

RYSZARD VORBRICH

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

**„Mówić” czy „słuchać”
Bariery kulturowe a programy pomocowe i rozwojowe
w krajach Trzeciego Świata**

*„To speak” or „to listen”
Cultural barriers and programs of help and development in the Third World countries*

Światowe media na każdym kroku alarmują nas danymi o fatalnym stanie sytuacji politycznej, gospodarczej i społecznej krajów Trzeciego Świata. Towarzyszą im głosy pełne pesymizmu (np. o beznadziejności „czarnej dziury” w jaką przekształciła się Afryka), bądź też apele o pomoc i solidarność z potrzebującymi. Popularne media mniej zajmują się jednak przyczynami niepowodzenia wielu projektów rozwojowych, realizowanych z nakładem znacznych środków.

Problem efektywności wysiłków rozwojowych stał się natomiast od dawna przedmiotem analizy ekonomistów (Myrdal 1958), socjologów (Czarnowski 1958; Habermas 1979) i antropologów (Firth 1969). Po euforii pierwszych dekad dekolonizacji (lata 50. i 60. XX w.) i budowy nowych, niepodległych państw tzw. Trzeciego Świata¹, przyszło jednak rozczarowanie lat 80., kiedy to wraz z kryzysem instytucji państwa w części krajów postkolonialnych, zwłaszcza w Afryce, załamało się wiele, zakrojonych na szeroką skalę projektów pomocowych. W ostatniej dekadzie ubiegłego wieku w ramach antropologii kulturowej i etnologii rozwinął się specjalistyczny nurt badawczy poszukujący odpowiedzi na pytanie o bariery kulturowe „rozwoju” (Crewe, Harrison 1998).

¹ Pojęcie *Trzeci Świat* wprowadził pół wieku temu francuski socjolog A. Sauvy (1952) na określenie grupy państw powstających głównie w wyniku procesu dekolonizacji. Obecnie – w związku z ogromnym zróżnicowaniem stopnia rozwoju (i niedorozwoju) krajów postkolonialnych – straciło ono na wyrazistości i stosowane jest wymiennie z takimi terminami, jak „kraje rozwijające się”, kraje biednego Południa, słabo rozwinięte lub zacofane.

Odpowiedzi pojawiło się tyle koncepcji ile punktów widzenia na historię i świat współczesny. Dyskurs koncentruje się w tym wypadku na wyborze kierunku rozwoju, inaczej mówiąc na polemice między zwolennikami koncepcji „modernistycznej” i koncepcji zwanej w naukach społecznych – „komunitaryzmem”. Ta pierwsza opowiada się za unilinearne modelem rozwoju, w ramach której jedyną busolą „rycerzy postępu” jest ukształtowany w Europie model społeczeństwa i zespół norm kulturowych. Ta druga kwestionuje europocentryzm i mające swe źródło w ideologii liberalnej fetyszyzowanie indywidualizmu, traktując, jako wartości zachowania, takie wartości tradycyjne, jak kolektywizm (Mamdani 1996).

Złożone procesy historyczne – zwane potocznie kolonializmem – w ramach których podmiotem byli najczęściej Europejczycy, a przedmiotem mieszkańcy innych części świata, sprawiły, iż wiele krajów pozaeuropejskich, głównie krajów postkolonialnych, znalazło się w niekorzystnym miejscu światowego podziału pracy i bogactwa. Sytuację znacznie komplikują nękające Trzeci Świat konflikty społeczne (często przybierające postać militarną) oraz klęski naturalne (głównie susze) potęgujące cierpienia ludności, niosące głód i pragnienie.

Ocenia się, iż na całym świecie 1 miliard 400 milionów ludzi nie ma dostępu do wody pitnej. Najdramatyczniej deficyt wody ujawnia się w Afryce subsaharyjskiej, gdzie wielu ludzi cierpi pragnienie lub choruje z powodu braku czystej wody. Suche liczby nie dadzą takiego efektu jak obrazowe porównanie. Na co dzień nie zdajemy sobie sprawy, iż uruchamiając zwykłą słuźkę w łazience, zużywamy więcej wody niż Afrykanin ma do dyspozycji na cały dzień, i to zarówno do picia, jak i do mycia i prania.

Podobnie zwięzła informacja, iż w Afryce cierpi głód ponad 40 milionów ludzi, nie robi na nas takiego wrażenia, jak porównanie wskazujące, iż w czasie, gdy walczący z nadwagą mieszkańców bogatych krajów Północy ćwiczą swoją wolę i charakter, starając się ograniczyć liczbę (i kaloryczność) posiłków, wiele milionów Afrykanów uważa za udany dzień, w którym mogli spożyć choć jeden skromny posiłek.

Ekonomiści już dawno doszli do wniosku, iż przezwyciężenie niedorozwoju społeczeństw „zacofanych” jest możliwe tylko przy pomocy silnego czynnika zewnętrznego (Nurske 1952). W niektórych krajach Południa (choćby w krajach azjatyckich) takim czynnikiem okazał się silny aparat państwowy. W wielu – głównie w afrykańskich krajach – dystrofia państwa wyeliminowała lub znacznie ograniczyła rolę rodzimego czynnika w podejmowaniu inicjatyw rozwojowych².

Jeśli uwzględnimy także niekorzystne położenie tzw. „krajów biednego Południa” w skali globalnego rozkładu aktywów materialnych (poziomu infrastruktury i uprzemysłowienia oraz rozwoju wysokich technologii) oraz intelektualnych

² Osobnym problemem jest w tym kontekście jakość miejscowych elit oraz skala korupcji je deprawujących.

