

Państwo na peryferiach. Między antropologią a polityką

Jak perspektywa antropologiczna może pomóc w badaniu zmiany społecznej, przemian „obok” państwa? Co to jest antropologia polityczna i jak antropolodzy konceptualizowali państwo? Co to jest „magiczny” wymiar państwa?

Republika Dagestanu oraz cały Kaukaz Północny to miejsce dynamicznych przemian społeczno-politycznych. Informacje o republice rzadko trafiają do zagranicznych mediów. Kaukaz Północny, mimo burzliwej zmiany społecznej i kulturowej, która mogłaby stanowić ciekawy przedmiot opisu i analizy, nie jest, w przeciwieństwie do na przykład Afryki¹, miejscem „produkcji wiedzy antropologicznej” – przyczyn należy zapewne szukać w braku tradycji badawczych, niestabilnej sytuacji oraz problemach z legalnym przebywaniem i prowadzeniem badań na Kaukazie Północnym. Jedyne dyscypliny, w obrębie których rozwijają się badania i toczą dyskusje naukowe w odniesieniu do kontekstu dagestańskiego, to lingwistyka oraz studia nad terroryzmem (Gould 2011: 177).

Lektura tekstów dotyczących bieżącej sytuacji w Dagestanie, w szczególności z dziedziny badań nad terroryzmem, stanowiła dla mnie motywację do podjęcia dyskusji z politologami oraz tak zwanymi

¹ Na fakt czerpania z terytorium Afryki większości przykładów do najnowszych refleksji w obrębie antropologii politycznej zwraca również uwagę Anna Malewska-Szałygin (2005: 356).

ekspertami od terroryzmu². Brak konstruktywnej krytyki terminu „walka z terroryzmem” i dychotomiczne podziały na zwolenników podziemia i zwolenników władz utwierdziły mnie w przekonaniu, że mimo wielu ograniczeń metody etnograficznej antropolodzy powinni włączać się w dyskusje również w tak zdominowanej przez politologów dziedzinie, jak studia nad terroryzmem. Nie da się, moim zdaniem, zrozumieć przemian zachodzących w Dagestanie na podstawie analizy oficjalnych wypowiedzi polityków lub statystyk. W miejscu, gdzie wiele przemian dzieje się „poza państwem”, poza jego instytucjami i decyzjami, gdzie coraz więcej osób dystansuje się od praktyk państwowych, podejście nieuwzględniające wymiaru codziennego sprawia, że możemy nie dostrzec najbardziej dynamicznej części przeobrażeń. Skupiając się na aspekcie instytucjonalnym, ignorujemy również wszelkie obszary graniczne między tym, co jest legalne, a tym, co nielegalne, co zostaje powiedziane, a co przemilczane, co jest pokazywane, a co ukrywane. Perspektywa antropologiczna, jak pokazują autorzy tekstów w zbiorze zatytułowanym *Political Ethnography* (Schatz, red., 2009), może nam pomóc zidentyfikować ukryte oblicza i mechanizmy władzy oraz jej kulturowe wymiary (np. kulturowe konstruowanie przedmiotów i podmiotów władzy), a także odkryć skomplikowane walki polityczne toczone wokół etykiet przyczepianych różnym aktorom społecznym (Jourde 2009: 213–214). Dzięki temu możemy uniknąć reprodukcji relacji władzy przez reifikację takich pojęć, jak „walka z terroryzmem” czy „wahhabici”, lub przez odróżnianie „dobrych” i „złych” muzułmanów.

Pisząc o lokalnych działaniach państwa zwanych „walką z terroryzmem”, nie odwołuję się do terminów: „walka z terroryzmem”, „terrorysta”, „wahhabita” jako pojęć analitycznych. Terminów tych używam w cudzysłowie i w zależności od kontekstu wypełniam różnymi znaczeniami, zaczerpniętymi z lokalnej rzeczywistości społecznej. Dla uniknięcia reifikacji owych pojęć nie odwołuję się do bogatej literatury studiów nad terroryzmem, chcę bowiem podkreślić lokalny charakter działań i praktyk kryjących się pod tymi hasłami oraz zwrócić uwagę na fakt, że tworzenie i wykorzystywanie obrazu nowego islamskiego wroga (Słuka, Chomsky i Price 2002) współlistnieje z jednoczesną zgodą na

² Mam tu na myśli przede wszystkim Gordona M. Hahna, jednego z bardziej znanych zachodnich politologów zajmujących się zjawiskiem terroryzmu na Kaukazie Północnym.

terror państwowy, pochłaniający znacznie więcej ofiar od innych rodzajów terroru (Sluka i in. 2002).

