyściach płynących z turystyki. Jednodniowa wycieczka trzech turystów przynosi wpływ 80 USD trzem społecznościom, bezpośrednio korzysta na tym 51 osób. Czterodniowa wycieczka do Rwandy kosztuje grupę 3 tys. USD, co, jak na warunki tego kraju, jest znaczną sumą i nawet niewielka część tych pieniędzy pozostawiona w społeczności lokalnej zmieni sytuację jej członków. Progiem, który należy obecnie pokonać, jest rozwój bazy turystycznej, dzięki której korzyści z turystyki mogłyby kilkakrotnie wzrosnąć (Mazimhaka 2007: 491–504).

W Kenii, podobnie jak w wielu innych krajach Afryki, obrano strategię rozwoju turystyki stawiając na inwestycje zagraniczne. W efekcie przeprowadzono tam prywatyzację wielu przedsięwzięć turystycznych i nieruchomości, oddając je w ręce Kenijczyków spoza obszarów, gdzie turystyka ma się rozwijać. Programy włączania społeczności lokalnych w przedsięwzięcia turystyczne są tam w powijakach, a korzyści czerpane z turystyki przez te społeczności są prawie niewidoczne.

Lokalni przedsiębiorcy w Kenii borykają się z utrudnieniami wynikającymi z ich niskiej edukacji, nieumiejętności czytania i liczenia, braku wiedzy o specyfice turystyki, rozwoju produktu i marketingu, słabej sile przebicia i ograniczonym dostępie do kapitału. Przedstawiciele społeczności tradycyjnych w Kenii łączą przemysł turystyczny z *mzungu* – białym człowiekiem, który posiada opisane wyżej atuty. Sami nie postrzegają siebie jako potencjalnych właścicieli lokalnych zasobów umożliwiających rozwój przedsiębiorczości turystycznej (Manyara, Jones 2007: 628–644).

W latach 90. na Madagaskarze ustanowiono ponad 40 obszarów chronionych, obejmujących 2% powierzchni kraju. Są to rejony gęsto zaludnione, gdzie, ze względu na sprzyjający klimat, rozwinięto intensywną gospodarkę rolną. Dochody z ekoturystyki są dzielone ze społecznościami lokalnymi, by zrekompensować im ograniczenia w uprawie ziemi w parkach i na obszarach chronionych. Dla przykładu, dochody z biletów założonego w 1986 r. Parku Narodowego Ranomafana (Ranomafana National Park), gdzie szczególną ochroną objęto złote lemury bambusowe, w połowie przeznaczano na rozwój strefy buforowej wokół parku, intensywnie eksploatowanej przez rolnictwo, gdzie uprawia się ryż, kawę oraz warzywa. Mieszkańcy pieniądze uzyskane z turystyki inwestują w intensywną produkcję ryżu, budowanie systemów nawadniania, szkoły, przychodnie lekarskie oraz tworzą spółdzielnie kredytowe. Korzyści społeczności lokalnych wpływają na akceptację przez nich rozwoju ekoturystyki i ochrony terytoriów cennych przyrodniczo (Vieta 1999).

Połowa ceny biletu wstępu do parku narodowego trafia do lokalnego przedstawiciela projektu rozwoju społeczności lokalnej. Ustalono strażników parku, którzy również kontrolują przekraczanie parku przez miejscowych, by strzec zasobów przyrody przed nielegalną działalnością i wspierać jego konserwację. Nie są wynagradzani w gotówce, lecz otrzymują zegarki i materiały piśmienne. Zawiązano grupy ekoturystyczne, składające się w 50% z miejscowych, pozostali to turoperatorzy, hotelarze, przedstawiciele rządu i NGO. Turyści otrzymują ulotki, w których określa się akceptowany sposób zachowania. Osoby niemające żadnego wykształcenia, nienadające się na przewodników uczestniczą w kursach tragarzy, których turyści wynajmują podczas wypraw górskich. Są także kursy językowe, przewodnickie oraz dające kwalifikacje przy obsłudze turystów zagranicznych.

Mieszkańcy odległych obszarów Narodowego Parku Andringitra założyli prywatne stowarzyszenie przewodników i tragarzy. Większość członków stowarzyszenia posiada pięć lat formalnej edukacji. Chłopcy mogli uczęszczać do szkoły, dopóki nie przejęli odpowiedzialności z wypas bydła lub pracy na polach ryżowych. W ramach programu rozwoju turystyki wprowadzanego przez rząd oraz międzynarodowe organizacje pozarządowe przeszli oni program szkoleniowy, w którym uczono ich języka, przyrody, udzielania pierwszej pomocy oraz obchodzenia się z zagranicznymi turystami. Zajęcia podejmowane później przy obsłudze turystów dawały rdzennym mieszkańcom dodatkowy, poza uprawą roli, dochód. Pozyskane środki spożytkowują oni na wyżywienie rodzin oraz zakup nasion, sadzonek i narzędzi rolniczych (Christi, Crompton 2003).

Obecna sytuacja w zakresie własności ziemi stanowi główną przeszkodę dla rozwoju w takich sektorach, jak przemysł, turystyka, rolnictwo komercyjne czy

farmerstwo zwierząt przydomowych. Około 15% ziemi posiada rejestry katastralne, pozostałe grunty są uprawiane przez poszczególne rodziny na podstawie niepisanego prawa zwyczajowego. Tradycyjna forma własności wzmacniana jest systemem tradycyjnych wierzeń, w których wspólnotowe użytkowanie ziemi wypełnianie jest z woli przodków. Duchy przeszłych pokoleń są strażnikami terytorium zamieszkałego przez grupę plemienną.

Drobny biznes turystyczny powstający wokół rezerwatów napotyka barierę telekomunikacyjną. Brak sieci internetowej i telefonicznej spowalnia napływ turystów, trudno bowiem prowadzić promocję oraz informacje o warunkach pobytu w miejscach destynacji. Turoperatorzy swoje rezerwacje opierają na telefonie lub faksie, co podnosi koszt usług turystycznych. Małe spółdzielnie rzemieślnicze nie mają możliwości reklamowania swoich wyrobów poza środowiskiem lokalnym, nie mają też możliwości przebicia się z informacją za granicą. Dopiero pojawienie się tam w pierwszej połowie lat dwutysięcznych telefonu komórkowego potaniło kontrolowaną przez rząd komunikację kablową.

Ocena turystyki jako stymulatora rozwoju lokalnego w Afryce

Ukazane przykłady odnoszą się do gospodarczej sfery działalności ludzkiej w środowiskach lokalnych. Istota ich działania jest w każdej dziedzinie taka sama: upodmiotowienie osób czy grup społecznych odbudowuje ich poczucie własnej wartości. Czynne przeciwstawianie się ludzi ekstremalnym warunkom, w których się znaleźli, pozwala na odtworzenie lub zbudowanie więzi społecznych, które same w sobie stanowią najcenniejszy kapitał społeczny (Różański 2010: 81). Otwarte pozostaje pytanie, czy powszechny wzrost inicjatyw lokalnych w krajach afrykańskich ma znaczący udział w ich rozwoju gospodarczym i społecznym i w jakim stopniu przyczynia się on do zmiany położenia najbiedniejszych spośród biednych. Opinie wyrażane na ten temat są wielce sceptyczne (Puchnarewicz 2008b: 7–21).

Ocenia się, że doraźne działania pomocowe przynoszą ulgę czy niewielką poprawę losu tych ludzi na okres angażowania zasobów ludzkich i środków finansowych. Ratowanie, ochrona społeczeństw przed chorym, niewydolnym gospodarczo i źle wypełniającym swoje funkcje społeczne państwem musiałaby przybrać rozmiary globalnego zarządzania obszarami biedy, ponad czy poza jego instytucjami i uprawnieniami (Nelson 1995: 470; Hulme, Edwards, 1997: 30–37). Musiałaby istnieć zgoda w środowisku międzynarodowym na wspólną, określoną strategię oraz na ukierunkowanie działań światowego rynku.

Efekty turystyki nie mogą być mierzone wyłącznie wskaźnikami ekonomicznymi: zatrudnieniem, stopniem rozwoju infrastruktury, poziomem zanieczyszczeń środowiska i utratą bioróżnorodności. Jest wiele ważnych efektów psycho-

logicznych i społecznych, które trudno zmierzyć, a które są częścią aktywności autochtonów na rzecz turystyki. Na obszarach wzmożonego ruchu turystycznego następuje przenikanie kultury konsumpcyjnej do społeczności, których system wartości nie jest oparty na sile ekonomicznej jednostki. Mieszkających tam autochtonów sprowadza się do roli producentów komercyjnych materialnych i pozamaterialnych artefaktów kulturowych: „Błąd popełniony przez społeczność lokalną jest tysiąc razy lepszy niż rozwiązanie narzucone przez eksperta" (Pera, McLaren 1999). Kruszy się system polegania na więziach społecznych, zasady inwestowania i rywalizacji uniemożliwiają kontrolę rodzimych mieszkańców nad projektami turystycznymi.

Stworzenie dobrego programu dla zrównoważonego rozwoju turystyki wymaga jednoczesnego działania na różnych polach. Niezbędne są ścisłe konsultacje z lokalnymi przedstawicielami i uwzględnienie ich potrzeb oraz możliwości działania w tym sektorze, a także relokacja dostępnych funduszy w ramach realizowanych projektów, tak by wzmocnić obecność turystów w odległych od centrów rozwoju rejonach rolniczych. Pomoc międzynarodowa, reprezentowana przez globalne organizacje i sektor pozarządowy, powinna uwzględniać również sektor turystyczny (Dudek, Kowalczyk 2003: 117–139).

W większości przypadków ekoturyzm staje się narzędziem rozwoju społeczności lokalnych, angażuje również turoperatorów oraz agencje rządowe i organizacje pozarządowe, mające za zadanie ochronę i konserwację terenów cennych przyrodniczo, badaczy i wolontariuszy. Rozwój turystyki ekokulturowej na obszarach Afryki przynosi ograniczone efekty z powodu braku środków finansowych, prawnego rozpoznania własności ziemi, odległego ulokowania wsi, sezonowości turystyki i słabego wsparcia od działających na danym terenie turoperatorów.

Programy turystyczne tworzone przez międzynarodowe i krajowe instytucje dla obszarów biedy zakładają angażowanie lokalnych mieszkańców w procesy decyzyjne, wspieranie rozwoju lokalnych firm turystycznych, kontrolowanie przez lokalne społeczności podziału zysków z przedsięwzięć turystycznych, ochronę przyrody oraz lokalnych kultur tradycyjnych.

Wiele projektów ekoturystycznych opiera się na wspólnotowej strukturze własności i podziale pracy. Plemiona potrzebują wsparcia organizacji pozarządowych, grup pomocy, wolontariuszy oraz agencji rządowych, by móc zarządzać własnością pierwotnie posiadaną i równocześnie wprowadzać nowe narzędzia biznesowe, jak księgowość, współpraca z bankami, marketing i zarządzanie. Tradycyjne mechanizmy społecznego i gospodarczego funkcjonowania wspólnoty wymagają wsparcia współczesnych instytucji (Zeppel 2006: 1–15).

Kultury tradycyjne, plemienne rytuały i zwyczaje są przedmiotem zainteresowania wielu turystów, jednak takie właśnie społeczności przetrwały w odległych, peryferyjnych obszarach, gdzie jest trudna dostępność komunikacyjna i prawie nieistniejąca baza turystyczna. Czy należy chronić społeczności plemienne przed napływem masowej turystyki, umożliwiając im egzystencję opartą na zasobach środowiska, w którym żyją, z małą szansą na poprawę ich losu, czy też maksymalnie eksponować ich walory, dając znaczne możliwości podniesienia poziomu życia i zwiększając jednocześnie ryzyko rozpadu świata, w którym żyły dotychczas?

Bibliografia:

- Bankole A. (2008), *NGO Sector in the Quest for Africa's Development* [w:] A. Bankole, E. Puchnarewicz (eds.), *NGO's International Aid and Development in the South* (s. 40–60), Warsaw: University of Warsaw.
- Van Beek W. (2003), *African Tourist Encounters: Effects of Tourism on Two West African Societies*, „Africa", No. 73 (2), s. 251–290.
- Bob-Milliar G. (2009), *Chieftaincy, Diaspora, and Development: The Institution of N*kosuohene *in Ghana*, „African Affairs", 1–18.
- Butler C., Menzies Ch. (2007), *Traditional Ecological Knowledge and Indigenous Tourism* [w:] R. Butler, T. Hinch (eds.), *Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications* (s. 15–27), Oxford: Elsevier.
- Butler R., Hinch T. (2007), *Introduction* [w:] R. Butler, T. Hinch (eds.), *Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications* (s. 5–14), Oxford: Elsevier.
- Chaterlad D. (2006), *Desert Tourism as a Substitute for Pastoralism? Tuareg in Algeria and Bedouin in Jordan* [w:] D. Chatty (ed.), *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st Century*, Boston: Brill Academic Publishers.
- Christie I., Crompton E. (2003), *Republic of Madagaskar: Tourism Sector Study*, „African Region Working Paper Series", No. 63, Washington: World Bank.
- Dudek A., Kowalczyk A. (2003), *Turystyka na obszarach chronionych – szanse i zagrożenia*, „Prace i Studia Geograficzne" 32, s. 117–139.
- Eraqi M. (2008), *Ecotourism Economics: The Case of Egypt*, „International Journal of Services and Operations Management", 2, s. 165–180.
- Ezebilo E. (2010), *Economic Value of Ecotourism to Local Communities in the Nigerian Rainforest Zone*, „Journal of Sustainable Development", 1, s. 51–60.

- *Global Code of Ethics for Tourism* (2001), New York: United Nation World Tourism Organization.
- *Human Development Report* (2009), New York: United Nations Development Program.
- Hulme D., Edwards M. (eds.) (1997), *NGOs, States and Donors: Too Close for Comfort?*, Basingstoke: Macmillan.
- *Indigenous Tourism Rights International Mission*, Wiser Earth. The Social Network for Sustainability, www.wiserearth.org (1.10.2010).
- Kulczyk S. (2006), *Perspectives of Development of Ecotourism in West Africa – Examples from Niger, Mali and the Ivory Coast*, „Miscellanea Geographica", 12, s. 251–259.
- Langoya C., Long C. (1997/1998), *Local Communities and Ecotourism Development in Budongo Forest Reserve*, „Rural Development Forestry Network Paper", 22, s. 1–12.
- Manyara G., Jones E. (2007), *Community-Based Tourism Enterprises in Kenya: An Exploration of Their Potential as Avenues of Poverty Reduction*, „Journal of Sustainable Tourism", 15 (6), s. 628–644.
- Maruf M. (2004), *Creativity and Crafts in the Muslim World*, Islamabad.
- Mazimhaka J. (2007), *Diversifying Rwanda's Tourism Industry: A Role of Domestic Tourism*, „Development Southern Africa" 3, s. 491–504.
- Nelson P. (1997), *Deliberation, Leverage or Coertion? The World Bank and Non-Governmental Organizations: The Limits of a Political Development*, „Journal of Peace Research", 4, s. 467–472.
- Muqbil I. (2009), *Indigenous Tourism: More at Stake than Just „Tourism"*, Berlin: Internationale Touristik Börse.
- Okech R. (2010), *Tourism Development in Africa: Focus on Poverty Alleviation*, „The Journal of Tourism and Peace Research" 1.
- Pera L., McLaren D. (1999), *Globalization, Tourism and Indigenous Peoples: What You Should Know about the World's Industry*, „Planeta. Global Journal of Practical Ecotourism", www.planeta/99/1199globalizationrt.html (2.10.2010).
- Puchnarewicz E. (2010a), *Inny Egipt – walory eko-kulturowe kraju poza obszarami turystyki masowej* [w:] E. Puchnarewicz (red.), *Wielokulturowość w turystyce* (s. 237–258), Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych, Kraków: Libron.
- Puchnarewicz E. (2008a), *Rozwój turystyki na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej*, „Zeszyty Naukowe Turystyka i Rekreacja" 1 (2) [Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych], s. 21–38.

- Puchnarewicz E. (2008b), *Wpływ turystyki na społeczności lokalne. Doświadczenia krajów rozwijających się*, „Zeszyty Naukowe Turystyka i Rekreacja" 1 (1) [Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych], s. 7–21.
- Puchnarewicz E. (2010b), *Rozwój z perspektywy socjologicznej. W stronę krajów Południa* [w:] A. Bąkiewicz, U. Żuławska (red.), *Rozwój w dobie globalizacji* (s. 505–519), Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Puchnarewicz E. (2010c), *Znaczenie wielokulturowości w turystyce u progu XXI wieku* [w:] E. Puchnarewicz (red.), *Wielokulturowość w turystyce* (s. 15–32), Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych, Kraków: Libron.
- Różański J. (2010), *Misje a promocja ludzka*, Warszawa: Missio-Polonia, s. 81 (paternalizm).
- Rybinski A. (1999), *Tuaregowie z Sahary*, Warszawa: Dialog.
- Said E. (2005), *Orientalizm*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Solarz M. (2009), *Trzeci Świat. Zarys biografii pojęcia*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Tefler D. (2009), *Development Studies on Tourism* [w:] T. Jamal, M. Robinson (eds.), *The Sage of Tourism Studies* (s. 146–165), London: SAGE Publications Ltd.
- Teye V. (2009), *Tourism and Africa's Cultural Past* [w:] D. Timothy, G. Nyaupane (eds.), *Cultural Heritage and Tourism in the Developing World. A Regional Perspective* (s. 165–187), London–New York: Routledge.
- *United Nation Declaration on the Rights of Indigenous People 61/295*, 13.09.2007, New York: United Nations.
- *UNWTO Tourism Highlights 2010 Edition*, Madrit: World Tourism Organization.
- Vieta F. (1999), *Ecotourism Propels Development but Social Acceptance Depends on Economic Opportunities for Local Communities*, „Africa Recovery", 13 (1), http://www.un.org/ecosocdev/geninfo/afrec/vol13no1/tourism.htm (23.09.2010).
- Zarycki T. (2009), *Peryferie, nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Zeppel H. (2006), *Indigenous Ecotourism. Sustainable Development and Management*, Trowbridge: Cromwell Press.
- *United Nations DESA*, http://www.un.org/esa/socdev.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Czy Afryka ma szansę na rozwój przez turystykę, rozwój wpisany w miejscowe realia?
- Czy sprawowanie przez *homo localis* kontroli nad inicjatywami turystycznymi jest w Afryce możliwe?

- W jakim stopniu rozwój turystyki przyczynia się do zmiany położenia najbiedniejszych spośród biednych mieszkańców kontynentu?
- Czy należy chronić społeczności plemienne przed napływem masowej turystyki, umożliwiając im egzystencję opartą na zasobach środowiska, w którym żyją, z małą szansą na poprawę ich losu, czy też maksymalnie eksponować ich walory, dając znaczne możliwości podniesienia poziomu życia, zwiększając jednocześnie ryzyko rozpadu świata, w którym żyły dotychczas?

ⓘ Literatura polecana:

- *Global Code of Ethics for Tourism* (2010), New York: United Nation World Tourism Organization.
- Puchnarewicz E. (2010), *Inny Egipt – walory eko-kulturowe kraju poza obszarami turystyki masowej* [w:] E. Puchnarewicz (red.), *Wielokulturowość w turystyce* (s. 237–258), Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych, Kraków: Libron.
- Said E. (2005), *Orientalizm*, Poznań: Zysk i S-ka.

Anna Dudek

Studia przypadków społeczności lokalnych w Afryce i Azji – przykłady programów rozwojowych wokół obszarów chronionych

Streszczenie: W artykule poruszono problem konfliktów wynikających z ustanowienia na obszarach słabo rozwiniętych terenów chronionych. Lokalna społeczność zwykle negatywnie odnosi się do takich inicjatyw i nadal wykorzystuje zasoby obszaru chronionego w nielegalny sposób. Szansy na poprawę sytuacji upatruje się w różnego rodzaju programach rozwojowych wprowadzanych dla ludności zamieszkującej obszary sąsiadujące ze strefami chronionymi. W artykule zaprezentowanych zostało kilka studiów przypadku pochodzących z krajów rozwijających się.

Obszary położone w sąsiedztwie terenów chronionych często należą do najsłabiej rozwiniętych części krajów. Ich silna izolacja, lokalizacja z daleka od dużych miast, szlaków komunikacyjnych czy obszarów rozwiniętych przemysłowo prowadzi do marginalizacji i ubóstwa lokalnych społeczności. Ma to szczególnie duże znaczenie w krajach rozwijających się, gdzie ludność zamieszkująca wokół obszarów chronionych jest najczęściej w sposób bezpośredni zależna od zasobów przyrodniczych i prowadzi subsystencyjną gospodarkę, opartą na eksploatacji zasobów parku lub rezerwatu. Ustanowienie w takich miejscach obszarów chronionych prowadziło najczęściej do konieczności przesiedlenia ludności poza granice projektowanego parku oraz wprowadzenia zakazu wstępu na jego teren i korzystania z zasobów tego obszaru. Takie regulacje, jak utrata dostępu do zasobów leśnych lub zakaz polowań na dzikie zwierzęta, były zwykle bardzo dotkliwe dla lokalnych społeczności i powodowały konflikty na linii zarząd parku – miejscowa ludność oraz negatywne nastawienie mieszkańców do obszaru chronionego. W efekcie społeczności miejscowe nadal użytkowały zasoby parkowe, ale w sposób nielegalny i pozbawiony wszelkiej kontroli.

Od lat 70. i 80. XX w. na forach międzynarodowych podnoszono problem praw społeczności żyjących w bliskim sąsiedztwie obszarów chronionych. Zgodzono się wówczas, że to właśnie owe najbardziej ubogie społeczności ponoszą największe koszty ochrony przyrody, podczas gdy korzyści przypadają w udziale rządom krajów, turystom i społeczności międzynarodowej (Wells, Brandon 1992).

Dla większości osób zajmujących się ochroną przyrody stało się jasne, że powinna ona przyczyniać się także do podnoszenia poziomu życia miejscowych społeczności, a w najgorszym razie nie powinna powiększać ich ubóstwa (World Park Congress 2003). Doświadczenia konserwatorów ochrony przyrody, którzy pracowali w parkach narodowych w ubogich krajach, pokazały, że bez współpracy z lokalnymi społecznościami nie da się efektywnie chronić zasobów środowiska na obszarach chronionych. Próby pogodzenia interesów obu stron w praktyce okazały się jednak bardzo trudne.

Realizowano wiele pomysłów, które miały za cel poprawę poziomu życia społeczności przy jednoczesnym spełnianiu wymogów ochrony przyrody. Proponowano wprowadzanie projektów rozwojowych dla społeczności lokalnych (np. tworzenie nowych źródeł dochodu), dzielenie się zyskami z rozwoju ruchu turystycznego, a nawet umożliwianie racjonalnego wykorzystania niektórych zasobów parkowych przez społeczność.

Już w latach 70. pojawiały się pomysły na udostępnianie miejscowej ludności pewnych obszarów sąsiadujących z terenami chronionymi. Koncepcja łączenia wymogów ochrony przyrody z potrzebami ludzi zamieszkujących tereny wokół rezerwatów i parków zyskała większą popularność w momencie, gdy została zastosowana w modelu rezerwatów biosfery (MAB 1974). W modelu tym wydzielono strefę najbardziej cenną przyrodniczo (*core zone*) i obszary do niej przyległe (*buffer zones*), które mają służyć jako strefa ochronna dla obszaru rdzeniowego. Jednocześnie służyły one za miejsce określonego użytkowania zasobów przez człowieka. Na początku lat 90. XX w. tradycyjny sposób zarządzania obszarami chronionymi był powszechnie krytykowany ze względu na to, że zakładał brak zaangażowania społeczności lokalnych i ich wykluczenie z decydowania o sposobach zarządzania obszarem chronionym.

Jedną z idei, która pojawiła się w odpowiedzi na te problemy była koncepcja programów ochrony przyrody i rozwoju (Integrated Conservation and Development Projects – ICDPs; Wells, Brandon 1992; Larson, Freudenberger, Wyckoff-Baird 1998; WWF [b.r.w.]), wprowadzona przez Brandona i Wellsa w 1992 r. Zadaniem tych programów było poprawienie warunków życia społeczności i jednocześnie zachowanie cennych przyrodniczo ekosystemów. Entuzjaści takiego podejścia przekonywali, że miejscowe społeczności będą w mniejszym stopniu degradowały zasoby parkowe, jeśli będą miały do nich dostęp i możliwość kontroli stopnia ich użytkowania, a także, jeśli warunki społeczne i gospodarcze, w jakich żyją, ulegną poprawie. Rozwój społeczny i gospodarczy obszarów sąsiadujących z terenami chronionymi miał zostać zainicjowany na różne sposoby: poprzez poprawę wydajności rolnictwa, system niskooprocentownych pożyczek na nowe przedsięwzięcia dla mieszkańców, nowe źródła

dochodów, możliwość zatrudnienia w turystyce, poprawę dostępu do opieki zdrowotnej i oświaty.

Część środowisk naukowych uważała, że pogodzenie w taki sposób wymogów ochrony przyrody i potrzeb ludzi jest niemożliwe. Do głównych przeciwników ICDPs należeli Redford i Sanderson (1992). Według tych badaczy parki narodowe mają większą szansę na przetrwanie, jeśli funkcjonują jako faktyczne obszary chronione, a nie takie, których zasoby można użytkować. Jeżeli mają one jednocześnie zaspokajać potrzeby życiowe ludzi, to cele ochrony przyrody przestają być wypełniane (Redford, Sanderson, Brandon 1998). Zdania na temat tego rodzaju programów pomocowych są podzielone[1], jednak większość badaczy nie odrzuca zupełnie koncepcji ICDPs, a jedynie uważa, że należy ją wprowadzać bardzo ostrożnie, za każdym razem stosując odmienne podejścia i monitoring.

Poniżej zostały opisane przypadki wprowadzania programów rozwojowych na terenach sąsiadujących z różnymi obszarami chronionymi w Afryce i Azji. W każdym z nich inne były warunki środowiska przyrodniczego oraz charakter i liczebność miejscowej ludności. Pomimo wielu problemów, które pojawiają się przy okazji implementowania tego rodzaju projektów, w każdym z przypadków udało się zainicjować pozytywne zmiany wśród lokalnych społeczności.

Studia przypadków z Afryki

Park Narodowy Bwindi obejmuje zachowany fragment górskiego, wilgotnego lasu równikowego. Jego największą atrakcją jest populacja goryli górskich, których liczebność oceniana jest na ponad trzystu osobników. Społeczności zamieszkujące okolice tego, położonego w południowo-zachodniej części Ugandy, parku zajmują się głównie uprawą ziemi na terenach otaczających park (WCMC [b.r.w.]a). Jeszcze przed formalnym ustanowieniem obszaru chronionego intensywnie korzystały one z zasobów tego obszaru: pozyskiwały drewno, wycinały bambus, poszukiwały złota i polowały na zwierzęta (IUCN 1994). Kiedy w 1991 r. powstał na tym terenie park narodowy, mieszkańcy manifestowali swoje niezadowolenie z utraty dostępu do zasobów parkowych. Prowadziło to do konfliktów między personelem parku i lokalną ludnością. Członkowie miejscowych społeczności ostrzegali kłusowników i osoby wydobywające złoto w parku o zbliżających się patrolach i odmawiali sprzedaży produktów żywnościowych dla personelu parku (Murphy 2005).

Aby przeciwdziałać takim sytuacjom, wprowadzono kilka programów pomocowych, które miały służyć poprawie sytuacji miejscowej ludności. Jednym z nich jest Multiple Use Programme. Członkowie lokalnej społeczności

[1] Por.: (Christensen 2004); (Sillitoe 2001); (West 2005); (Cameron 1996); (Horowitz 1998).

mogą w określonym czasie i na wyznaczonym terenie pozyskiwać z lasu niektóre produkty leśne, głównie trawy do wyplatania koszy, rośliny lecznicze i kłącza bambusa. Funkcjonuje także tzw. Bee Keeping Programme. Ci członkowie plemion, którzy przed 1991 r. posiadali ule na terenie dzisiejszego parku, mogli ponownie je tam zainstalować. Społeczność może także zbierać w lesie dziki miód. W ramach Agriculture Extension Programme przeprowadzono liczne szkolenia dla miejscowych społeczności na temat technik ochrony gleby, agroleśnictwa, sadzenia siewek drzew. Obecnie mieszkańcy sadzą drzewa (głównie eukaliptus), aby zapewnić sobie odpowiednią ilość drewna opałowego, zamiast pozyskiwać je nielegalnie w parku. Dodatkową zaletą dla miejscowej ludności, wynikającą z faktu istnienia obszaru chronionego, jest tzw. Revenue Sharing Programme. W jego ramach 20% dochodów uzyskiwanych z biletów wstępu do parku zasila fundusz, z którego finansowane jest funkcjonowanie lokalnych organizacji (np. stowarzyszenia kobiet) oraz przedsięwzięcia infrastrukturalne, m.in. budowa szkół, przychodni zdrowia, dróg. Wprowadzony został też program edukacyjny Conservation Education Programme; jego celem jest dostarczanie lokalnej społeczności wiedzy na temat unikatowości ekosystemu lasu, w którym żyją, a także na temat roli instytucji działających w Parku Narodowym Bwindi. Innym programem edukacyjnym jest Human Gorilla Education Programme, zapoznający ludzi z właściwym sposobem zachowania się podczas przypadkowych spotkań z gorylami. Wszyscy mieszkańcy miejscowości położonych wokół parku mogą swobodnie przez niego przechodzić, co jest szczególnie przydatne w dni targowe. Ruch ten jest ściśle kontrolowany i możliwy tylko na wyznaczonych trasach, ale i tak ułatwia znacznie komunikację pomiędzy otaczającymi park wioskami.

Członkowie ludu Batwa, rdzennego dla tego obszaru, podczas początkowych faz wdrażania programów pomocowych okazywali niezadowolenie i brak zainteresowania projektami. Ich niechęć wynikała z tego, że na skutek decyzji o utworzeniu parku narodowego zostali wyparci ze swoich ziem. Dodatkowo nie wolno im obecnie prowadzić tradycyjnej działalności, np. polować na małpy. Do konfliktów dochodziło szczególnie w sytuacjach, gdy zwierzęta niszczyły uprawy. Opracowano zatem specjalny projekt, obejmujący m.in. propozycję zajęcia się pszczelarstwem. a także specjalny program opieki zdrowotnej i edukacji. W ramach tego ostatniego finansowane są np. stypendia dla dzieci Batwa. Wyszkolono także grupę strażników parku złożoną wyłącznie z członków tego ludu.

Turystyka jest obecnie niezwykle ważną gałęzią lokalnej gospodarki. Codziennie wydawane są 24 pozwolenia na oglądanie goryli górskich w ich naturalnym środowisku. Każde z nich kosztuje około 400 USD, a mimo to wyku-

pywane są na wiele miesięcy naprzód. Turyści przyjeżdżają do parku przez cały rok. Zwiększyła się zatem znacznie liczba osób pracujących przy obsłudze ruchu turystycznego. Co prawda, nadal głównym źródłem dochodów dla większości jest rolnictwo, ale wiele osób pracuje jako tragarze, strażnicy tzw. *community conservation rangers*, tropiciele, a także przy obsłudze infrastruktury turystycznej, np. w hotelach, na kempingach, w sklepach. Do miejscowej społeczności należy całkowicie jeden z hoteli w wiosce Buhoma, przy głównym wejściu do parku. Obecność turystów zwiększa rynek zbytu na artykuły spożywcze, wyroby rękodzielnicze, usługi transportowe. Wiele osób, szczególnie kobiet i dzieci, organizuje dla turystów programy kulturalne z pokazem tradycyjnych tańców i sprzedaje miejscowe wyroby.

Obecnie większość ludzi ma pozytywne nastawienie do ochrony parku narodowego. Jego założenie przyniosło im w efekcie bardzo pozytywne zmiany: poprawiło jakość życia i zapewniło nowe źródła dochodów. Mieszkańcy zdają sobie sprawę z unikatowości tego ekosystemu i sami go chronią[2].

Drugim studium przypadku z Afryki jest ptasie sanktuarium Djoudj w Senegalu, położone na północnym zachodzie kraju, w delcie rzeki Senegal, w odległości 60 km na północny wschód od St. Louis. Obszar ten tworzy mozaika starorzeczy wysychających na trzy miesiące w roku, nieregularnie zalewanych aluwialnych równin oraz stale wypełnionych wodą zbiorników. Do głównych gałęzi miejscowej gospodarki należy chów bydła, praktykowany przez wszystkie grupy etniczne mieszkające na tym obszarze. Oprócz tego mieszkańcy zajmują się nawadnianą uprawą ryżu. Największe obszary upraw znajdują się w sąsiedztwie wiosek Débi i Kheune (Diouf 1997). Do tradycyjnych zajęć ludności należą ponadto połowy, praktykowane jednak głównie na własne potrzeby. Pod koniec pory deszczowej w parku pojawiają się Maurowie z Mauretanii i Fulanie z wnętrza kontynentu, aby okresowo wypasać bydło. Od czasu założenia obszaru chronionego do połowy lat 90. XX w. zabroniona była niemal każda działalność na terenie parku. Prowadziło to do konfliktów z mieszkańcami, którzy czuli się wyrugowani z ziemi przodków, pozbawieni zasobów oraz dostępu do cmentarzy i świętych miejsc. Często nielegalnie wypasali zwierzęta na obszarze chronionym, szczególnie podczas trwania pory suchej (Diouf 1997).

Z danych za lata 1990–1993 wynika, że rocznie notowano wiele przypadków nielegalnego użytkowania zasobów parkowych, m.in. nielegalnego połowu ryb i kłusownictwa. W 1994 r. zarząd parku, wspólnie z Międzynarodową Unią Ochrony Przyrody i Jej Zasobów (IUCN), wdrożył nowy plan zarządzania, który został ustalony po konsultacjach z miejscową ludnością (Djoudj Five-Year

[2] Wszystkie informacje zostały zebrane przez autorkę podczas wizyty w parku Bwindi w 2006 r. Przeprowadzono wówczas kilkanaście wywiadów z pracownikami parku narodowego, a także z członkami tej społeczności.