(poziomu wykształcenia ludności i bazy naukowej), to zrozumiale okaże się, iż nie są one w stanie samodzielnie rozwiązać swych problemów gospodarczych i społecznych. Potrzebna jest pomoc rządów innych krajów i organizacji międzynarodowych.

Pytanie sprowadza się zatem nie do tego, czy pomoc zewnętrzna jest konieczna, ale do tego, jaką formę powinna ona przybierać, czy powinna dostarczać przysłowiowej ryby czy wędki.

Odpowiedź podsuwa już sama skala potrzeb. Jest ona na tyle ogromna, że środki zewnętrzne (będące w dyspozycji organizacji międzynarodowych) przeznaczane na doraźną pomoc – na przeżycie – nie tylko nie rozwiązywałyby problemu (głodu i ubóstwa) w skali wieloletniej, lecz nie nadałyby nawet w ich bieżącym zaspokojeniu.

Wystarczy jedynie wskazać, iż – jak ocenia Światowy Fundusz Żywnościowy – tylko na zniwelowanie skutków klęski głodu w Afryce potrzeba rocznie 2 mld dolarów – czyli równowartość całego rocznego budżetu tej organizacji, przeznaczonego przecież na pomoc dla całego świata.

Jeśli „ryby” nie staje, pozostaje więc „wędka” – czyli pomoc nakierowana na pobudzenie wewnętrznych czynników rozwoju. I tu dochodzimy do istoty naszego problemu. Jaki kształt miałyby przybrać pomoc, jak ją dostosować do miejscowych potrzeb i lokalnych uwarunkowań kulturowych, aby przyniosła optymalne korzyści beneficjentom danego projektu rozwojowego. W tym celu nie wystarczy reagowanie na sytuacje kryzysowe, lecz należy położyć nacisk na to, aby pomoc humanitarna nie była traktowana jako doraźny „opatrunek”, lecz jako czynnik stymulujący uruchomienie rodzimych mechanizmów samoregulującej się zmiany.

Problem zdefiniowania zakresu i formy pomocy możemy zatem rozbić na kilka podstawowych pytań badawczych.

- Kto i przy pomocy jakich kryteriów określić ma cele i priorytety projektów pomocowych?
- Jak zidentyfikować (zlokalizować i zdefiniować) beneficjentów pomocy i ustanowić (uformować) miejscowych wykonawców projektów pomocowych?
- Jakie formy pomocy są optymalne (kosztowo i efektywnie) w danych warunkach naturalnych i kulturowych?

Odpowiedzi na te pytania są nie tylko wysoce złożone, lecz także ściśle ze sobą powiązane.

Omawiając zagadnienie zakresu i kierunku projektów pomocowych dotyczących krajów Trzeciego Świata należy na wstępie zaznaczyć, iż w ustalaniu ich celów i priorytetów pozycję dominującą zachowują z naturalnych względów darczyńcy. Wynika to z samej istoty daru, jako formy redystrybucji zasobów bogactwa. Posiadacz danego dobra pragnie nim dysponować, zgodnie ze swoimi interesami, moderowanymi w bardzo ograniczonym zakresie, przez obowiązujące w danej kulturze normy moralne.

Globalny rozkład zasobów bogactwa sprawia, iż jego dysponentami pozostają ograniczone liczebnie i strukturalnie zespoły państw i grup społecznych. Ponieważ bieg historii sprawił (co już samo w sobie jest wysoce zastanawiające i pouczające), iż państwa i społeczeństwa dysponujące zasobami bogactwa są z reguły zorganizowane na wzór demokracji parlamentarnych, opartych na swobodnej i pokojowej grze sił politycznych, ośrodki decyzyjne tych państw muszą, przy uwzględnianiu celów i priorytetów pomocy zagranicznej, uwzględniać interesy i motywacje różnych grup własnych społeczeństw oraz wygenerowanych przez nie ponad narodowych instytucji finansowych³.

Stąd o celach, kierunkach i priorytetach pomocy decydują zarówno chłodno kalkulowane interesy gospodarcze, emocjonalnie definiowane resentymenty historyczne oraz względy ideologiczne podmiotów akcji pomocowej, czyli państw i organizacji pomoc oferujących⁴.

Nad założeniami większości projektów pomocowych zaważył paradygmat współczesnej „teorii rozwoju”, wyznaczający kierunek zmian: od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego. Wszystko, co jest etykietowane jako „nowoczesne”, jest w takim kontekście wartościowane dodatnio, to natomiast, co „tradycyjne”, jest podejrzane i nie warte kontynuacji.

Paradygmat teorii rozwoju jest próbą odpowiedzi na pytanie o cele zmian gospodarczych i kulturowych. Czy mają one zaspokajać jedynie bieżące potrzeby – uświadamiane i werbalizowane przez – adresatów pomocy, czy też powinny raczej pomagać w dostosowywaniu się do wyzwań ciągle zmieniającego się świata, a zwłaszcza do wymagań jakie stawia proces globalizacji? Ten zakres dyskursu można określić jako próbę obiektywizacji celów rozwoju.