W większym stopniu niż na zagadnieniach teoretycznych koncentruję się na pokazywaniu zależności o charakterze lokalnym, dotyczących republiki Dagestanu, a w pewnych aspektach całego Kaukazu Północnego. Staram się stawiać nowe pytania i zwracać uwagę na niektóre problemy, jakie napotyka antropolog, próbując z jednej strony nie reifikować ani terroryzmu, ani państwa, z drugiej – analizować percepcję działań jego przedstawicieli i wyobrażenia o nim³.

Antropologia polityczna – zarys dyscypliny

Antropologia polityczna to subdyscyplina antropologii⁴, która wyznacza ramy niniejszych badań i interpretacji. Rozpoczynając badania, zamierzałam poruszać się w obrębie antropologii islamu. Droga, którą prowadzili mnie moi rozmówcy, wiodła od religii ku przestrzeniom spotkań z państwem – posterunkom, granicom i komisariatom. Nawet rozmowy o religii były pośrednio rozmowami o państwie, o społeczeństwie i potrzebie radykalnych zmian. Świat moich rozmówców, ich doświadczenia i wizje przyszłości wyznaczyły moje pole badawcze, bliższe zainteresowaniom antropologów politycznych niż antropologów religii.

Podążając ścieżką wyznaczoną przez spotykane osoby, dryfowałam między „badaniem islamu” a „polityką” – dziedziną, którą początkowo starałam się omijać ze względu na problemy, jakie mogły mi stwarzać struktury państwowe. Podejrzania o szpiegostwo, zatrzymania i przesłuchania traktowałam na początku jako przeszkodę w eksploracjach. Z czasem postanowiłam uczynić z płynących z nich doświadczeń materiał badawczy. Liczne „spotkania z państwem” stały się więc nie przerwą w badaniach czy ich opóźnieniem, ale ich elementem składowym – były to doświadczenia, które najbardziej zbliżyły moje doświadczenie do doświadczenia moich rozmówców, przez co ich świat, emocje i uczucia stawały się mi bliższe. W miejscu, gdzie trwa konflikt i gdzie rzeczy-

³ Powyższy fragment został wykorzystany w tekście, który został opublikowany w czasopiśmie „Lud” 2015, t. 99(215).

⁴ Rozważania dotyczące traktowania antropologii politycznej jako subdyscypliny antropologii lub jedynie jako perspektywy refleksji antropologicznej można znaleźć m.in. w artykule Malewskiej-Szałygin (2005).

wistość nacechowana jest przemocą, nie można od tych zjawisk uciec, badając „coś obok”. „Obok” nie istniało, nie można bowiem oddzielić moich własnych doświadczeń i doświadczeń moich rozmówców od kontekstu politycznego naszych rozmów i spotkań.

Początki antropologii politycznej lub, ściślej rzecz biorąc, początki zainteresowań antropologów kwestiami polityki to, w zależności od przyjętej perspektywy, koniec XIX wieku lub lata 40. XX wieku⁵. Lata 1851–1939 Joan Vincent uważa za okres formacyjny, w którym polityka pojawiała się w polu badań antropologów jedynie przypadkowo. Dopiero od 1940 roku można mówić o fazie, w której antropologia polityczna rozwinęła się jako subdyscyplina. Faza trzecia (od około 1972 roku) to faza dekonstrukcji i dezintegracji subdyscypliny (Vincent 2002: 2–3). Czy dziś, w obliczu wyraźnego renesansu antropologii politycznej, nie należałoby mówić o czwartej fazie? Jeśli tak, to co byłoby jej cezurą?