Joint-Management Plan; Diouf 1997). Od tego czasu mieszkańcy wiosek położonych wokół parku mogą w sposób kontrolowany korzystać z niektórych jego zasobów, np. zbierać pewne gatunki roślin wodnych (pałkę *Typha australis*, papirus *Cyperus articulatus*) i robić z nich maty (*A Directory of Wetlands of International Importance* [b.r.w.]). Inne rośliny, np. części drzewa arakowego *Salvadora perlica*, zbierane są w celach leczniczych. Dozwolone jest również pozyskiwanie drewna opałowego (Sylla, Baldé [b.r.w.]). Zatroszczono się także o to, aby poprawić jakość życia mieszkańców okolicznych wiosek. W celu zapewnienia dostaw wody pitnej wybudowano trzy wieże ciśnień w trzech miejscowościach. Zapewniono także dostawy lekarstw dla miejscowej kliniki medycznej (Diouf 1997).

W parku jako strażnicy i przewodnicy wycieczek pracują obecnie niektórzy mieszkańcy wiosek leżących w bliskim sąsiedztwie obszaru chronionego. Pełnią oni jednocześnie rolę łączników pomiędzy lokalnymi społecznościami i zarządem parku (UNESCO 2006). Mieszkańcy mogą także znaleźć zatrudnienie jako przewodnicy dla turystów, którzy przyjeżdżają polować na terenach otaczających park (Diouf 1997). Kobiety zajmujące się wyrobem rękodzieła z lokalnych surowców mają dodatkowe źródło dochodów, sprzedając swoje towary w sklepie dla turystów *Boutikbi*. Sklep ten jest zarządzany przez przedstawicieli siedmiu wiosek sąsiadujących z parkiem (Diouf, Diop Ndiaye, Visser 1999). W 2002 r. powstał kemping dla turystów i także on jest prowadzony przez członków miejscowych społeczności.

We współpracy z jedną z organizacji pozarządowych założono także specjalny fundusz, z którego finansowane są małe przedsięwzięcia biznesowe. Projekt ten polega na udzielaniu pożyczek o bardzo niskim oprocentowaniu. Z funduszu mogą korzystać mieszkańcy siedmiu wiosek położonych wokół parku. W każdej z nich znajduje się oddział banku zarządzającego kredytami. W 1996 r. dzięki funduszowi sfinansowano 21 mikroprojektów. W 1997 r. liczba jego beneficjentów sięgała 350 osób, a w 1999 r. już ponad 1000 (Diouf, Diop Ndiaye, Visser 1999). Do najczęstszych przedsięwzięć finansowanych w tym systemie należą projekty związane z wytwarzaniem rękodzieła, rybactwem i hodowlą bydła (Diouf 1997).

Po wprowadzeniu nowego programu zarządzania parkiem, w latach 1994–1997, nie zanotowano żadnego przypadku kłusownictwa, a poziom życia ludności okolicznych wiosek bardzo się poprawił (Diouf 1997). Najnowszy program pomocowy dla ludności rozpoczął się w 2004 r. Jego celem jest poprawa poziomu życia mieszkańców poprzez dywersyfikację źródeł ich dochodu. Ma on m.in. usprawnić sposób przechowywania i transportu ryb łowionych przez miejscowych rybaków. Kolejny etap projektu będzie polegał na zintensyfiko-

waniu chowu bydła. Ma to zwiększyć konsumpcję mięsa wśród mieszkańców, a także przynieść dodatkowe dochody (Sustainable Fisheries Livelihoods Programme 2004).

Ostatnim studium przypadku z kontynentu afrykańskiego jest sawannowy rezerwat Selous, położony w południowo-wschodniej części Tanzanii. Wszystkie społeczności zamieszkujące niegdyś ten teren zostały, po utworzeniu rezerwatu w 1922 r., przeniesione na inne obszary (Thorsell, Sigaty 1998). Obecność muchy tse-tse zawsze utrudniała na tym obszarze hodowlę zwierząt. Lokalne społeczności były więc, i są do dziś, zależne od populacji dzikich zwierząt, których mięso stanowi dla nich ważny składnik diety (WCMC [b.r.w.]b). Po wysiedleniu z obszaru objętego ochroną lokalne społeczności nie miały żadnego dostępu do zasobów zwierzęcych rezerwatu, ich tradycyjne polowania zostały zabronione. Aby przeżyć, mieszkańcy musieli polować na zwierzęta nielegalnie. Dodatkowo ich poziom życia był bardzo niski: nie mieli dostępu do źródeł wody pitnej, opieki zdrowotnej i oświaty. Taka sytuacja doprowadziła do konfliktów między mieszkańcami a władzami rezerwatu i do niezwykle intensywnego kłusownictwa na obszarze chronionym (Ndunguru, Hahn 1998).

Aby rozwiązać te konflikty, w 1988 r. rozpoczęto realizację Selous Conservation Programme. W pierwszym etapie programu rezerwat podzielono na kilka jednostek administracyjnych. Podział miał służyć przede wszystkim wydzieleniu obszarów, na których można polować. Dwie północne jednostki służą turystom, na terenie kolejnych dwóch prowadzi się badania naukowe (Stephenson 1987). W ramach Selous Conservation Programme miejscowa ludność pozwala dzikim zwierzętom wędrować przez swoje ziemie, a w zamian otrzymuje udziały z licencji na polowania. Aby nie dopuścić jednak do zmniejszania populacji zwierząt łownych, każdego roku ustala się dopuszczalną liczbę koncesji łowieckich na poszczególne gatunki (Vorlaufer 1999). Licencje na upolowanie dużych ssaków wystawia się jedynie na długo trwające safari, za które turyści muszą zapłacić znacznie więcej niż za krótkie safari. Zwiększa to, oczywiście, dochody miejscowej ludności, która pracuje przy obsłudze takich wypraw. Aż 90% dochodów z turystyki w rezerwacie pochodzi z zysków z polowań (Baldus, Kibonde, Siege 2003). W ramach projektu władze parku zgodziły się przekazywać 50% dochodów z turystyki na cele ochrony i zarządzania parkiem, co rocznie daje sumę około 400 000 USD (Vorlaufer 1999). Głównym celem programu jest zapewnienie źródeł dochodu miejscowej ludności i ograniczenie przypadków kłusownictwa w parku. Członkowie miejscowej społeczności, oprócz obsługi ruchu turystycznego, pracują także przy budowie dróg i jako strażnicy obszaru chronionego.

Studia przypadków z Azji

Park Narodowy Khao Yai położony jest 200 km na północny wschód od Bangkoku i obejmuje jeden z ocalałych fragmentów lasu równikowego w Azji. Obszar ten był pierwszym parkiem narodowym w Tajlandii (założony w 1962 r.) i stał się niezwykle popularny wśród turystów, których rocznie przyjeżdża kilkaset tysięcy. Obszary otaczające park należą do bardzo gęsto zaludnionych i w efekcie zostały w ostatnich latach niemal całkowicie wylesione. Wielokrotnie na terenie samego parku dochodziło do licznych przypadków kłusownictwa i nielegalnego pozyskiwania drewna. W roku 1985 dwie organizacje pozarządowe – Population and Community Development Association oraz Wildlife Fund Thailand – zainicjowały w jednej z wiosek, Sup Tai, program w celu poprawy sytuacji ekonomicznej jej mieszkańców. Podczas wywiadów z członkami lokalnej społeczności okazało się, że większość mieszkańców jest zadłużona u miejscowych lichwiarzy, którzy udzielali im kredytów na wysoki procent. Jeżeli dłużnicy nie byli w stanie zwrócić pieniędzy, byli zmuszeni oddać swoje ziemie w zamian za umorzenie długów. W ramach rozpoczętego programu pomocowego założono więc fundusz, z którego miejscowi mieszkańcy mogli zaciągać niskooprocentowane kredyty. W zamian zobowiązywali się do respektowania zasad wprowadzonych na obszarze chronionym. Stworzono dla nich także możliwości znalezienia pracy przy prowadzeniu trekkingu dla turystów i zakładaniu niewielkich punktów handlowych (World Bank 1992).

Dodatkowo polepszeniu uległy warunki sanitarne w niektórych miejscowościach, zwiększył się też dostęp do służby zdrowia. Miejscowości przyłączono do sieci elektryfikacyjnej kraju i połączono ze stolicą nowoczesną drogą. Poprawiło to bardzo ogólną sytuację społeczno-ekonomiczną obszaru, m.in. przyczyniło się do podniesienia cen ziemi na obszarach przylegających do parku. Sukces projektu przeprowadzonego w Sup Tai spowodował, że podobne rozpoczęto także w kilkunastu innych wioskach.

Drugim przykładem z Azji jest Park Narodowy Sagarmatha (Mt. Everest), położony w północno-wschodniej części Nepalu. Park narodowy ustanowiono tam w 1979 r. Rdzenni mieszkańcy tego obszaru to Szerpowie, zgrupowani w ośmiu głównych osadach. W 2004 r. ich liczbę na terenie parku szacowano na 3,5 tys. osób (WCMC [b.r.w.]c). W przeszłości zajmowali się rolnictwem (przede wszystkim hodowlą zwierząt, ale też uprawą roślin) i handlem.

Społeczności Szerpów tradycyjnie dbały o środowisko naturalne. Dobre zarządzanie lasami było wynikiem specjalnego systemu ochrony zwanego *shingii nawa*. Co roku społeczność Szerpów wybierała osoby, które jako strażnicy miały za zadanie kontrolować przestrzeganie zasad użytkowania zasobów naturalnych, np. dat prowadzenia prac rolniczych, wydzielonych stref zbierania drew-

na opałowego, tras przepędzania bydła itp. Strażnicy mieli prawo karać osoby łamiące wprowadzone zasady, a ich status i działania spotykały się z powszechnym szacunkiem. System ten funkcjonował nadzwyczaj skutecznie nawet po przejęciu lasów przez państwo w 1957 r.

Duże zmiany przyniósł dopiero rozwój turystyki w latach 60. i 70., związany z organizacją wypraw w rejon Everestu (IUCN 2000). Do ochrony parku sprowadzono kontyngent armii i strażników cywilnych z zewnątrz (Lewis 1996). Szerpowie utracili więc kontrolę nad zasobami leśnymi tego obszaru. Lawinowo wzrosła liczba schronisk turystycznych, co spowodowało zwiększenie zapotrzebowania na drewno opałowe do ich obsługi. Przełożyło się to niemal natychmiastowo na zwiększoną wycinkę lasu na terenie parku. Dla Szerpów, przyzwyczajonych do racjonalnego gospodarowania zasobami leśnymi, było to trudne do zaakceptowania. Bardzo długo protestowali przeciwko obecności parku narodowego, mimo że ich wioski zostały formalnie wykluczone z terenu chronionego i nie było potrzeby, jak w wielu tego typu przypadkach, dokonywać masowych przesiedleń ludności.

Dopiero wprowadzenie kilku kluczowych zmian spowodowało zmianę nastawienia miejscowej społeczności. Przede wszystkim ponownie wprowadzono *shingii nawa* – tradycyjny sposób zarządzania zasobami leśnymi, co przywróciło odpowiedzialność za te zasoby Szerpom i spowodowało, że to oni je kontrolują. Szerpowie pracują także przy obsłudze ruchu turystycznego jako tragarze i przewodnicy przy obsłudze schronisk i obozów. Turystyka stała się dodatkowym źródłem utrzymania dla 60–80% lokalnej społeczności. Często także zatrudnia się ich w parku do rozmaitych prac techniczno-administracyjnych. Ponadto 60% zysków z turystyki przekazuje się na ogólne potrzeby miejscowej ludności (IUCN 2000). Jest ona ponadto włączona w zarządzanie parkiem i strefami otulinowymi poprzez uczestnictwo w specjalnym komitecie doradczym przy zarządzie parku.

Opisane wyżej przypadki to pozytywne przykłady wprowadzania programów rozwojowych dla społeczności zamieszkujących w sąsiedztwie obszarów chronionych. W literaturze istnieją jednak opisy takich projektów, które nie zakończyły się sukcesem, tj. nie zmniejszyły presji demograficznej na zasoby parkowe i w zauważalny sposób nie poprawiły sytuacji życiowej miejscowej ludności. Ustalenie, od czego zależy sukces wprowadzonego programu jest niezwykle trudne, gdyż w każdym przypadku należy uwzględnić wiele czynników. Niewątpliwie ważnym etapem jest sam początek, kiedy należy zrozumieć potrzeby lokalnych społeczności i dopasować do nich działania.

Niekiedy, nawet jeśli nie udaje się osiągnąć spektakularnych efektów, projekt doprowadza do zmniejszenia zużycia zasobów (np. ogranicza kłusownictwo) i pozwala zachować w miarę stabilny stan środowiska. Jest to także pozytywny skutek, nawet jeśli, w odczuciu miejscowej ludności, program nie przyniósł wyraźnej poprawy warunków życia i wymiernego wzrostu dochodów.

Bibliografia:

- *A Directory of Wetlands of International Importance, The Ramsar Sites Database*, http://www.wetlands.org/reports/dbdirectory.cfm?site_id=97.
- Baldus R. D., Kibonde B., Siege L. (2003), *Seeking Conservation Partnerships in the Selous Game Reserve, Tanzania*, „Parks", Vol. 13, No. 1.
- Cameron M. M. (1996), *Biodiversity and Medicinal Plants in Nepal: Involving Untouchables in Conservation and Development*, „Human Organization", No. 55.
- Christensen J. (2004), *Win-Win Illusions*, „Conservation in Practice", Vol. 5, No. 1.
- Diouf A. M. (1997), *Wetlands Co-Management: The Case of the Joint Management of the Djoudj National Bird Sanctuary and Its Outskirts*, The World Bank/WBI's CBNRM Initiative.
- Diouf S., Diop Ndiaye M. D., Visser M. P. (1999), *Plan Quinquennal de Géstion Integrée du Parc National des Oiseaux du Djoudj, PQGI/PNOD, 1995–1999*, Rapport de la Mission d'Evaluation Interne a Mi-Parcours, UICN, Ministère de l'Environnement Direction des Parcs Nationaux, Dakar, Senegal.
- Horowitz L. S. (1998), *Integrating Indigenous Resource Management with Wildlife Conservation: A Case Study of Batang Ai National Park, Sarawak, Malaysia* „Human Ecology", No. 26.
- http://www.wcmc.org.uk/protected_areas/data/wh/selous.html.
- IUCN (1994), *World Heritage Nomination – IUCN Summary, Bwindi Impenetrable National Park (Uganda*).
- IUCN (2000), *Indigenous and Traditional Peoples and Protected Areas*, WCPA.
- Larson P., Freudenberger M., Wyckoff-Baird B. (1998), *WWF Integrated Conservation and Development Projects: Ten Lessons from the Field 1985–199*6, World Wildlife Fund, Washington, DC.
- Lewis C. (1996), *Managing Conflicts in Protected Areas*, IUCN, Gland, Switzerland and Cambridge, UK.

- *Man and Biosphere* (1974), *Final Report. Task Force on: Criteria and Guidelines for the Choice and Establishment of Biosphere Reserves*, MAB Report Series 22.
- Murphy J. (2005), *A World Heritage Species Case Study: Bwindi Gorillas*, IELP.
- Ndunguru I. F., Hahn R. (1998), *Reconciling Human Interests with Conservation in the Selous Game Reserve (Tanzania)*, International Workshop on: Community-Based Natural Resource Management (CBRNM), 10–14.05.1998, Washington D.C., USA.
- Redford K. H., Sanderson S. E. (1992), *The Brief, Barren Marriage of Biodiversity and Sustainability*, Bulletin of the Ecological Society of America.
- Redford K. H., Sanderson S. E., Brandon K. (1998), *Parks in Peril: People, Politics, and Protected Area*s, Island Press, Washington D.C.
- Sillitoe P. (2001), *Hunting for Conservation in the Papua New Guinea Highlands*, „Ethnos", No. 66.
- Stephenson J. G. (1987), *Rehabilitation of the Selous Game Reserve. Final Report*, The Wild Life Department, Ministry of Natural Resource and Tourism.
- *Sustainable Fisheries Livelihoods Programme*, http://www.sflp.org/ftp/dloadinff/inff_mar2004gr.doc.
- Sylla S. I., Baldé D., *Case Study 2: Senegal, Djoudj National Bird Park*, Ocean Docs e – Repository of Ocean Publications, http://iodeweb1.vliz.be/odin/bitstream/1834/459/1/Africa_Wetlands_3.pdf.
- Thorsell J., Sigaty T. (1998), *Human use of World Heritage Natural Sites. A Global Overview. A Contribution to the Global Theme Study of World Heritage Natural Sites*, Natural Heritage Program, IUCN, Gland, Switzerland.
- UNESCO (2006), *Examination of the State of Conservation of World Heritage Properties*, WHC-06/30.COM/7A, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, World Heritage Committee, Vilnius, Lithuania.
- Vorlaufer K. (1999), *The Selous Game Reserve in Tanzania – Nature Conservation, Hunting Tourism and Sustainable Development in Africa's Largest Wildlife Reserve*, „Applied Geography and Development", Vol. 54.
- WCMC(a), http://www.wcmc.org.uk/protected_areas/data/wh/bwindi.html.
- WCMC(b), http://www.wcmc.org.uk/protected_areas/data/wh/selous.html.
- WCMC(c), http://www.unep-wcmc.org/sites/wh/pdf/Sagarmatha.pdf.
- Wells M. P., Brandon K. (1992), *People and Parks: Linking Protected Management with Local Communities*, The World Bank, Washington D.C.

- West P. (2005), *Translation, Value, and Space: Theorizing an Ethnographic and Engaged Environmental Anthropology*, „American Anthropologist", No. 107.
- World Bank (1992), *People and Parks. Linking Protected Areas Management with Local Communities*, WWF, U.S. Agency for International development, Washington D.C.
- World Park Congress (2003), http://www.iucn.org/themes/wcpa/wpc2003/pdfs/outputs/wpc/durbanactionplan.pdf.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Czy obszary chronione powinny służyć wyłącznie celom ochrony elementów środowiska przyrodniczego, czy powinny również pełnić funkcje społeczne, np. zapewniać zatrudnienie lub korzystanie z zasobów miejscowym społecznościom?
- Które elementy programów rozwojowych, wprowadzanych na terenach wokół obszarów chronionych, są kluczowe i decydują o końcowym sukcesie całego projektu?
- Czy efekty wprowadzanych programów rozwojowych mają szansę być trwałe i utrzymać się wśród lokalnych społeczności bez stałej pomocy z zewnątrz?

ⓘ **Literatura polecana:**

- Królikowska K. (2008), *Konflikty społeczne w polskich parkach narodowych*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Lewis C. (1996), *Managing Conflicts in Protected Areas*, IUCN, Gland, Switzerland and Cambridge, UK.
- IUCN (2000), *Indigenous and Traditional Peoples and Protected Areas*, WCPA.

Pomoc rozwojowa w Azji i Afryce

Marcin Fronia

Adaptacja do negatywnych skutków zmian klimatycznych. Znaczenie analizy kulturowej dla skuteczności projektów rozwojowych

Streszczenie: W niniejszym rozdziale, na przykładzie wybranych projektów realizowanych na terenie Afryki, dokonano próby uzasadnienia roli, jaką odgrywa kulturowa analiza elementów wspomagających bądź osłabiających ową skuteczność. Jednocześnie świadomie zrezygnowano z uogólnień związanych z przypisywaniem konkretnym społecznościom pewnych cech uniwersalnych. Takie esencjalizujące podejście, nadal charakterystyczne dla niektórych badaczy kultur, niejednokrotnie prowadzi do sprowadzenia opisów kulturowych zachowań do reprezentacji będących jedynie wyrazem wyobrażeń badacza. Nie oznacza to jednak, że z punktu widzenia rozważań nad skutecznością obecnych i przyszłych projektów rozwojowych, związanych z adaptacją do skutków zmian klimatycznych, analiza cech właściwych kulturze danej społeczności nie powinna odgrywać istotnej roli. Zgodnie z argumentami, które staram się przedstawić w tekście, jest wręcz odwrotnie. Kulturowe charakterystyki opisujące społeczności, w których realizowane są projekty rozwojowe, mogą mieć kluczowe znaczenie dla efektywnej mobilizacji ich potencjału adaptacyjnego. Jest to możliwe pod warunkiem, że uda się dostrzec, jak i dzięki czemu dane kultury są w stanie zmieniać się w czasie. Ich szczegółowa identyfikacja powinna być zatem przedmiotem powtarzalnych, silnie skontekstualizowanych badań kulturowych.

Zmiany klimatu, niezależnie od oceny ich intensywności, są faktem. Większość prognoz przewiduje wzrost intensywności negatywnych skutków tych zmian, powodujących dotkliwe konsekwencje dla lokalnych kultur i społeczności w różnych obszarach świata. Zadaniem pomocy rozwojowej, nie tylko dostarczanej doraźnie, ale szczególnie tej długoterminowej, jest wspomaganie społeczności będących ofiarami katastrof klimatycznych w sposób umożliwiający ich dalszy rozwój. Jej skuteczność zależy od wielu czynników, jednak jednym z najistotniejszych jest właściwa ocena potencjału adaptacyjnego zawartego w praktykach kulturowych lokalnych społeczności.

Wyzwania związane ze zmianami klimatu. Wprowadzenie

Coraz więcej argumentów przemawia za tym, że zmiany klimatyczne stanowią efekt działalności człowieka związanej głównie z emisją dwutlenku węgla do atmosfery[1]. Na negatywne skutki zmian klimatycznych najbardziej na-

[1] Potwierdza to oficjalnie ostatni, czwarty raport Międzyrządowego Panelu ds. Zmian Klimatu (IPCC), opublikowany przez Uniwersytet w Cambridge. Na marginesie warto podkreślić, że IPCC jest laureatem Pokojowej Nagrody Nobla za rok 2007. W tym samym roku został również nagrodzony Al Gore.

rażone są przede wszystkim te kraje i zamieszkujące je społeczności, w których wcześniejsze zmiany klimatu powodowały destabilizację polityczną i społeczną. W najtrudniejszej sytuacji znajdują się społeczności żyjące na niewielkich wyspach leżących na obszarach najwyższej podatności na skutki zmian klimatycznych. Materialny potencjał adaptacyjny jest tam w większości przypadków niewielki[2]. Oznacza to, że w społecznościach tych główny wpływ na charakter procesów wywołanych zmianami klimatu będą miały czynniki kulturowe, a dokładniej kulturowe mechanizmy radzenia sobie w środowisku odmiennym od dotychczasowego (np. w przypadku masowych migracji, radykalnej zmiany ekosystemów etc.).

Ostatnie dane *World Development Report* potwierdzają, że to właśnie najbiedniejsze społeczności zamieszkują tereny, które w największym stopniu odczuwają negatywne skutki zmian klimatycznych, ponosząc jednocześnie największe koszty związane z koniecznością radzenia sobie z tymi zmianami (*World Development Report* 2010). Zgodnie z informacjami brytyjskiego rządowego Biura Badań Meteorologicznych, w związku ze zmianami klimatu w krajach rozwijających się przewiduje się następujące konsekwencje[3]:

- Kraje najgorzej przygotowane do podejmowania działań zaradczych w przypadku powodzi, braku wody i utraty cennych gruntów rolnych, w wyniku nasilających się procesów pustynnienia obszarów uprawnych mogą stać się głównymi punktami zapalnymi potencjalnych konfliktów;
- Długotrwała susza może powodować nasilenie ogromnych migracji ludności[4];
- Największe obszary nabrzeżnych gruntów rolnych, objętych ryzykiem powodzi w związku z podniesieniem się poziomu morza, znajdują się w największych na świecie deltach rzek, szczególnie na subkontynencie azjatyckim;

[2] Zgodnie z definicją adaptacji do zmian klimatu, upowszechnianą przez dokumenty UNEP (por. odwołanie do Kompendium UNEP 2007 w dalszej części rozdziału), oznacza ona dostosowanie się w określonym czasie do zmieniającego się lub do nowego otoczenia w ramach naturalnych lub ludzkich systemów. Zawiera ona w sobie adaptację przewidującą i bierną, prywatną i publiczną oraz zaplanowaną i niezależną. Materialny potencjał adaptacyjny jest przeze mnie rozumiany jako ogół zasobów infrastrukturalnych, ekonomicznych i naturalnych na danym terytorium, które mogą być skutecznie wykorzystane w ramach działań adaptacji do negatywnych skutków zmian klimatycznych.

[3] Por. dane na stronie Met Office UK: http://www.metoffice.gov.uk/climatechange/guide/effects/security.html. Działalność Biura jest jednym z przykładów globalnego monitoringu wskaźników zmian klimatu, rozumianych jako instrumenty wczesnego ostrzegania przed zagrożeniami (*early warning*).

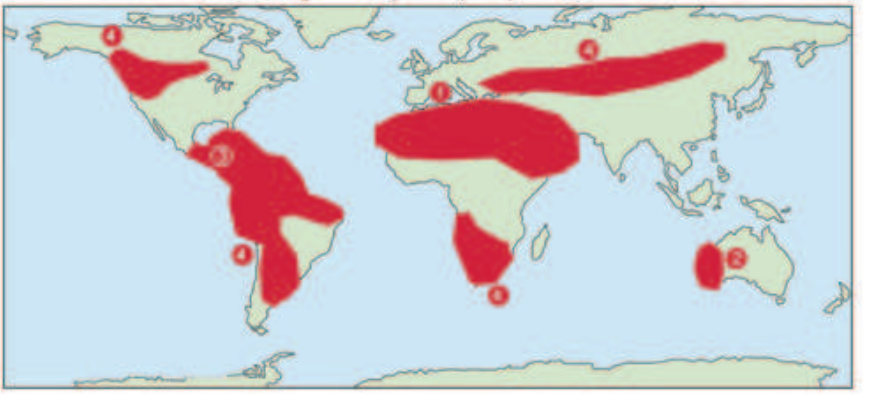
[4] Migracje na wielką skalę stanowią obecnie najbardziej skrajną formę przystosowania do skutków zmian klimatycznych, a tzw. uchodźcy klimatyczni są jednym z poważniejszych źródeł konfliktów (głównie z powodu wyczerpywania się zasobów wody), które będą się nasilać w przyszłości (Welzer 2010). Konflikt w Darfurze związany jest z przedłużającą się suszą i migracjami pasterzy, poszukującymi pożywienia dla zwierząt (Stern 2010: 75). Szerzej na temat zapobiegania konfliktom o zasoby naturalne zob. (Fronia 2010).

- Ponad 17 mln mieszkańców Bangladeszu żyje na terenach, które mogą zostać zalane wskutek podnoszenia się poziomu morza;
- Globalna liczba ofiar powodzi może się zwiększyć do końca tego stulecia z pięciu milionów do 160–370 mln;
- Prognozuje się znaczne zmniejszenie dostępności do wody pitnej na obszarach Azji, na Bliskim Wschodzie i w Ameryce Środkowej;
- Zmiany klimatyczne są obecnie istotnym czynnikiem wpływającym na występowanie konfliktów w Afryce.

Te dość ogólnie brzmiące ostrzeżenia mają konkretne, odczuwane lokalnie konsekwencje dla poszczególnych społeczności i kultur zajmujących najbardziej zagrożone terytoria.

Rysunek 4

Obszary największego ryzyka suszy i zmniejszenia zasobów wodnych



Źródło: The Met Office UK (2010).

Legenda:

1. Znaczne zmniejszenie poziomu rzek, o 70%, przed 2071–2100 na terytorium zachodniej Azji, na Bliskim Wschodzie oraz w basenie Morza Śródziemnego.
2. Znaczne zmniejszenie poziomu rzek, o 40–60%, do roku 2071–2100.
3. Znaczne zmniejszenie poziomu rzek, o 70%, do roku 2071–2100.
4. Wzrost wskaźnika mierzącego ryzyko suszy (Palmer Drought Severity Index) w okresie 2000–2046.

Zmiany klimatyczne nabierają coraz większego znaczenia jako zagadnienie nie tylko globalne, odnoszące się głównie do analiz długookresowych, ale

również jako bezpośrednio doświadczane w swoich skutkach i stanowiące wyzwanie dla społeczności lokalnych. Brak przewidywalności takich czynników związanych z klimatem, jak opady deszczu, poziom temperatury czy kierunek oraz nasilenie wiatru mogą mieć istotne znaczenie dla efektywności wysiłków na rzecz poprawy warunków rozwoju na obszarach najbardziej narażonych na negatywne konsekwencje zmian klimatycznych. Dla coraz większej liczby lokalnych społeczności, które stają przed koniecznością radzenia sobie ze skutkami zmian klimatycznych, problem stanowi skala tego zjawiska. Ponieważ, jak dobitnie stwierdzają autorzy raportu opracowanego przez Oxfam International, w ciągu ostatnich 15 lat bogate kraje nie zredukowały w sposób istotny swoich emisji, obecnie odczuwamy wiele skutków zmian klimatycznych i coraz więcej danych wskazuje na to, że będą one jeszcze bardziej dotkliwe w przyszłości (Oxfam Briefing Paper 2008: 23). Rysunek 4 pokazuje globalną skalę zmian, jakim podlegają społeczności zamieszkujące terytoria najbardziej narażone na ryzyko suszy oraz stopniowego zmniejszania się dostępności do zasobów wodnych; obrazuje skalę zmian wywołanych negatywnymi skutkami zmian klimatu. Będą one odczuwalne na wszystkich kontynentach, choć nie dla wszystkich w tym samym stopniu. Najbardziej dotkną te kraje, które już teraz posiadają najmniej środków na podjęcie działań przystosowawczych. Formy adaptacji do negatywnych skutków zmian klimatu będą w nich zatem wymuszone. Skrajnym przykładem takiego wymuszenia są wielkie migracje i nowe wojny klimatyczne (Walzer 2010).

Wiele projektów adaptacyjnych można podzielić według stopnia udziału, jaki mają w nich społeczności lokalne (*level of ownership*). Adaptacja autonomiczna (rozumiana jako inicjatywa indywidualna, włączająca zaangażowanie prywatnych partnerów, podejmowana często po otrzymaniu sygnałów ostrzegających o potencjalnym zagrożeniu i dająca większą swobodę działania) oraz adaptacja planowa (element działania w ramach ukierunkowanych programów, realizowanych przez rządowe agendy administracyjne jako element ich polityki) mają swoich krytyków i zwolenników. Skuteczność działań w ramach każdej z nich zależy także od kulturowego potencjału adaptacyjnego[5], tj. zdolności do wykorzystania obecnych w danej kulturze praktyk, zwyczajów czy norm współdziałania społecznego, które w sytuacji zmiany środowiska (np. zniszczenia lub poważnego ograniczenia zasobów, wokół których zbudowane jest dotychczasowe życie lokalnej społeczności), odgrywają istotną rolę w radzeniu sobie w no-

[5] Poprzez analogię do materialnego potencjału adaptacyjnego. Konsekwentnie nie używam tu np. terminu „kulturowy kapitał adaptacyjny". Kapitał można bowiem „skapitalizować" niezależnie od jego posiadacza. Potencjał natomiast można uruchomić bądź nie w zależności od tego, czy działania, które są na niego nakierowane, odpowiadają realnym, a nie tylko nominalnym możliwościom jego nosicieli (tych, którzy go posiadają).

wych warunkach. Bardziej holistyczne ujęcie proponuje Anthony Giddens, który mówi w tym przypadku o zdolności adaptacyjnej, oznaczającej nie tylko zdolność radzenia sobie ze zmianami zewnętrznymi lub kryzysami, lecz, gdzie jest to możliwe, do reagowania na nie aktywnie i pozytywnie. Zdaniem badacza, może to być cecha zarówno środowiska fizycznego, jak i jednostki lub grupy (Giddens 2010: 175).

Przykładem wykorzystania kulturowego potencjału adaptacyjnego jest społeczność rolników mieszkających na terenach podmokłych w Bangladeszu[6], zmuszonych do radzenia sobie ze wzrastającą liczbą powodzi, niszczących dotychczasowe tereny uprawne. Brak możliwości kontynuowania dotychczasowych sposobów uprawy roli doprowadził do powrotu do wcześniejszej tradycji pływających ogrodów, zwanych w tradycji lokalnej kultury *baira*. Pozwala ona rolnikom prowadzić uprawy na platformach, które pływają po zalanych terenach. Jednocześnie powrót do dawnej tradycji nie wiąże się z dodatkowym obciążeniem dla środowiska.

Tak rozumiany kulturowy potencjał adaptacyjny jest bliski strategiom działań, które opierają się na wspólnocie (tzw. *community-based adaptation*). Zgodnie z tym podejściem, to lokalne społeczności najlepiej identyfikują własne potrzeby oraz zagrożenia, które mają wpływ na ich dalsze funkcjonowanie. Jednocześnie zakłada się, że same najlepiej definiują problem, potrafią zaprojektować rozwiązanie i podjąć w tym celu działania. Organizacjom realizującym projekty rozwojowe znajomość praktyk kulturowych, historii i zwyczajów danej wspólnoty może zatem pomóc zwiększyć skuteczność realizowanych projektów adaptacji do skutków zmian klimatycznych. Dotyczy to nie tylko społeczności rolniczych, które przeważają w większości krajów słabiej rozwiniętych, ale również zamieszkujących obszary zurbanizowane. Ważną cechą strategii działań opartych na wspólnocie jest jednak obecność wsparcia na wyższym poziomie. Wspólnoty potrafią zidentyfikować potrzeby i podjąć zlokalizowane działania, ale w dłuższym okresie ich skuteczność zwiększa wsparcie oparte na lokalnej infrastrukturze, w które zaangażowana jest lokalna władza. Wspomniany wcześniej materialny potencjał adaptacyjny w tym właśnie miejscu istnieje jako czynnik zwiększający skuteczność podejmowanych działań.