Na dyskursie odnoszącym się do idei rozwoju ciąży jednak także dodatkowo – jakby to ujął K. Znaniecki (1922) – współczynnik humanistyczny. W uproszczeniu sprowadza się on do subiektywizacji oceny sytuacji wyjściowej i celu działań pomocowych. Oferujący pomoc skazani są własną wizją świata i priorytetów globalnych, widzą w potencjalnym beneficjancie bądź swe lustrzane odbicie (co dobre dla mnie, będzie dobre i dla bliźniego), bądź – jeśli nawet dostrzegają różnice kulturowe i mentalne między sobą a potrzebującym – skłonni są traktować wysiłki zmierzające do uformowania adresata pomocy na własną modłę jako dobrodziejstwo i najlepszą formę pomocy. Jeśli już podejmują trudy podróży do egzotycznych – biednych – krajów, to po to aby „mówić” – przekazać nowe idee, nauczyć nowych („nowoczesnych”) technologii, a nie „słuchać” – poznać potrzeby i marzenia tubylców.

Potrzeby i preferencje potencjalnych beneficjentów pozostają w tej sytuacji niedostrzeżone lub niedocenione, w każdym wypadku – zmarginalizowane. Jeśli

³ W projektach pomocowych biorą udział także państwa niezaliczane zazwyczaj do bogatych – jak np. Chiny. W takich wypadkach, gdy ciężar pomocy skupia się nie na instytucjach społeczeństwa obywatelskiego, a na instytucjach państwa, o wyborze jej form i kierunku decydują głównie – jeśli nie jedynie – motywacje polityczne.

nawet są one w ogóle uwzględniane, to ich definiowanie spoczywa nadal w gestii przedstawicieli ofiarodawców. W konsekwencji – podobnie jak to miało miejsce w epoce kolonialnej – beneficjentom pomocy pozostała rola przedmiotu projektów pomocowych i wszelkich działań z zakresu inżynierii społecznej. Tak jak ideolodzy kolonializmu posługiwali się z pełnym przekonaniem hasłem „cywilizowania”, tak i obecnie w opoce postkolonialnej, ideolodzy i praktycy przedsięwzięć pomocowych posługują się hasłami „rozwoju”, „modernizacji” i „postępu”. Pojęciami definiowanymi według aktualnej w danej chwili wykładni ośrodków opiniotwórczych społeczeństw oferujących pomoc.

W postawie protekcyjnej autorów wielu projektów pomocowych, kryje się, zakorzenione głęboko w europejskiej wizji świata, przekonanie o wyższości własnej kultury. Nieobcy ludom pozaeuropejskim etnocentrym, w cywilizacji europejskiej uległ konceptualizacji w XVIII-wiecznej „filozofii postępu”, a następnie znalazł uzasadnienie naukowe w skrajnie racjonalistycznej i dialektycznej filozofii heglowskiej. W swojej *Filozofii historii* G. W. F. Hegel zmitologizował kraje poeuropejskie – zwłaszcza Afrykę, definiując ją jako „kraj dzieciństwa cywilizacji”. Jeśli Afrykanie byli „dziećmi”, obowiązkiem Europejczyków było ich „wychować”.

Postawę wysoce protekcyjną, jeśli nie powiedziec – patryalistyczną europejskich kolonizatorów ujawnia już sam przyjęty przez nich język. W całej Afryce brytyjskiej na określenie Afrykanów płci męskiej używano terminu: „boy”. Byli więc: *houseboys, shambaboy, officeboys, tonboy, mineboy*. Nie inaczej czyniono w Afryce francuskiej, gdzie zwracano się per „ty” do Afrykanów niezależnie od ich wieku. Wizja Afrykanów – jako „wiecznych dzieci” nieobca była i jest ludziom (Europejczykom) wybitnie zasłużonym w akcji pomocy Afrykanom. Powszechnie stawiany za wzór samarytanina – Albert Schweitzer, który poświęcił swe życie i karierę muzyka, by nieść ulgę w cierpieniu mieszkańców Gabonu (specjalnie ukończył w tym celu studia medyczne), był zdania, iż Afrykanin *jest dzieckiem i jak z dzieckiem nic nie można [z nim] zrobić bez autorytetu* (Mamdani 1996: 3).

Z podobnymi opiniami spotkałem się wśród polskich misjonarzy, skarżących się na brak konsekwencji i odpowiedzialności u swych parafian. W tym samym czasie rzeczeni parafianie odrzucali tego typu oceny, wskazując z kolei na przejawy protekcyjizmu Europejczyków⁵.

⁴ Z tego względu były metropolie kolonialne lokują swą pomoc w swych byłych koloniach, niemałe środki pomocowe generowane przez polskie instytucje społeczeństwa obywatelskiego kierowane są głównie na tereny byłego ZSRR i ewentualnie pozostałych krajów azjatyckich, a o wiele rzadziej do krajów afrykańskich.

⁵ Pewnego dnia w Kamerunie, w przedpołudniowej rozmowie z misjonarzem usłyszałem wiele opinii opisujących Afrykanina jako niedostosowanego do nowoczesnego świata. Swoje argumenty skwitował on zdaniem: „Oni są jak dzieci!”. W popołudniowej rozmowie z miejscowym aktywistą parafialnym, już w pierwszym zdaniu dotyczącym relacji z misjonarzami usłyszałem – „Oni traktują nas jak dzieci!”.

Żarliwość misyjna, idąca w parze z niedostrzeganiem wartości i realiów lokalnych kultur – cechująca niekiedy kościoły chrześcijańskie we wczesnych epokach ewangelizacji – przejęta została obecnie przez wszelkiej maści ideologów postępu, traktujących swą działalność w krajach pozaeuropejskich jako swego rodzaju misję dziejową.

Najjaskrawszego przykładu dostarczają europejskie (głównie francuskie) organizacje feministyczne, które prowadzą akcję mającą na celu zwalczanie w Afryce nieakceptowanych w europejskim kręgu kulturowym zachowań – takich jak: nierówne prawa dla kobiet, poligamia i okaleczanie genitaliów kobiecych. Swoją działalność feministki nie wahały się nazwać „kruczata” przeciwko „barbarzyńskim zwyczajom” (Breuillac 1999; Herzberger-Fofana 2000)⁶.