W pierwszej, tzw. formatywnej fazie główną inspiracją dla badaczy były teorie ewolucjonistyczne. Europejczycy badali „nieodkryte” plemiona na różnych kontynentach, a Amerykanie prowadzili badania wśród Indian w utworzonych już wtedy rezerwach. Nie mówiono wówczas o polityce, gdyż ta ostatnia widziana była jako domena społeczeństw „cywilizowanych” i mierzona liczbą instytucji i urzędów. Społeczeństwa „prymitywne” musiały najpierw przejść przez fazę dzikości i barbarzyństwa, aby osiągnąć poziom cywilizacji, jak pisał Morgan w swoim głośnym dziele pt. *Społeczeństwo pierwotne* (1887). Pod koniec XIX wieku trudno jeszcze mówić o antropologii politycznej, jednak myślenie o systemach politycznych w kategoriach ewolucji przetrwało do dziś (Dohnal 2010: 10).

O drugiej fazie lub początkach antropologii politycznej jako subdyscypliny można mówić w kontekście lat 40. – gdy rozkwitał strukturalny

⁵ Historia dyscypliny została szczegółowo opisana przez Joan Vincent w książce *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends* (1990) oraz w pracach *Political Anthropology: Paradigms and Power* Davida Kurtza (2001) i *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics* Johna Gledhilla (2000). W języku polskim o początkach dyscypliny i jej głównych założeniach można przeczytać w tekście *Antropologia polityczna. Wprowadzenie* Teda Lewellena (2010 [2003]), w artykule Anny Malewskiej-Szałygin pt. *Antropologia polityczna – subdyscyplina antropologii czy perspektywa refleksji antropologicznej?* (2005), we wprowadzeniu książki tej samej autorki pod tytułem *Wzobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999–2005* (2008) oraz w wydanej w 2010 książce *Antropologia polityki i polityka w antropologii* pod redakcją Mirosławy Drozd-Piaseckiej i Aleksandra Posern-Zielińskiego.

funkcjonalizm i badania na kontynencie afrykańskim. Za jednego z ojców założycieli antropologii politycznej uważa się np. Edwarda Evansa-Pritcharda, autora słynnej monografii *Nuer* (1940), w której analizował porządek społeczny i polityczny tej afrykańskiej społeczności. W tym samym roku ukazała się książka *African Political Systems* (Fortes, Evans-Pritchard 1940), która położyła fundamenty teoretyczne i metodologiczne pod badania społeczeństw przedindustrialnych (Lewellen 2010 [2003]: 19). Autorzy wyróżnili dwa typy systemów politycznych: pierwszy oparty na scentralizowanej władzy i administracji (prymitywne państwo), drugi oparty na korporacji grup i rodów (system bezpieczeństwa).

W latach 50. ukazały się dwie ważne pozycje, które miały duży wpływ na rozwój dyscypliny. Pierwsza z nich to *Political Systems of Highland Burma* Edmunda Leacha (1954), gdzie autor z jednej strony, podobnie jak poprzednicy, dokonuje typologii systemów politycznych, z drugiej jednak czytelnie rozróżnia między abstrakcyjną strukturą a przyziemną rzeczywistością polityczną. Prowadząc badania w Birmie, odszedł również od typowego nurtu badań niewielkich społeczeństw afrykańskich (Lewellen 2010, s. 22).

Dwa lata później ukazała się praca *Custom and Conflict in Africa* Maxa Gluckmana (1956), w której autor przeformułował rzymską maksymę „dziel i rządź” na „dziel i utrzymuj w jedności”. Pokazuje on, że konflikt jest elementem koniecznym zachowania równowagi społecznej. Według Gluckmana konflikty między lokalnymi grupami prowadzą w efekcie do zjednoczenia całego społeczeństwa, gdyż frakcje zmuszone są rozstrzygać między sobą waśnie, co jest elementem jednoczącym (Gluckman 1956: 22). W ciągu kolejnego dziesięciolecia Gluckman i związana z nim szkoła manchesterska w Wielkiej Brytanii odeszli od badań struktur, funkcji i norm ku procesom, analizie działań i konfliktów (które przestają być traktowane jako „kłopotliwe”, trudne do umieszczenia w zakładanych ramach teoretycznych). Podejście to rozwinął Victor Turner w pracy *Schism and Continuity in an African Society* (1957), gdzie prześledził losy konkretnych jednostek w wielu dramatach społecznych (w których dochodziło do manipulacji normami i wartościami), dodając do badań nowy element w postaci zdolnej podejmować decyzje jednostki (s. 24). Antropologia polityczna, podobnie jak inne nurty refleksji antropologicznej w tym czasie, przechodzi więc od strukturalnego funkcjonalizmu do ujęcia bardziej procesualnego, włączającego sprawczość jednostek.