W wielu przypadkach całkowite wykorzystanie obu potencjałów pozostaje jednak jedynie postulatem. Wiele rządów w krajach słabiej rozwiniętych nie inwestuje w działania zorientowane na adaptację do negatywnych skutków zmian klimatycznych, włączając w nie organizacje oparte na wspólnocie (*community-based organisations* – CBOs). Jednym z powodów jest presja potrzeb krótkoter-

[6] Bangladesz znajduje się na liście krajów najwcześniej zagrożonych całkowitym lub prawie całkowitym zalaniem w perspektywie następnych kilkudziesięciu lat. Jeśli poziom mórz podniesie się o 1 metr, 18% obszaru tego kraju znajdzie się pod wodą – por. dane IPCC 2007.

minowych, mimo że przeciwdziałanie negatywnym skutkom zmian klimatu ma równie istotny wpływ na rozwój oraz poziom życia członków danej wspólnoty. Koszty inwestycji w przeciwdziałanie zmianom klimatycznym są duże i kraje te najczęściej nie są w stanie wziąć ich na siebie. Główny koszt, jaki w konsekwencji ponoszą, to zagrożenie istnienia lokalnych kultur, które mogą zniknąć, jeśli nie będą mogły stanowić wsparcia dla nowych praktyk adaptacyjnych.

Zmiany klimatyczne jako kwestia rozwojowa

Skala skutków zmian klimatycznych wiąże je nierozerwalnie z kwestiami rozwojowymi, odnoszącymi się przede wszystkim do redukcji ubóstwa w krajach najmniej rozwiniętych, w myśl założeń Milenijnych Celów Rozwoju. Ubóstwo w warunkach wystąpienia ryzyka znacznie ogranicza możliwość wyboru. Jeśli nie udadzą się zbiory na terenach zamieszkanych przez społeczności rolnicze, ich członkowie tracą możliwość utrzymania swoich rodzin lub zapewnienia im pożywienia.

Zróżnicowanie i intensywność odczuwanych skutków zmian klimatycznych stały się trwałym elementem życia mieszkańców w krajach Afryki Subsaharyjskiej w stopniu dużo większym niż gdziekolwiek indziej. Dla 70% mieszkańców tego obszaru rolnictwo jest podstawowym źródłem zapewniającym utrzymanie się przy życiu. Oznacza to, że ich źródło utrzymania zależy przede wszystkim od opadów deszczu i może się wyczerpać wraz z brakiem lub znacznym zmniejszeniem poziomu ich występowania. Radzenie sobie z ryzykiem klimatycznym staje się nieodłącznym elementem stylu życia, kształtującym codzienność znacznych grup ludności zmuszonych do przetwarzania takich informacji, jakie są w stanie zdobyć w celu możliwie efektywnego wykorzystania dostępu do zasobów, które znajdują się w ich zasięgu i są w stanie odpowiedzieć na ich potrzeby.

Istnieje kilka powodów, dla których projekty rozwojowe powinny uwzględniać kwestie zmian klimatycznych[7]:

1. Zmiany klimatu odnoszą się do ubóstwa. Brak rozwiązania jednego problemu podważa wysiłki radzenia sobie z drugim. Ignorowanie zmian klimatu spowoduje, jak twierdzi Nikolas Stern, coraz bardziej wrogie nastawienie do rozwoju i ograniczania ubóstwa (Stern 2010: 16). Biedne

[7] Na podobnie skonstruowanych argumentach opiera się m.in. norweski model międzynarodowej współpracy rozwojowej w odniesieniu do zaangażowania w kwestie klimatyczne (CICERO Report 2003). CICERO (Center for International Climate and Environmental Research – Oslo) zostało utworzone w 1990 r., jest niezależnym ośrodkiem badawczym, związanym z Uniwersytetem w Oslo. Źródła praktyk rozwijanych przez organizacje i instytucje norweskie były przedmiotem mojego projektu badawczego pt. *Normatywne podstawy norweskiego modelu międzynarodowej współpracy rozwojowej*, zrealizowanego w Norweskim Instytucie Spraw Międzynarodowych (NUPI) w Oslo. Projekt finansowany był ze środków Mechanizmu Finansowego Europejskiego Obszaru Gospodarczego oraz Norweskiego Mechanizmu Finansowego w ramach Funduszu Stypendialnego i Szkoleniowego, Działanie III – Stypendia Indywidualne.

społeczności są najbardziej narażone na negatywne skutki zmian klimatycznych, stąd działania zorientowane na walkę z ubóstwem i obniżeniem jego poziomu łączą się z kwestiami adaptacji do skutków zmian klimatycznych. Dodatkowego znaczenia nabierają możliwości zorientowania działań według strategii, gdzie wszystkie zaangażowane strony odniosą jakąś korzyść (*win-win opportunities*).

2. Zmiany klimatu stanowią zagadnienie globalne, jednak adaptacja do jego skutków odnosi się do działań na poziomie lokalnym. Wiele agencji i organizacji międzynarodowych zdobywało dotychczas doświadczenie w realizacji projektów rozwojowych wśród społeczności lokalnych. Ich dotychczasowe doświadczenie może odegrać ważną rolę w relacjach pomiędzy globalnymi postulatami walki ze zmianami klimatu a rzeczywistością kontekstu lokalnego. Podobnie jak w przypadku innych działań rozwojowych, istotne znaczenie dla długoterminowego powodzenia realizowanych projektów ma to, w jakim stopniu społeczności lokalne biorą udział w tworzeniu i projektowaniu działań, które są do nich skierowane (definiowanie problemu, identyfikacja potrzeb i możliwości do podjęcia działań poprzez wykorzystanie kulturowych praktyk radzenia sobie ze zmianami). Dużą rolę odgrywają tutaj organizacje reprezentujące wspólnoty lokalne (*community-based organisations*). Ważną kwestią jest także zderzenie praktyk kulturowych w środowiskach lokalnych z praktykami międzynarodowych organizacji realizujących projekty rozwojowe[8].
3. Zmiany klimatu mają wpływ na powodzenie działań rozwojowych. Mogą zwiększyć ryzyko nieskutecznych projektów rozwojowych, jak również wpływać na narażenie na ich negatywne skutki odbiorców pomocy rozwojowej. Decyzje podejmowane obecnie mogą zatem wiązać się ze skutkami w dłuższym okresie, szczególnie dla społeczności i ekosystemów najbardziej narażonych na bezpośrednie doświadczanie skutków zmian klimatycznych.
4. Kraje będące stronami Konwencji Klimatycznej są szczególnie zobowiązane do wsparcia krajów rozwijających się w budowaniu zdolności instytucjonalnych i społecznych, transferu technologii oraz ograniczenia działań, które narażają zasoby najbardziej wrażliwe na oddziaływanie zmian kli-

[8] W wielu analizach kulturowych można znaleźć krytyczne dyskusje związane z neokolonialnym charakterem pomocy rozwojowej, uzależniającej biedniejszej kraje od otrzymywanego wsparcia (kredyty Międzynarodowego Funduszu Walutowego wymuszające tzw. strukturalne dostosowanie lokalnych gospodarek, oferowana pomoc rozwojowa przy jednoczesnym wysokim cle na towary z krajów słabiej rozwiniętych, które nie mogą konkurować z subsydiowanymi towarami produkowanymi w Unii Europejskiej czy Stanach Zjednoczonych, eksploatacja zasobów naturalnych bez wyraźnych zysków trafiających do krajów, w których są wydobywane etc.). Tutaj jedynie zwracam uwagę na ten wątek ze względu na znaczenie, jakie ma on dla funkcjonowania lokalnych kultur (głównie dla ich dezintegracji), może on jednak stanowić przedmiot oddzielnego opracowania.

matu (jak np. pola, na których uprawa jest uzależniona przede wszystkim od stopnia opadów deszczu, tereny narażone na powodzie itp.). Jednym z podejmowanych działań jest tworzenie nowych funduszy wspierających projekty adaptacji do negatywnych skutków zmian klimatycznych, promowanie tzw. czystych rozwiązań technologicznych czy działania w ramach Mechanizmu Czystego Rozwoju (Clean Development Mechanism – CDM). Mają one promować takie rozwiązania rozwojowe (głównie pod hasłem rozwoju zrównoważonego), które uwzględniają kwestie klimatyczne. Podstawowym zadaniem CDM w krajach rozwijających się jest wdrażanie projektów redukujących emisje gazów cieplarnianych do atmosfery.

5. Istnieje wiele cech wspólnych pomiędzy wyzwaniami rozwojowymi a międzynarodowymi konwencjami dotyczącymi zmian klimatu, bioróżnorodności i pustynnienia terenów dotychczas zamieszkałych oraz wykorzystywanych pod uprawę. Dokumenty wskazują na istotną zależność: o ile ekosystemy stanowią podstawę egzystencji, a problemy odnoszące się do środowiska mogą mieć takie same źródła, to skutki tych problemów przecinają granice geograficzne, oddzielające społeczności często odmienne pod względem kulturowym.

Wielu badaczy i ekspertów zwraca uwagę na czynniki warunkujące to, czy ludzie lub całe społeczności mogą lub będą mogli skutecznie radzić sobie z negatywnymi skutkami zmian klimatycznych. Wśród nich wymienia się m.in.: zdolność infrastruktury instytucjonalnej do szybkiego reagowania na potrzeby lokalnych społeczności, wykorzystanie zasobów naturalnych oraz możliwości technologicznych czy wreszcie konieczność odnalezienia nowych źródeł rozwoju ekonomicznego, jeśli dotychczasowe zostałyby zniszczone lub znacznie zredukowane. Z tej perspektywy niezwykle istotne są czynniki warunkujące kulturowe potencjały adaptacyjne, umożliwiające społecznościom narażonym na oddziaływanie negatywnych skutków zmian klimatycznych wytworzenie zasobów niezbędnych do skutecznego przystosowania się do nowych warunków. Na przykład problemy związane z brakiem pożywienia lub wody pitnej mogą mieć związek zarówno z nierównym dostępem do zasobów, jak i ze zjawiskami klimatycznymi takimi jak susze. Analiza kulturowych uwarunkowań adaptacji do skutków zmian klimatycznych bierze pod uwagę czynniki umożliwiające jak najlepszą identyfikację takich cech danej społeczności, które nabierają znaczenia w sytuacji długotrwałego ryzyka.

Identyfikacja kulturowych uwarunkowań adaptacji do skutków zmian klimatycznych pozostaje jednak w ścisłym związku z kilkoma innymi obszara-

mi współpracy na rzecz rozwoju. Należą do nich: redukcja ubóstwa, zarządzanie zasobami naturalnymi i pomoc humanitarna. Poprawna analiza skuteczności działań podejmowanych na rzecz każdego z tych obszarów wymaga zatem odpowiedniej identyfikacji kulturowych wzorów i norm funkcjonowania danych społeczności. Stanowi ona jeden z kluczowych wymiarów budowania lokalnych instytucji oraz ważne wsparcie w realizacji działań rozwojowych.

Kluczowe kryteria związane z kulturowymi uwarunkowaniami adaptacji do skutków zmian klimatycznych

Adaptację do negatywnych skutków zmian klimatycznych można podzielić na dwa rodzaje: (1) zarządzanie zasobami naturalnymi oraz (2) strategie adaptacyjne ludności lokalnej na terenach najbardziej narażonych na odczuwalność zmian (McMullen, Jabbour 2009). W obu przypadkach kulturowy potencjał adaptacyjny odgrywa kluczową rolę. Aby go opisać, mówimy o kryteriach, które w istotny sposób związane są z określeniem skuteczności działań adaptacyjnych.

Użyteczność wiedzy lokalnej

Rola wiedzy lokalnej, opartej na znajomości lokalnych właściwości środowiska, stanowi niezwykle cenną wartość na wszystkich etapach realizacji projektów rozwojowych. Lokalna wiedza kulturowa bardzo często jest wyrazem dotychczasowych praktyk adaptacyjnych, walki z żywiołem, okiełznywania natury, gospodarowania dostępem do zasobów i związaną z tym odpowiednią organizacją życia wspólnoty. Jednym z przykładów mogą być lokalne sposoby zarządzania zmniejszającymi się zasobami wody w Nigrze. Dotychczasowe praktyki, wykorzystywane w sytuacjach kryzysowych, jak rezygnacja z wody pitnej na rzecz zwierząt, które dają mleko, będące następnie jedynym dostępnym płynem zdatnym do picia, stają się regularnymi strategiami przetrwania. Wśród lokalnych społeczności Tuaregów powoduje to także zmianę roli kobiet w rodzinie, które w związku z zaangażowaniem w zdobywanie mleka odgrywają w niej kluczową rolę.

W związku z koniecznością adaptacji do negatywnych skutków zmian klimatycznych użyteczność dotychczasowej wiedzy lokalnej, zakotwiczonej w lokalnych praktykach kulturowych, niepomiernie wzrasta. Zwracają na to uwagę zwolennicy tzw. zintegrowanego podejścia do realizacji projektów rozwojowych, związanych przede wszystkim z zarządzaniem zasobami wodnymi, optymalnym wykorzystywaniem gruntów i produkcją biomasy, a także z profilaktyczną opieką zdrowotną. Podejście integrujące lokalną wiedzę klimatyczną oraz planowanie projektów rozwojowych kładzie nacisk na aktywne uczestnictwo potencjalnych odbiorców efektów tych działań. Celem takich przedsięwzięć ma

być jak najlepsza odpowiedź na realne potrzeby członków danych społeczności, uwzględniająca włączenie do praktyk ich życia codziennego nowych informacji, które staną się częścią procesu decyzyjnego zorientowanego na podjęcie działań proadaptacyjnych.

Kulturowa analiza skuteczności projektów adaptacyjnych. Kryteria

Globalny dyskurs na temat zmian klimatycznych coraz wyraźniej wskazuje na kwestie adaptacyjne jako priorytet dla prowadzenia badań i kształtowania polityki rozwojowej. Społeczna i ekologiczna odporność jest kluczowa dla trwałości lokalnych strategii wykorzystywania zasobów. Zasadnicze pytanie odnosi się do tego, w jaki sposób dane społeczności budują swój potencjał adaptacyjny w obliczu przeobrażeń. Zmiana kulturowa towarzyszy bowiem nieodłącznie konsekwencjom zmian środowiskowych, wykraczając daleko poza wyłącznie samą skłonność do kontroli nad nimi.

Kulturowa analiza skuteczności projektów rozwojowych oznacza w takim kontekście relację pomiędzy identyfikacją elementów kulturowych, które mogą mieć znaczenie dla poprawy jakości funkcjonowania społeczności lokalnych, a zastosowaniem narzędzi oceny skuteczności projektów adaptacyjnych. Autorzy przywoływanego już raportu CICERO proponują, aby kryteria oceny skuteczności projektów adaptacyjnych, które można by włączyć do analizy kulturowej, określić następująco:

- kluczowe czynniki, które oddziałują na adaptację i podatność na skutki zmian klimatu,
- strategiczne obszary działania,
- instrumenty, mechanizmy i narzędzia integrujące wysiłki wspierające adaptację do skutków zmian klimatycznych (CICERO 2003).

Zwolennicy podejścia głoszącego, że wszelkie środki lub decyzje podjęte w celu poprawy sytuacji określonych społeczności, niezależnie od tego, czy dane zagrożenie klimatyczne ostatecznie miało miejsce w zapowiadanym czasie, twierdzą, iż kwestie zarządzania ryzykiem klimatycznym należy za każdym razem odnosić do perspektywy długookresowej (*no-regrets solutions*). Oznacza to, że podjęcie jakichkolwiek działań zapobiegawczych, zorientowanych na adaptację do negatywnych skutków zmian klimatycznych, nie należy traktować jako działań zmarnowanych, jeśli np. zapowiadana katastrofa nie miała miejsca. Skutki zmian klimatycznych są bowiem wielowymiarowe Analiza kulturowa pozwala dostrzec, jak owe procesy zmieniają się w czasie i wpływają na praktyki życia codziennego społeczności lokalnych i tym samym, na ile zarządzanie ryzykiem klimatycznym jest skuteczne na poziomie konkretnych wspólnot, plemion czy grup kulturowych.

Adaptacja do skutków zmian klimatu w wybranych projektach rozwojowych w Afryce

Wśród wielu realizowanych w Afryce projektów rozwojowych związanych z przeciwdziałaniem lub adaptacją do skutków zmian klimatu warto wspomnieć o przykładach pierwotnie potraktowanych jako eksperymentalne, które obecnie są oceniane jako względnie udane. Projekty dotyczące wczesnego ostrzegania przed zagrożeniami i katastrofami, których przyczyną są zmiany klimatyczne, angażują zarówno społeczności lokalne, jak i administrację rządową. Wszystkie dotyczą zarządzania dostępem do informacji i przekazywaniem jej na tereny bezpośrednio zagrożone. W przypadku tworzenia lokalnych systemów zarządzania informacjami o powodziach w Mozambiku, sieci o aktualnych zasobach żywności umożliwiających lepszą dystrybucję wśród mieszkańców Etiopii, czy kontroli ognisk epidemii malarii w krajach południowej Afryki (Namibia, Zimbabwe, Botswana), skuteczność realizowanych projektów nie byłaby możliwa bez włączenia ich w obręb lokalnych praktyk danych społeczności (Hellmuth, Moorhead, Thomson, Wiliams 2007). Dotyczyło to szczególnie obecności lokalnych stacji radiowych oraz stopniowego upowszechniania związanych z nimi form komunikacji w życiu wspólnot lokalnych.

Mniejszym powodzeniem cieszył się promowany przez Bank Światowy projekt oparty na systemie wzajemnych ubezpieczeń od warunków pogodowych w przypadku utraty plonów. Społeczność Malawi, wśród której po raz pierwszy w Afryce testowano tego rodzaju nowe praktyki, dość szybko się do niego zniechęciła, kiedy okazało się, że proponowane ubezpieczenia dotyczą tylko suszy, natomiast w pozostałych przypadkach utraty plonów (np. obecność szkodników) rolnicy nie dostaną żadnej rekompensaty. Niewiele lepszą skuteczność miały tego rodzaju projekty w Kenii oraz Tanzanii. Taki system ubezpieczeń powodował bowiem powstawanie nierównych podziałów na przegranych i wygranych w dostępie do odszkodowania w zależności od terenów upraw. Z kolei późniejsze próby promowania na tym obszarze mikrokredytów spotkały się początkowo z wyraźnym oporem władz, obawiających się zbyt szybkiej emancypacji kobiet. Praktyka udzielania mikrokredytów pokazuje bowiem, że kobiety stanowią zdecydowaną większość wśród terminowo spłacających pobrane mikropożyczki, jak również inwestują oszczędności w edukację dzieci, w tym córek (van Klaveren, Tijdens, Hughie-Williams, Ramos Martin 2009).

Obszary lasów deszczowych na terenie Demokratycznej Republiki Konga stanowią piątą część wszystkich lasów tropikalnych na Ziemi. Sposób funkcjonowania zamieszkujących je Pigmejów z plemion Mbuti stanowi dobry przykład ścisłej koegzystencji człowieka z naturą. Populacja tego plemienia może

wynosić około 40 tys. osób. Kultura Mbuti, jednego z najstarszych plemion zamieszkujących ten obszar Afryki, inspirowana jest przekonaniem o lesie jako centrum życia (Ichikawa 2009). Mimo że zalicza się ich do plemion nomadycznych, co sprzyjałoby posiadaniu lepszych zdolności adaptacyjnych do zmiennych warunków, Mbuti zamieszkują nieustannie obszar, na którym ich wsie oddalone są od innych terenów zamieszkiwanych przez ludzi. Nigdy nie udomowili zwierząt, ani nie zasadzili roślin. Mają własne kolektywne reguły podejmowania decyzji. Przez setki lat byli poddawani procesowi akulturacji w wyniku sąsiedztwa z otaczającymi ich rolnikami oraz w pewnej mierze przez pokolenia kontaktu z władzami państwowymi i misjonarzami. Nie spowodowało to jednak włączenia przez nich do własnej kultury elementów przejętych w kontaktach z innymi kulturami. Wydają się zatem nie przystawać do schematu, jaki widziałaby większość promotorów adaptacyjnych projektów rozwojowych, opartych na aktywnym uczestnictwie i włączaniu nowych elementów do tradycyjnego systemu kulturowego.

W stronę rozwoju wspierającego lokalność. Podsumowanie

Relacje człowieka z naturą, zbudowane na kulturowym paradygmacie zgody na niewyczerpywalną możliwość eksploatacji jej zasobów, stały się jedną z przyczyn obecnie odczuwanych negatywnych skutków zmian klimatycznych. Można by nawet powiedzieć za Michaelem Foucault, że zakładając niższość natury umożliwia się dominację takich kulturowych systemów, które wkrótce doprowadzą do niemożliwości życia na Ziemi (Lemert, Gillan 1999). Jak twierdzi Paul Collier, dolny miliard najuboższych stanie się najbardziej narażony na negatywne skutki zmian klimatycznych (Collier 2010). Jednocześnie, w przypadku niektórych społeczności lokalnych, jedyne, co może pomóc im dostosować się do tych zmian, to odpowiednie wykorzystanie ich własnych praktyk kulturowych (nazwaliśmy to powyżej kulturowym potencjałem adaptacyjnym). Działalność społeczności międzynarodowej w zakresie działań wspierających adaptację do negatywnych skutków zmian klimatycznych w krajach najsłabiej rozwiniętych wciąż bowiem pozostaje zdominowana przez negocjacje wokół „celu klimatycznego" (Fronia, Szczyciński, Snarska, Tryjanowski 2010).

Otwartych pozostaje jeszcze wiele pytań związanych z kulturową stroną adaptacji do skutków zmian klimatycznych. Fakt, że adaptacja funkcjonuje jako proces integralnie związany ze społeczeństwem i jego kulturą, nie zaś jako oddzielny sektor, ma fundamentalne znaczenie dla skuteczności projektów rozwojowych. Ponieważ adaptacja do skutków zmian klimatu jest procesem, który ma miejsce przede wszystkim na szczeblu lokalnym, najbardziej istotnym zadaniem dla projektów rozwojowych jest umożliwienie rdzennej ludności samo-

dzielnej oceny ryzyka oraz włączenie jej w istniejące już działania rozwojowe. Znaczenie włączenia innych niż dotychczas dominujące modeli rozwoju opartych na bardziej zrównoważonym korzystaniu z zasobów stały się w ostatnim czasie przedmiotem dyskusji wokół paradygmatu post-rozwojowego. Jak słusznie podkreślił Paul Collier, dolnemu miliardowi pozostaje wyłącznie konieczność przystosowywania się do negatywnych skutków zmian klimatu, natomiast kraje rozwinięte mogą jeszcze zmienić swoje modele rozwoju, które stały się przyczyną tych zmian. O ile coraz trudniej mieć wpływ na skutki wywoływanych przez człowieka zmian w przyrodzie, o tyle społeczno-kulturowe aspekty adaptacji do zmian i radzenia sobie z nimi ciągle jeszcze pozostają domeną człowieka. Jeśli zgodzimy się bowiem co do nieuchronności negatywnych skutków zmian klimatycznych, pozostawiając problem ich skali i tempa specjalistom, to adaptacja globalnego Południa do skutków zmian klimatycznych oznacza konieczność przetrwania już dziś, natomiast adaptacja globalnej Północy wiąże się z tym, jak będzie ona musiała przetrwać jutro.

Bibliografia:

- CICIERO Report (2003), *Pro-Poor Climate Adaptation: Norwegian Development Cooperation and Climate Change Adaptation*, Oslo.
- Charles C. L., Garth G. (1999), *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, Warszawa–Wrocław: PWN.
- Collier P. (2010), *The Plundered Planet. Why We Must – and How We Can – Manage Nature for Global Prosperity*, Oxford: Oxford University Press.
- Crate S. A., Nuttall M. (2009), *Anthropology and Climate Change. From Encounters to Actions*, California: Walnut Creek, CA.
- Fronia M., Szczyciński J., Snarska M., Tryjanowski P. (2010), *Zmiany klimatu w polityce rozwojowej. Kopenhaga i co dalej?*, „GDRG Policy Papers", No. 3 (7).
- Fronia M. (2010), *Od pokonfliktowego budowania pokoju do zrównoważonego rozwoju: determinanty trwałego zapobiegania konfliktom* [w:] W. Kostecki (red.), *Nowoczesne zapobieganie konfliktom*, Warszawa (w druku).
- Hellmuth M., Moorhead A., Thomson M., Wiliams J. (2007), *Climate Risk Management in Africa: Learning from Practice*, International Research Institute for Climate and Society (IRI), Columbia University, New York.
- Ichikawa M. (1996), *The Co-Existence of Man and Nature in the African Rain Forest* [w:] E. Roy, F. Katsuyoshi (eds.), *Redefining Nature. Ecology, Culture, Domestification*, Oxford–Washington D.C.: Berg.

- Jarman M. (2007), *Climate Change. Small Guides for Big Issues*, Oxfam.
- Klaveren M. van, Tijdens K., Hughie-Williams M., Ramos M. N. (2009), *An Overview of Women's Work and Employment in Malawi*, Decisions for Life MDG3 Project Country Report No. 6. University of Amsterdam/ Amsterdam Institute for Advanced Labour Studies (AIAS).
- McMullen C., Jabbour J. (2009), *Climate Chance. Science Compendium 2009*, United Nations Environment Programme, http://www.unep.org/pdf/cc-ScienceCompendium2009/cc_ScienceCompendium2009_full_en.pdf.
- *Problem klimatu a prawa człowieka* (2008), Oxfam Briefing Paper, październik. Polska wersja raportu wydana przez Polską Zieloną Sieć i Polską Akcję Humanitarną.
- UNEP Yearbook 2010, *New Science and Developments in Our Changing Environment*, Nairobi: DEWA UNEP.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Czy potrafisz wskazać przykłady kulturowego potencjału adaptacyjnego do skutków zmian klimatycznych w społecznościach zurbanizowanych, np. na obrzeżach wielkich metropolii?
- Porównaj przykłady zrównoważonego zarządzania dobrami wspólnymi, obecne w różnych praktykach kulturowych. Które z nich mogą zostać wykorzystane w projektach rozwojowych?
- Jakie widzisz rozwiązania dla dylematu: pomoc rozwojowa przy jednoczesnym utrzymaniu ceł na towary z krajów słabiej rozwiniętych?

ⓘ **Literatura polecana:**

- Giddens A. (2010), *Klimatyczna katastrofa*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Warszawa: PWN.
- Stern N. (2010), *Globalny Ład*, tłum. A. Orzechowska-Barcz, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Welzer H. (2010), *Wojny klimatyczne*, tłum. M. Sutowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Crate S. A., Nuttall M. (2008), *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, Left Coast Press.

Anna Cieślewska

Organizacje międzynarodowe w procesie budowania samorządności lokalnej w Tadżykistanie na przykładzie działalności Fundacji Aga Khana i Programu Narodów Zjednoczonych (UNDP)

Streszczenie: Artykuł dotyczy wdrażania projektu rozwoju lokalnego zainicjowanego przez Fundację Aga Chana (Aga Khan Foundation) w Tadżykistanie. Projekt ten zakłada przekształcenie tradycyjnych instytucji samorządowych – mahalli – w organizacje wiejskie. Głównym celem opracowania jest analiza wybranych aspektów projektu pod kątem jego adaptacji do lokalnych warunków i tradycji.

Nieformalne społeczne instytucje samorządowe, takie jak *mahalla*, są głęboko zakorzenione w tradycji i kulturach Azji Centralnej i od wieków pełniły funkcję regulującą tamtejsze życie społeczne. Lokalnych form samorządowych nie zniszczyło 70 lat wpływu systemu radzieckiego na zmianę modelu tradycyjnych instytucji społecznych. Przez cały okres ZSRR ich znaczenie było duże, a po upadku starego systemu jeszcze wzrosło. Po uzyskaniu niepodległości przez Tadżykistan nowy rząd zaczął szukać sposobów na włączenie nieformalnych instytucji samorządowych w formalne struktury władzy, aby za ich pomocą usankcjonować swoją działalność oraz rozciągnąć kontrolę nad społeczeństwem na poziomie lokalnym. Niemniej jednak słabość i niewydolność struktur państwowych sprawia, że nieformalne instytucje samorządowe cieszą się o wiele większym zaufaniem społecznym niż formalne organy władzy państwowej. Potencjał mahalli został również zauważony przez organizacje międzynarodowe, które podejmują próby wykorzystania elementów tradycyjnej centralnoazjatyckiej samorządności do realizacji programów rozwojowych w Tadżykistanie. Jednym z większych projektów tego typu jest – zapoczątkowana przez Program Rozwoju Społeczności Regionów Górskich (PRSG; Mountain Societies Development Support Programme, MSDSP)[1] – inicjatywa rozwoju lokalnego, która zakłada utworzenie sieci organizacji wiejskich (OW; *village organizations*, VOs). Podstawą koncepcji OW jest połączenie tradycyjnych elementów

[1] Lokalna organizacja założona w ramach FAC.

centralnoazjatyckiej samorządności z nowoczesnymi metodami rozwoju społeczności wiejskich wykorzystywanymi wcześniej przez Fundację Agha Chana (FAC, Aga Khan Foundation) w Pakistanie.

Celem niniejszego opracowania jest przyjrzenie się założeniom i strukturze organizacji wiejskich (OW) w rejonie szurabadzkim w obwodzie chatlońskim w Tadżykistanie w kontekście współistnienia z tradycyjną instytucją samorządową mahalli. Główna problematyka dotyczy tu kwestii adaptacji organizacji wiejskich – projektu międzynarodowej organizacji do lokalnych warunków i tradycji. W pierwszej części opracowania zostanie przedstawiona tradycyjna instytucja samorządowa mahalli oraz założenia i koncepcja projektu organizacji wiejskich. W dalszej części zostanie omówiona specyfika okręgu szurabadzkiego na tle ogólnej społeczno-ekonomicznej sytuacji Tadżykistanu. Następnie zostanie zaprezentowana koncepcja łączenia organizacji wiejskich i mahalli w rejonie szurabadzkim[2].

Instytucja mahalli – krótka charakterystyka

Mahalla oznacza w języku arabskim dzielnicę. W kontekście Azji Centralnej słowo to nie odzwierciedla dokładanie tego, czym jest *mahalla*. Oprócz tego terminu, ludność osiadła Centralnej Azji stosuje inne terminy pokrewne, jak np. *ku* („droga, część miasta"), *guzar* („przejście" – termin ten używany jest także do opisywania małych uliczek wewnątrz mahalli), *elat* („plemię, ród" – termin używany w niektórych wiejskich regionach Uzbekistanu; Suchariewa 1976, Jasiewicz 2004). Najstarszym źródłem piśmienniczym, w którym została wymieniona *mahalla*, jest historia Buchary napisana w XII w. przez Narszahiego, jakkolwiek sama koncepcja tej instytucji społecznej sięga czasów przedmuzułmańskich (Nijazov 2007).

Terminy i nazwy zmieniały się w zależności od czasu i regionu. Niemniej jednak ich znaczenie odnosiło się do miejsca leżącego w obszarze miasta, miejscowości lub wsi, którą dana wspólnota zamieszkuje. Na terenie tym znajduje się określona liczba domostw, których mieszkańców łączy zamieszkiwanie tego samego terytorium, a także więzi zawodowe, rodzinne i/lub etniczne. Mahalle funkcjonują zarówno na terenach miejskich, jak i wiejskich, przy czym te znajdujące się w centrum miast są zazwyczaj mniejsze niż te znajdujące się na peryferiach miast czy we wsiach (Nijazov 2007). Miejska *mahalla* może składać się z kilkudziesięciu lub nawet kilkuset domów zbudowanych wzdłuż jednej

[2] Prezentowana praca powstała na podstawie badań terenowych przeprowadzonych w Tadżykistanie w rejonie szurabadzkim od czerwca do lipca 2010 r. w ramach projektu „Analiza relacji między władzą samorządową, tradycyjnymi instytucjami nieformalnymi a międzynarodowymi i lokalnymi organizacjami pomocowo-rozwojowymi w Tadżykistanie", prowadzonego w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW pod kierownictwem naukowym prof. dr. hab. Stanisława Zapaśnika.

ulicy z odchodzącymi od niej małymi uliczkami lub jednej dużej ulicy czasami podzielonej na dwie mahalle. Mahalla funkcjonuje również na obszarach wiejskich. Wówczas bardzo często jedna wieś traktowana jest jako jedna *mahalla* lub – w przypadku większych osiedli – w ramach jednej osady funkcjonuje kilka mahalli. Można powiedzieć, że *mahalla* jest najmniejszą jednostką zrzeszającą społeczność[3]. Na terenach wiejskich prawnie podporządkowana jest formalnemu samorządowi (tadż.: *dżamoat*)[4], a w mieście odpowiednio władzom miejskim.

Jako instytucja regulująca życie społeczne na poziomie lokalnym *mahalla* jest niezwykle głęboko zakorzeniona w mentalności ludności osiadłej Azji Centralnej, a w mojej opinii ma wpływ na organizację całości życia społecznego. Ilustrują to wspólnoty mieszkające w klasycznych blokach mieszkalnych, które w pewnym sensie zorganizowane są na wzór mahalli. W czasach radzieckich, obok zakładanych przez władzę komitetów blokowych w miastach, funkcjonowały swoiste nieformalne komitety mahalli, które zajmowały się sprawami mieszkańców – organizacją świąt, rozwiązywaniem sporów sąsiedzkich itd. Mieszkając na osiedlu w Duszanbe miałam okazję zaobserwować, że różne wydarzenia – takie jak koniec postu w miesiącu ramadan (święto Id Al-Fitr) czy wesela – organizowane są przy udziale dużej części społeczności; na terenie osiedla znajduje się wydzielone pomieszczenie (podobnie jak w klasycznej mahalli), w którym przechowuje się przedmioty i narzędzia użytku wspólnego – naczynia, krzesła, stoły itd., służące wszystkim mieszkańcom podczas organizacji przedsięwzięć. Obecnie tego typu „blokowe mahalle" są coraz rzadsze, co wiąże się z wysoką mobilnością i dużą rotacją ludności w miastach i w konsekwencji tego – z powolnym zanikiem więzi sąsiedzkich.