Pomimo retoryki religijnej, prowadzona przez europejskie ruchy feministyczne „kruczata” o prawa kobiet w krajach Trzeciego Świata nie ma nic wspólnego z celami religijnymi, nawiązuje raczej do żywej ciągle w Europie – a zwłaszcza we Francji – tradycji „misji cywilizacyjnej”, tak widocznej w epoce kolonialnej, ale wywodzącej się z wcześniejszej jeszcze ideologii rewolucyjnej, która filozoficzną kategorię – „idei postępu” – przełożyła na ideę walki o prawa człowieka i obywatela. Stąd żywa jest wciąż we Francji postawa wynosząca do rangi cnoty przekazywanie światu dziedzictwa laickiej kultury francuskiej (utożsamianej z „europejską”) dla dobra całej ludzkości, przenoszona bywa na grunt innych cywilizacji.

Działania współczesnych „misjonarzy” kultury europejskiej spotykają się z oporem afrykańskich elit. Opór ten przybiera różne formy: od cenzurowania audycji radiowych (szerzących ideologie feministyczne), poprzez posługiwanie się karykaturyzacją (mitologizacją) kultury europejskiej, po zarzucanie Europejczykom antyislamizmu lub „imperializmu prawnego” (Imperialisme, bez daty)⁷.

⁶ W przenoszeniu europejskich wzorów kulturowych na obcy grunt celują także wszelkiego rodzaju organizacje „praw człowieka”. Np. Organizacja *Human Rights Watch* alarmuje w swych portalach internetowych (http://www.pomagamy.pl/niusy/kenia_kobiety_wlasnosc.htm), że afrykańskie „kobiety są często pozbawiane swojej własności, a także nie mają prawa do dziedziczenia. (...) Sytuacja wdów nie jest lepsza. Przeważnie zostają one przekazane jako „spadek” innemu mężczyźnie z rodziny męża. W tym wypadku „misjonarze postępu” nie uwzględniają w swoich relacjach faktu, iż nierówny status prawny kobiet powiązany jest z kultem przodków, który rzutuje z kolei na system władania ziemią. W tradycyjnej kulturze afrykańskiej ziemia nie jest bowiem własnością prywatną (nawet mężczyzn), lecz prawo do jej użytkowania (podkr. R.V.) jest przekazywane w linii męskiej bądź żeńskiej. Z kolei przekazywanie w „spadku” wdów jest najzwyczajszym przejawem zasady lewiratu, który w afrykańskim społeczeństwie pełni rolę „ubezpieczenia społecznego”.

⁷ Moi kameruńscy rozmówcy nie mogli zrozumieć, dlaczego w ich kraju zakazuje się ekscyzji, sankcjonując zarazem obrzezanie (czy aby nie dla tego, iż obrzezanie obecne było od zawsze w cywilizacji judeochrześcijańskiej, a ekscyzja – nie?). Afrykanie zwracają uwagę, iż Europejczycy (ludzie Zachodu) nim wyjmą spod prawa zwyczaje decydujące o tożsamości innych ludów, co już samo przez się jest okazaniem im pogardy i „pachnie neokolonializmem”, powinni najpierw zająć się swoimi praktykami urągającymi godności kobiety. Europejczycy okaleczają bowiem swoje

Właśnie w lekceważeniu lub ignorowaniu lokalnych uwarunkowań kulturowych należy upatrywać źródło niepowodzenia wielu projektów pomocowych, których cele zostały zdefiniowane przez ludzi i instytucje pochodzące z zewnątrz, podczas gdy ich realizacja odbywała się wśród społeczeństw, których wizja świata, ideologia, sposób życia, motywacja i kompetencje, były niekompatybilne z założeniami projektów.

Doświadczenie wielu projektów rozwojowych pokazuje, iż bariery kulturowe przeszkadzają nie tylko w szerzeniu idei obcych na danym terenie, lecz także w upowszechnieniu rozwiązań pomagającym w przewycięzaniu problemów pozornie neutralnych ideologicznie, takim jak choroby, klęski głodu lub deficyt wody. Wbrew oczekiwaniom technokratów, pokonanie tego typu problemów wymaga bowiem często nie tylko nakładów materialnych, lecz zmian w szeroko pojmowanym sposobie życia.

Stąd w „teorii rozwoju”, fetyszyzowane przez nauki ekonomiczne pojęcie „wzrostu”, uzupełniane jest kategoriami pochodzącymi z szerszej pojętych nauk społecznych. Do kluczowych kategorii teoretycznych i praktyki projektów pomocowych należy „modernizacja”. W przeciwieństwie do ekonomicznej kategorii „rozwoju” – odnoszącej się do procesów, których rezultaty są wymierne (a więc można go zmierzyć procentami zwiększonej produkcji przemysłowej i rolniczej, kilometrami wybudowanych szos i dróg żelaznych, a nawet skalą skolaryzacji i likwidacji analfabetyzmu), pojęcie „modernizacji” obejmuje zmiany o rezultatach trudnych do statystycznego ujęcia, zmiany w podstawowych instytucjach społecznych, w rodzinie, obyczajach, religii, normach prawa, szeroko pojętym systemie wartości (Gawęcki 1983; Toyomasa 1978).

Wysiłki zmierzające do likwidacji niedoboru żywności polegają zatem najczęściej na sprzęgnięciu działań o charakterze agrotechnicznym z działaniami mającymi na celu zmianę sposobu życia, w tym zredukowanie przyrostu naturalnego ludności.