Opisując historię i rozwój antropologii politycznej, warto zwrócić uwagę nie tylko na kolejne nurty, szkoły i orientacje – bez wątpienia bardzo ważnym elementem antropologicznej refleksji powinien być także kontekst historyczny (Dohnal 2010: 8–9).

W latach 70., cezurze trzeciej fazy w dziejach antropologii politycznej, można mówić o coraz bardziej refleksyjnym spojrzeniu na nowe postkolonialne państwa narodowe. Kategoria *primitive politics* nie mogła być już traktowana jako działająca w obrębie zamkniętego systemu. System polityczny stał się polem działań o charakterze zarówno politycznym, jak i społecznym, wskutek czego powstało pojęcie areny politycznej, na której jednostki i organizacje rywalizują o władzę (Lewellen 2010: 25). W 1973 roku ukazała się znana książka pod redakcją Talala Asada *Anthropology and the Colonial Encounter*, w której zapoczątkował on kontynuowaną w kolejnych dekadach dyskusję⁶ dotyczącą dominacji i przekształceń, jakich zachodni kapitalizm i zachodnie wzorce władzy dokonały w byłych koloniach. Inną publikacją, która stała się źródłem inspiracji i dekonstrukcji, był *Orientalism* (1991) Edwarda Saïda, gdzie autor zwrócił uwagę na długą tradycję pełnych zarówno uprzedzeń, jak i romantyzmu wizerunków Azji i Bliskiego Wschodu, które służyły realizacji europejskich i amerykańskich ambicji kolonialnych i imperialnych.

W latach 80. główne tematy badawcze podejmowane przez antropologów politycznych to między innymi niszczenie kultur tubylczych oraz sposoby, w jakie próbowały się one temu przeciwstawić. Najbardziej znane publikacje, ważne z perspektywy nurtu antropologii politycznej, to wydana w 1982 roku *Europa i ludy bez historii* Erica Wolfa, mówiąca o tym, że na wszystkie kultury trzeba patrzeć w kontekście ekspansji europejskiego kapitalizmu ostatnich wieków, oraz *Weapons of the Weak* politologa Jamesa Scotta (1985), w której opisane zostały „ciche” sposoby oporu „słabych” (nieposiadających władzy, lecz pragnących zachować swoją godność) wobec „silnych” (dobrze umocowanych w strukturach władzy) takie jak plotki, sabotaż, bierność czy milczenie. Tematy podobne do powyższych, choć rozpatrywane z innej perspektywy – kwestionującej dominację mężczyzn i poruszającej kwestie władzy kobiet – podejmowała również rodząca się na przełomie lat 80. i 90. antropologia feministyczna.

⁶ Dyskusję tę można wpisać w paradygmat postkolonializmu.

Dużą popularnością w tym czasie cieszyły się również tematy dotyczące władzy, nawiązujące do koncepcji Pierre'a Bourdieu i Michela Foucaulta. Według Bourdieu w utrzymaniu władzy i reprodukcji hierarchii społecznej pomagają często nieuświadomiane nawyki kulturowe nabywane w procesie socjalizacji i ograniczające wybór jednostek, które z wielu możliwości będą preferować te zgodne z ich *habitusem* (2008[1980]). Foucault z kolei, nie zgadzając się z poprzednikiem, postrzegał dyskurs jako pole reprodukcji porządku społecznego i władzy. Zdaniem Foucault (2002) to właśnie dyskurs ustanawia władzę i kreuje rzeczywistość.

W latach 90. podejmowane zagadnienia zaczęły ewoluować w kierunku badania ruchów społecznych, rewolucji, akcji masowych (*collective actions*) oraz przemocy państwa w życiu codziennym. Rozpad ZSRR i przemiany w byłym bloku wschodnim dały początek wielu porównaniom między państwami postkolonialnymi i poradzieckimi (szerzej np. Verdery 1996, Hann 2002). I jedno, i drugie są orientalizowane i paternalizowane – umieszczane w ramach dyskursu opierającego się na przekonaniu, że kraje te są zacofane i powinny dążyć do wyznaczonych przez Zachód standardów, na co wskazują chociażby tak utarte określenia jak transformacja. Rozwijał się także paradygmat postsocjalizmu, w ramach którego opisywana jest sytuacja społeczeństw byłego ZSRR i bloku wschodniego oraz wiele toczących się tam procesów, takich jak prywatyzacja, wzrost nierówności społecznych, bezrobocie, bieda i inne (Hann 2002).