Struktura mahalli różni się w zależności od regionu. Tradycyjnie w wielu mahallach znajdowała się *czajchana* (herbaciarnia) – miejsce spotkań męskiej części społeczności. Czasami – szczególnie w czasach radzieckich – *czajchana* mogła pełnić rolę nieformalnego meczetu. Współcześnie na terenie prawie każdej mahalli znajduje się meczet, który jest miejscem życia religijnego męskiej części społeczności (w większości państw postradzieckiej Azji Centralnej kobiety nie modlą się w meczecie). Często mahalle posiadają również *mazar* (dosłowne znaczenie: „grób") – rodzaj sanktuarium, do którego mogą chodzić zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Jako miejsce „zjednoczonej duchowości" *mazar* odgrywa istotną rolę w kontekście wykonywania rytuałów wspólnotowych. Jego

[3] *Mahalla* może być także rozumiana jako wspólnota, której nie łączą tradycyjne więzi. Zapytana przeze mnie o definicję mahalli doktorantka z uniwersytetu w Duszanbe stwierdziła, że jest to zintegrowana wspólnota żyjąca na określonym obszarze, a za przykład podała studentów mieszkających w akademiku.

[4] *Dżamoat* – najmniejsza komórka administracyjna na poziomie lokalnym w Tadżykistanie. Teoretycznie *dżamoat* jest odpowiednikiem polskiej gminy, czyli samorządu, i rozciąga swoją jurysdykcję na kilka do kilkunastu osad; faktycznie jest podporządkowany władzy okręgowej, a jego realne kompetencje są bardzo ograniczone.

powstanie często wiąże się z określonym historycznym lub legendarnym wydarzeniem, symbolizując wspólnych – mitycznych bądź rzeczywistych – przodków członków danej wspólnoty.

Każda społeczność mahalli ma swojego przedstawiciela nazywanego *rais* lub *amin*. Tradycyjnie powinna to być ciesząca się szacunkiem osoba wybrana przez wspólnotę, odpowiedzialna za rozwiązywanie wspólnych spraw mieszkańców i reprezentująca ich na zewnątrz. *Rais* ma swoich pomocników (komitet mahalli). Każda uliczka mahalli ma swojego przedstawiciela nazywanego *rais guzar* (przedstawicielem ulicy) lub – na północy kraju – *sardori kucza* (starszym ulicy). Wraz z innymi ważnymi reprezentantami męskiej części społeczności rozwiązują oni ważne kwestie, organizują wspólne prace wykonywane na rzecz wspólnoty (*haszar*) itp. Tradycyjne mahalle posiadają również fundusz, do którego mieszkańcy wspólnoty wpłacają pieniądze. Zebrane środki służą do finansowania wspólnych imprez, a także inwestycji czy napraw; czasami zebrane datki przeznaczane są na pomoc biedniejszym mieszkańcom.

W przeszłości w każdej mahalli istniała rada starszych, która zbierała się w ważnych dla społeczności sprawach i pełniła rolę ciała doradczego pomagającego rozwiązywać konflikty. Obecnie – ze względu na bardzo duże zmiany społeczne, które nastąpiły po upadku starego systemu – rola starszych w podejmowaniu decyzji zmniejszyła się, chociaż wciąż ma znaczenie. Stopień zaangażowania starszyzny w pojmowanie decyzji zależy od sytuacji w konkretnej mahalli. W większości wypadków starsi są proszeni o rekomendacje, podobnie jak religijni liderzy: mułłowie, iszanii itp. Niektóre mahalle posiadają kobiece autorytety religijne: *bibi atun* lub *bibi chalifa* (pers./tadż. pani nauczycielka), zajmujące się nauczaniem religii dzieci oraz kobiet, a także pomocą w organizowaniu wspólnych przedsięwzięć. *Bibi atun/bibi chalifa*, wraz z innymi przedstawicielkami żeńskiej części wspólnoty, reprezentują interesy kobiet w mahalli, tzn. do nich zwraca się społeczność lokalna o rekomendacje w istotnych sprawach. Wszystkie ostateczne decyzje zatwierdzane są przez *madżlis* (zgromadzenie), w którym tradycyjnie powinni uczestniczyć mężczyźni zamieszkujący mahalle. Wywołuje to wiele kontrowersji wśród międzynarodowych organizacji, gdyż uznaje się go za niedemokratyczny sposób podejmowania decyzji (bez udziału kobiet).

Jednym z ważniejszych czynników mających wpływ na kształtowanie się więzi społecznej w mahalli jest uczestnictwo członków społeczności lokalnej we wspólnych wydarzeniach i związanych z tym rytuałach – weselach, pogrzebach, obrzezaniach etc. Umożliwia to integrację biednych i bogatych członków wspólnoty, nie tylko na poziomie materialnym, ale również na poziomie duchowym.

Współcześnie, w obliczu przeobrażeń, jakie zaszły w ciągu kilkunastu lat wTadżykistanie, rola i znaczenie mahalli uległy zmianom. Niemniej jednak, w warunkach ograniczonej roli państwa w rozwoju inwestycji na poziomie lokalnym, instytucja mahalli często stanowi jedyne oparcie dla obywateli[5]. Podczas wojny domowej w Tadżykistanie ich pozycja umocniła się z tego względu, że była to jedyna instytucja, która gwarantowała elementarny ład społeczny[6].

Mimo ograniczenia udziału państwa w rozwoju lokalnym, władze państwowe starają się wytworzyć mechanizmy, które regulowałyby funkcjonowanie mahalli. W 2008 r. została przyjęta nowa ustawa o organach inicjatyw społecznych, zgodnie z którą instytucje społeczeństwa obywatelskiego, takie jak *mahalla*, mogą być formalnie zarejestrowane, posiadać własne konto bankowe, statut, pieczęć oraz prowadzić oddzielną księgowość. Na mocy ustawy *mahalla* ma być najmniejszą komórką państwową regulującą życie mieszkańców na poziomie lokalnym. Mahalle mogą oficjalnie współpracować z jednostkami administracji państwowej oraz międzynarodowymi organizacjami (*Закон Республики Таджикистан об Органах Общественной Самодеятельности*, *Zakon Riespubliki Tadżykistan ob Organach Obszczestwiennoj Samodiejatielnosti* 2008). Nowa ustawa zdaje się gwarantować mahalli więcej kompetencji i możliwości, jednak w praktyce jej realne możliwości nadal są bardzo ograniczone. Władze mahalli zwykle posiadają niewielką wiedzę na temat nowego prawa; mechanizmy współpracy z zagranicznymi donatorami są rzadko znane. Co więcej, w wielu wypadkach obywatele wątpią w realną możliwość wprowadzenia w życie jakichkolwiek nowych rozporządzeń.

Nowe prawo reguluje również działalność komitetów mahalli, które pełnią rolę organu reprezentującego sprawy mieszkańców wobec władz lokalnych. Niemniej jednak istnieje niebezpieczeństwo, że komitety zarządzające mahallą staną się narzędziem władz. Podczas badań wielokrotnie spotykaliśmy się z sytuacją, że *rais* danej mahalli został wyznaczony przez władze dżamoatu, a *madżlis* mahalli jedynie zatwierdzał wybór. Władze państwowe wywierają zatem nacisk na mahalle za pośrednictwem dżamoatów, aby uniknąć decentralizacji i utraty kontroli na poziomie lokalnym. *Dżamoat*, jako najniższy szczebel władzy formalnej, cechuje się nieefektywnością, a przypisane mu funkcje przejmowane są przez nieformalne instytucje lokalne, takie jak *mahalla*. Nieefektywność dżamoatów wynika z kilku powodów. Jednym z nich jest brak środków na

[5] Z wywiadów przeprowadzonych w Gisarze (centralny Tadżykistan) wynika, że wszystkie większe inwestycje, takie jak poszerzenie drogi, naprawa ujścia wody czy przeprowadzenie przewodu doprowadzającego wodę do wsi, były przeprowadzone i finansowane z inicjatywy mahalli, bez jakiegokolwiek udziału samorządu (dżamoatu).

[6] Podkreślił to jeden z respondentów. W czasie konfliktu pomoc humanitarna rozdawana za pośrednictwem dżamoatów trafiała często w ręce „lokalnych grup interesów", natomiast mahalla gwarantowała bardziej sprawiedliwą dystrybucję.

realizację inwestycji, co obniża ich możliwości oddziaływania na społeczności lokalne. Innym powodem jest niski autorytet społeczny. Członkowie społeczności lokalnych bardzo rzadko przychodzą do dżamoatów w sprawach cywilnych, takich jak podział majątku po rozwodzie, dziedziczenie etc. (informacje z badań terenowych; Abdullaewa, Turajew 2004). Może to wynikać z tradycji prawa zwyczajowego, które reguluje te kwestie wewnątrz mahalli, ale również może być spowodowane frustracją obywateli związaną z niewydolnym i skorumpowanym systemem prawnym w Tadżykistanie (Ato 2010).

W hierarchii społeczności mahalli istotną rolę odgrywa miejsce poszczególnych rodów (*awlod*, *kaum*[7]) w strukturze społecznej. Abdullajewa i Turajew wskazują, że kapitał społeczny gromadzony jest przez członków rodów przez pokolenia (w tym negatywny kapitał społeczny). Oznacza to, że za członków rodu uważa się zarówno żyjących mieszkańców, jak i ich zmarłych przodków. Chociaż obecnie wiele osób migruje do Rosji, Kazachstanu czy innych państw i od lat mieszka za granicą, to jednak nadal uczestniczą one w życiu mahalli za pośrednictwem swojego rodu czy innych nieformalnych sieci społecznych. Jak powiedział *rais* jednej z badanych mahalli: „Jeżeli brakuje większej sumy pieniędzy na inwestycje, zawsze proszę o pomoc bogatych biznesmenów z mahalli, którzy obecnie mieszkają w Rosji". Mahalla jest zwykle (choć nie zawsze) silniejsza i lepiej zintegrowana w małych miejscowościach i wsiach niż w miastach. Wynika to z faktu, że w dużych miastach rotacja ludzi jest większa i mieszkańcy nie są ze sobą związani poprzez wspólną pamięć historyczną czy wspólnych przodków. Istnieją mahalle, w których społeczność lokalna jest silnie zintegrowana, ale są również takie, w których rola raisa ogranicza się do reprezentacji mieszkańców wobec władz dżamoatu czy miasta i zbioru pieniędzy za usługi komunalne. W następnej części opracowania omówione zostaną organizacje wiejskie – struktury, których koncepcja przyszła z zewnątrz i które miały za zadanie zmodyfikować i usprawnić działanie mahalli.

Organizacje wiejskie

W 1998 r. Program Rozwoju Społeczności Regionów Górskich (PRSG), organizacja lokalna założona przez Fundację Aga Chana, zapoczątkowała projekt stworzenia sieci organizacji wiejskich; idea projektu powstała na bazie podobnego modelu wprowadzonego wcześniej w Pakistanie. Organizacje wiejskie zostały założone w 17 okręgach Tadżykistanu, w 3 różnych regionach kraju:

[7] W okręgu szurabackim funkcjonują dwa pojęcia: *awlod* oraz *kaum* (dawniej na tych terenach używano również słowa *kabila*). Oznaczają one formację społeczną, której członkowie wywodzą swoje pochodzenie od wspólnego mitycznego lub rzeczywistego przodka i są powiązani więzami krewniaczymi i/lub terytorialnymi oraz cechują się silną identyfikacją z własną grupą. W Tadżykistanie respondenci określali *awlod/kaum* jako ród (dużą rodzinę).

Górnym Badachszanie, dolinie Rasztu oraz w obwodzie chatlońskim; grupa docelowa ma stanowić ponad 730 tys. osób. PRSG pomaga w ustanowieniu OW, które w swoich założeniach mają być organizacjami samorządowymi, umożliwiającymi efektywny rozwój terenów rolniczych. PRSG wspiera ponadto młode organizacje wiejskie przez organizowanie treningów doszkalających, odbudowę infrastruktury, zakładanie grup mikrofinansowych oraz inną działalność wspomagającą mieszkańców wsi itd. PRSG współpracuje z ponad 1100 organizacjami wiejskimi, posiadającymi około 130 tys. członków, z których 47% stanowią kobiety. Bardzo ważnym elementem tej działalności są mikrokredyty dla ponad 24 tys. rolników; organizacja wdraża ponad 2400 projektów infrastrukturalnych i pomaga w utworzeniu 50 nowych przedsiębiorstw w całym Tadżykistanie[8].

Pierwsze organizacje wiejskie w okręgu szurabadzkim powstały w 2002 r. i – podobnie jak w innych częściach kraju – były strukturami paralelnymi do mahalli w ramach jednej wsi. Istnienie dwóch struktur o podobnych funkcjach wielokrotnie rodziło konflikty między władzami mahalli a OW. Tak więc po przyjęciu w 2008 r. wspomnianej wyżej ustawy o organach inicjatyw społecznych zaczęto stopniowo łączyć mahalle i OW w jeden organ nazywany organizacją samorządową (tadż.: *mekomoti chudwaoli dżamijati*). Na przykład, w jednej ze wsi wywiązał się długi dwuletni konflikt o podział kompetencji pomiędzy raisem mahalli i głównym mułłą okręgu szurabadzkiego z jednej strony a raisem organizacji wiejskiej z drugiej. Spór zakończył się na poziomie władz okręgowych Szurabadu. Według słów informatora (byłego urzędnika państwowego) powyższy konflikt wpłynął na decyzję o połączeniu mahalli z OW. Do wyborów na nowego szefa OW stanęli zarówno *rais* mahalli, jak i *rais* OW, który wygrał głosowanie. Aby wyeliminować podział kompetencji, rais OW postanowił raz na zawsze usunąć niewygodnego konkurenta i oskarżył byłego raisa mahalli oraz jego współpracowników o malwersacje, korupcję, czerpanie korzyści z funkcji publicznej itp. Sobie tylko znanymi sposobami udowodnił oskarżenie i oponenci trafili do więzienia. Ten dosyć skrajny przykład ilustruje mechanizmy walki o wpływy między władzami mahalli a OW.

W celu uniknięcia decentralizacji organizacji wiejskich, jak również zapewnienia bardziej efektywnej współpracy wsi z władzami samorządowymi – dżamoatem, postanowiono utworzyć organ regulujący pracę OW – Społeczną Komórkę ds. Rozwoju Organizacji Wiejskich (SKROW; Social Union for Development of Vos). SKROW mają status organizacji pozarządowych. Ich celem jest koordynacja pracy organizacji wiejskich i współpraca z samorządem. W okręgu szurabadzkim funkcjonuje siedem dżamoatów i siedem SKROW,

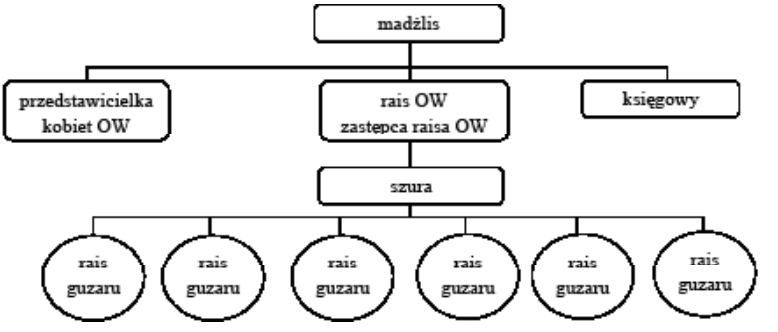
[8] *AKDN Tajikistan Overview*, http://www.akdn.org/tajikistan_overview.asp.

które organizują seminaria i treningi, pomagają OW wyznaczać priorytety w realizacji projektów i przygotowywać wnioski projektowe, jak również nadzorują ich implementację. Pracownicy SKROW otrzymują za swoją pracę wynagrodzenie, natomiast przedstawiciele OW pracują społecznie (podobnie jak wcześniej w mahalli). Organem, który nadzoruje pracę wszystkich SKROW, jest Stowarzyszenie SKROW pracujące na poziomie władz okręgowych.

Rais wybierany jest w otwartym głosowaniu podczas zgromadzenia (medżlisu), w którym powinno wziąć udział nie mniej niż 80% mieszkańców wsi (zarówno mężczyzn, jak i kobiet) – teoretycznie *madżlis* jest najwyższym organem we wsi; wybór zastępcy raisa oraz przewodniczącej komitetu kobiecego odbywa się na podobnej zasadzie. Księgowy, który również należy do zarządu OW, jest wyznaczany przez przewodniczącego OW i akceptowany przez *madżlis*. Pomocnikami zarządu OW są – podobnie jak w mahalli – przedstawiciele guzarów (ulic). *Madżlis* powinien być organizowany co trzy miesiące, udział w nim powinno wziąć nie mniej niż 80% mieszkańców, zarząd OW, przedstawiciele SKROW oraz dżamoatu. Co miesiąc powinna zbierać się *szura* (rada), składająca się z zarządu OW oraz reprezentantów guzarów, aby dyskutować problemy istotne dla społeczności. Wcześniejsza struktura organizacji wiejskich była nieco inna. Obecna koncepcja jest połączeniem struktury mahalli ze starą strukturą OW.

Rysunek 5

Schemat organizacji wiejskiej



Źródło: Opracowanie własne na podstawie materiałów PRSG.

Od 2008 r. OW mogą być rejestrowane jako formalne jednostki prawne i, podobnie jak mahalle, mogą posiadać własny budżet, statut, pieczęć, a także prowadzić księgowość oraz aplikować o zagraniczne granty czy podpisywać umowy na realizację inwestycji. W praktyce posiadają jednak zbyt małe kompetencje, aby funkcjonować niezależnie. Ich działalność jest nadzorowana przez

SKROW, a większość funduszy na realizacje projektów jest dotowana z budżetu PRSG, finansowanego przez różnych donatorów. SKROW zbierają propozycje projektów od OW, wcześniej omawiając je z przedstawicielami dżamoatu. Każda propozycja musi być zaakceptowana przez *medżlis* każdej OW, następnie SKROW wybiera najlepsze propozycje i przesyła do PRSG, gdzie zapada decyzja o ich finansowaniu. OW mogą realizować projekty finansowane z innych źródeł lub z datków społeczności, czy też oparte o kolektywną pracę wspólnoty *haszar* (takie projekty są zwykle niewielkie, jak przedtem w mahallach, ale bardzo integrują społeczność); *haszar* jest również wkładem własnym społeczności w projekty finansowane z zewnątrz. Obok organizacji wiejskich, na wsiach zakładane są Stowarzyszenia Użytkowników Wody (SUW; Water Users Association), w lipcu 2010 r. było ich dziesięć w całym Szurabadzie, lokalne grupy oszczędnościowe (Community Based Savings Groups), koła zainteresowań (*Common Interests Groups*), np.: komitet młodzieży, komitet sportu, komitet zrzeszający osoby grające w szachy etc.

W większości przypadków rola kół/komitetów jest niewielka i nie posiadają one znaczącego wpływu na życie społeczności. Inspiracją dla ich tworzenia były podobne koła zainteresowań zakładane w mahallach przez działaczy komunistycznych w czasach ZSRR. SUW – mimo ogromnej pomocy, zarówno finansowej, jak i merytorycznej, ze strony PRSG czy innych donatorów – nie działają efektywnie. Jest to spowodowane konfliktem o zasoby wodne i ich dystrybucję, który często związany jest ze sporami pomiędzy poszczególnymi kaumami/awlodami. Zakładanie stowarzyszeń, grup czy komitetów na poziomie lokalnym przez międzynarodowych donatorów i ich adaptacja do warunków lokalnych jest odrębnym zagadnieniem i wymaga oddzielnego, szczegółowego omówienia.

Oprócz pracy na rzecz rozwoju gospodarczego wsi, *rais* OW powinien wypełniać swoje tradycyjne obowiązki, czyli uczestniczyć w organizacji wspólnych świąt i rytuałów odbywających się na terenie wsi, pomagać w rozwiązywaniu sporów sąsiedzkich, rodzinnych etc. Jako głowa społeczności (podobnie jak wcześniej *rais* mahalli) powinien utrzymywać dobre relacje z nieformalnymi autorytetami religijnymi i innymi ważnymi osobami, np. przedstawicielem kolektywnego gospodarstwa (*collective dekhan farm*).

Organizacje wiejskie w praktyce

Okręg szurabadzki (tadż:. Szuro-obod – w dosłownym tłumaczeniu „radziecki" lub „zasiedlony przez Rosjan") położony jest we wschodniej części obwodu chaltońskiego; region ten graniczy z Afganistanem, spełnia zatem ważną rolę ze strategicznego punktu widzenia. Biegnąca zakolami rzeka Pandż jest

naturalną, choć dość nieszczelną granicą między dwoma państwami, a zarazem miejscem przemytu narkotyków na dużą skalę[9]. Okręg składa się z siedmiu dżamoatów; większość mieszkańców stanowią etniczni Tadżycy (muzułmanie sunnici, hanaficka szkoła prawna). Są to grupy przybyłe na te tereny w różnym czasie (sami określają się jako „miejscowi Tadżycy"). Dwa dżamoaty zamieszkałe są w większości przez Uzbeków: przygraniczny dżamoat Sariczaszma i dżamoat Czagan, który jest zarazem najbardziej niedoinwestowanym rejonem Szurabadu; wpływy uzbeckie widoczne są jednak w całym okręgu. Mimo że Szurabad przynależy do prorządowego regionu chatlońskiego, okręg ten został najbardziej „pokrzywdzony" przy podziale władzy i związanych z tym przywilejów po wojnie domowej 1992–1997.

Okręg powstał w wyniku planowej urbanizacyjnej działalności władz radzieckich w latach 20. XX w. jako główny ośrodek nowego powiatu w ramach zarządzania terytoriami przygranicznymi. Na początku lat 60. duża część mieszkańców Szurabadu została przesiedlona do utworzonych wzorcowych, nowoczesnych rejonów: moskowskiego, farhorskiego oraz wosetyjskiego, gdzie przeprowadzono skomplikowane prace modernizacyjne, które doprowadziły do tego, że te bagniste i nienadające się do zasiedlenia regiony zostały przystosowane do uprawy bawełny oraz stały się jednym z najbardziej zmodernizowanych obszarów ówczesnego obwodu kuliabskiego. Część osób zaczęła wracać nielegalnie już w latach 70., natomiast większość zdecydowała się na powrót na początku lat 90., po uzyskaniu oficjalnego pozwolenia od władz ówczesnego ZSRR[10].

Gospodarka Szurabadu oparta jest na rolnictwie, główna uprawa to pszenica; produkcja sadownicza oraz hodowla bydła stanowią dopełniające źródło dochodów. Wyzwaniem dla regionu jest słaba infrastruktura drogowa oraz wodna. Zgodnie z informacjami otrzymanymi od naszych respondentów, w niektórych wsiach aż do 80% mężczyzn w wieku produkcyjnym pracuje w Rosji, zaś oficjalny dochód wynosi około 50–100 USD na rodzinę miesięcznie, przy czym w rozmowach parokrotnie podkreślano, że niektóre przeprowadzane transak-

[9] Zgodnie z opinią wielu respondentów największa intensyfikacja handlu narkotykami miała miejsce do czasu wycofania z granicy rosyjskich pograniczników. Ze względu na bardzo wysoki poziom ubóstwa oraz brak dobrze funkcjonujących struktur państwowych w okresie wojny domowej i zaraz po konflikcie wielu mieszkańców okręgu szurabadzkiego (w szczególności zamieszkujących w przygranicznych dżamoatach) zajmowało się przemytem narkotyków. Droga od przygranicznego dżamoatu Joł do centralnego dżamoatu, również noszącego nazwę Szurabad, do dziś potocznie jest określana jako „narkotykowa autostrada". Dopiero bardzo surowe kary (zgodnie z relacjami respondentów 15–20 lat więzienia) doprowadziły do zmniejszenia się skali tego procederu. Natomiast wszyscy informatorzy zgodnie twierdzili, że w tej chwili zyski z handlu narkotykami nie zmniejszyły się, ale proceder jest kontrolowany przez określone grupy interesów, np. *rais* jednego z dżamoatów był podejrzany o to, że jest byłym/obecnym baronem narkotykowym (na podstawie informacji zebranych podczas badań razem z dr. Mariuszem Marszewskim).

[10] Informacje uzyskane podczas wywiadów wraz z dr. Mariuszem Marszewskim w Szurabadzie i Duszanbe.

cje oparte są na wymianie barterowej, czyli funkcjonują poza oficjalnym obiegiem pieniężnym. Region jest silnie subsydiowany przez organizacje międzynarodowe, do głównych donatorów należą: Szwedzka Międzynarodowa Agencja Rozwojowa (Swedish International Development Cooperation Agency, SIDA), Fundacja Aga Chana (Aga Khan Foundation), Międzynarodowy Fundusz ds. Rolnictwa i Rozwoju (International Found For Agriculture and Development), Delegacja Komisji Europejskiej w Republice Tadżykistan (Delegation of the European Commission to the Republic of Tajikistan) Program Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju (United Nation Development Program, UNDP), Niemiecka Agencja Współpracy Technicznej (German Agency for Technical Cooperation) oraz inne organizacje i agencje. W roku 2007 całość finansowania dla rejonu szurabadzkiego wynosiła 728 tys. USD (Foreign Aid Report 2007). Zdaniem dwóch naszych respondentów (byłych urzędników państwowych), aż 80% realizowanych inwestycji jest finansowanych przez zagranicznych donatorów, co sprawia, że w rezultacie region jest uzależniony od pomocy z zewnątrz. *Rais* jednego z dżamoatów, zapytany o udział zagranicznych organizacji w rozwoju lokalnym, odpowiedział, że nie jest upoważniony do udzielania tego typu informacji.

Wielokrotne przesiedlenia ludności oraz ogólna niestabilna sytuacja okręgu przygranicznego, jakim jest Szurabad, doprowadziły do osłabienia tradycyjnych struktur społecznych, co stanowiło dogodny grunt do wprowadzania nowych rozwiązań, takich jak projekt utworzenia organizacji wiejskich. W opinii jednego z menadżerów PRSG, na obecnym etapie 80% struktur wiejskich to tradycyjne mahalle, a 20% to OW. Natomiast większość badanych respondentów nie rozumie koncepcji organizacji wiejskich, a modyfikacje tradycyjnej mahalli, które nastąpiły w wyniku utworzenia OW, traktuje jako działania zewnętrzne, które funkcjonują dzięki pomocy zagranicznej.

Formalny status organizacji wiejskich wciąż jest niejasny. Mimo że prawie każda z OW jest zarejestrowana, a *rais* OW jest często również członkiem komitetu dżamoatu (tzw. wakilem), czyli oficjalnie reprezentuje wieś we władzach samorządowych, sposób funkcjonowania OW wydaje się dalej półformalny. Zgodnie z informacjami zdobytymi podczas wywiadów, na pierwszym etapie zakładania organizacji wiejskich pracownicy PRSG spotykają się nieformalnie z przedstawicielami wszystkich awlodów/kaumów, aby ustalić strukturę władzy w danej wsi i wybrać takich kandydatów do zarządu OW, którzy najbardziej odpowiadają lokalnym układom. Z jednej strony jest to postępowanie zgodne z lokalnymi tradycjami władzy, z drugiej jednak trudno nie odnieść wrażenia, że w ten sposób dostęp do pomocy rozwojowej uzyskują tylko uprzywilejowane grupy. Tym bardziej, że na terenach, gdzie wcześniej były kołchozy, zwykle

duże wpływy mają osoby, które wcześniej były we władzach kołchozu i najbardziej skorzystały na podziale ziemi (często są to głowy najbardziej wpływowych rodów i osoby mające dobre powiązania z wysokimi urzędnikami państwowymi)[11]. Należy wspomnieć, że pracownicy PRSG rekrutują się również z lokalnych elit, przykładowo pierwszym szefem regionalnego biura PRSG w Kuliabie (założonego w 2002 r.) był były komendant polowy, walczący po stronie rządowej, Bahromszo Rahmatoloew, zaś jego współtowarzysz walki i bliski współpracownik został szefem miejscowej służby bezpieczeństwa (Wiegmann 2006). Powyższy przykład bardzo dobrze ilustruje lokalne stosunki.

Rais OW jest wybierany spośród członków najbardziej wpływowego rodu, a jego kandydatura jest zwykle rekomendowana przez pracowników PRSG. W założeniach *rais* powinien zostać wybrany przez wszystkich obywateli w jawnym głosowaniu. Wybór raisa nie oznacza, że jest to najbardziej szanowany członek społeczności (jak w przeszłości). W wielu przypadkach jest to osoba, która ma spełniać określone obowiązki, np. dopilnować realizacji projektu, czy też posiadająca samochód potrzebny do załatwiania różnych spraw. Wielokrotnie *rais* OW jest zobligowany przez swój ród do traktowania priorytetowo interesów rodziny ponad interesami wsi, wykonując polecenia starszego rodu, co może pozostawać w sprzeczności z rzeczywistymi potrzebami wspólnoty.

Konflikty pomiędzy poszczególnymi grupami oraz pozycja raisa OW są uzależnione od struktury wsi. Są osady, gdzie istnieje konflikt o dostęp do zasobów pomiędzy poszczególnymi grupami interesów[12], ale istnieją również wsie o ustabilizowanych relacjach. Najbardziej klarowna struktura organizacji wiejskiej, jaką zaobserwowałam, istniała we wsi, której mieszkańcy mają wspólną pamięć historyczną sięgającą 700 lat i w której znajduje się bardzo stary i słynny w okolicy *mazar* – grób sławnego nauczyciela islamu i jasnowidza z XIV w., którego *kaum* mieszka w okolicy do dnia dzisiejszego[13]. Powyższy przykład jest

[11] Problem niesprawiedliwego podziału ziemi dotyczy całego Tadżykistanu. Ziemia jest tu własnością państwa, a dostęp do niej otrzymuje się po uzyskaniu odpowiedniego certyfikatu, który często osiągany jest za pomocą nieformalnych opłat uiszczanych zarówno na poziomie dżamoatu, jak i władz wyższego szczebla. Po rozpadzie kołchozów dostęp do ziemi otrzymały elity, które kontrolowały jej dystrybucję (tym niemniej, np. na obszarach upraw bawełny, struktura kołchozów pozostała praktycznie w niezmienionej formie). Powstały tzw. kolektywne gospodarstwa, które dzierżawią poletka ziemi rolnikom. W rezultacie bogaci wzbogacili się, a biedni stali się jeszcze biedniejsi. Taki stan rzeczy jest również powodem konfliktu pomiędzy rodami i innym grupami interesów (Asia Development Bank 2007).

[12] Przykładowo we wsi Joł w dżamoacie o tej samej nazwie przyczyna konfliktu tkwi m.in. w przesiedleniu ludności na początku lat 60. Przez blisko 30 lat w Joł mieszkało zaledwie kilka rodzin stanowiących jeden *kaum*, które miały w miarę równomierny dostęp do dóbr. Wraz ze zmianami w systemie społeczno-gospodarczym do Joł przybyły rodziny przesiedlone w latach 60., czyli populacja zwiększyła się gwałtownie w ciągu bardzo krótkiego czasu. Od tego momentu zaczęła się walka o dostęp do wody, ziemi etc., która rozgrywa się pomiędzy trzema głównymi kaumami zamieszkującymi wieś.

[13] Potomkowie świętego mieszkają również w innych dżamoatach w okręgu szurabadzkim i niektórzy z nich są znanymi w okolicy autorytetami religijnymi. Według jednego z informatorów mer pobliskiego miasta Kuliab wywodzi się z tego właśnie kaumu.

dowodem na to, jak ważna jest integracja wspólnoty nie tylko na poziomie materialnym, ale i duchowym.

Kolejną kwestią budzącą wątpliwości jest sposób traktowania stanowiska *raisa* OW przez niektórych jego reprezentantów. Organizacje wiejskie w swoich założeniach mają stanowić niezależne jednostki, w których zarządzaniu powinni brać udział wszyscy obywatele, niezależnie od statusu materialnego, wieku i płci itd. Zgodnie z ideą stojącą u podstaw koncepcji uczestnictwa wspólnot w rozwoju lokalnym, zarządzanie wsią powinno być oddolne. Podczas wywiadów z niektórymi raisami OW odniosłam wrażenie, że niektórzy rozumieją swoją rolę jako osoby kontrolującej odgórnie społeczeństwo i reprezentanta oficjalnych władz we wsi. Taki sposób myślenia można zrozumieć, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że na tych terenach przez 70 lat nie było innych wzorów sprawowania władzy niż administracja radziecka, która preferowała model zarządzania polegający na odgórnej kontroli. Z drugiej strony, w przeszłości to *rais* mahalli pełnił rolę nieformalnego reprezentanta społeczności wobec władz oficjalnych, a nie odwrotnie. Obecne zmiany w sposobie zarządzania mahallą/OW niosą za sobą niebezpieczeństwo, że staną się narzędziem kontroli społecznej, takim samym, jak instytucja mahalli stała się w sąsiednim Uzbekistanie.

Uczestnictwo wszystkich członków społeczności w procesie podejmowania decyzji jest jednym z ważniejszych pryncypiów organizacji wiejskich. Z przeprowadzonych wywiadów wynika jednak, że decyzje podejmują starsi członkowie społeczności:

> Kto podejmuje decyzje? Oczywiście, że my, starsi. Zwykle zbieramy się wraz z raisem mahalli (tu: raisem organizacji wiejskiej), mułłą oraz innymi szanowanymi członkami społeczności i radzimy nad konkretną kwestią. Potem swoją opinię w danej sprawie przedstawiamy podczas madżlisu, który zwykle w jawnym głosowaniu (przez podniesienie rąk) aprobuje decyzję przez nas podjętą.

Zatem wszystko odbywa się zgodnie ze starą miejscową tradycją, a udział większości członków społeczności w podejmowaniu decyzji jest pozorny.

Zdarzają się przypadki, że decyzje o realizacji projektów czy inwestycji są podejmowane przez sam zarząd OW, a protokoły zebrań są fałszowane. Oznacza to, że spotkanie wspólnoty miało miejsce tylko na papierze. W rezultacie społeczność nie rozumie potrzeby realizacji tego czy innego projektu i traktuje go jako zewnętrzny. Może to wiązać się z niechęcią uczestnictwa w haszarze w ramach projektu (choć może również wynikać z dużego poziomu migracji męskiej części populacji do Rosji i braku rąk do pracy).