Tak skonfigurowane projekty „rozwojowe” są z kolei najlepszym przykładem nałożenia się na siebie motywów altruistycznych z czysto praktycznymi interesami ofiarodawców pomocy, a także – co jest na pozór mało widoczne – z ich preferencjami ideologicznymi.

Ten ostatni czynnik, określający cele i priorytety autorów programów pomocowych, szczególnie wyraźnie uchwytany jest w serii projektów zmierzających do zwiększenia kontroli urodzeń w krajach Trzeciego Świata, poprzez propagowanie środków antykoncepcyjnych. O powodzeniu tego typu projektów przesądza

kobiety fizycznie i psychicznie w imię przyjętej przez siebie idei piękna sylwetki kobiecej. Zagrożająca w skrajnych przypadkach zdrowiu, psychoza odchudzania, a zwłaszcza takie praktyki zachodniej chirurgii plastycznej jak: lifting i implanty piersi, nie różnią się (poza aseptyką i anestezjologią) od afrykańskich form okaleczania, obie mają na celu upiększenie kobiety zgodnie z miejscowym kanonem piękna i zapewnienie jej powodzenia u mężczyzn.

skala rozdźwięku między celami ofiarodawców a priorytetami kulturowymi beneficjentów.

Czytelna i zrozumiała obawa społeczeństw konsumpcyjnych Zachodu, przed gwałtownym wzrostem populacji krajów biednych, które pociągnęłyby za sobą zwiększenie obciążeń funduszy pomocowych finansowanych przez „bogate kraje”, zderzyła się tu z wizją świata społeczeństw agrarnych.

O ile bowiem w społeczeństwie zurbanizowanym, przemysłowym, w którym nasila się zjawisko konsumpcjonizmu, a proces ewolucji rodziny kieruje ją w kierunku atomizacji i odspołecznienia⁸, to w społeczeństwie agrarnym (a taki typ społeczeństwa dominuje w tzw. krajach biednych) rodzina zachowała swą tradycyjną formę i tradycyjne funkcje społeczne.

O ile w społeczeństwie Zachodu prokreacja została odseparowana od procesu socjalizacji, a dzieci zaczynają być traktowane nie jako bogactwo, lecz jako ciężar, to w społeczeństwach agrarnych (czyli wśród beneficjentów projektów pomocowych) dzieci pozostają dobrem pożądanym, bogactwem społecznym, potencjalną siłą roboczą stanowiącą o sile grupy.

Ponadto, w wielu społeczeństwach – w tym zwłaszcza afrykańskich – funkcje prokreacyjne rodziny wpisują się w nadrzędną normę religijno-ideologiczną – zobowiązań wobec przodków i nakazu powielania życia nie tylko bez ograniczeń, lecz (co znowu wynika z uwarunkowań historycznych i ekologicznych) w jak największą intensywnością. Idea aktu seksualnego pozbawionego intencjonalnie aspektu prokreacyjnego obca jest afrykańskiej kulturze i tamtejszej naturalistycznej koncepcji rodziny⁹. Priorytetem Afrykanina jest posiadanie jak największej liczby dzieci, które będą wspierać go na starość, a po jego odejściu do świata przodków zapewnią mu nieśmiertelność, poprzez wypełnianie obowiązków religijnych, wynikających z kultu przodków.

⁸ W społeczeństwach Zachodu, decydujących o priorytetach pomocy wyobrażenie rodziny jako „społeczeństwa naturalnego”, opartego na koncepcji obowiązku wobec grupy pokrewieństwa (obu rodów), które wyrażało się m.in. nakazem prokreacji, ustąpiło miejsca związkowi ufundowanemu na wartościach abstrakcyjnych, takich jak miłość („miłość” obecna była i wcześniej w kulturze europejskiej, lecz wcale nie kojarzono jej koniecznie z małżeństwem”). Małżeństwo ze „związku naturalnego”, spajającego interesy kilku grup społecznych, wręcz podstawowego modułu szerszej pojętego społeczeństwa, stało się tu jeszcze jednym „związkiem dowolnym”, o którym nie decyduje interes społeczny, lecz wolna wola jednostek, w którym takie czynniki jak walory ekonomiczne partnera, a nawet jego płeć tracą znaczenie na rzecz ich mniej lub bardziej zmiennych nastrojów i potrzeb psychicznych. W konsekwencji rodziny wielopokoleniowe stały się tu rzadkością, a formalna edukacja i socjalizacja została przekazana instytucjom państwowym, w ramach których przygotowuje się jednostki do samodzielnego radzenia sobie w życiu.

⁹ Podobnie nieprzystające do afrykańskich realiów wydają się często, traktowane jako priorytetowe, a przez to bogato wyposażone projekty nakierowane na walkę z AIDS, realizowane w społeczeństwach tradycyjnych, izolowanych od kontaktów zewnętrznych, wśród których powszechnym schorzeniem jest robaczycza i reumatyzm, a śmiertelność na malarię i inne choroby tropikalne wielokrotnie przekracza zagrożenie ze strony choroby uznanej przez dysponentów pomocy medycznej za główne zagrożenie ludzkości.

W warunkach afrykańskich projekty pomocowe koncentrujące się na ograniczeniu narodzin nie tylko nie uwzględniają wizji świata „potencjalnych beneficjentów”, lecz stoją w sprzeczności z zasadami i priorytetami wyznawanymi przez dane społeczność. W konsekwencji, bądź nie osiągają zamierzonego celu, bądź – jeśli go nawet osiągną – doprowadzają w efekcie do zmian w funkcjach rodziny¹⁰, a tym samym do zburzenia tradycyjnych struktur społecznych i utraty równowagi społecznej¹¹.

Innym przykładem ideologizacji priorytetów projektów rozwojowych jest kwestia praw człowieka. U jej podstawy legła – ukształtowana w europejskim kręgu kulturowym – koncepcja człowieka jako jednostki obdarzonej wolną wolą. „Wolność” istoty ludzkiej staje się w takim wypadku atrybutem człowieczeństwa, kategorią kluczową, determinującą sprawne funkcjonowanie społeczeństwa typu zachodniego.

Lecz pojęcie „wolności” ma różne desygnaty w różnych kręgach kulturowych. W Europie oznacza ona przede wszystkim wolność chcenia – wolność wyboru. Miarą wolności stanowi tu skala swobody wyboru sposobu życia lub – coraz częściej wiązana ze swobodą wyboru – zdolność (siła) nabywczą na rynku dóbr konsumpcyjnych.

W Azji Wschodniej (w Chinach i w Japonii) trudno znaleźć takie rozumienie pojęcia wolności. Jeżeli już jest ono stosowane, to w szczególnym sensie – wolności do samodoskonalenia się.

W hinduistycznym (i buddyjskim) kręgu kulturowym „wolność”, rozumiana w kategoriach zachodniego liberalizmu – jako wolność chcenia – jest niezrozumiała. Hinduista (i buddysta) osiąga „wolność” – poprzez wyzwolenie od wszelkich pragnień, czyli – przekładając to na język kultury europejskiej – wolność rozumiana jest tu „wolność od chcenia”.

Z kolei w Afryce „wolnym” jest ten kto żyje w grupie – stosuje się do norm we własnej grupie pokrewieństwa (nawet gdy ta grupa dyktuje mu co ma robić, a czego mu nie wolno). W Afryce traci wolność ten, co traci kontakt ze swoją grupą (Mappa 2001). Zupełnie odwrotnie niż „wolność” pojmowana w indywidualistycznej cywilizacji zachodniej.

Uświadczenie różnic w pojmowaniu pojęć kluczowych dla idei rozwoju przez ludzi ukształtowanych przez odmienne tradycje kulturowe, ułatwi formułowanie celów i zakresu projektów rozwojowych, realizowanych w różnych zakątkach świata. Pomoże także w innym spojrzeniu na opór jaki ideologia „praw człowieka” napotyka krajach pozaeuropejskich.

¹⁰ Jeśli głównym celem aktu seksualnego przestaje być prokreacja, wyładowanie napięcia seksualnego poza rodziną zaczyna być społecznie tolerowane, a sama rodzina przestaje być fundamentem, na którym opierają się relacje społeczne, ekonomiczne (rodzina traci rangę podstawowej jednostki produkcyjnej) oraz wierzenia (kult przodków).

¹¹ Równowaga społeczna traktowana jest przez teorię rozwoju jako czynnik sprzyjający zmianie, lecz który prowadzić może zarazem do destabilizacji społecznej i politycznej.

Ważnym warunkiem powodzenia projektów rozwojowych, jest nie tylko poznanie obcych kultur, lecz także pozyskanie miejscowych współpracowników i wyznawców nowych idei. W antropologii nazywa się ich „agentami kontaktu” lub „klasą tubylczych pośredników” (Amin 2001, Vorbrich 2004). Znaczenie tzw. „czynnika tubylczego” docenili już kolonizatorzy (zwłaszcza brytyjscy) stosujący w swych koloniach formułę tzw. „rządów pośrednich”. Miarą jego uznania przez kościoły chrześcijańskie w ich działalności ewangelizacyjnej jest rozwój postaw inkulturacyjnych oraz waga, jaką przykładają one do właściwej formacji katechetów, którzy zastępują misjonarzy w miejscach, gdzie ich obecność ma epizodyczny charakter.

Czynnik tubylczy jest także w coraz większym stopniu uwzględniany przez „misjonarzy postępu”, którzy, na wzór kościołów lokalnych, tworzą lokalne (krajowe) filie organizacji szerzących „postęp” i „walczących o rozwój” (np. bardzo aktywnych w Trzecim Świecie organizacji feministycznych).

Rola „tubylczych pośredników” jest kluczowa dla powodzenia programów pomocowych. Podstawową kwestią pozostaje tu ich kompetencja i motywacja.

Zakres kompetencji „tubylczych pośredników” powinien bowiem obejmować dwa pola. Z jednej strony powinni oni rozumieć założenia i cele projektu, z drugiej strony powinni być zakotwiczeni w społeczeństwie, w którym są one realizowane. Podstawowa ich rola polega bowiem na „przetłumaczeniu”, ogólnie z reguły sformułowanych celów projektów na język miejscowych realiów materialnych i kulturowych. Od jakości wykonania tego zadania zależy często los całego projektu. Równie istotna jest także motywacja „tubylczych pośredników”. Naiwnością byłoby sądzić, iż zawsze utożsamiają się oni z motywami i celami autorów projektów rozwojowych. Często pragną (świadomie lub nieświadomie) osiągnąć też własne cele, o charakterze bytowym lub prestiżowym¹². Jeszcze częściej (jeżeli rzeczywiście partycypują w miejscowej kulturze) uwikłani są oni w sieć relacji społecznych i ekonomicznych, które komplikują ich status, z jednej strony odpowiedzialni są bowiem przed swymi mocodawcami (i chlebobawcami) za sprawne osiągnięcie celów, z drugiej zaś podlegają miejscowym autorytetom i normom, które mogą stać w sprzeczności z celami projektów.