Osobnym zagadnieniem jest promowana przez PRSG, a wymagana przez zachodnich donorów równoprawna partycypacja kobiet i mężczyzn w podejmowaniu decyzji. W jednej z organizacji wiejskich miałam okazję obserwo-

wać *medżlis* zorganizowany przez donatora, Międzynarodowy Fundusz ds. Rolnictwa i Rozwoju. Zebranie odbyło się na terenie należącym do szkoły, pod wielkim drzewem. Głównymi uczestnikami spotkania byli mężczyźni, którzy siedzieli w porządku zgodnym z obowiązującą w społeczeństwie tadżyckim hierarchią wieku: w centralnym miejscu siedzieli najstarsi członkowie społeczności, kolejno osoby w średnim wieku, a na końcu młodzież. Na zebraniu było siedem kobiet, które stały na oddalonej od głównych obrad werandzie, faktycznie nie uczestnicząc w obradach. Po podpisaniu listy uczestników, wymaganej przez donatora, opuściły spotkanie. Powyższy incydent postanowiłam omówić z menadżerami PRSG oraz pracownikami innych organizacji miejscowych. Wszyscy byli zgodni co do jednego: w kulturze tadżyckiej kobieta nie zabierze publicznie głosu w obecności innych mężczyzn dlatego, że takie zachowanie może być rozumiane jako poniżające dla jej męża. Nie oznacza to jednak, że nie wyrazi swojej opinii w domu, a jej zdanie może mieć decydujący wpływ na ukształtowanie poglądów męża, które zostaną później powtórzone przez niego na madżlisie. Niemniej jednak zachodni donatorzy wymagają transparentnych i jasnych zasad dotyczących udziału wszystkich mieszkańców społeczności w podejmowaniu decyzji, dlatego właśnie kobiety przychodzą na zebranie, mimo że nie zabierają na nim głosu.

Niewątpliwie, w obecnej sytuacji społeczno-ekonomicznej w Tadżykistanie, partycypacja kobiet w życiu społecznym staje się koniecznością. Ze względu na dużą migrację ekonomiczną męskiej części populacji (czego jedną z konsekwencji społecznych jest wzrost rozwodów) istnieje potrzeba aktywizacji zawodowej kobiet. PRSG inicjuje zakładanie lokalnych grup oszczędnościowych, których większość członków stanowią kobiety; jest to dobra okazja do zapoznania beneficjentów z elementami zarządzania budżetem i oszczędzania. Niemniej jednak tradycja ogranicza udział kobiet w życiu publicznym. Rola kobiecych reprezentantek władz OW sprowadza się często do tradycyjnej funkcji, jaką miały koła kobiece w mahalli, czyli do organizacji świąt, rytuałów itd. Tylko w jednym badanym przeze mnie przypadku reprezentantka SKROW, czyli organizacji nadrzędnej OW, okazała się być kobiecym działaczem społecznym z prawdziwego zdarzenia. Jej praca była skierowana głównie na poprawę sytuacji zdrowotnej wśród kobiet i dzieci, m.in. organizowała seminaria dotyczące higieny, opieki nad niemowlętami itd., jak również grupy mikrofinansowe; jej krewna była lokalną *bibi otum* i dodatkowo była zaangażowana w działalność społeczną na rzecz kobiet. Niemniej jednak ich działalność nie wykracza poza sferę „kobiecą", mimo że obie mają wysoką pozycję społeczną.

OW są odbierane przez mieszkańców wsi na ogół pozytywnie ze względu na ekonomiczne wparcie, jakie lokalna społeczność otrzymuje za ich po-

średnictwem. Członkowie wspólnot częściej wymieniają Fundację Aga Chana jako źródło finansowania inwestycji niż administrację państwową, której udział w rozwoju na poziomie lokalnym jest niewielki. Niemniej jednak sam projekt organizacji wiejskich wymaga ciągłego nadzoru i pomocy ze strony pracowników PRSG, a bez zewnętrznego finansowania OW nie przetrwałyby w swojej obecnej formie. Pewną szansą na samodzielność dla organizacji wiejskich jest założony niedawno bank mikrokredytowy, którego powstanie umożliwił wkład finansowy wszystkich szurabadzkich organizacji wiejskich. Ze względu na bardzo małe zasoby, obecnie bank posiada ograniczoną liczbę usług.

Przez 70 lat funkcjonowania w ramach ZSRR miejscowa ludność była poddawana różnym formom inżynierii społecznej, nieco później miała okazję doświadczyć upadku radzieckiej gospodarki oraz wojny domowej. Może właśnie ze względu na niestabilną i często zmieniającą się sytuację przyniesiona z zewnątrz koncepcja organizacji wiejskich ma szansę na adaptację w lokalnych warunkach, ponieważ daje nadzieję na jakąkolwiek poprawę sytuacji społeczno-gospodarczej w Szurabadzie. Z drugiej strony, nie da się wykluczyć, że mieszkańcy okręgu traktują organizacje wiejskie tak, jak wcześniej postrzegali różne idee przyniesione przez władzę radziecką, mające na celu modernizację życia społecznego w imię rozwoju – czyli jako pomysł, który przyszedł z zewnątrz i odgórnie, ale który można wykorzystać do własnych celów. Obecne lokalne warunki i tradycje w większym stopniu kształtują OW oraz determinują kierunek ich rozwoju niż koncepcje donatorów. Tym bardziej, że OW są nadzorowane przez pracowników PRSG, którzy rekrutują się spośród wykształconych przedstawicieli lokalnych elit, wliczając w to członków opozycji politycznej. W rezultacie organizacja posiada wpływy w szerokich kręgach społecznych i jest dobrze zakorzeniona w miejscowych układach, co na pewno ułatwia pracę w terenie. Niemniej jednak sposób zarządzania całością projektu OW przez pracowników PRSG nie odbiega od wzorów lokalnych, które wielokrotnie są rozbieżne z modelem zarządzania deklarowanym przez samą organizację. Bez wątpienia działania PRSG wzmacniają rozwój lokalny, a szczególnie ważne są przedsięwzięcia dotyczące poprawy infrastruktury czy polepszenia sytuacji ekonomicznej mieszkańców okręgu. Ze względu na bardzo mały udział państwa w rozwoju na poziomie lokalnym realizacja projektów pomocowych jest niezbędna dla normalnego funkcjonowania regionu.

Bibliografia:

- Abdullajewa M., Turajew F. (2004), *Role and Place of Social Institutions in a Process of Development of Village Communities*, Chudżand.
- *AKDN Tajikistan Overview* (2010), http://www.akdn.org/tajikistan_overview.asp.

- *Asia Development Bank Tajikistan: Farm Analysis and Awareness-Raising for Debt Resolution* (2007), http://www.adb.org/Documents/TA-Major-Changes-Scope/TAJ/33042-TAJ-MCS.pdf.
- Ato K. (2010), *Tajiks Increasingly Turning to Shari'a To Resolve Disputes, Family Affairs*, http://www.rferl.org/content/Tajiks_Increasingly_Turning_To_Sharia_To_Resolve_Disputes_Family_Affairs/2150615.html.
- Goziev S. (2008), *Traditional Institutions in Tajikistan* [niepublikowany artykuł], Warszawa.
- Jasiewicz Z. (2004), *Rodzina, społeczność lokalna i grupa etniczna w Polsce i Azji Środkowej*, Poznań.
- Niyazow A. (2007), *Mahalla a tradycje samorządowe w Azji Centralnej* [niepublikowana praca magisterska], Warszawa.
- *State Committee on Investments and State Property Management of the Republic of Tajikistan, Foreign Aid Report* (2007), http://amcu.gki.tj/index.php?option=com_content&task=view&id=1&Itemid=26.
- Suharieva O. (1976), *Kwartalnaja obszczina fieodalnogo goroda Buhary*, *W swjazi z istoriej gorodow Buhary*, Moskwa.
- Wiegmann G. (2006), *What is the State of the State in Tajikistan* [w:] *Proccesi Storici Politicle di Pace*, Rome.
- *Закон Республики Таджикистан об органах общественной самодеятельности*, 2008.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Wyobraźmy sobie, że model organizacji wiejskiej jest transformowany na polską wieś – jaki mógłby być potencjalny efekt takich działań?
- Jakie specyficzne uwarunkowania kulturowe można zidentyfikować jako główne przyczyny tego, że implementowany projekt organizacji wiejskich odbiega się od modelu założonego przez PRSG?
- Czy jako międzynarodowe organizacje mamy prawo wpływać na zmianę lokalnych tradycji lub struktury społecznej, jeśli uważamy, że kłócą się one z przyjętym przez nas systemem wartości, np. partycypacja kobiet w życiu publicznym czy wpływ rodów na relacje wewnątrzspołeczne?

ⓘ **Literatura polecana:**

- M. Łabenda, A. Nijazow (2007), *Życie codzienne w Samarkandzie*, Warszawa: Dialog.
- A. Nijazow (2007), *Mahalla – muzułmańska wspólnota samorządowa w Azji Centralnej*, „Bliski Wschód", nr 4.

Aleksandra Antonowicz

Rozwój lokalnych społeczności wiejskich w regionie Volta w Ghanie

Streszczenie: Tekst jest opisem doświadczeń organizacji Polska Zielona Sieć z realizacji programu rozwoju lokalnych społeczności wiejskich w regionie Volta w Ghanie. Obszar objęty programem stanowią wsie Vakpo Todzi, Aneta, Tafi Abuipe i Tafi Mador w południowo-wschodnim regionie Volta, w ramach dystryktów Hohoe i Kpandu. W ramach programu trwającego od 2006 r. Polska Zielona Sieć we współpracy z ghanijską organizacją pozarządową Friends of the Earth Ghana budują małą infrastrukturę (studnie, szkoły) oraz zapewniają wsparcie dla grup rolniczych z zakresu małej przedsiębiorczości i efektywnych metod rolniczych. Aby stworzyć dobre podstawy do analizy polsko-ghanijskiej współpracy, we wstępie przybliżona została charakterystyka obszaru i geneza programu rozwoju. W głównej części opisane zostały doświadczenia związane z realizacją konkretnych działań. Autorka tekstu jest współtwórczynią programu działań Polskiej Zielonej Sieci w Ghanie i jedną z osób koordynujących pracę w terenie od 2006 r.

Położenie i ogólna charakterystyka

Obszar Tafi-Todzi jest położony w środkowej części regionu Volta i rozciąga się od brzegów zbiornika Volta na zachodzie do wzgórz Akwapim-Togo na wschodzie. Znajduje się on w zlewisku rzeki Dayi i jest poprzecinany strumieniami zasilającymi rzekę. Pora sucha trwa tam 3–4 gorące miesiące (listopad–luty). W porze deszczowej można wyróżnić dwa okresy: bardziej intensywnych opadów – od kwietnia do lipca i mniejszych – od września do listopada.

Mimo że obszar ten leży w strefie występowania lasów tropikalnych, w ostatnich dekadach tamtejsze lasy w dużym stopniu zostały wycięte. Nieliczne już tereny zalesione są eksploatowane przez lokalną ludność – wypalane pod uprawy i wyrąbywane na opał. Wylesianie przyczyniło się do pogorszenia stosunków wodnych, a w efekcie do zmniejszenia jakości i żyzności gleby. To istotny czynnik hamujący rozwój obszaru mimo warunków związanych z dostępem do wody i sprzyjającym, choć mniej przewidywalnym ostatnimi laty, klimatem. Opisywane tereny mają potencjał irygacyjny w związku z sąsiedztwem zbiornika Volta (choć jego poziom systematycznie się obniża) i rzeki Dayi ze strumieniami i źródełkami. Dostęp do wody pitnej jest ograniczony. Podstawowym jej źródłem są studnie, które nie zawsze działają w porze suchej. Co więcej, woda z części studni charakteryzuje się dużym zasoleniem.

Na omawianym obszarze mieszkają głównie ludzie mówiący w lokalnym języku ewe (urzędowym językiem jest angielski). Ludność zamieszkująca te tereny od XVII w. przybyła ze wschodu, z terenu dzisiejszego Togo. Według badań przeprowadzonych w 2008 r. populacja wynosi ok. 6,5 tys. osób. Społeczności Tafi-Todzi cechuje tradycyjny podział ról i władzy. Są one rządzone przez tradycyjnych szefów, będących najczęściej głowami wielopokoleniowych i rozległych rodzin. Tradycyjne władze odpowiadają za organizację życia obywatelskiego wspólnoty, kultywację wierzeń i rozstrzyganie konfliktów. Władze administracyjne zarządzają działaniami inicjowanymi z poziomu centralnej administracji państwa, reprezentują też interesy lokalne w tych kontaktach.

Jeśli chodzi o religię, mimo szerzącego się pod różnymi postaciami chrześcijaństwa, w regionie niezmiennie trwają tradycyjne wierzenia (wudu, wiara w magię i fetysze).

Poziom analfabetyzmu jest różny w poszczególnych wspólnotach – od 40% w Tafi Mador do około 75% w Aneta.

Głównym źródłem przychodu dla mieszkańców obszaru Tafi-Todzi jest rolnictwo (większość rolników sprzedaje od 10 do 30% swojej produkcji). Rolnicy rzadko stosują metody optymalizacji upraw, nawet tak podstawowe jak płodozmian. Uprawiają w małych ilościach głównie warzywa, rzadziej owoce (mango i ananasy), kakao (skupowane lokalnie) i palmy (ekstrakcja oleju w przydomowych instalacjach, produkcja wina palmowego, będącego tradycyjnym i najczęściej spożywanym trunkiem alkoholowym). Magazynowana jest jedynie kukurydza i yam, co jest też jedną z przyczyn problemów z żywnością w porze suchej.

Niewiele osób jest formalnie zatrudnionych. Spośród nich największą grupę stanowią nauczyciele (6–15 etatów) i pracownicy przedsiębiorstwa przetwórstwa owoców Kingdom Fruits – ok. 60 osób, głównie z Tafi Mador i Tafi Abuipe (Cyglicki, Łysko, Kupiec 2008). Innymi źródłami przychodu są: handel detaliczny, rękodzieło (najczęściej rzeźbiarstwo i tkanie tradycyjnych szali *kente*) i szycie. W Tafi Abuipe dodatkowym źródłem przychodu jest sprzedaż *kente*, tkanego głównie przez dzieci. Ma to swoje negatywne przełożenie na ich proces edukacji. Część z nich porzuca szkołę, decydując się na działalność zarobkową. Średni roczny dochód na gospodarstwo (ok. 8 osób) wynosi od 2000 do 2400 cedi (1 cedi to ok. 2 zł), przy czym wydatek związany z posłaniem jednego dziecka do szkoły to rocznie przynajmniej 50 cedi.

Większość ludzi mieszka w domach zbudowanych z utwardzanej gliny, bez rozwiązań sanitarnych i w większości bez dostępu do wody i elektryczności, mimo że cały obszar jest podłączony do krajowej sieci elektrycznej (większości ludzi nie stać na podłączenie do sieci). Podstawowym źródłem energii jest drewno.

Geneza polsko-ghanijskiej współpracy na obszarze Tafi-Todzi

Wieloletnia współpraca organizacji pozarządowej z Polski – kraju będącego nowym donatorem pomocy rozwojowej – z jedną z największych organizacji pozarządowych w Afryce Zachodniej to rzadkość. Polska Zielona Sieć (PZS) rozpoczęła swój program rozwojowy w 2006 r., jednak już wcześniej uczestniczyła w europejskiej dyskusji dotyczącej społecznej i środowiskowej odpowiedzialności za działalność Unii Europejskiej w krajach Globalnego Południa. W ten sposób nawiązała współpracę z Friends of the Earth Ghana (FOE), organizacją zajmującą się wspieraniem rozwoju społecznego i czynną ochroną przyrody w Ghanie. Idea zrównoważonego rozwoju, łączącego kontekst środowiskowy ze społecznym, była wspólnym priorytetem obu organizacji. Zdawano sobie sprawę, że potrzeba wiele czasu, aby Polacy nauczyli się, jak pracować w zupełnie odmiennych warunkach społecznych i kulturowych, jednak doświadczenie partnera pozwalało sądzić, że podjęcie się wyzwania realizacji projektów rozwojowych nie będzie obarczone ryzykiem szkody dla ich odbiorców. Głównym kierunkiem działań stały się wsie dystryktów Hohoe i Kpandu w regionie Volta: Vakpo Todzi, Aneta, Tafi Abuipe i Tafi Mador.

Priorytetem FOE i PZS było wspieranie takiego rozwoju lokalnych społeczności regionu Volta, który nie oznaczałby marnowania zasobów środowiskowych obszaru i nie powodował pogorszenia się warunków bytowych dla przyszłych pokoleń zamieszkujących te tereny, również w dużej mierze uzależnionych od dobrodziejstw przyrody. W 2006 r., w oparciu o analizę potrzeb dokonaną przez FOE, skonstruowany został pierwszy polsko-ghanijski projekt rozwojowy. W 2008 r. powstał strategiczny dokument dotyczący rozwoju obszaru Tafi-Todzi (Cyglicki, Łysko, Kupiec 2008), stworzony przez pracowników PZS we współpracy z FOE i liderami poszczególnych wspólnot obszaru. Dokument ten stał się punktem odniesienia dla dalszych działań.

Strategia rozwoju obszaru Tafi-Todzi

Trzyletnia strategia, obejmująca lata 2009–2011, została oparta o analizę istniejących dokumentów strategicznych dla dystryktów Hohoe i Kpandu, badania terenowe i wywiady. Przeprowadzono kilka serii spotkań ze wspólnotami i ich liderami, z władzami tradycyjnymi i administracyjnymi. Strategia zawiera geograficzną, socjologiczną i ekonomiczną analizę obszaru, a także plan działań odnoszący się do realizacji Milenijnych Celów Rozwoju wraz z analizą SWOT i określeniem najpilniejszych działań do podjęcia. Dokument zawiera również plan wdrażania i monitoringu strategii. Jego załączniki stanowią dokumentacje techniczne planowanych inwestycji i projekty konkretnych działań. Główne działania wskazane ze względu na potencjał rozwojowy obszaru to:

- Stworzenie organizacji rolniczych w celu rozwoju rolnictwa komercyjnego;
- Promocja i wsparcie dla rolników w produkcji owoców (ze względu na obecność przedsiębiorstwa przetwórstwa owoców Kingdom Fruit);
- Ocena możliwości rozwoju hodowli zwierząt;
- Wsparcie w rozwoju i sprzedaży rękodzieła i produktów tekstylnych (tradycyjnie zdobione materiały – *batiki*);
- Wsparcie w tworzeniu grup pszczelarskich i systemu sprzedaży miodu;
- Zapewnienie infrastruktury do ekstrakcji oleju palmowego;
- Rozwój ekoturystyki na obszarze;
- Ocena zasobów wodnych i potrzeb lokalnej ludności związanych z dostępem do wody;
- Naprawa istniejących i budowa nowych studni;
- Znalezienie optymalnych rozwiązań dla infrastruktury sanitarnej;
- Wsparcie edukacji kobiet w zakresie poprawnego żywienia;
- Zapewnienie możliwości edukacji na poziomie podstawowym;
- Współpraca z lokalnymi władzami w celu skutecznej opieki medycznej, szczególnie dla dzieci i kobiet w ciąży;
- Edukacja położnych;
- Działania edukacyjne w zakresie profilaktyki wirusa HIV, a także malarii;
- Zapewnienie dostępu do tanich moskitier;
- Znalezienie możliwego do wdrożenia systemu zarządzania odpadami.

Doświadczenia współpracy w latach 2006–2010

Podrozdział stanowi opis doświadczeń z kilkuletniej współpracy PZS z FOE i społecznościami wsi Vakpo Todzi, Tafi Abuipe, Aneta i Tafi Mador. W ramach tej współpracy od 2006 r. zrealizowanych zostało wiele działań, zarówno z zakresu małej infrastruktury i wsparcia rzeczowego, jak i budowania umiejętności konkretnych grup społecznych. Program jest kontynuowany (choć dostępność finansowania stanowi o jego dynamice) i ma charakter długofalowego wsparcia, które powinno pomóc społecznościom obszaru w ustabilizowaniu swojej sytuacji i zapobiec emigracji do miast. Współpraca nawiązuje ściśle do strategii rozwoju obszaru Tafi-Todzi.

Szkoła podstawowa dla 180 dzieci w Tafi Mador

Początkowo zakładano remont istniejącej w Tafi Mador szkoły podstawowej, której stan techniczny uniemożliwiał prowadzenie zajęć lekcyjnych. Wraz z kolejną porą deszczową jej stan znacząco się pogorszył (szkoła była zbudowana z glinianych bloczków). Ostatecznie społeczność Tafi Mador wraz z koordynatorami obu organizacji zdecydowała o budowie nowego, odpornego na deszcze budynku. W budowie szkoły początkowo pomagali odpłatnie mieszkańcy Tafi

Mador, współpracując z zatrudnionymi murarzami. W końcowej fazie budowy konieczne było jednak zatrudnienie zewnętrznych pracowników, ponieważ lokalni mieszkańcy po prostu przestali być zainteresowani pracą fizyczną. Nie był to zresztą jedyny przypadek, gdy mieszkańcy Tafi Mador (szczególnie mężczyźni) nie wykazywali chęci współpracy, jeśli oznaczała ona dla nich wysiłek fizyczny. Organizacje długo szukały wyjaśnienia tego swoistego „lenistwa" społeczności. W końcu uznano, że poza zastanymi przyzwyczajeniami, związanymi z dużym spożyciem wytwarzanego lokalnie wina palmowego, brak aktywności mieszkańców nie ma innych – związanych konkretnie współpracą z PZS i FOE – przyczyn. Wybudowana szkoła została wyposażona w ławki, stoły i tablice. Od 2007 r. dzieci w wieku od 6 do 11 lat z Tafi Mador uczą się w nowym budynku.

Profilaktyka i leczenie HIV/AIDS

W 2006 r. zorganizowane zostały szkolenia dotyczące profilaktyki i leczenia HIV/AIDS, stanowiące element wsparcia rządowego programu budowy Centrum Woluntarystycznych Badań na obecność wirusa HIV. Szkolenia prowadzone były przez dyrektorkę Centrum do spraw Zdrowia Rodziny w Kpandu C. Adanuti. Uczestniczyło w nich w sumie 100 osób z całego obszaru Tafi-Todzi. Program szkoleń zawierał: podstawowe informacje na temat choroby i możliwości zarażenia, aspekty opieki nad zarażonymi i chorymi na AIDS, dobrowolne poddawanie się testom na obecność wirusa, techniki komunikacji i ogólne uwrażliwienie na problem AIDS. Szkolenia pokazały, że wiara w zwalczanie wirusa za pomocą ziół i obrzędów jest powszechna wśród lokalnej społeczności. Owe metody są stawiane co najmniej na równi z konwencjonalną medycyną, do której zresztą w zasadzie nie ma dostępu poza możliwością zbadania się na obecność wirusa. Brak dostępności leków i możliwości długoterminowego leczenia nie daje szansy, by przekonać się o ich skuteczności. Z kolei powszechna dostępność tradycyjnych metod leczenia sprawia, że zaufanie do nich jest duże (mimo braku dowodów na skuteczność). Zawodność testów na obecność wirusa HIV dodatkowo zwiększa wiarygodność tradycyjnych metod leczenia – na przykład w sytuacji, gdy po pierwszym badaniu z wynikiem pozytywnym osoba stosuje kurację zielarską, po czym kolejne badanie ma wynik negatywny. Nie potwierdza się badań, brakuje podstawowej wiedzy medycznej. Strach przed chorobą jest o wiele większy wśród mieszkańców krajów bogatych niż wśród mieszkańców krajów najbiedniejszych. W krajach Globalnego Południa nawet wyleczalne choroby mogą okazać się śmiertelne z powodu braku dostępu do lekarstw czy możliwości postawienia trafnej diagnozy, więc AIDS traktowane jest po prostu jak kolejna choroba. Szkolenia dotyczące profilak-

tyki i leczenia HIV/AIDS nabrały dla polskich realizatorów o wiele większego znaczenia, gdy osadzeni zostali w konkretnych realiach i dostrzegli, że brakuje przykładów praktycznych, które mogłyby potwierdzić przekazywaną wiedzę, a sama teoria okazuje się niewystarczająca. Prowadzenie warsztatów przez lokalną trenerkę z pewnością wzmocniło wiarygodność przekazywanych treści, jednak ich długofalowy wpływ na uczestników nie był oczywisty.

Produkcja i sprzedaż tradycyjnie zdobionych materiałów

W regionie Volta istnieje silna tradycja wzornictwa, więc w 2006 r. rozpoczęte zostały szkolenia dla kobiet i mężczyzn w zdobieniu materiałów metodą *batiku*. Wzięły w nich udział 102 osoby (głównie kobiety). Cykl prowadzony był przez doświadczoną ghanijską trenerkę R. Doe. W trakcie warsztatów uczono nie tylko wzornictwa i farbowania, ale także marketingu (promocji i sprzedaży) oraz postępowania z odpadami. Po zakończeniu dwutygodniowych szkoleń kobiety podzieliły się na nieformalne grupy producenckie. Każda grupa otrzymała wsparcie rzeczowe w postaci 300 jardów (273 metry) materiału, podstawowych barwników i stempli z wzorami. Grupy stworzyły formułę pracy polegającą na systematycznych spotkaniach, w trakcie których tworzyły nowe produkty i ustalały zasady ich sprzedaży. Sformalizowały też działalność zakładając stowarzyszenia Tafi-Mador Handicraft Centre oraz Vakpo Todzi Tie-and-Dye Association, które produkują tekstylia na potrzeby lokalnych rynków. W formalnościach związanych z uchwaleniem statutów, rejestracją czy założeniem kont bankowych uczestniczyli pracownicy PZS.

W 2008 r. kontynuowano pracę z dwiema grupami, które przetrwały próbę czasu (w sumie 41 kobiet z Tafi Mador, Vakpo Todzi i Aneta). Obydwie grupy przeszły kolejne dwutygodniowe warsztaty, w trakcie których uczono je przede wszystkim projektowania i szycia produktów przeznaczonych do sprzedaży na rynku lokalnym oraz pod kątem turystów (przejeżdżających przez miejscowości, w których mieszkały kobiety, w kierunku pobliskiego rezerwatu małp w Tafi Atome). W ramach pomocy rzeczowej dla każdej z grup zakupiono rower i 11 maszyn do szycia, które zostały im przekazane na oficjalnych spotkaniach. Aby zwiększyć efektywność organizowanego warsztatu, pracownicy PZS chcieli zgromadzić wszystkie zakupione maszyny i wykorzystać je w trakcie obu warsztatów tak, aby jak najwięcej uczestniczek mogło uczyć się szyć w tym samym czasie.

Pomysł ten jednak niespodziewanie stał się przyczyną dużego nieporozumienia. Obie grupy nie zgodziły się na użyczenie przekazanych im wcześniej maszyn, odmawiając podania przyczyn swojej decyzji. Nie pomogły indywidualne spotkania z liderkami grup i szefami wiosek. Grupy twierdziły, że maszyny są

ich własnością i nie zgadzają się na ich wypożyczenie. Determinacja PZS była duża, bo trudno było pogodzić się z takim marnotrawstwem zasobów. Dopiero pracownicy FOE, którzy przybyli na miejsce na prośbę PZS, dotarli do prawdziwych powodów takich decyzji. Były one związane z bardzo żywą w regionie wiarą w magię i fetysze. Uznano, że używanie maszyn przez kobiety z innej społeczności mogłoby doprowadzić do konfliktów, gdyby np. po warsztatach którakolwiek z kobiet skaleczyła się podczas szycia na maszynie, której wcześniej używały osoby z innej grupy. Mogłoby powstać podejrzenie o rzucenie uroku na tę maszynę. Wobec takiego obrotu spraw zrezygnowano z pomysłu zwiększenia efektywności warsztatu poprzez użycie wszystkich zakupionych maszyn. Europejskie dążenie do optymalizacji zostało przeciwstawione afrykańskim wierzeniom. Była to również lekcja na przyszłość, ponieważ – gdyby maszyny zostały podzielone między grupy dopiero po warsztacie – prawdopodobnie nie byłoby problemu z używaniem ich przez wszystkich. Faktem pozostaje jednak, że lokalne społeczności nie chciały dzielić się z polskimi pracownikami wiedzą o tradycyjnych wierzeniach. Doświadczenie to było jednym z punktów zwrotnych we współpracy, ponieważ pokazało ogromną i bardzo ważną warstwę kulturową, do której wstęp dla polskich partnerów był w zasadzie niemożliwy.

Szkolenia doszły do skutku. Prowadzone były przez dwie trenerki ghanijskie (R. Doe i E. Segu-Quartey) i polską projektantkę M. Wędzikowską, która uczyła szycia i projektowania zasłon, toreb i innych rzeczy użytkowych. Ponownie zorganizowane zostały spotkania dotyczące podstaw marketingu i nawiązywania kontaktów handlowych. Okazało się bowiem, że planując wsparcie, zbyt optymistycznie założono, że grupy kobiece szybko poradzą sobie z zarządzaniem i sprzedażą. Wiele kobiet nie chodziło w ogóle do szkoły (dopiero od kilku lat widać w społecznościach wiejskich nacisk na równy dostęp do edukacji dziewczynek i chłopców). Potrzeba było zatem więcej czasu, aby przeszkolić je w tworzeniu strategii działalności gospodarczej. Okazało się to największym wyzwaniem współpracy z grupami kobiecymi, które doskonale poradziły sobie z rękodziełem, natomiast potrzebowały wsparcia w rozwijaniu rynków zbytu dla swoich produktów. Wielokrotnie padały propozycje, aby zarządzanie grupami przejęli męscy liderzy, jednak PZS i FOE podejmowały wzmożone wysiłki (przy akceptacji grup), aby grupy kobiece mogły zachować swoją specyfikę, licząc, że przełoży się to na zwiększenie udziału kobiet w decydowaniu o rozwoju wspólnot w przyszłości.

Promocja pszczelarstwa

W 2008 r. rozpoczęto szkolenia skierowane do rolników. W porozumieniu z lokalnymi władzami wytypowano dwa rodzaje działalności rolniczej przyno-

szącej dochód, możliwe do rozwinięcia ze względu na zasoby regionu – pszczelarstwo i hodowlę małych zwierząt. Szkolenia z pszczelarstwa przeprowadził ghanijski szkoleniowiec B. Asante, polecony przez Departament ds. Rozwoju Rolnictwa w Kpandu, który sam był doświadczonym właścicielem pasiek. W szkoleniach wzięło udział w sumie 65 osób ze wszystkich wsi obszaru. Po szkoleniach, w Tafi Mador i Tafi Abuipe powstały grupy zajmujące się hodowlą pszczół afrykańskich. Otrzymały one pomoc rzeczową: drewniane ule oraz rowery potrzebne do regularnego odwiedzania pasiek umiejscowionych w buszu. W trakcie szkoleń uczestnicy byli instruowani, w jakich miejscach należy tworzyć pasieki i jak się nimi zajmować.

Pasieka w Tafi Abuipe została dość szybko założona i zasiedlona przez pszczoły, natomiast zaangażowanie pszczelarzy z Tafi Mador było słabe. Dopiero po serii spotkań z pracownikami PZS i FOE, po interwencji szefa wioski i w obliczu groźby odebrania pomocy rzeczowej (uli i rowerów) i przekazania jej bardziej zaangażowanej grupie z Tafi Abuipe, grupa z Tafi Mador zorganizowała się i znalazła miejsce dla uli. Jednocześnie okazało się, że pomysł odebrania uli i rowerów był zupełnie niezrozumiały dla grupy, która uważała pomoc za swoją własność, mimo że zupełnie nie wykazywała inicjatywy w jej spożytkowaniu, co było przedmiotem ustnej umowy.

Problemy nie ominęły też pasieki z Tafi Abuipe. Ule ustawione zostały w bardzo dobrym miejscu – gaju palmowym (nastąpiła szybka i duża kolonizacja przez pszczoły), należącym do osoby prywatnej. W pewnym momencie, bez powiadomienia pszczelarzy, palmy zostały ścięte z przeznaczeniem na produkcję wina. Aby uzyskać więcej fermentującego soku, przy końcu każdego pnia palone było ognisko. Trwało to kilka tygodni i, jak się można było domyślić, spowodowało opuszczenie pasieki przez rój. Pracownicy PZS jeszcze raz spotkali się z grupą i ustalono, że nowe miejsce będzie wybrane z większą ostrożnością. Ule zostały przestawione w miejsce należące do szefa wioski, który zadeklarował na wspólnym spotkaniu, że będzie ono służyło tylko na potrzeby pasieki.

Zwiększanie efektywności upraw rolnych

Również w 2008 r. trzej szkoleniowcy współpracujący wcześniej z FOE przeprowadzili cykl szkoleń dla rolników poświęconych efektywności prowadzonych upraw. W szkoleniach w przeważającej części wzięli udział mężczyźni, głównie rolnicy uprawiający pola na własny użytek, w sumie 88 osób. W ich ramach uczestnicy dowiedzieli się o strukturze i podstawowych właściwościach gleby, technikach służących polepszeniu jakości upraw i zwiększeniu plonów oraz sposobach przygotowania ziemi pod uprawę. W Tafi Abuipe i Aneta – ze względu na stosowanie bardziej nowoczesnych technik rolniczych – większą

uwagę zwrócono na właściwe wykorzystanie nawozów mineralnych oraz bezpieczne stosowanie pestycydów.

Plantacja ananasów w Vakpo Todzi i Tafi Abuipe

W efekcie przeprowadzonych szkoleń rolniczych w 2008 r. w Vakpo Todzi (po konsultacjach z departamentem rolnictwa w dystrykcie Kpandu) założono plantację ananasów, w oparciu o którą zawiązane zostało stowarzyszenie lokalnych rolników (15 osób). Zakupiono sadzonki ananasów oraz narzędzia rolnicze, podjęto też współpracę z jednym ze szkoleniowców, J. D. Amefem, agronomem specjalizującym się w uprawie ananasów. Amef prowadził plantację ucząc rolników całego cyklu uprawy ananasa, a także dalszych procesów sprzedaży owoców i rozwoju plantacji. Pierwszy cykl przeznaczony był na pozyskanie sadzonek, dzięki którym członkowie grupy mogli rozpocząć własne uprawy. W 2009 r. podobna plantacja powstała w Tafi Abuipe, również we współpracy z Amefem. Grupa 18 rolników stowarzyszyła się, otrzymała również wsparcie rzeczowe w postaci sadzonek odkupionych od plantacji w Vakpo i specjalistycznych narzędzi.