Należy pamiętać, iż tzw. „agenci kontaktu” nie są jedynie przedmiotem procesu modernizacji, lecz przyjmują często postawę aktywną w procesie asymilo-

¹² W wypadku „makroprojektów”, które wymagają pośrednictwa miejscowych czynników politycznych (innych „decydentów”) poważnym zagrożeniem dla projektów rozwojowych jest zjawisko korupcji, które pochłania niekiedy większość środków pomocowych. Odpowiednio usytuowani w miejscowych strukturach społecznych „pośrednicy” mogą też manipulować realizacją danej inwestycji, przesądzając o jego szczegółowej lokalizacji. W wypadku „mikroprojektów” przeszkodą może być np. miejscowa organizacja przestrzeni, w ramach której konieczność uszanowania „sfery sacrum” zmusić może realizatorów do zwiększenia wydatków (np. aby ominąć np. „święty gaj” przy budowie drogi), lub miejscowych zwyczajów, które np. zabraniają mężczyźniom – pielęgniarzom – wykonania szczepień kobiet.

wania innowacji. W procesie tym potrafią oni wykorzystywać język „teorii modernizacji” lub świeżo zasymilowane elementy importowanej kultury nie dla wprowadzenia „unowocześnień”, lecz dla utrwalenia form i struktur kultury tradycyjnej.

Za przykład niech nam tutaj posłuży reakcja duchownych lokalnego kościoła protestanckiego, którzy poparli autorytarne rządy władcy Swazilandu. Gdy podczas wielkanocnych obrzędów religijnych król Mswati III oznajmił poddanym, że demokracja to tymczasowa moda, na którą nie ma miejsca w rządzonym przez niego kraju, obecni na uroczystości pastory pospieszyli z wyjaśnieniem, że w Biblii nie ma ani słowa o tym, iż głową państwa powinien być prezydent. Według ich interpretacji, Pismo Święte potępia wszelkie formy władzy poza monarchią, gdyż tylko król może połączyć państwo z Bogiem. Nie jest tego w stanie uczynić żaden demokratycznie wybrany prezydent¹³.

Najlepsze efekty osiągają zatem te projekty, które potrafią zachować równowagę między pierwotnie założonymi celami ogólnymi, a sposobami zasymilowania ich przez beneficjentów i „tubylczych realizatorów”. Ci ostatni mają bowiem naturalną tendencję do wykorzystania projektów rozwojowych dla własnych (prywatnych) korzyści oraz do przeformułowania ich celów, niekiedy wręcz do ich zmanipulowania. Jako najbardziej znany przykład takiego efektu podać można liczne kościoły afro-chrześcijańskie, których twórcy i wyznawcy przekroczyli chwiejną granicę między interpretatorem (tłumaczem i realizatorem) importowanej idei a jej kreatorem i manipulatorem.

Tylko utożsamienie się „tubylczych pośredników” z celami projektu rozwojowego oraz ich osobiste zaangażowanie w realizację idei, która legła u jego podstaw, zapewnić może kontynuację projektu po zakończeniu fazy zewnętrznego nadzoru i wsparcia, fazy która najczęściej kończy się po kilku latach. Literatura antropologiczna obfituje w przykłady projektów rozwojowych, które uległy dekompozycji lub ruinie materialnej i funkcjonalnej, które – po zakończeniu fazy zewnętrznego wsparcia – przeszły pod nadzór „tubylców”. Najczęściej wynikało to z faktu, iż ich założenia nie uwzględniały lokalnego kontekstu kulturowego (Crewe, Harrison 1998).

W tym wypadku dla ilustracji działania bariery kulturowej utrudniającej asymilację nowej idei, zmaterializowanej w innowacjach technicznych (agro- i zootechnicznych) posłużę się przykładami pochodzącymi z Azji.

Pierwszy przypadek dotyczy budowy wodociągów w górskich wsiach irackiego Kurdystanu. W latach 80. władze centralne tego kraju rozpoczęły budowę (za „petrodolary”) sieci wodociągów wiejskich. Celem tej – wydawałoby się neu-

¹³ Zob.

http://www.oneworld.net/external/?url=http%3A%2F%2Fwww.irinnews.org%2Freport.asp%3FReportID%3D33624%26SelectRegion%3DSouthern_Africa%26SelectCountry%3DSWAZILAND.
Strona aktywna 27 VII 2005.

tralnej kulturowo inwestycji – było poprawienie warunków sanitarnych i ulżenie doli kobiet, zmuszonych do przynoszenia wody z ogólnowioskowych studni. Okazało się, że wodociągi wiejskie nie były chętnie używane przez kobiety, bowiem – czego nie uwzględnili autorzy projektu – w tradycyjnym społeczeństwie muzułmańskim, możliwość udania się po wodę do źródła, stanowiła dla kobiet cenną, dopuszczaną przez zwyczaj, jedną z nielicznych okazji do samodzielnego opuszczenia domu, poplotkowania z sąsiadkami i zetknięcia się ze światem zewnętrznym, także z obcymi mężczyznami¹⁴.