Koordynowanie współpracy Amefa z grupą w Vakpo przysporzyło kolejnych doświadczeń związanych z lokalnymi zwyczajami. W pewnym momencie zamiast realizować niezbędne prace wspólnie z grupą rolniczą, zaczął on działać jedynie z pomocnikami z własnej plantacji. Grupa zwróciła się do PZS z prośbą o mediację, co było nowością, ponieważ polscy partnerzy zazwyczaj byli wyłączani z sytuacji konfliktowych. Po osobnych spotkaniach z grupą i z trenerem okazało się, że Amef czuł się zastraszony przez grupę. Twierdził, że któregoś dnia przyszli do niego jej przedstawiciele i kazali mu spotkać się z pozostałymi rolnikami w buszu, co w lokalnym kontekście było równoznaczne z groźbą związaną z magią. Rolnicy twierdzili, że nie mieli żadnych złych intencji, chcieli jedynie, aby trener poświęcał im więcej czasu na wspólnej plantacji. W tym dość błahym w rzeczywistości konflikcie – choć wyglądającym na poważny – istotne było to, że po raz pierwszy Polacy zostali poproszeni o wsparcie w rozwiązaniu problemu pomiędzy członkami społeczności. Było to dość nietypowe wydarzenie w skali kilkuletniej pracy. Po rozwiązaniu problemów w komunikacji współpraca grupy z trenerem układała się prawidłowo.

Budowa i renowacja studni w Tafi Mador i Tafi Abuipe

W Tafi Mador, osadzie zamieszkiwanej przez ok. 3000 osób, funkcjonowała tylko jedna studnia, która zawodziła w porze suchej. Wtedy mieszkańcom pozostawało jedynie czerpanie wody z pobliskiej rzeki. W 2008 r. wybudowano nową studnię. Decyzja o jej budowie została podjęta przez PZS, FOE i szefa Tafi Mador rok wcześniej. Budowę poprzedziły badania poziomu wód

w wybranych przez wspólnotę miejscach, na podstawie których zidentyfikowano najbardziej korzystną lokalizację oraz określono głębokość studni. Po wywierceniu studni o głębokości 75 m pobrano próbki gleby z różnej głębokości, które następnie zostały poddane badaniom. Po otrzymaniu wyników potwierdzających wcześniejsze ustalenia co do optymalnej głębokości studni wylano betonową podstawę oraz zamontowano pompę. Studnia została oficjalnie przekazana społeczności Tafi Mador, która określiła wcześniej zasady utrzymania oraz sposobu pokrycia kosztów ewentualnych usterek. Ponadto miejscowy mechanik został przeszkolony przez pracowników firmy Marandy Company Ltd. budującej studnię.

Na krótko przed przystąpieniem do budowy studni, na którą PZS zdobyła specjalne środki, administracyjny zwierzchnik Tafi Mador zakomunikował, że mieszkańcy wsi jednak nie zgadzają się na budowę studni, bo uważają, że wsi potrzebna jest specjalna konstrukcja kanalizacyjna, podobna do tej, która została wybudowana parę lat temu przez duńską agencję pomocową w sąsiedniej wsi Emanuel. Było to zupełnym zaskoczeniem dla PZS i FOE. Zdobyte środki i czas na ich wykorzystanie nie dawały szansy na budowę o wiele bardziej skomplikowanej infrastruktury. Pracownicy obu organizacji pojechali z przedstawicielami Tafi Mador obejrzeć infrastrukturę w Emanuel. Była to konstrukcja kanalizująca wodę ze źródła wybijającego z pobliskich wzniesień, niemożliwa nawet z technicznego punktu widzenia do zbudowania w Tafi Mador. Postanowiono zorganizować spotkanie z wszystkimi mieszkańcami, aby wyjaśnić sytuację i ustalono, że jeśli Tafi Mador nie zgodzi się na budowę studni zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, PZS i FOE zrezygnują z działania, mimo że zgodnie z oszacowaniem potrzeb wydawało się ono niezbędne. Na spotkaniu całej wspólnoty, po przedstawieniu argumentów związanych z wcześniejszymi uzgodnieniami, dostępnym budżetem i specyfiką terenu, większość otwarcie oświadczyła, że zgadza się na budowę studni. Jak się okazało, kanalizacyjna konstrukcja była ambicją administracyjnego szefa wioski, który zresztą w spotkaniu nie uczestniczył, przebywając wówczas w stolicy. Czy warto było poświęcać tak wiele czasu na konsultacje uzgodnionego wcześniej pomysłu? Wobec tego, że za nadzór i konserwację zbudowanej infrastruktury odpowiedzialność powinni wziąć mieszkańcy obszaru, wydaje się, że była to jedyna droga dająca szansę na powodzenie inwestycji. Widać też było wyraźnie, że interes społeczności był różny od ambicji administracyjnego zwierzchnika, co dodatkowo potwierdzało sensowność podejmowania tego typu decyzji w obliczu całej społeczności.

Na całym obszarze Tafi-Todzi pracownicy PZS i FOE, przy udziale mieszkańców wsi, zidentyfikowali jeszcze cztery niedziałające studnie. Jedynie część z nich nadawała się do rekonstrukcji. Po konsultacjach ze specjalistyczną firmą

zlokalizowano dwie studnie, priorytetowe dla wspólnot i możliwe do naprawy. Zbadano głębokość obu studni oraz poziom wód. Przyczyną usterek był wadliwy lub źle zamontowany sprzęt. W obu studniach usunięto całą wadliwą konstrukcję pomp i zastąpiono je nowym sprzętem. Przeszkolono miejscowych mechaników, jak postępować w przypadku ewentualnych uszkodzeń. Przed oddaniem wspólnotom studni pracownicy PZS oraz FOE przeprowadzili rozmowy dotyczące zasad ich utrzymania oraz wyznaczenia odpowiedzialnych za nie osób.

Ocena współpracy

W 2009 r. PZS postanowiła przeprowadzić bardziej formalną ocenę współpracy ze społecznościami obszaru. Dotychczas podczas częstych spotkań z liderami wsi i poszczególnymi grupami rozmawiano o jakości kontaktów i wynikających po drodze problemach, natomiast nigdy wcześniej nie było zorganizowanej specjalnej ewaluacji. W tym celu sporządzone zostały formularze z zestawem pytań, o wypełnienie których anonimowo poproszono członków wszystkich grup współpracujących z PZS od 2006 r., tłumacząc cel tego działania. Ćwiczenie to okazało się bezużyteczne. Każda grupa wypełniała wspólnie jeden formularz. Odpowiedzi w nim zawarte wydawały się być pomyślane tak, aby zwiększyć prawdopodobieństwo dalszej współpracy, a nie dać szczere wskazówki polskim partnerom co do dalszej pracy w obcym kulturowo terenie. Być może taka forma przekazywania informacji była dotychczas niepraktykowana i stąd formalna ewaluacja zakończyła się fiaskiem. Wydaje się jednak, że duże znaczenie miał też fakt, że współpraca z polskimi partnerami była i jest dalej postrzegana jako jedna z niewielu możliwości uzyskania przez społeczności obszaru Tafi-Todzi zewnętrznego wsparcia. W związku z tym starano się zapewnić o doskonałej współpracy i wyczuciu potrzeb społecznych. Dało się też odczuć, że współpracujące społeczności nie wyobrażają sobie krytycznej lecz konstruktywnej dyskusji na temat pracy polskich partnerów, co oznaczało zupełny brak możliwości przekroczenia pewnych barier związanych z różnicami kulturowymi.

Różnorodność podejmowanych działań zapewniła szeroki wachlarz sytuacji, w których zrozumienie kontekstu kulturowego miało fundamentalne znaczenie dla powodzenia współpracy. Nie wszystkie podjęte decyzje rozwiązywały powstałe problemy. Nie każdy problem dawał się rozwiązać. O wielu z nich zapewne żaden przedstawiciel PZS zwyczajnie się nie dowiedział. Z pewnością jednak można powiedzieć, że współpraca polsko-ghanijska na określonym poziomie jest możliwa, przy założeniu, że wszyscy partnerzy świadomi są różnic kulturowych i barier w ich przekraczaniu.

Bibliografia:

- Cyglicki R., Łysko A., Kupiec M. (2008), *Development Action Plan for the Rural Communities in Tafi-Todzi Area 2009–2011*, Ghana/Polska.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Jakie powinny być długofalowe rezultaty poszczególnych działań? Skuteczność których działań można ocenić szybciej – tworzenia małej infrastruktury czy też budowania umiejętności konkretnych grup społecznych?
- Jakie zasady efektywnej współpracy można wyodrębnić na bazie opisywanego przypadku?

ⓘ **Literatura polecana:**

- Dokumentacja merytoryczna, zdjęciowa i filmowa projektu dostępna na stronie internetowej www.globalnepoludnie.pl.

Urszula Markowska-Manista

„Leśna edukacja". Dylematy edukacji dzieci pigmejskich w Afryce Środkowej

Streszczenie: Celem rozdziału jest przybliżenie dwóch przykładowych ścieżek edukacji dzieci pigmejskich, realizowanej na terenach zamieszkałych przez Pigmejów Bayaka i inne grupy etniczne w regionie Sangha Mbaere w Republice Środkowoafrykańskiej. Pierwszą ścieżkę stanowi tzw. leśna edukacja, oparta o filozofię życia, tradycje i praktyczną znajomość lasu równikowego jako podstawowego środowiska życia nomadów. Drugą jest propozycja edukacyjna kierowana w projektach pastoralnych, socjalnych i rozwojowych przez pracowników misji, wolontariuszy i pracowników organizacji pozarządowych oraz instytucji charytatywnych. Jest to oferta wsparcia w rozwoju, kierowana w postaci praktyk edukacyjnych w oddolnym nauczaniu szkolnym za pomocą metody ORA przeznaczonej dla populacji leśnych, m.in. dzieci Pigmejów Bayaka i dzieci przynależących do innych grup etnicznych zamieszkujących na obszarze lasu równikowego Afryki Środkowej. Obie te ścieżki, wskutek gwałtownie i nierównomiernie postępujących procesów cywilizacyjnych, jak również w wyniku silnych i pogłębiających się zależności globalnych i występowania konfliktów etnicznych (oraz historycznego obciążenia dotyczącego relacji: Pigmeje a ludy Bantu), często stanowią dysonans dla rodziny pigmejskiej, z jednej strony żyjącej tradycyjnie, a z drugiej – upominającej się o obywatelskie prawa swych dzieci do edukacji i rozwoju. Tekst pokazuje również problemy związane z realizacją projektów rozwojowych w środowisku heterogenicznym kulturowo i społecznie.

Przemiany zachodzące z ogromną szybkością w krajach Afryki Środkowej często nie uwzględniają istnienia i potrzeb marginalizowanych grup etnicznych, w tym Pigmejów. Przeobrażenia te w znaczący sposób wpływają na życie mniejszościowych społeczności autochtonicznych, które nie miały i nadal nie mają możliwości kierowania własnym rozwojem i nie posiadają cywilnych praw do decydowania o swoim losie, gdyż przez dziesiątki lat żyły uwikłane w relacje poddańcze, a ich członkowie byli traktowani jako osoby gorszej kategorii bądź jako gatunek zwierząt (Ntozo 2004). Również dziś naruszenia praw i dyskryminacja są częste wszędzie tam, gdzie żyją i przebywają Pigmeje. Globalne zależności, sieci gospodarczych powiązań, migracje transgraniczne oraz kryzys polityczny, od kilkunastu lat uniemożliwiający normalne funkcjonowanie kraju i jego struktur, wydają się potęgować trudną sytuację Pigmejów jako odrębnej, heterogenicznej kulturowo grupy mniejszościowej w Republice Środkowoafrykańskiej (RŚA). Co istotne, również sami Pigmeje nie zdają sobie sprawy z tego, że w dzisiejszych czasach mogą żyć bez zależności ekonomicznej[1].

[1] Przekonanie to wynika również z kompleksu niższości mniejszościowej grupy autochtonicznej względem grupy dominującej i jest wynikiem niskiego statusu społeczno-kulturowego grupy odrzuconej w celu jej wyzysku.

Pomimo dostępu do oficjalnej edukacji szkolnej i częściowej partycypacji w niej oraz zmiany nomadycznego stylu życia na częściowo osiadłe Pigmeje nadal nie są niezależni. W miasteczkach, do których napływają w poszukiwaniu lepszego życia, jak również w małych miejscowościach – jak dawniej – pozostają oni w relacjach feudalnych, pod wpływem wyższych statusem Afrykanów. Dziś również można zaobserwować sytuacje, w których zarówno kobiety, jak i mężczyźni pełnią służbę w rodzinach dominujących Bilo[2] (Turnbull 1961). Mężczyźni zatrudniani są jako pracownicy niższego sortu w kopalniach diamentów, w charakterze przewodników przy wycince drzew bądź jako tropiciele dzikiej zwierzyny, a kobiety jako sprzątaczki, praczki i niższe statusem gospodynie. Sytuacja uzależnienia wynika z wielowiekowej symbiozy z plemieniem Bantu[3] i wieloletniej marginalizacji Bayaka przez nienomadyczne, osiadłe grupy ościenne. Jest ona również skutkiem realizacji interesów zagranicznych korporacji i przemian dokonujących się w płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej, społecznej i kulturowej[4], w których nie uczestniczą Pigmeje.

Sytuacja Pigmejów w RŚA[5]

Od lat 90. na obszarach zamieszkiwanym przez Pigmejów Bayaka (lasy równikowe w regionie Sangha Mbaere w RŚA) zwiększyła się eksploatacja diamentów i innych surowców mineralnych oraz nasiliła się wycinka drzew tropikalnej dżungli, co wiąże się z eksmisją Pigmejów z terenów, które zamieszkują od stuleci. Wzdłuż brzegów rzek, w pobliżu lokalnych dróg, w środku dotychczasowego dziewiczego lasu powstało wiele nowych ekonomicznych osad i wiosek, w których osiedla się nie tylko zróżnicowana etnicznie ludność rdzenna, ale również napływowa. Przemiany te unicestwiły tradycyjny sposób wydobywania diamentów oraz eksploatacji lasu równikowego i sprowadziły na autochtoniczną ludność nowe problemy. Wśród aktualnych zagrożeń dominują: wtórne ubóstwo rodzin, niedożywienie i choroby oraz śmiertelność dzieci, choroby

[2] Bilo – wioskowi, tak określani są przez Pigmejów Bayaka Afrykanie przynależący do ludu Bantu, zamieszkujący w wioskach.

[3] Bantu to najliczniejsza grupa ludów afrykańskich typu negroidalnego. Zamieszkują oni na obszarze wschodniej, środkowej i południowej Afryki. Warto zwrócić uwagę, że przodkowie ludu Bantu oraz Pigmejów zaczęli wyodrębniać się z jednej, wspólnej populacji afrykańskich praplemion.

[4] Według antropologów „Pigmeje reprezentują gospodarczo najniższy stopień kultury ludzkości. [...] Ubóstwo inwentarza gospodarczego nie jest jednak wynikiem jakiejś wrodzonej nieudolności życiowej, ale celowym postępowaniem ze względu na koczowniczy tryb życia". Powyższe stwierdzenie nie oznacza, że Pigmeje nie umieją sobie radzić w warunkach osiadłych. Problematyczny jest czas, w jakim przychodzi im przystosować się do zmian społecznych (Łysik 1960: 46).

[5] Niniejszy fragment rozdziału powstał na podstawie tekstu wystąpienia w języku angielskim pt. *The ORA Metod as a Way to Understand the Other and Receive Human Rights. The Example of Bayaka Pygmies from the Region of Sangha Mbaere in Central African Republic*, wygłoszonego na międzynarodowej konferencji „Intercultural Education: Paideia, Polity Demoi", IAIE Ateny, Grecja 22–26.06.2009.

związane z ograniczeniem bądź brakiem dostępu do wody pitnej, alkoholizm, prostytucja, rozprzestrzenianie się HIV i AIDS, „ślepa pogoń" za modą i dobrami kultury konsumpcyjnej. Tego typu problemy omijały dotychczas homogeniczne, izolujące się grupy Pigmejów Bayaka. Dziś, wskutek zewnętrznych i wewnętrznych migracji na tereny lasu równikowego, osłabienia tożsamości[6] Pigmejów i dążenia do zmiany stylu życia, zdają się one dotkliwie dotykać całą ich populację. Bayaka nie mogą liczyć na pomoc rządu czy sąsiadujących plemion, gdyż wielu z nich nie posiada aktów urodzenia i dowodów tożsamości. W wielu miejscach również dziś z różnych przyczyn nie prowadzi się systematycznych spisów nowo narodzonych dzieci. Brak rejestracji urodzeń i kart urodzenia (daty i danych imiennych dziecka w oficjalnych księgach) czyni dzieci „niewidocznymi" i uniemożliwia rozwiązywanie problemów związanych z wykluczeniem społecznym, m.in. dostępem do edukacji (Bannor-Addae 2009). Według oficjalnych danych w RŚA tylko 49% urodzeń jest zarejestrowanych, a 36% rejestracji dokonuje się na obszarach wiejskich (UN Security Council 2009). Z tej też przyczyny niepiśmienni i nieposiadający dowodów osobistych Pigmeje są wykluczani i dyskryminowani w wielu dziedzinach życia społeczno-kulturowego i politycznego.

Niski status społeczny Pigmejów i ich subiektywne poczucie niższości mają źródło w trudnych warunkach funkcjonowania i rozwoju, w społecznych i kulturowych asymetriach relacji międzyplemiennych. Zbliżenie się Pigmejów do wiosek Bantu w poszukiwaniu stabilizacji sprawiło, że stali się w pewien sposób od nich zależni. Do lat 80. ubiegłego stulecia odmawiali przejścia na osiadły tryb życia i zajęcia się uprawą ziemi. Również dziś nie osiągnęli mentalności rolników. Współcześnie Pigmeje ograniczają się do sezonowych prac na plantacjach Bantu, głównie przy uprawie manioku, orzechów arachidowych, bananowców, kakao. Niektórzy Pigmeje posiadają już własne, niewielkie plantacje, które pomagają im wyżywić rodzinę.

Przed kilkudziesięciu laty Pigmeje nie mieli dostępu do edukacji, służby zdrowia, prawa do własności, żyli wykluczeni na marginesie społeczeństwa. Byli odrzucani i wyśmiewani z uwagi na tryb życia, wygląd czy wzrost. Podobne sytuacje nadal mają miejsce. Pigmeje, nie posiadając dokumentów, nie mają możliwości uczestniczenia w wyborach, złożenia skargi czy cywilnego prawa do obrony. Na polepszenie trudnej sytuacji tej grupy próbują wpływać pracownicy i wolontariusze misji, NGOs, instytucji pomocowych. Zmiany te, z uwagi na dokonujące się procesy oraz różnorodne czynniki wewnętrzne i zewnętrzne, nie

[6] Niekiedy można spotkać grupy młodych Pigmejów zatracających kontakt z własną tradycją i kulturą, okazujące znaczny stopień akulturacji i integracji ze współczesną afrykańską kulturą konsumpcyjną. Żyją oni zazwyczaj wtopieni w lokalne społeczności, niewidoczni na obrzeżach miast i większych skupisk lub w kontakcie z nimi.

zawsze mogą zostać wprowadzone bądź kontynuowane. Działania w tym zakresie w innych państwach reprezentujących niższy poziom rozwoju od cywilizacji zachodniej zachodziły m.in. w ramach więzi kolonialnych. Kolonialiści, aby zarządzać koloniami, wprowadzali prawo, instytucje, budowali infrastrukturę komunikacyjną i wprowadzali rejestry ludności. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby dzisiaj na zasadach dobrowolności wprowadzać takie rozwiązania u Pigmejów.

Edukacja – klucz do rozwoju?

Szansą na zmianę społecznej sytuacji Pigmejów jest wsparcie tej mniejszościowej grupy w rozwoju i zdobywaniu wykształcenia, zarówno przez dzieci, jak i dorosłych[7]. Edukacja stanowi jeden z ważniejszych celów realizowanego od lat 90. ubiegłego stulecia międzynarodowego projektu pt. *Projet d'accompagement a l'autopromotion des Pygmees Bayaka en connvivialite avec les populations de la Sangha-Mbaere en Republique Centrafricaine* – RCA, polegającego na pracy społecznej z Pigmejami Bayaka w wioskach Monasao, Belemboke, Mabondo i przydrożnych osadach w regionie Sangha Mbaere w RŚA[8]. Jej główne ogniwo to dwuletnia edukacja „przedszkolna". Jest to baza edukacyjna przed rozpoczęciem nauki w szkole podstawowej, prowadzona metodą nauczania przedszkolnego zwaną ORA.

Metoda ORA

Skrót ORA w dosłownym tłumaczeniu z języka francuskiego oznacza: *Observer* – „obserwować, zastanawiać się" – *Réfléchir* – „przemyśleć", *Agir* – „działać, podejmować decyzje". ORA to próba realizacji edukacji elementarnej, opartej o zintegrowane działania w obszarze nauczania przedszkolnego, podporządkowanej problemom populacji najbardziej wykluczonych, zamieszkujących równikowe lasy deszczowe. Jest to jedyna na tym obszarze integralna metoda edukacyjna włączająca elementy tradycyjnego życia i kultury Pigmejów Bayaka do przekazu szkolnego. Metoda ORA przeznaczona była przede wszystkim dla dzieci Bayaka. Obecnie, z uwagi na nasilające się migracje ludności na obszary lasu równikowego, przy jej pomocy naucza się dzieci przynależące do innych grup etnicznych zamieszkujące w pigmejskich wioskach w regionie Sangha

[7] W tematyce dotyczącej dostępu i uczestnictwa w edukacji dzieci Pigmejów nie ma dostępnych aktualnych diagnoz i wyczerpujących raportów z badań. Brak również szczegółowych opracowań poświęconych kwestii edukacji i praw do edukacji dzieci nomadów i pół-nomadów, efektywności pomocy i wsparcia edukacyjnego kierowanego do najmłodszych beneficjentów przez różne podmioty. Brak diagnoz, ewaluacji osiągnięć szkolnych, wydajności systemów edukacji, jak również samej metody nauczania Pigmejów, odzwierciedla się w postaci eskalacji problemów związanych z wypadaniem uczniów z systemu edukacji państwowej, a w dalszej kolejności pierwotnym i wtórnym analfabetyzmem mniejszościowych grup dyskryminowanych, utrudnionym dostępem do urzędów, miejsc pracy i możliwości osiągnięcia dobrej pozycji w życiu dorosłym.

[8] Projekt realizowany jest przez misjonarzy i wolontariuszy. W wioskach Monasao, Belemboke i Mabondo pracowali i pracują polscy misjonarze ze Stowarzyszenia Misji Afrykańskich (SMA).

Mbaere w RŚA. Metoda ta jest istotną częścią projektu, gdyż pokazuje wartość kultury Pigmejów, umożliwia ich samorozwój i samopromocję. Uczestnictwo w edukacji pomaga dzieciom pigmejskim odnaleźć swoje miejsce w zmieniającej się rzeczywistości społeczno-politycznej i kulturowej RŚA oraz dostosować się do zupełnie nowych pod względem sytuacji ekonomicznej i społeczno-kulturowej wymogów i warunków, nasyconych obcymi systemami wartości, z którymi coraz częściej przychodzi im konfrontować się i żyć.

Edukacja przedszkolna prowadzona w osadach i wioskach Sangha Mbaere (od końca lat 90.) metodą ORA daje Pigmejom szansę wyjścia z pozycji marginalizowanych[9]. Metoda owa została rozwinięta przez holenderskiego zakonnika ze zgromadzenia Braci Szkolnych, mieszkającego w Kamerunie w miejscowości Bertoua. Zgodnie z nią dzieci przynależące do różnych grup etnicznych – dziś są to Pigmeje Bayaka, Bantu (różne podgrupy), Peul (Fulani) – uczą się razem postrzegać i rozumieć otaczający ich wieloetniczny świat, podstaw czytania, pisania i liczenia w systemie dziesiętnym[10]. Metoda ORA, jak również zasady funkcjonowania szkół przedszkolnych w wioskach i osadach pigmejskich, bierze pod uwagę rytm życia – częściowo dwuletni kalendarz zbiorów i polowań (Bahuchet, Philippart de Foy 1991) i kulturę Pigmejów Bayaka, dając im tym samym prawo do godności i szacunku dla ich kultury. Nauczyciele (*moniteur's*), nauczający w szkółkach ORA[11] to w większości Bayaka, którzy posługują się językami francuskim, sango i m'bendjele[12], ukończyli minimum szkołę podstawową oraz przeszli szkolenia bądź kurs przygotowawczy do nauczania omawianą metodą.

ORA to rodzaj edukacji oddolnej[13], uwzględniającej podmiot uczący się i specyfikę (właściwości) jego środowiska społeczno-kulturowego. Metoda ta (Huysmans 1994) na początku była nakierowana wyłącznie na potrzeby dzieci Bayaków. Od kilku lat – jak zostało to wcześniej zaakcentowane – przeznaczona jest nie tylko do nauczania populacji leśnych.

[9] Należy podkreślić, że na realizację tego przedsięwzięcia składa się wiele dodatkowych czynników: sytuacja polityczna i gospodarczo-ekonomiczna w regionie, obecność (niedalekie usytuowanie) i funkcjonowanie szkół państwowych, tak by dzieci mogły kontynuować naukę na poziomie podstawowym itd.

[10] Dla przykładu: liczba dzieci w 4 szkołach ORA w Monasao, jednej z trzech uznanych przez rząd RŚA wiosek pigmejskich, to: 147 dzieci Bayaka, 23 Bantu, 3 Mbororo (dane z października 2008 r., uzyskane od pracujących w Monasao misjonarzy ze SMA).

[11] Do powstania szkółek ORA w osadach i wioskach w regionie Sangha Mbaere doszło kilkanaście lat temu na prośbę rodziców Bayaka.

[12] Poszczególne grupy Pigmejów nie posługują się wspólnym językiem. Bendjele to narzecze Pigmejów Bayaka zamieszkujących w okolicach miejscowości: Nola, Berberati i Bayanga w regionie Sangha Mbaere w Republice Środkowoafrykańskiej. Znajomość języka mbororo wśród nauczycieli w klasach ORA jest jeszcze niewystarczająca z uwagi na niedawne pojawienie się tej grupy (2007) w szkole i niewielką liczbę dzieci (chłopców) Mbororo.

[13] Znana w Ameryce Łacińskiej metoda edukacji utworzona przez Paulo Freire, skierowana do grup ludzi ubogich, żyjących na marginesie społecznym.

Kluczem owej metody jest wzajemny kontakt wszystkich różniących się etnicznie dzieci (wspólne zabawy, siedzenie obok siebie w ławce dzieci Bayaka, Bantu, Mbororo), przynależących do różnych plemion[14]. Istotne są ich codzienne szkolne relacje, wspólne uczenie się, pojmowanie podobieństw i poszanowanie dla różnic (pożywienie, strój, wygląd), doświadczanie (zabawy na przerwie), współżycie, a nie współbycie w wielokulturowości, współkształtowanie wartości kulturowych tak, aby nie tylko znajomą jedność, ale również wielość, różnorodność i odmienność uczynić wartą poznania[15].

Zadaniem tej edukacji jest umożliwienie i ułatwienie dzieciom pigmejskim integracji w oficjalnym systemie szkoły państwowej (fundamentalnej) w RŚA, przygotowanie ich do rytmu szkolnego, który nie zawsze jest analogiczny ze sposobem plemiennego wychowania, i ułatwienie adaptacji w życiu wieloetnicznego społeczeństwa. Edukacja ma pomóc im wyjść z marginalizacji i kategorii sług-poddanych, jakiej od wieków doświadczają w relacjach z przedstawicielami sąsiednich plemion. Edukacja metodą ORA ma również na celu poszukiwanie równowagi pomiędzy tradycją Pigmejów a nowoczesnością, co pomoże zachować im tożsamość kulturową oraz odnaleźć się w sytuacji koegzystencji z innymi plemionami, m.in. Bantu i Peul (Fulanie), ucząc jednocześnie wzajemnego respektu i szacunku dla każdej z kultur.

Szkoła – w założeniu – daje więc małym Pigmejom możliwość integracji sprzyjającej ustawicznemu rozwojowi, stanowi szansę adaptacji do nowych dla nomadów warunków społecznych, możliwość kulturowego wejścia pomiędzy sąsiednie grupy i plemiona. Fakt istnienia szkół prowadzonych metodą ORA w wioskach pigmejskich, do których uczęszczają dzieci pigmejskie, sprawia, że są oni postrzegani w kategoriach podmiotowych (zwierzęta nie chodzą do szkoły) oraz powoli sami stają się świadomymi członkami wspólnoty społecznej, kulturowej i narodowej.

Zagadnienia edukacji są więc kluczowe dla rozwoju i przetrwania społeczności Bayaka. Problematyczny jest jednak ich kształt, jakość i umiejscowienie w czasie. Tomasz Szkudlarek zauważa, że z jednej strony „edukacja jest kolonizacją, narzucaniem jakiejś dominującej kultury. Z drugiej – zawsze wiązana była z nadziejami emancypacyjnymi, zawsze miała służyć uwolnieniu (jakkolwiek pojmowanej) istoty człowieka z nie dających się urzeczywistnić ograniczeń" (Śliwerski 2008). Owe emancypacyjne działania edukacyjne hamują kulturową eksploatację i komercjalizację społeczności Bayaka, równocześnie jednak – przy wpływie i kumulacji niekorzystnych czynników – mogą przyczyniać się do pogłębiania przepaści pomiędzy nimi a innymi kulturowo grupami ościennymi.

[14] Dzieci przychodzą do szkoły ORA z bagażem uprzedzeń i stereotypów o Innych.

[15] Szerzej: (Bielefeld 1991).

Edukacja szkolna

Intensyfikacja globalnych przeobrażeń i zależności oraz rzeczywistość społeczna rozproszona, pozbawiona centrum i porządkujących aksjomatów, nie pozostaje bez znaczenia dla kształtu dzisiejszej środkowoafrykańskiej szkoły w regionie Sangha Mbaere i zachodzących w niej relacji etnicznych. Szkoła – często niedotowana, zepchnięta na margines – staje się swoistym polem bitewnym dla interesów różnych podmiotów, oczekiwań i eksperymentów, tracąc na autentyczności, spójności i społecznym zaufaniu. Jej główni aktorzy – uczniowie i nauczyciele przynależący do różnych grup etnicznych – walczą o przetrwanie w gąszczu ubóstwa, braku nowych rozwiązań metodycznych i dydaktycznych, przestarzałych wymagań formalno-prawnych i programowych oraz wzajemnej stereotypowej niechęci. Rzeczywistość edukacyjna w szkole państwowej jawi się jako skonfliktowana i pozbawiona zrozumienia dla ucznia. Tymczasem to wykształcenie bądź jego brak decydują o możliwości zaistnienia i awansie Pigmejów w świecie, a także o świadomości i jakości życia społecznego w grupie etnicznej.

Leśna Edukacja – *26 liter z Alfabetu Lasu*

Tradycyjny sposób życia Pigmejów w lesie, który stanowi dla nich epicentrum świata jako łowców-zbieraczy, jest dziś zagrożony nie tylko przez zakaz polowań, tworzenie parków leśnych, obecność wycinających i wywożących drewno międzynarodowych korporacji, ale też przez brak identyfikowania ich jako części istotnego ogniwa – ekosystemu leśnego. Tym samym zagrożona została przekazywana z pokolenia na pokolenie *Leśna Edukacja* pigmejskich dzieci.

Zwyczajowa edukacja Pigmejów, zwana leśną edukacją, jest przekazywana ustnie oraz za pomocą działań i aktywności rodziców i poszczególnych członków klanu. Jej podstawę stanowi specyficzny dla tradycyjnego sposobu życia Pigmejów dekalog określany jako *26 liter z Alfabetu Lasu*. Edukacja leśna to edukacja zorganizowana i prowadzona celowo przez rodziców i osoby dorosłe przynależące do danego klanu. Dotyczy ona nie tylko tradycyjnych sposobów przetrwania i zwyczajów Pigmejów, ale uczy świadomości i umiejętności przechodzenia ze świata lasu równikowego i związanej z nim kosmologii do świata poza lasem. Przybliża zasady ekologicznej równowagi, obrony własnej w sytuacji zagrożenia i podaje sposoby podejmowania nowych wyzwań w zmieniającym się wraz z porami roku otoczeniu lasu deszczowego.

Sia bele – „spójrz na las" – takimi słowami rodzice zwracają się do swych najmłodszych dzieci, zaczynając tym samym ich leśną edukację opartą o tradycyjny przekaz ustny. Dzień po dniu, towarzysząc rodzicom w ich pracy, mali Pigmeje uczą się w pełni rozpoznawać, odczytywać, respektować i zjednywać wszystko to, co daje im natura. Uczą się szacunku dla stworzeń, roślin i lasu.

Patrząc na las i słuchając jego odgłosów potrafią bez pomocy telefonu komórkowego odczytać jego mowę i odnaleźć to, co jest im w danej chwili najbardziej potrzebne.

Cały klan, mieszkańcy osady czy wioski wychowują małych Pigmejów do tego, jak mają tradycyjnie żyć i w jaki sposób postępować. Edukacja w klanie oparta o *26 liter z Alfabetu Lasu* składa się z następujących części i zasad:

Część I. „Bóg nade wszystko"

- Komba jest bogiem jedynym, on powierzył nam las i kazał nam dobrze go strzec. On jest naszym kreatorem, stworzycielem i naszym opiekunem.
- *Libindi* – jest to sposób poszukiwania leśnego miodu na podstawie znajdowania martwych dzikich pszczół.
- „Jak zszyć *mocobe*". *Mocobe* to rodzaj kory drzewnej, która w formie wiadra może służyć do przechowywania miodu.
- Zlokalizować istnienie dzikiego jamu na podstawie odnalezionych suchych liści.

Część II. „Pożywiać się"

- Jak wykopać dziki jam, by nie zniszczyć rośliny, aby nie uschła.
- Jak rozpoznać, czy słoń przeszedł tą drogą.
- Jak zbliżyć się do słonia (nie można przejść przed jego oczyma).
- Jak rozpoznać, czy przeszedł człowiek czy zwierzę.
- Jak położyć/zabić zwierzę przy pomocy dzidy.
- Jak polować przy pomocy kuszy.
- Jak zastawiać pułapki.
- Jak zaostrzyć *copa* – siekierę.
- Jak ściąć drzewo.
- Jak wydobyć termity.

Część III. Przetrwanie

- Znać różne typy narzędzi i techniki używane do wydobycia termitów.
- Jak przechować ogień i jak go rozpalić (metal i kamień).
- Jak leczyć przy pomocy liści i kor.
- Jak łowić tradycyjną wędką.
- Jak pleść matę z rafii.
- Jak rozpoznać po narzędziach domek, w którym mieszkają rodzice.
- Jak wybudować *mangoulu* (chatkę).
- Nauczyć dziecko wchodzić na drzewo.
- Rozpoznać lianę dającą wodę tak czystą, jakby była filtrowana i tak chłodną, jakby była z głębokiego źródła.
- Znać różne typy liści nadające się do spożycia.

- Jak zerwać *kana* (owoc dzikich mang) i *gobo* używane do sosu.
- Rozpoznać radę klanu i respektować ją (Gamini [b.r.w.]: 14–15)[16].

Owa edukacja, z uwagi na zmianę stylu życia i przemiany społeczno-kulturowe oraz drastyczne kurczenie się obszarów leśnych w okolicach równika, nie spełnia dziś swoich funkcji. Pigmeje stoją na rozdrożu, poszukując optymalnego rozwiązania, które umożliwi lepszą przyszłość ich dzieciom. Często wybór ogranicza się do dwóch opisanych powyżej rodzajów edukacji. To z kolei powoduje dylematy: iść na polowanie i zdobyć tradycyjną leśną edukację czy iść do szkoły? Zrezygnować z tego, co stanowi moją wiedzę zdobytą w sposób tradycyjny, czy też szukać nowej wiedzy, która będzie zdobywana kosztem tej pierwszej? Iść do lasu, pozostawiając dzieci same w wiosce dla rozwoju poprzez nowy wymiar edukacji, czy zabrać je ze sobą, aby tam przekazywać im wartości rodziny pigmejskiej, a tym samym zrezygnować z dostępu do potrzebnej wiedzy współczesnego świata? Takie decyzje niosą ze sobą wiele problemów związanych z absencją dzieci w jednej bądź drugiej formie edukacji i jeszcze bardziej komplikują ich marginalne położenie społeczne.

Dylematy pomocy rozwojowej

Pigmeje potrzebują wsparcia w procesie adaptacji do zmieniającego się wokół nich świata oraz działań, które przyczynią się do zwiększenia ich własnej wartości, jak również podniesienia stabilności w osadach i wioskach przez nich zamieszkanych. Jednak podejmując próby takiej zewnętrznej pomocy, zakłada się i ponosi pewne ryzyko. Nie można zbytnio ingerować w funkcjonowanie klanów i wyręczać Bayaka w podejmowaniu przez nich własnych życiowych wyborów. Nie należy również narzucać im i wdrażać – bez konsultacji i uzgodnień – kolejnych, dobrych, naszym zdaniem, rozwiązań edukacyjnych. Zmiany, jakie zaszły w ekosystemie Pigmejów, są nieodwracalne i nie do nadrobienia, stąd kierowana pomoc rozwojowa winna uwzględniać tradycyjną edukację, różnorodność języka, artystyczne środki wyrazu (śpiew, rysunek, taniec), tradycyjne wartości moralne i wierzenia Bayaka, jak również ich aktualne potrzeby.

Zasadniczym problemem w realizacji tego typu przedsięwzięć edukacyjnych mających na celu pomoc Pigmejom w uzyskaniu wykształcenia – poza czynnikami ekonomicznymi – jest również brak koordynacji wspólnych wysiłków ze strony międzynarodowych organizacji i instytucji realizujących projekty na terenie zamieszkiwanym przez Pigmejów. Zdarza się, że organizacje nie wiedzą o sobie i swoich działaniach. Kolejny czynnik to brak długoterminowych (wieloletnich) projektów, zorientowanych na konkretny problem i globalne zmiany, adekwatnych do potrzeb ludności oraz ciągłości (kontynuacji) finansowania (dotowania) wdrażanych działań. Sytuacja taka sprawia, że niektóre projekty

[16] Na temat *26 liter z Alfabetu Lasu* można również przeczytać na stronie www.solidarni.sma.pl.

bądź poszczególne działania są dublowane lub kończą się przed osiągnięciem długofalowych rozwiązań, a ich realizatorzy rywalizują ze sobą o względy beneficjentów.

Istotne w podejmowanych działaniach są również kwestie kompetencji realizatorów – wykonawców tego typu zadań, a w szczególności ich umiejętności pracy w środowiskach kulturowo zróżnicowanych i rozwiązywania konfliktów. Wiele wymagań, jakie spełniać powinna kandydatka bądź kandydat realizujący dany projekt, dotyczy kompetencji zawodowych związanych z danym obszarem działań (edukacja, rolnictwo, służba zdrowia), kompetencji językowych i międzykulturowych, komunikatywności, umiejętności współdziałania w międzynarodowym zespole, działania w odmiennej kulturowo grupie oraz respektu i pracy z pasją i zrozumieniem różnic kulturowych i problemów osób uprzywilejowanych i dyskryminowanych.

Rozpowszechniony na szeroką skalę wśród europejskich studentów i absolwentów uczelni wyższych międzynarodowy wolontariat oferowany przez instytucje i NGOs[17] umożliwia uczestnictwo w tego typu projektach, a dzięki nim poznanie nowych ludzi i ich kultur, nawiązanie międzykulturowych kontaktów, zaangażowanie w ekologię, rozwój społeczny, pomoc humanitarną i rozwojową. Umożliwia również zdobycie doświadczenia mającego wpływ na wybór bądź kontynuację dalszej ścieżki życiowej czy kariery zawodowej młodego człowieka – wolontariusza, pracownika. Kilkumiesięczna lub kilkuletnia praca w projekcie daje satysfakcję, ale wielokrotnie też niesie ze sobą rozczarowania i bagaż nierealistycznych oczekiwań związanych z poczuciem misji, jedynego w swoim rodzaju zadania oraz dążenia do realizacji obranego celu. W przeciwieństwie do indywidualnych oczekiwań osób zaangażowanych w projekty, realia i efekty pracy w środowiskach obcych kulturowo pokazują, że jednostka bądź grupa – ze względu na wielość zróżnicowanych czynników – dokonuje niewielkich ingerencji w czyjeś życie. Czasem zdarza się, że pracownicy lub wolontariusze, którzy dopiero co zostali zaakceptowani przez lokalną społeczność, opuszczają projekt ze względu na zmianę sytuacji życiowej (choroby, ciąża, problemy rodzinne, problemy z adaptacją do warunków zamieszkania i funkcjonowania, bariery mentalne itd.). Stąd, przy nieustannej zmianie zespołów zadaniowych z zewnątrz, niezwykle trudno zachować ciągłość i jakość w realizowanych projektach pomocowych kierowanych do grup najbardziej wykluczonych.

Jak pomagać nie szkodząc?

Wielozakresowa nieobecność dzieci pigmejskich w państwowym systemie szkolnym na poziomie podstawowym jest czynnikiem przyczyniającym się

[17] African Impact: http://www.africanimpact.com, Global Volunteers, Volunteers for Peace, Dzieło Pomocy „Ad Gentes", Salezjański Wolontariat Misyjny Młodzi Światu, CChW Solidarni SMA, Polskie Centrum Pomocy Międzynarodowej, PAH, MSZ Polska Pomoc oraz wiele innych organizacji międzynarodowych: http://cambodiajobs.blogspot.com/2012/12/volunteer.html.

do zwiększenia stopnia wykluczenia i marginalizacji Pigmejów w wieloetnicznym społeczeństwie środkowoafrykańskim. Wynika ona z faktu, że natura Pigmeja nie jest przystosowana do zasad i rygoru szkoły państwowej, a te z kolei nie są przystosowane do kultury i rytmu życia Pigmejów, dla których czas i rygor oraz harmonogram szkolny nie mają znaczenia. Warto przypomnieć, że proces przechodzenia z półkoczowniczego na osiadły tryb życia sam w sobie niesie wiele problemów, tworząc nieznane dotychczas sytuacje, w których dorosłym i dzieciom Bayaka trudno odnaleźć się i funkcjonować. Zmiana stylu życia wymaga ciągłego pokonywania barier kulturowych i społecznych.

System ławkowy, karność, w tym bicie wskaźnikiem, linijką (nieobecne w rodzinach Bayaka), są niezrozumiałe dla dzieci pigmejskich, z natury bardzo ruchliwych i energicznych. Bariera niechęci, strachu czy niezrozumienia, bycia kulturowo innym i statusowo niższym, nie zawsze jest możliwa do przeskoczenia. Brak akceptacji ze strony większości klasy (w szkołach państwowych Pigmeje stanowią mniejszość) powoduje absencję i lęk przed szkołą. Dzieci Bayaka są tu wielokrotnie spychane na dalszy plan. Nauczyciele nie interesują się nimi. Zdarza się, że każą im zajmować gorsze, ostatnie ławki w klasie. Taka segregacja w szkolnictwie prowadzi czasem do poważnych problemów międzyetnicznych w wiosce. Z drugiej strony stosunek Pigmejów do nauczycieli szkół jest najczęściej taki sam jak do opiekunów – wioskowych Bantu. Pigmeje są skłonni robić tak, jak im się każe, ale po jakimś czasie i tak zrobią wszystko po swojemu. Czując się zagrożeni, odchodzą i nie chcą kontynuować nauki szkolnej. Te wszystkie czynniki wraz z karcącą, a często pełną pogardy postawą nauczyciela są im kulturowo i wychowawczo obce, a przez to niezrozumiałe. To z kolei powoduje niezrozumienie i niemożność całkowitego przystosowania się do realiów szkoły państwowej i integracji społecznej dzieci i dorosłych. Na nierówność i absencję Bayaka wpływa również brak samej szkoły podstawowej na danym terenie oraz specyfika obowiązującego w RŚA programu francuskiej szkoły elementarnej (*école élémentaire*), zatwierdzonego aktem prawnym z 18 czerwca 1984 r., który od pierwszej klasy nauczania odbywa się w języku francuskim, bazuje na „metodzie papugi" i jest kalką dawnego francuskiego nauczania, nieadekwatnego do specyfiki i warunków społeczno-kulturowych grup etnicznych w RŚA. Kolejnym czynnikiem jest szkolnictwo nieprzystosowane do trybu życia i tradycyjnego funkcjonowania Pigmejów, działających, przemieszczających się i osiadłych w zależności od pory roku i okresów zbiorów oraz polowań. Brak kadry nauczycielskiej i materiałów dydaktycznych wymuszający dyktowanie lekcji nie wpływa korzystnie na atmosferę panującą w klasie. Nacisk kładziony jest na zapamiętywanie, a nie rozumienie i użyteczność zdobywanej wiedzy. Nie wszyscy uczniowie również potrafią wykorzystać zdobyte wykształcenie i przejść od teorii do praktyki.

Bieda, małe zaangażowanie rodziców w wychowanie szkolne dzieci, wieloczynnikowa nieregularność i nieobecność uczniów w klasie, brak miejsc pracy dla dyplomowanych Bayaka, to tylko część przyczyn takiego stanu rzeczy i istniejących problemów społecznych.

Niezwykle trudno jest wykreować dobre rozwiązania uwzględniające potrzeby Pigmejów, gdyż w konflikcie pomiędzy eksploatacją a ochroną lasu równikowego tracą oni naturalne środowisko życia, tożsamość i własne zasoby. Ich miejsce w ekosystemie i zrównoważona gospodarka zasobami leśnymi, nienaruszająca równowagi fauny i flory, są rzadko uwzględniane w projektowanych działaniach pomocowych. Międzynarodowi donatorzy powoli odczytują potrzebę uwzględnienia potrzeb ludności autochtonicznej w rozwoju projektów ekologicznych i społecznych, ale ich realizacja jest powolna i wymaga zmian w mentalności mieszkańców i rządzących oraz w strukturach i sposobach działania poszczególnych instytucji i organizacji.

Małe zespoły kompetentnych osób pracujących z Pigmejami, brak dróg dojazdowych oraz fakt, że wiele wspólnot pigmejskich prowadzi półkoczowniczy tryb życia, pozostając na polowaniu w lasach przez kilka miesięcy w roku, uniemożliwia czasowo i przestrzennie realizację przedsięwzięć oraz wielokrotnie uniemożliwia osiągnięcie zamierzonych celów i rezultatów.

W opisanych powyżej środowiskach niezwykle trudno jest realizować hasło „pomagać nie szkodząc". Pojawiające się przed mniejszościowymi grupami autochtonicznymi wyzwania edukacyjne wymagają zrównoważonego podejścia wykonawców danego projektu. Podejścia opartego na dostrzeganiu i rozumieniu różnic kulturowych, globalnych współzależności, krytycznym myśleniu, praktycznym wykorzystywaniu wiedzy i umiejętności oraz adoptowaniu ich do warunków zastanych, podejmowaniu świadomych decyzji w oparciu o diagnozę potrzeb beneficjentów, odpowiedzialnej współpracy kompetentnych zespołów w wymiarze lokalnym, krajowym i międzynarodowym, a także ludzkiej empatii.

Bibliografia:

- Bahuchet S. (1985), *Les Pygmées Aka et la forêt centrafricaine*, Paris: Selaf.
- Bahuchet S., Philippart de Foy G. (1991), *Pygmèes peuple de la forêt*, Paris: Denoël.
- Bannor-Addae R. (2009), *Scapegoating the Most Vulnerable in the Central African Republic*, http://www.unicef.org/infobycountry/car_49658.html.
- *Brochure 1975–1995 Monasao fete ses 20 ans* (Biblioteczka Monasao, Republika Środkowoafrykańska).

- Dhellemes R. P. I. (1985), *Le Père des Pygmées*, Flammarion: Paris
- Fleury N., Riat F. (2002), *Pädagogisches Dossier zur Ausstellung „Pygmäen: Ein Versuch, dem Anderen zu begegnen"*.
- Fleury N., Riat F. (2000), *Pygmees d'un regard a l'Autre*, [b.m.w.].
- Gamini A., „Monde Rural", No. 28: *Republique Centralafrique*, s. 14–15.
- Henzel T. (1934), *Pigmeje Centralno-Afrykańscy. Studjum Antropologiczne*, Lwów.
- Huysmans A. (1994), *Guides ORA 1, ORA 2, ORA 3*, Cameroun: Bertoua.
- Kapuściński R. (1998), *Heban*, Warszawa: Czytelnik.
- Łysik S. (1960), *Pigmeje afrykańscy i zagadnienie ich języka* [w:] J. Gajek (red.), *Lud*, t. XLV, 1958/59, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- Markowska-Manista U. (2009), *The ORA Method as a Way to Understand the Other and Receive Human Rights. The Example of Bayaka Pygmies from the Region of Sangha Mbaere in Central African Republic*, materiały pokonferencyjne na CD: „Intercultural Education: Paideia, Polity Demoi", IAIE Ateny, Grecja.
- *Monasao* – Raport z działalności misyjnej od 1.01.1998 do 30.06.1998, Borzęcin Duży, archiwum SMA.
- *Monasao* – Rapport d`activité du ler juillet au 31.12.2001, Republique Centrafricaine, Monsao, CAR, archiwum SMA.
- Nelson J. (2007), *Dzanga Protected Area Complex. Central African Republic, Field Report, Forest People Programme*, http://www.forestpeoples.org/documents/africa/car_dzanga_field_report_nov07_eng.pdf.
- Ntozo J. P., *La discrimination a l'egard de la minorite aka de la lobaye „point de vue social"*, Conférence débat „Les Pygmées Aka: entre mépris et valorization". Semaine culturelle Pygmée, Bangui du 22–30.10.2004.
- *Observer, Reflechir, Agir, Projekt Pygmees Afrique Centrale*, Freres de la Salle, 1997.
- Schebesta P. J. (1977), *Among Congo Pygmies*, New York: AMS Press.
- Schebesta P. (1940), *Les Pygmées*, Paris: NRF Gallimard.
- Saulnier P. (1998), *Le Centrafrique. Entre mythe et rèalité,* Paris: Études Africaines.
- *Projekt d'accompagement a l'autopromotion des Pygmees Bayaka en connvivialite avec les populations de la Sangha-Mbaere en Republique Centrafricaine*, RCA, Monasao, 27.02.1998.
- *Projekt d'accompagement a l'autopromotion des Pygmees Bayaka en convivialite avec les populations de la Sangha-Mbaere en RCA*, Belemboke 2000.
- *Regard sur le Centrafrique, L'appel de L'AFRIQUE*, Numero 212, marzec 2003.

- Report of the Secretary-General on Children and Armed Conflict in the Central African Republic, UN Security Council, Distr.: General, 3.02.2009.
- Saulnier P. (1998), *Le Centrafrique. Entre mythe et rèalité*, *Études Africaines*, Paris.
- Śliwerski B. (2008), *Pedagogika międzykulturowa* [w:] Śliwerski B., Kwieciński Z., *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Trovato M. (2000), *Pigmeje – mali wielcy ludzie*, Warszawa: Wydawnictwo Missio Polonia.
- Turnbul C. (1961), *The Forest People*, New York: Simon and Schuster.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Wskaż związki pomiędzy dostępem do edukacji a jakością życia społecznego i kulturowego Pigmejów Bayaka w regionie Sangha Mbaere w RŚA.
- Wymień i pogrupuj czynniki, które uniemożliwiają a) leśną, b) szkolną edukację dzieci pigmejskich.
- Jakie kompetencje powinien posiadać pracownik/wolontariusz organizacji pozarządowej przebywający na 3-letnim kontrakcie w wiosce pigmejskiej, odpowiedzialny za edukację metodą ORA, ewaluację tej metody, szkolenia nauczycieli i poprawę nauczania przedszkolnego dzieci przynależących do różnych grup etnicznych?

ⓘ **Literatura polecana:**

- Bahuchet S. (1985), *Les Pygmées Aka et la forêt centrafricaine: Ethnologie Écologique*. Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France (SELAF), Paris.
- Bahuchet S. (1991), *Les Pygmées d'aujourd'hui en Afrique centrale*, „Journal des Africanistes", 61 (1), s. 5–35.
- Bahuchet S. (1972), *Etude Ecologique d'Un Campement de Pygmees BaBinga (Region de la Lobaye, Republique Centrafricaine)*, „Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquee" 19, s.509–559.
- Turnbull C. M. (1965), *The Mbuti Pygmies: An Ethnographic Survey*, „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History", 50 (3), s. 139–282.

Mirosława Czerna

Kulturowe uwarunkowania projektów wodno-sanitarnych w Darfurze Zachodnim. Spojrzenie praktyka

Streszczenie: Rozdział ukazuje rolę kontekstu międzykulturowego w pomocy humanitarnej i rozwojowej. Opiera się na moich doświadczeniach z Darfuru, gdzie spędziłam półtora roku w latach 2007–2009, koordynując projekty wodno-sanitarne Polskiej Akcji Humanitarnej (PAH). Przedstawia, w jaki sposób – wykonując poszczególne fazy projektu – włączać w niego miejscową ludność, biorąc pod uwagę uwarunkowania kulturowe, hierarchię społeczną, rolę kobiet w społeczeństwie i in. Konflikt w Darfurze uważany jest za największą katastrofę humanitarną XXI w. Od 2003 r. trwa tam najbardziej rozległa operacja pomocy humanitarnej. Kilkanaście tysięcy pracowników humanitarnych, kilkadziesiąt organizacji pozarządowych oraz kilkanaście agend ONZ stale udziela pomocy humanitarnej ponad połowie mieszkańców regionu. Darfur jest obszarem bardzo oddalonym kulturowo od miejsc, skąd pochodzą pracownicy humanitarni, a więc pracują oni w nowym, nieznanym kontekście kulturowym.

Darfur jako teren projektów pomocowych

Wojna w Darfurze wybuchła w 2003 r., gdy rebelianci Ruchu Sprawiedliwości i Równości (Justice and Equality Movement – JEM) oraz Armii Wyzwolenia Sudanu (Sudan Liberation Army – SLA) wystąpili zbrojnie przeciwko niesprawiedliwemu porządkowi: zaniedbywaniu regionu, braku wsparcia państwa dla rozwoju gospodarczego tej prowincji oraz niemożności uczestniczenia w zarządzaniu krajem. Od tamtej pory ludność cywilna pada ofiarą ataków sił rządowych, arabskich milicji (dżandżawidów) oraz grup rebelianckich. Splądrowano i spalono wiele wiosek, nastąpiły przesiedlenia około 2,7 mln ludzi (w nomenklaturze humanitarnej określani są jako IDPs – Internally Displayed Persons), a 4,7 mln osób potrzebuje pomocy humanitarnej (OCHA 2009: 3). ONZ szacuje, że w wyniku konfliktu śmierć poniosło już 300 tys. mieszkańców Darfuru. Źródła rządowe podają liczbę 10 tys. (Alertnet 2010).

Na aktualną sytuację w Darfurze Zachodnim składają się: rozległy, regionalny konflikt między rządem, milicjami arabskimi (dżandżawid) a rebeliantami (opozycją), dotyczący politycznej marginalizacji i braku rozwoju regionu; lokalne konflikty między różnymi plemionami, dotyczące kwestii dostępu do wody czy ziemi; przygraniczne konflikty, związane z sytuacją polityczną w Czadzie

(grupy opozycyjne wobec tamtejszej władzy działają po sudańskiej stronie granicy) i ruchem uchodźców między Sudanem i Czadem, oraz ogólne bezprawie i pospolita przestępczość.

Darfur, o powierzchni prawie 500 tys. km^2, jest suchą wyżyną w północnozachodniej części Sudanu. Pod względem administracyjnym dzieli się na Darfur Północny, Darfur Południowy i Darfur Zachodni. Działalność organizacji humanitarnych w Darfurze (a także w innych rejonach świata) tworzą zazwyczaj następujące sektory: koordynacja, rolnictwo, bezpieczeństwo żywnościowe, zdrowie i dożywianie, logistyka, ochrona, bezpieczeństwo, edukacja, schronienie i artykuły nieżywnościowe (tzw. NFIs – *non-food items*), a także sektor wodno-sanitarny (dawniej nazywany WATSAN, obecnie coraz częściej spotykany skrót to WASH – Water-Sanitation-Hygiene). Według danych OCHA ze stycznia 2009 r. organizacje humanitarne udzielały pomocy żywnościowej 2,4 mln mieszkańców Darfuru, dostępu do wody – 3 mln, dostępu do infrastruktury sanitarnej – 2,5 mln i pomocy medycznej – 2,3 mln.

Ze względu na moje doświadczenie praktyczne związane z pracą w Polskiej Akcji Humanitarnej (PAH) do niniejszego opracowania wybrałam Darfur Zachodni i realizację projektów w sektorze wodno-sanitarnym. W Darfurze Zachodnim działało także kilkanaście innych organizacji realizujących projekty wodno-sanitarne: Adra, Concern, Islamic Relief, Save the Children, Tearfund i in. Działalność w sektorze WASH obejmuje m.in.: zapewnienie dostępu do wody w odpowiedniej ilości i jakości (a więc budowanie i naprawa punktów wodnych, np. pomp ręcznych, pomp głębinowych, zbiorników wodnych, testy jakości wody, chlorowanie wody), budowa infrastruktury sanitarnej (toalet) dla domostw i budynków użyteczności publicznej (np. szkół), zarządzanie odpadami, drenaż, promocja higieny itp.

Sytuacja wodno-sanitarna w Darfurze jest bardzo zła. W wyniku pustynnienia terenu dochodzi do rywalizacji różnych plemion o dostęp do wody. Także w związku z przesiedleniami ludności doszło do bardzo dużych koncentracji ludzi na pewnych terenach i zwiększenia zapotrzebowania wody oraz nadwyrężenia zasobów wodnych. Odbywa się to w regionie, gdzie opady deszczu występują tylko podczas trwającej cztery miesiące pory deszczowej, a warunki geologiczne są niekorzystne dla magazynowania wód podziemnych (Tearfund 2007: 75). W Darfurze wysoki jest też poziom zachorowań na choroby związane z nieodpowiednimi warunkami sanitarnymi i wodnymi. Liczne są przypadki cholery, krwistej biegunki i innych chorób; w ich wyeliminowaniu pomaga promocja właściwych nawyków higienicznych. Często źródłem wody dla mieszkańców Darfuru są niewłaściwe punkty wodne: woda z rzek okresowych podczas pory deszczowej lub z dołów kopanych w *wadi* (dolinach) takich rzek

podczas pory suchej (ludzie kopią głęboki na kilka metrów dół i czekają, aż na jego dnie pojawi się woda), czy też otwartych płytkich ręcznie kopanych studni itp. Związane jest to z wciąż niewystarczającą liczbą bezpiecznych punktów wodnych – ludzie muszą iść do takich studni czasem kilka kilometrów. Tam, gdzie takie studnie funkcjonują, częsta jest sytuacja długiego oczekiwania w kolejce do studni. Jeśli chodzi o warunki sanitarne, to nadal większość domostw nie posiada toalet, ludzie załatwiają swoje potrzeby sanitarne w otwartym terenie, co powoduje nie tylko zagrożenie epidemiologiczne, lecz też zagrożenie dla bezpieczeństwa kobiet, szczególnie gdy muszą wychodzić poza obręb gospodarstw domowych po zmierzchu.

Mapa geoetniczna regionu

Głównym źródłem utrzymania ludności jest rolnictwo i hodowla. Darfur Zachodni zamieszkiwany jest przez arabskich pasterzy (nomadów lub semi-nomadów) (np. Baggara, Szarafa, Ta'isza) i osiadłą rolniczą ludność nilosaharyjską (np. Fur, Zaghawa, Masalit, Gimir). Te grupy etniczne rywalizują ze sobą o ziemię pod uprawę lub wypas zwierząt oraz dostęp do wody. Region był przedmiotem licznych walk międzyplemiennych także przed wybuchem obecnego konfliktu, nawet kilkadziesiąt lat temu, ale wraz z ociepleniem klimatu wiele terenów uległo pustynnieniu i część plemion została zmuszonych do migracji w poszukiwaniu ziemi i wody.

Podczas przygotowania projektu niezwykle ważne jest rozpoznanie mapy etnicznej miejsc, w których planowane są działania, gdyż wiercąc studnie (lub wykonując jakiekolwiek inne działanie projektowe) można albo rozładować konflikty międzyplemienne, które są często rywalizacją o wodę, albo taki konflikt rozniecić. Ważne jest zatem, kto zamieszkuje dane wioski, czy jest tam tylko ludność osiadła, czy też są to obszary, przez które w określonych porach roku przemierzają nomadzi, a jeśli tak, to jakimi trasami się przemieszczają. Jeżeli dowiemy się, że dane terytorium zamieszkiwane jest przez różne grupy etniczne, zalecane jest zaplanowanie punktów wodnych tak, by o jedną studnię nie rywalizowały dwa różne plemiona.

Jako przykład braku takiego rozeznania mogę podać sytuację w wiosce w okolicach Mornei. Kiedy wybudowano tam studnię, kobieta, która miała ziemię uprawną w pobliżu, zaczęła się obawiać, że do nowego punktu wodnego będą przypędzać swoje zwierzęta nomadzi i w ten sposób zadepczą jej uprawy. Innym przykładem jest pompa wykonana na obrzeżu obozu dla IDPs Krindig na skraju miasta El-Geneina. Mieszkańcy obozu uważali, że infrastruktura budowana przez organizacje humanitarne jest przeznaczona tylko dla nich, bo to oni są prawdziwymi ofiarami konfliktu. Tymczasem z pompy chcieli także

korzystać mieszkańcy El-Geneina. Dochodziło do licznych konfliktów między przedstawicielami obu grup. Pracownicy organizacji pozarządowych próbowali negocjować i doprowadzić do kompromisu obu stron, lecz którejś nocy okazało się, że pompa została całkowicie zniszczona i już nikt nie miał dostępu do wody.

Rola tradycyjnych autorytetów

Kolejnym ważnym elementem planowania i wykonywania projektów jest wykorzystanie istniejącej struktury plemiennej i lokalnych przywódców. Tradycyjnie w wioskach darfurskich zamieszkują przedstawiciele jednego plemienia, a mieszkańcy takiej wioski składają się z kilku spokrewnionych rodów. Na czele wiosek, a także dzielnic miast stoją szajchowie. Natomiast w obozach dla uchodźców wewnętrznych bardzo często żyją obok siebie przedstawiciele różnych plemion, podczas gdy struktura plemienna i przywódcza została przeniesiona z wiosek, skąd przybyli uchodźcy. Organizacje pozarządowe prowadząc działania próbują – podobnie jak w wioskach – korzystać z tradycyjnych przywódców, lecz w związku ze wspomnianą mozaiką etniczną i plemienną jest to utrudnione.

Na każdym etapie cyklu realizacji projektu ważna jest koordynacja działań z lokalnymi szajchami. Zazwyczaj podczas pierwszych wizyt w wiosce (lub obozie), których celem jest rozpoznanie sytuacji i potrzeb ludności, przedstawiciele organizacji spotykają się z szajchem. Jest on na ogół dobrym źródłem informacji na temat ludności swojej wioski, a zarazem odpowiednią osobą do mobilizacji ludności na większe spotkania, pomocy w rekrutacji do szkoleń, przygotowywaniu drogi dojazdowej dla sprzętu itp.

Religią wyznawaną przez większość mieszkańców Darfuru, zarówno z plemion arabskich, jak i nilosaharyjskich, jest islam. Obowiązek obmycia przed każdą modlitwą może pomagać w promowaniu praktyk higienicznych. Do mobilizowania ludności do danego projektu można poprosić imama, który przekaże – bądź podczas modlitwy w meczecie, bądź też z minaretu – odpowiednią wiadomość, np. prośbę o przybycie reprezentantów wioski lub obozu na spotkanie z przedstawicielami organizacji. Taka forma komunikowania odbiega od form znanych i przyjętych w naszej cywilizacji. Stąd konieczna jest znajomość lokalnych rozwiązań i możliwość ich wykorzystania dla celów, które stanowią jeden z etapów realizacji projektu. Projekt nie może być zrealizowany wbrew woli ludności lokalnej lub wbrew zasadom, którymi rządzi się lokalna społeczność.

Aktywny udział beneficjentów w projekcie

Na wszystkich etapach projektu niezwykle ważny jest aktywny udział ludności lokalnej. Projekty pomocowe nie są wykonywane dla niej, lecz z nią. Nale-

ży pamiętać, że ludzie ci są w bardzo trudnej sytuacji życiowej jako ofiary konfliktu, wymagają pomocy, ale powinni mieć możliwość wpływu na to, jak ona wygląda, oraz możliwość uczestnictwa w projekcie nie tylko jako pasywni beneficjenci, numery w statystykach dla donatorów ośrodków świadczących pomoc, lecz jako ludzie, którzy mają swoją godność i zarazem możliwość wpływania przynajmniej w jakiejś części na własny los. Włączanie beneficjentów do projektów ma także na celu zbudowanie poczucia odpowiedzialności i własności. O ile w niektórych projektach rozwojowych (np. w Palestynie) wymaga się czasem od ludności lokalnej wkładu finansowego w realizowany tam program, to w sytuacji skrajnie biednej ludności Darfuru jest to niemożliwe. Darfurczycy nie mają pieniędzy, mają natomiast samych siebie i wolny czas, który mogą przeznaczyć na pracę dla własnej społeczności. Wolontariusz, który bierze udział w projekcie, również na tym zazwyczaj zyskuje – może być dumny z nowych umiejętności, nabytych w czasie realizacji projektu, oraz z tego, że wykonuje pracę, która jest chwalona przez mieszkańców jego wioski i pracowników organizacji humanitarnych.

W przypadku projektów wodno-sanitarnych PAH sposobem włączania ludności lokalnej w realizację projektu jest tworzenie Komitetów Wodnych, których członkowie są odpowiedzialni za:

- reprezentowanie społeczności lokalnej w kontaktach z organizacjami pozarządowymi lub władzami sudańskimi w zakresie tematyki wodnej;
- prawidłową opiekę nad ujęciem wody;
- promocję zasad higieny i prawidłowego przechowywania wody pitnej;
- utrzymywanie studni w czystości;
- przeprowadzanie niewielkich napraw.

Przy każdym nowo wybudowanym ujęciu wodnym zakładany był taki Komitet Wodny, jednak podczas monitoringu punktów wodnych zauważono, że efektywność działania komitetów jest zróżnicowana. Po przeanalizowaniu wyników monitoringu stwierdzono, że w wioskach takie komitety działały o wiele lepiej niż w obozach IDPs. Związane jest to z tym, że w wioskach opiekuni studni cieszą się wsparciem szajchów, a także szacunkiem społeczności lokalnej i mogą egzekwować prawidłowe używanie przez nią studni. Występuje tam też większe poczucie własności mieszkańców wioski wobec wybudowanej na ich ziemi infrastruktury.