Drugi przykład dotyczy projektu mającego na celu upowszechnienie w himalajskich prowincjach Indii hodowli bydła rasy dżersej. W założeniu indyjskich naukowców – autorów projektu nowe, wysoko mleczne – rasy bydła miały zastąpić hodowane dotychczas przez górali jaki i ich mieszańce. Zwierzęta te były dobrze dostosowane do tutejszych warunków, lecz dawały mało mleka. Innowacja upowszechniła się w bardzo ograniczonym zakresie, a tam gdzie się przyjęła, zamiast poprawić dochody górali, jeszcze bardziej je uszczupliła. Autorzy projektu nie wzięli bowiem pod uwagę, iż jaki (oraz ich mieszańce) wypasały się na górskich nieużytkach, pozostawione przez wiele miesięcy „samopas”, zadowolając się przemarznąłą trawą i korzonkami, podczas gdy bydło rasy dżersej wymagało dostarczania drogich koncentratów paszowych. Dochody pochodzące ze zbytu mleka (autorzy projektu nie zadbali o zorganizowanie odpowiedniej sieci skupu, a i samo bydło dawało w surowych warunkach górskich mniej mleka niż zakładano) nie pokrywały kosztów zakupu paszy. W efekcie nowe rasy bydła stały się ciężarem dla gospodarki lokalnej i co najwyżej pełniły funkcję dobra prestiżowego. Można było się nim pochwalić przed sąsiadami, ale które nie przyczyniało się do podniesienia stopy życiowej górali (Hinca 2004).

Oba powyższe przykłady stanowią dobrą ilustrację podstawowej tezy antropologii rozwoju, mówiącej, iż dobór proponowanych nowych środków technicznych i organizacyjnych powinien uwzględniać możliwość ich zasymilowania przez beneficjentów.

Pozostałe zasady formułowania celów projektów rozwojowych można by streścić w następujących zasadach: Pomoc – aby odniosła zamierzony efekt – powinna:

- Wystrzegać się protekcjonizmu – co powinno wyrażać się wsłuchaniem się w rzeczywiste potrzeby beneficjentów, a nie poleganie scenariuszach na wykonywanych przez obcych, którzy przeprowadzali prostą projekcję ich wizji świata.
- Uwzględnić konteksty kulturowe, a w miarę możliwości priorytety „tubylców” beneficjentów.

¹⁴ Według informacji uzyskanych od prof. L. Dziegła, który uczestniczył w latach 70. i 80. w projektach rozwojowych w Iraku.

- Obejmować formację „tubylczych pośredników” i kontynuatorów wprowadzanych idei i rozwiązań technicznych.
- Przeciwdziałać z jednej strony wyalienowaniu się owych „pośredników” z własnego społeczeństwa, a z drugiej sprzeniewierzeniu się przez nich celom projektu.

Aby spełnić powyższe warunki „misjonarz postępu”, podejmując działania na rzecz ludzi odmiennych kultur powinien nie tylko „mówić” (nie zależnie jak ważne idee ma do przekazania), lecz także uważnie „słuchać”, co jego miejscowi partnerzy mają mu do powiedzenia.

Autorzy i animatorzy projektów pomocowych (modernizacyjnych) muszą brać pod uwagę fakt funkcjonalnego powiązania elementów kultury, w której normy moralne i techniczne są ze sobą wzajemnie połączone, a same są często pochodną warunków naturalnych. A zatem warunkiem skuteczności ich inicjatyw w dziedzinie gospodarczej jest zawsze gruntowne rozeznanie (i uwzględnienie w stopniu największym z możliwych z punktu widzenia celów projektów) norm kulturowych oraz mechanizmów funkcjonujących w danym społeczeństwie. Podobnie jak efektywność działań modernizacyjnych w zakresie obyczajowości i relacji społecznych zależy od uwzględnienia mechanizmów gospodarczych i uwarunkowań środowiskowych, które legły u ich podstaw.

BIBLIOGRAFIA:

- Amin S., *Political Islam*, „Covert Action Quarterly”, No. 71, Winter 2001, s. 3-6.
- Breuilac B., *La croisade contre l'excision est lancée au Sénégal. 31 villages ont décidé d'abandonner cette pratique*, „Libération” (11.03.1999).
- Crewe E., Harrison E., *Whose Development?: An Ethnography of Aid*, New York 1998.
- Czarnowski S., *Kultura*, Warszawa 1959.
- Gawęcki M., *Problemy modernizacji w ujęciu etnologii, ekonomii i geografii społecznej*, „Lud”, t. 67, s. 187-200.
- Firth R., *Essays on Social Organization and Values*, London, 1969.
- Herzberger-Fofana P., *Les Mutilations Génitales Féminines (MGF)* (www.arts.uwa.edu.au/AFLIT/MGF8.html) (27 VII 2005).
- Hinca P., *Rola zwierząt w kulturach góralskich ze stanu Himacal. Studium antropologiczne* (maszynopis) Praca doktorska – UAM, Poznań 2004.
- Hobart M., *An Anthropological Critique of Development, The Growth of Ignorance*, London 2002.
- Impérialisme et intégrité physique...*, (www.lpj.org/Nonviolence/Sami/Circon/Index.htm) (27 VII 2005).
- Mamdani M., *Citizen and subject. Contemporary Africa and legacy of late colonialism*, New Jersey 1996.
- Mappa S., *Pouvoir traditionnel et pouvoirs d'Etat en Afrique. L'illusion universaliste*, Paris 1998.

- Nurske R., *Some International Aspects of the Problem of Economic Development*, „The American Economic Review” 42 (1952) 571-573.
- Sauvy A., *Trois Monde, une planète*, „L’Observateur”, no. 118 (14.08.1952), s. 14.
- Sillitoe P., Bicker A., Pottier J. (ed.), *Participating in Development*, London 2002.
- Toyomasa F., *Some Sociopsychological Theories of Development: A Critical Review*, „Culture of Development”, no. 4, s. 586-601.
- Znaniński F., *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922.