Inaczej sytuacja przedstawia się w obozach dla IDPs. Zdarzały się tam przypadki zaniedbywania studni. Było to związane z tym, że na jedną studnię przypadały rodziny pochodzące z różnych plemion. Nawet jeśli znając tę różnorodność, podejmowane były próby stworzenia komitetów wodnych, składających się z przedstawicieli różnych grup, ludność nie stosowała się do ich zaleceń. Pod-

czas monitoringu poszczególne grupy etniczne wzajemnie oskarżały się o zaniedbania. W wioskach o homogenicznej strukturze etnicznej odpowiedzialność za opiekę nad studnią i utrzymywanie wokół niej czystości jest o wiele większa, gdyż nie ma możliwości zrzucenia winy na tych „drugich". W takich wioskach zazwyczaj każdy zna każdego, co przekłada się na silniejszą kontrolę społeczną oraz możliwość wywierania presji przez innych mieszkańców wioski, a przede wszystkim starszyznę. Mieszkańcy obozu nie postrzegali punktów wodnych jako swoich, lecz jako „studnię PAH", „studnię Save the Children", „studnię Islamic Relief" itp. Obozy traktowali bowiem jako miejsce tymczasowego pobytu, okresu przejściowego prowadzącego do powrotu do swoich wiosek, gdy tylko poprawi się bezpieczeństwo. Z tego powodu niektórzy mieszkańcy obozu uważali, że to nie oni powinni dbać o studnię, ale organizacja, która ją wybudowała. Podczas wizytacji obozów starano się zmienić takie podejście i skłonić mieszkańców obozów do większej odpowiedzialności za otaczające ich środowisko obozu i jego infrastrukturę, sprawić, by utożsamiali pompę jako wartość, która pozwala im lepiej żyć, a więc której naprawa jest dobrem wyższym niż wzajemne konflikty, nawet jeśli swój pobyt w obozie traktują jako tymczasowy, bo taka tymczasowość może trwać wiele lat.

W zakres szkoleń dla Komitetów Wodnych wchodzi kurs naprawy pomp. Także pod tym względem można było zauważyć różnice pomiędzy ludnością wiejską a mieszkańcami obozów. Wioskowi „mechanicy" próbowali naprawiać zepsute pompy, gdyż uważali, że jest to infrastruktura należąca do nich, ich wioski, ich plemienia, podczas gdy mieszkańcy obozów w przypadku awarii czekali, aż naprawę wykona za nich organizacja.

Można wskazać wiele przykładów pozytywnych, które ilustrują aktywny udział społeczności lokalnych. Przyjechałam na monitoring do wioski znajdującej się w okolicach Kulbus. Członkowie Komitetu Wodnego powiedzieli mi, że pompa się popsuła, ale postanowili wykonać to, czego uczyli się na szkoleniu, i udało im się naprawić usterkę. Inny przykład pochodzi z wioski w okolicy Marra Geibi, gdzie znajdowały się dwie pompy – jedna wykonana przez ADRA i druga przez PAH. Pompa przy studni wywierconej przez organizację ADRA nie działała już od jakiegoś czasu. Gdy popsuła się też pompa przy studni wywierconej przez PAH, lokalna ludność podjęła się próby jej naprawy. Gdy po rozkręceniu pompy okazało się, że jedna z części jest pęknięta, a sprowadzenie jej z miasta zbyt czasochłonne, postanowiono rozkręcić drugą, niedziałającą pompę. Następnie wymieniono zepsutą część i w ten sposób udało się uruchomić jedną z pomp. Z kolei obóz Mornei jest przykładem negatywnym, gdyż ludność nigdy nie podejmowała się nawet prób naprawy, lecz oczekiwała na pracowników lokalnych władz (WES) lub organizacji pozarządowych, by się tym zajęli.

Na niechęć do podejmowania własnych prób naprawy pomp wpływało także nastawienie niektórych organizacji, które często wolały wyręczać ludność lokalną. Jedna z organizacji działających w Darfurze Zachodnim posiadała ekipę techniczną, która jeździła po okolicznych wioskach i naprawiała pompy, uzależniając w ten sposób ludność lokalną. Z tego powodu centrum części zamiennych pomp założone przez PAH nie miało dobrych wyników, mimo że jego celem było przywrócenie w Darfurze samodzielności ludności lokalnej w zakresie naprawy punktów wodnych. Warto bowiem pamiętać, że samodzielność taka istniała przed wybuchem konfliktu w 2003 r. Z rozmów z mieszkańcami regionu Kulbus wynikało, że w latach poprzedzających konflikt kilka osób w regionie umiało naprawiać pompy. Jeżeli pompa w regionie zepsuła się, osoba przyjeżdżała do danej wioski i próbowała ją naprawić, a jej mieszkańcy składali się, aby opłacić koszt naprawionej części i naprawy. PAH dotarła do dawnych „mechaników", którzy z chęcią powróciliby do dawnej roli. Również przedstawiciele wiosek, z którymi rozmawialiśmy, twierdzili, że byliby skłonni korzystać z ich usług, zbierać między sobą pieniądze na wykup części potrzebnych do naprawy. Jednak system ten nie mógł funkcjonować, gdy inna organizacja wysyłała do tych wiosek swoją ekipę techniczną, która przywoziła za darmo części potrzebne do naprawy i sama naprawiała uszkodzone pompy. Przedstawiciele tej organizacji uważali, że ludność Darfuru nie jest jeszcze w stanie samodzielnie radzić sobie z rozwiązywaniem takich problemów. Czy lepiej zatem uważać, że Darfurczycy są niesamodzielni i stan tej niesamodzielności pogłębiać, czy też lepiej pomóc im się usamodzielnić?

Rola kobiet w projektach wodno-sanitarnych

Kobiety i dzieci to dwie grupy tradycyjnie odpowiedzialne za dostarczenie wody do gospodarstw domowych. Przy projektowaniu pomocy w sektorze wodnym należy więc zasięgnąć opinii kobiet, a także wziąć pod uwagę ich potrzeby wybierając lokację punktu wodnego. Dotyczy to bezpieczeństwa kobiet na trasie prowadzącej do punktu wodnego lub zapewnienia im prywatności przy wykonywaniu takich obowiązków jak np. pranie. W wielu wioskach brakuje punktów wodnych, więc kobiety i dzieci wyruszają każdego dnia w długą i niebezpieczną wyprawę po wodę. W ogarniętym wojennym chaosem Darfurze często zdarzało się, że kobiety podczas takich wyjść były gwałcone. W związku z tym przy wyborze umiejscowienia studni powinno zwracać się uwagę na ich bezpieczeństwo[1].

Ponieważ kobiety najczęściej mają do czynienia z wodą (zarówno w trakcie jej poboru z punktu wodnego, jak i transportu do domostwa, magazynowania,

[1] Często o lokalizacji punktu wodnego przesądzały jednak powody geologiczne, tj. występowanie wody tylko w danym miejscu. Wówczas możliwe było wiercenie studni w odległości nawet powyżej 1 km od wioski.

gotowania, mycia dzieci itp.), należy zwrócić uwagę, aby to one pełniły funkcję promotorów higieny. Zazwyczaj podejmują się tego bardzo chętnie, traktując tę funkcję także jako szansę na oderwanie się od obowiązków domowych, odwiedzenie sąsiadek i możliwość rozmowy. Ponadto kobiety lepiej odbierają uwagi kobiet dotyczące np. źle przykrytych zbiorników na wodę, niż gdy takie pouczenia przekazuje mężczyzna. Należy także pamiętać, że rola mężczyzny jako promotora higieny byłaby ograniczona przez normy kulturowe. Zazwyczaj to kobiety są w ciągu dnia obecne w domu, a wizyta obcego mężczyzny (promotora higieny) nie byłaby dobrze widziana.

Także normy relacji damsko-męskich w kulturze muzułmańskiej powinny być brane pod uwagę przy instalacji elementów sanitarnych. Jako przykład można podać toalety w szkołach, które nie tylko trzeba zrobić osobne dla dziewcząt i chłopców, ale również tak je umiejscowić, by dziewczynki udając się do toalety, nie wstydziły się przechodzić koło chłopców i nie obawiały się podglądania.

Dostosowanie treści i formy szkoleń do lokalnej kultury

Treść i forma szkoleń powinny być dostosowane do lokalnej kultury, norm, stylu życia na danym terenie. I tak do promocji higieny wykorzystywane są materiały PHAST – Participatory Hygiene and Sanitation Transformation (PHAST 1998). Pracownik humanitarny podczas tej metody jedynie prowadzi przedstawicieli społeczności przez proces opracowania planu zapobiegania chorobom związanym z warunkami wodno-sanitarnymi poprzez poprawę zaopatrzenia w wodę, zachowanie higieny i warunków sanitarnych. Cały proces odbywa się z wykorzystaniem metody partycypacyjnej, a choć poszczególne kroki prowadzącego są podobne na całym świecie, to materiały wykorzystywane w trakcie szkoleń są dostosowywane do każdego regionu. Podczas szkoleń za pomocą materiałów PHAST wykorzystuje się rysunki, na których ludzie wyglądają tak jak ci, którzy są beneficjentami zajęć; podobnie realistycznie powinny być przedstawione ich domostwa, zbiorniki na wodę, toalety itp., aby uczestnicy warsztatów mogli się jak najmocniej utożsamiać z tematyką szkoleń oraz jak najlepiej ją zrozumieć.

W podobny sposób dopasowywane są materiały reklamowe pomocodawcy, a więc np. inaczej będą ubrani i inne rysy twarzy będą mieli ludzie narysowani na koszulkach dla komitetów wodnych w Darfurze i w Sudanie Południowym. Przykładowo na rysunkach na torbach bądź na koszulkach komitetów wodnych w Sudanie Południowym kobieta będzie ubrana w spódnicę i koszulkę i będzie z okrytą głową, podczas gdy reprezentantka Darfuru będzie ubrana w tradycyjny dla tego regionu *tob* – czyli długi na kilka metrów materiał owinięty wokół jej ciała i głowy.

Szkolenia kierowane są zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet. Podczas takich szkoleń kobiety siadają po jednej stronie sali, a mężczyźni po drugiej, co wynika z ugruntowanego w tradycji muzułmańskiej rozdziału płci. Bardzo często kobiety przychodzą na szkolenia z malutkimi dziećmi, więc w sali może być szmer czy płacz. Ponieważ lokalnym środkiem transportu bardzo często są konie, osły lub wielbłądy, należy przygotować im odpowiednie miejsce przed salą szkoleniową.

Do prowadzenia szkoleń wykorzystuje się mieszkańców Darfuru, którzy mają już odpowiednie przygotowanie. Warto tu wspomnieć szkolenia dla mechaników wodnych prowadzone przez panią inżynier – kobietę pochodzącą z Darfuru. Budziło to podziw zarówno u kobiet, jak i u mężczyzn uczestniczących w spotkaniu. Można to również uznać za inspirację pokazującą, że można się kształcić, zdobywać wiedzę i specjalizować się zawodowo.

Przygotowując projekty humanitarne powinno się korzystać z książki *The Sphere Handbook – Humanitarian Charter and Minimum Standards for Disaster Response* (The Sphere Project 2004), która wyznacza minimalne standardy w sektorach wodno-sanitarnym, bezpieczeństwa żywnościowego i dożywiania, schronienia i artykułów nieżywnościowych (NFIs) i zdrowia. Poradnik ten zawiera uniwersalne standardy, ale zaleca dostosowywanie udzielanej pomocy do kulturowych aspektów.

Przygotowanie pracowników humanitarnych

Zasadniczym wyzwaniem dla pracowników organizacji humanitarnych jest odnalezienie się w nowych realiach kulturowych. Większość organizacji zatrudnia jako pracowników przedstawicieli lokalnej ludności. Międzynarodowi pracownicy humanitarni powinni zasięgać rad swoich lokalnych kolegów. Bardzo ważne jest otwarcie na sugestie, zachowania i normy lokalnej ludności. Należy pamiętać, że to my jesteśmy na ich terenie gośćmi i to my powinniśmy dostosować się do obowiązujących tu norm kulturowych. Nie dotyczy to jedynie kwestii związanych ze sposobem realizowania projektu, ale także ogólnych zasad dotyczących islamu, a więc przestrzegania niespożywania publicznie alkoholu, niespożywania publicznie posiłków i napojów podczas Ramadanu, niezakładania zbyt krótkich spódnic/spodni lub wydekoltowanych bluzek, używania do jedzenia ze wspólnej misy jedynie prawej ręki (lewa uważana jest za nieczystą).

W komunikacji z lokalną ludnością ważny jest także odpowiedni język. Do współpracy dobrze jest zatrudniać osoby pochodzące z różnych plemion, wtedy będziemy mieli pewność, że przekaz w języku Fur, Masalit lub Zaghawa zostanie zrozumiany nawet przez tych, którzy nie władają arabskim (chociaż z doświadczenia w terenie wiem, że ludzi nieznających języka arabskiego spo-

tykaliśmy bardzo rzadko, jest on bowiem językiem używanym do komunikacji między plemionami, szczególnie ważnym podczas wymian handlowych, zakupów na targu itp.).

Bibliografia:

- *Alertnet, Darfur Crisis Briefing* (17.05.2010), http://www.alertnet.org/db/crisisprofiles/SD_DAR.htm (dostęp 5.10.2010).
- OCHA, *Darfur Humanitarian Needs Profile No. 34 (Narrative)* (1.01.2009), http://www.unsudanig.org/docs/090330%20DHP%2034%20narrative%201%20January%202009.pdf (dostęp 5.10.2010).
- PHAST, WHO (1998), http://www.who.int/water_sanitation_health/hygiene/envsan/phastep/en.
- Tearfund, *Darfur: Water Supply in a Vulnerable Environment* (25.10.2007), http://www.tearfund.org/darfurwatervulnerability.
- *The Sphere Project, The Sphere Handbook – Humanitarian Charter and Minimum Standards for Disaster Response* (2004), http://www.sphereproject.org.

☑ **Pytania do dyskusji:**

- Dokonaj próby analizy uwarunkowań kulturowych podobnych projektów wodno-sanitarnych, jeśli przeniesione zostałyby na grunt np. Indii lub średniowiecznej Polski.
- Zastanów się, jak należałoby zaplanować szkolenia dla osób koordynujących projekty rozwojowe uwrażliwiające je na tematykę uwarunkowań kulturowych.

ⓘ **Literatura polecana:**

- WES: Sudan Water and Environmental Sanitation, http://www.wes-sudan.org.
- OCHA Sudan, http://ochaonline.un.org/sudan.
- PAH Darfur, http://pah.org.pl/pomoc_humanitarna,projekty_w_darfurze.html.
- WHO, Water and Sanitation Related Diseases Fact Sheets, http://www.who.int/water_sanitation_health/diseases/diseasefact/en/index.html

Spis rysunków

1. Terytorium Afarów 78
2. Mapa Senegalu u schyłku XIX w. przedstawiająca rozmieszczenie poszczególnych królestw na terenach państwa 95
3. Amadu Bamba 102
4. Obszary największego ryzyka suszy i zmniejszenia zasobów wodnych 353
5. Schemat organizacji wiejskiej 372

Spis tabel

1. Przywódcy państw arabskich w 2010 r. 135
2. Liczba stowarzyszeń, fundacji, izb gospodarczych oraz spółdzielni w Turcji 171
3. Analiza nierówności płciowych: WID a GAD 197
4. Nabór kobiet do szkół w ostatnim roku Cesarstwa Etiopskiego oraz w latach 1984–1989 205
5. Dostęp do edukacji (%) 244
6. Wykluczenie dzieci z edukacji w latach 1990–1991 (%) 248
7. Struktura wyznaniowa SC i ST (%) 250

Spis wykresów

1. Odsetek studentek w krajach arabskich 188
2. Udział kobiet w Izbie Wyższej parlamentu etiopskiego (z podziałem na regiony; os.)w latach 1995 i 2000 212

Noty o autorach

Aleksandra Antonowicz – absolwentka studiów filozoficznych na Uniwersytecie Szczecińskim, koordynatorka programu Akcja dla Globalnego Południa w organizacji pozarządowej Polska Zielona Sieć, od 2009 r. w Zarządzie stowarzyszenia polskich organizacji zajmujących się działalnością rozwojową Grupa Zagranica. Specjalizuje się w projektach monitoringowych dotyczących skuteczności pomocy rozwojowej na poziomie krajowym i międzynarodowym, a także we współpracy rozwojowej (od 2006 r. współpracuje z lokalnymi wspólnotami regionu Volta w Ghanie, a także z Friends of the Earth Ghana, realizując wspólny program rozwojowy). Od 2007 r. uczestniczy w pracach roboczej grupy przedstawicieli polskich organizacji pozarządowych zajmującej się monitoringiem polskiej pomocy rozwojowej. Od 2008 r. koordynuje współpracę PZS z Oxfam Germany, Oxfam France i Heinrich Boll Stiftung w zakresie kampanii informacyjnej dotyczącej wpływu zmian klimatu na kraje Globalnego Południa.

Zuzanna Augustyniak – ukończyła studia afrykanistyczne o profilu etiopistycznym w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Obecnie zajmuje się zbieraniem materiałów do rozprawy doktorskiej na temat instytucji małżeństwa według prawa zwyczajowego, cywilnego i kościelnego.

Anna Cieślewska – ukończyła stosunki międzykulturowe na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego oraz Development Studies w SOAS w Londynie. Obecnie przygotowuje pracę doktorską w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, dotyczącą pracy samorządów i organizacji międzynarodowych w Tadżykistanie. Od kilku lat pracuje w organizacjach pozarządowych realizując programy pomocowo-rozwojowe na obszarze Wspólnoty Niepodległych Państw oraz jest trenerem edukacji globalnej i międzykulturowej, tak więc zajmuje się zarówno praktyczną, jak i teoretyczną stroną pomocy rozwojowej.

Mirosława Czerna – absolwentka Katedry Arabistyki i Islamistyki na Wydziale Orientalistycznym na Uniwersytecie Warszawskim. Absolwentka Szkoły Praw Człowieka przy Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka. Absolwentka Instytutu Nauczania Języka Arabskiego dla Cudzoziemców w Damaszku (stypendystka Rządu Polskiego). W latach 2007–2010 pracowała w Polskiej Akcji Humanitarnej, najpierw jako koordynator projektów w Darfurze (2007–2009), a następnie w Autonomii Palestyńskiej (2009–2010). Wcześniejsze doświadczenia w sektorze pomocy humanitarnej i rozwojowej obejmują m.in. pracę w lokalnych organizacjach pozarządowych w obozach dla uchodźców palestyńskich w Libanie, w bliskowschodniej centrali Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża (ICRC) w Ammanie, na obozie młodzieżowym w Iraku. Obecnie studentka International Humanitarian Action (NOHA) na University College Dublin w Irlandii.

prof. dr hab. **Mirosława Czerny** – dyrektor Instytutu Studiów Regionalnych i Globalnych na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania naukowe obejmują zagadnieniach z geografii rozwoju i geografii ubóstwa, procesów globalizacji, geografii społeczno-ekonomicznej, rozwoju miast i dywersyfikacji przestrzennej dzielnic miejskich, geografii regionalnej i politycznej. Była stypendystą Fundacji im. Aleksandra von Humboldta na uniwersytecie w Tybindze i w Oxfordzie, programu PHARE na Uniwersytecie w Oxfordzie, doradcą technicznym w Instytucie Geografii Agustin Codazzi w Bogocie. Prowadziła badania naukowe na Uniwersytecie Indiana w Bloomington w USA oraz międzynarodowe projekty naukowe w Polsce i w Ameryce Łacińskiej. Jest ekspertem w programach ramowych UE oraz w programie ESPON. W 2007 r. uzyskała doktorat *honoris causa* Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa w Peru. Jest autorką prawie 200 artykułów naukowych i popularnonaukowych, podręczników akademickich, podręczników szkolnych, książek popularnych i dla młodzieży, artykułów i haseł w encyklopediach, a także autorem, współautorem lub redaktorem naukowym wielu książek wydanych za granicą, głównie w Meksyku, oraz w Polsce, m.in.: *Globalizacja a rozwój* (2005, autor), *Globalistyka* (2007, współautor)*, Geografia regionalna świata* (2006, współautor) i *Geografia Unii Europejskiej* (2008, współautor).

Dariusz Czywilis – absolwent Uniwersytetu Opolskiego. Obecnie w trakcie pisania rozprawy doktorskiej poświęconej systemowi bezpieczeństwa w Azji Południowo-Wschodniej. Autor publikacji i wystąpień związanych z zagadnieniem polityki w regionie Azji i Pacyfiku.

dr **Anna Dudek** – geograf, adiunkt w Instytucie Studiów Regionalnych i Globalnych Wydziału Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego. Jej główne zainteresowania badawcze to: środowisko i rozwój społeczno-gospodarczy, uwarunkowania ochrony przyrody w Afryce, turystyka na obszarach chronionych, użytkowanie środowiska przez społeczności lokalne w Azji Afryce, projekty rozwojowe na obszarach pustynnych w różnych częściach świata.

Agnieszka Erdt – absolwentka iranistyki i polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, doktorantka na Wydziale Orientalistycznym UW. Odbyła roczne stypendium na Uniwersytecie w Teheranie. Zajmuje się takimi zagadnieniami dotyczącymi kultury perskiej, jak obraz Zachodu w kulturze Iranu oraz pojęcie okcydentozy (*gharbzadegi*). Autorka publikacji na temat idei tyranii w tradycji perskiej i jej współczesnego wymiaru na przykładzie wyborów prezydenckich w Iranie w 2009 r.

Agata Fortuna – absolwentka stosunków międzynarodowych o specjalności wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego. Od 2007 r. studiuje turkologię w Instytucie Filologii Orientalnej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Głównym przedmiotem jej zainteresowań jest sytuacja społeczno-polityczna współczesnej Turcji, w tym m.in. wpływ religii na działalność partii politycznych i życie społeczne. W 2006 r. odbyła 1,5-miesięczną praktykę studencką w departamencie politycznym Ambasady RP w Ankarze. Od września 2009 r. przez rok w ramach Wolontariatu Europejskiego przebywała w Stambule, pracując w departamencie komunikacji tureckiej organizacji pozarządowej Toplum Gönüllüleri Vakf.

Marcin Fronia – absolwent studiów doktoranckich Szkoły Nauk Społecznych IFiS PAN. Socjolog i politolog. W 2004 r. obserwator OBWE na Ukrainie. Pobyty badawcze na brytyjskich uniwersytetach w Sussex i w Lancaster. Od 2008 r. uczestnik międzynarodowego projektu British Council na temat zmian klimatycznych. Wykładowca, koordynator projektów międzynarodowych, tłumacz. Ekspert Global Development Research Group. W 2010 r. we współpracy z Norweskim Instytutem Spraw Międzynarodowych (NUPI) w Oslo realizował projekt badawczy na temat normatywnych podstaw norweskiego modelu współpracy rozwojowej. Interesuje się zagadnieniami socjologii rozwoju, rozwoju zrównoważonego oraz rolą współczesnych dyskursów modernizacyjnych w studiach nad rozwojem międzynarodowym.

dr **Katarzyna Górak-Sosnowska** – adiunkt w Katedrze Socjologii Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie oraz w Katedrze Arabistyki i Islamistyki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się problemami społeczno-ekonomicznymi Bliskiego Wschodu, społecznościami muzułmańskimi w Europie oraz edukacją międzykulturową. Autorka monografii *Świat arabski wobec globalizacji* (2007) i *Perspektywy świata arabskiego w kontekście Milenijnych Celów Rozwoju* (2007). Inicjatorka i współautorka materiałów z zakresu edukacji globalnej *W kręgu kultury islamu* (2007), *Języki świata* (2008) oraz pakietu edukacyjnego *Oblicza Orientu* (2009).

Jędrzej Greń – japonista, doktorant Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, student w Instytucie Historycznym UW, stypendysta Ministerstwa Edukacji Japonii 2007–2008 (Uniwersytet w Kanazawie), interesuje się historią Japonii przełomu średniowiecza i nowożytności, w tym wczesnymi kontaktami z Europejczykami oraz rozwojem miast.

Marta Jackowska-Uwadizu – doktorantka w Zakładzie Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego na Uniwersytecie Warszawskim. Stypendystka w Institut National des Langues et Civilisation Orientales w Paryżu; dwa lata spędziła w Afryce (Uniwersytet Bayero w Kano, Nigeria i w krajach Sahelu, głównie w Mali i Nigrze). Interesuje się koczowniczymi społeczeństwami pasterskimi oraz zmianami, jakie powoduje cywilizacja w tradycyjnej Afryce.

dr **Beata Kowalska –** socjolożka z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Głównym przedmiotem jej zainteresowań badawczych jest muzułmański feminizm i sytuacja kobiet w krajach muzułmańskich.

Joanna Łupińska – absolwentka Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Instytutu Stosunków Międzynarodowych oraz indologii na Uniwersytecie Warszawskim. Obecnie ekspert ds. Azji Południowej Portalu Spraw Zagranicznych oraz Fundacji Pułaskiego.

dr **Urszula Markowska-Manista** – doktor nauk humanistycznych, pracownik naukowo-dydaktyczny i sekretarz Katedry UNESCO im. Janusza Korczaka Interdyscyplinarnych Studiów nad Rozwojem i Dobrostanem Dziecka Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie. Zajmuje się edukacją międzykulturową i problematyką praw dzieci innych kulturowo w Polsce i krajach Afryki Środkowej. Współautorka i współrealizatorka projektów badawczych (APS, British Council), trenerka warsztatów międzykulturowych, koordynatorka projektów w obszarze edukacji międzykulturowej i globalnej (Polska, RŚA, Togo)

oraz projektów realizowanych w ramach międzynarodowej platformy Euroforum East/West.

dr **Kamil Minkner** – doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce; adiunkt w Instytucie Politologii Uniwersytetu Opolskiego. Współautor pracy zbiorowej *W kręgu świata arabsko-muzułmańskiego.* Ma na swoim koncie kilka wypraw do Azji, w tym wyjazd naukowy do Indii (2004–2005). Jego wynikiem był m.in. obszerny fragment rozprawy doktorskiej ukazujący różnice w kinematografii indyjskiej, pakistańskiej i zachodniej w prezentowaniu wizerunków dwóch przywódców politycznych: M. Gandhiego i M. Jinnaha.

dr **Joanna Modrzejewska-Leśniewska** – historyk; ukończyła Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego w 1990 r. W 1997 r. obroniła doktorat. Od 1992 r. pracuje w Katedrze Studiów Politycznych Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie. Główny obszar zainteresowań badawczych to historia i współczesność krajów muzułmańskich, a przede wszystkim Afganistanu. Autorka m.in. publikacji *Afganistan* (Trio, 2010).

Magdalena Nowaczek-Walczak – doktorantka Wydziału Orientalistycznego na Uniwersytecie Warszawskim, absolwentka arabistyki na Universidad Complutense w Madrycie i Uniwersytecie Jagiellońskim oraz absolwentka kulturoznawstwa (UJ). Główne zainteresowania naukowe: popkultura, globalizacja i glokalizacja w świecie arabskim.

Daria Paprocka-Rzehak – magister politologii, absolwentka Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Lata 2005–2008 spędziła w Afganistanie, gdzie pracowała w ONZ jako oficer ds. politycznych. Pracowała również dla UNICEF w Azerbejdżanie i OBWE w Kosowie i Mołdawii. Obecnie, w związku z prezydencją Kazachstanu w OBWE, pracuje jako doradca polityczny w Centrum OBWE w Kazachstanie. Pod kierunkiem prof. dr. hab. Marka M. Dziekana pisze pracę doktorską na temat systemu politycznego w Afganistanie.

dr hab. **Elżbieta Puchnarewicz** – od początku pracy naukowej do 2006 r. związana z Wydziałem Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie prowadziła badania w zakresie geografii kulturowej i społecznej krajów rozwijających się. Obecnie pracuje w Wyższej Szkole Turystyki i Języków Obcych w Warszawie na stanowisku prorektora ds. naukowych. Specjalizuje się w turystyce kulturowej krajów rozwijających się. Najnowsza publikacja pod redakcją i z jej udziałem to *Wielokulturowość w turystyce* (2010).

Agnieszka Rybaczyk – absolwentka arabistyki i islamistyki na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego oraz studiów pierwszego stopnia na kierunku międzynarodowe stosunki gospodarcze w Szkole Głównej Handlowej. Obecnie doktorantka w Kolegium Ekonomiczno-Społecznym SGH. Prowadziła warsztaty dla doktorantów „Arabski nie jest trudny" z zakresu nauczania języka arabskiego i kultury muzułmańskiej. Współautorka publikacji *W stronę rozwoju. Drogi Azji i Afryki* (2009), w której opracowała część dotyczącą krajów Sahelu. Interesuje się ekonomią rozwoju, światem arabskim i współczesnymi problemami polityczno-gospodarczymi. Odbyła staż w ambasadzie RP w Trypolisie oraz w Departamencie Afryki i Bliskiego Wschodu w MSZ.

dr **Jacenty Siewierski** – starszy wykładowca w Katedrze Socjologii Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie. Zajmuje się problematyką kulturowych uwarunkowań rozwoju i wpływu rozwoju na przemiany kulturowe. Autor książek *Chrześcijaństwo a ekspansja cywilizacji europejskiej* (2009) oraz *Idea wielokulturowości. Tradycja Rzeczypospolitej a doświadczenia obecne* (2010). W ostatnim czasie swoją uwagę poświęca porównaniom chrześcijaństwa i konfucjanizmu oraz uwarunkowaniom kulturowym kapitalizmu zachodniego i azjatyckiego.

dr hab. **Justyna Zając** – doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, adiunkt w Instytucie Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego. Członek Steering Committee of Standing Group on International Relations w European Consortium for Political Research (od 2004 r.); stypendystka Fundacji Tygodnika „Polityka" (2005) oraz Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (2005, 2006); członek Rady Młodych Naukowców przy Ministrze Nauki i Szkolnictwa Wyższego (od 2010 r.). Prowadzi badania nad polityką zagraniczną Unii Europejskiej, USA i Polski oraz stosunkami międzynarodowymi w regionie Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu. Opublikowała m.in.: *Role Unii Europejskiej w regionie Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu* (2010); *Środki i metody oddziaływania USA w bliskowschodnim procesie pokojowym 1991–2000* (2004), *Polityka zagraniczna USA po zimnej wojnie* (2005, red.), *Polska w stosunkach międzynarodowych 1945–1989* (2005, współautor).

Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego

Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego jest jednym z największych ośrodków orientalistycznych w Europie. Ma liczną grupę specjalistów w zakresie kultur i języków Orientu i Afryki oraz utrzymuje ścisłe kontakty z wieloma ośrodkami naukowymi. Swoją pozycję budował od 1932 r., zaczynając jako Instytut Orientalistyczny. Przez wiele lat pozostawał w strukturach Wydziału Filologicznego, obecnie Wydziału Neofilologii UW. W 2005 r. uchwałą Senatu UW uzyskał status jednostki podstawowej na prawach wydziału, by po trzech latach, w styczniu 2008 r., stać się Wydziałem Orientalistycznym UW (www.orient.uw.edu.pl).

Wydział Orientalistyczny prowadzi studia stacjonarne w zakresie *orientalistyki*. Jest to nowy, unikatowy kierunek studiów, oferowany jedynie na Wydziale Orientalistycznym UW. W ramach tego kierunku prowadzone są następujące specjalności: afrykanistyka, arabistyka, hebraistyka, indologia, iranistyka, japonistyka, koreanistyka, mongolistyka i tybetologia, sinologia, turkologia, kultura Wschodu Starożytnego (asyriologia, hetytologia, egiptologia).

Studia są podzielone na licencjackie, magisterskie i doktoranckie oraz podyplomowe. Program dydaktyczny przewiduje kształcenie studentów w zakresie kultury, tj. dziejów, literatur, religii, filozofii i sztuki krajów Orientu oraz nauczania języków orientalnych. Studenci opanowują je w stopniu umożliwiającym swobodne porozumiewanie się (poza językami martwymi), tłumaczenie oraz korzystanie z materiałów źródłowych.

Wydział Orientalistyczny prowadzi naukę następujących języków, które stanowią narzędzie poznawanych kultur: akadyjskiego, amharskiego, arabskiego, dari, bengalskiego, chińskiego, egipskiego, hausa, hebrajskiego, hetyckiego, hindi, japońskiego, koptyjskiego, koreańskiego, malajalam, mandżurskiego, mongolskiego, pendżabskiego, perskiego, paszto, sanskrytu, sumeryjskiego, suahili, tamilskiego, tureckiego, tybetańskiego, wietnamskiego.

Studenci mogą także studiować w systemie niestacjonarnym na kierunku *orientalistyka* (arabistyka, japonistyka, sinologia) i *kulturoznawstwo* w Stu-

dium Stosunków Międzykulturowych. Łączna liczba studentów wynosi ponad 1000 osób, zaś nauczycieli akademickich – 139, w tym 37 profesorów (19 z tytułem naukowym profesora).

Wydział Orientalistyczny posiada uprawnienia do nadawania stopnia naukowego doktora nauk humanistycznych oraz doktora habilitowanego w dyscyplinach naukowych: językoznawstwo i literaturoznawstwo. Organizuje i koordynuje prace badawcze w zakresie literaturoznawstwa, językoznawstwa, kulturoznawstwa, historii, filozofii oraz religioznawstwa. W ramach oceny parametrycznej Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego uzyskał I kategorię w badaniach naukowych.

Jednym z obszarów działalności Wydziału jest edukacja rozwojowa. W ubiegłym roku zrealizował wydanie pakietu edukacyjnego „Oblicza Orientu". Celem tego projektu było wsparcie nauczania o państwach i kulturach Azji i Afryki w szkołach stopnia ponadpodstawowego. W ramach pakietu przygotowano materiały i narzędzia z zakresu edukacji rozwojowej i międzykulturowej pozwalające poznać zróżnicowanie krajów Azji i Afryki i rozumieć bariery rozwojowe wynikające z uwarunkowań społeczno-kulturowych Orientu. Pakiet składał się z trzech części: *Europejczyk patrzy na Orient* – zestawu edukacyjnego, publikacji *W stronę rozwoju. Drogi Azji Afryki* oraz płyty multimedialnej z modułami dydaktycznymi *Globalny Orient* (dostępnej także na stronie internetowej Wydziału: http://orient.uw.edu.pl/GlobalOrient/index.html). Obecny projekt jest drugim projektem z zakresu edukacji rozwojowej finansowanym ze środków programu Ministerstwa Spraw Zagranicznych polskiej pomocy zagranicznej.

Katedra Socjologii, Kolegium Ekonomiczno-Społeczne, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie

Katedra Socjologii jest jedną z 15 jednostek organizacyjnych Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie. Badania naukowe Katedry koncentrują się na problematyce etniczno-narodowej, globalizacji, socjologii organizacji, socjologii religii, kulturoznawstwie i psychologii społecznej. Katedra zatrudnia sześciu pracowników naukowo-dydaktycznych, w tym trzech samodzielnych pracowników naukowych. Przy Katedrze działa Studenckie Koło Naukowe Neurolingwistycznego Programowania.