Rekonceptualizacja idei władzy, szersze rozumienie dominacji, powiązanie władzy i wiedzy oraz zainteresowanie odkrywaniem i dekonstruowaniem w naszym życiu tego, co polityczne, wymagają od antropologii politycznej innych sposobów badania i analizy (Malewska-Szałygin 2005: 361). Władza staje się z jednej strony coraz bardziej rozproszona i zdetyerytorializowana, a z drugiej – bardziej skupiona w rękach wielkich korporacji lub takich organizacji jak Bank Światowy czy Międzynarodowy Fundusz Walutowy, co sprawia, że przed antropologami stoją wielkie wyzwania (Lewellen 2010: 27). Mimo wielu problemów natury epistemologicznej oraz trudności w wyznaczeniu ram tego, co jest obszarem zainteresowań antropologii politycznej, a co nie jest (por. Herzfeld 2007), przeżywa ona dziś renesans. Wykładana jest w większości liczących się ośrodków akademickich, wracając na czoło listy tematów podejmowanych w nurcie studiów antropologicznych (Dohnal 2010: 8).

Czy w obliczu powyższych przemian nie należałoby mówić o czwartej – jeśli przyjąć wcześniejszą typologię Joan Vincent – fazie, w którą wkra-
cza antropologia polityczna? Jako cezurę można by przyjąć rok 2001
i rozpoczętą wówczas tzw. walkę z terroryzmem. Antropolodzy politycz-
ni włączyli się do dyskusji i nie pozostali bezkrytyczni wobec coraz
bardziej jawnego zwiększania kontroli państwa⁷ nad życiem jednostek,
tworzenia obrazu nowego „islamskiego” wroga i przymykanie oka na
terror państwa w obliczu innych rodzajów terroru (np. Sluka, Chomsky,
Price 2002). Wielu antropologów wsparło jednak rząd USA podczas
wojny w Afganistanie, co, choć szeroko skrytykowane przez organizacje
zrzeszające antropologów (takie jak AAA – American Anthropological
Association), może stanowić początek niebezpiecznego zwrotu ku re-
kolonizacji dyscypliny (Sluka 2012: 302, 565).

Państwo na peryferiach, doświadczenie państwa

Antropolodzy w różny sposób definiowali państwo, nierzadko w zależ-
ności od tego, czy przyglądali się państwom zachodnim, postkolonial-
nym czy postsocjalistycznym. Jedni patrzyli na państwo poprzez jego
instytucje (Althusser 1971), inni poprzez działania obywateli w ich
ramach, jeszcze inni poprzez codzienność, skupiając się na codziennych
dyskursach, oporze, ironii (Herzfeld 2007), fantazjach na temat państwa
(Navaro-Yashin 2002; Žižek 1997) lub jego fetyszycacji (Taussig 1997).
Dekonstrukcji podlegała konceptualizacja państwa jako realnego (od-
dzielnego od społeczeństwa) bytu o konkretnym terytorium, reprezen-
towanego przez władzę, która za pomocą instytucji lub tak zwanego
aparatu państwowego ma pełnić określone funkcje dla swoich obywateli –
zapewnienie bezpieczeństwa, edukacji, ochrony zdrowia, prawa etc.
(Althusser 1971). Niezależnie od tego rodzaju dekonstrukcji dokonywa-
nych przez antropologów, warto zwrócić uwagę, że z perspektywy
lokalnej państwo jest właśnie w ten sposób wyobrażane – jako oddzielny
od społeczeństwa, realny byt reprezentowany przez władzę i zobowiąza-
ny spełniać wymienione funkcje.

Dla zrozumienia doświadczenia państwa w Dagestanie należy
przyjrzeć się antropologicznym konceptualizacjom miejsc peryferyj-

⁷ Oczywiście dotyczy to tylko niektórych państw, w szczególności USA.

nych. Antropolodzy piszą, że te miejsca charakteryzują się niepewnością, nieprzewidywalnością i kreatywnością (Das, Poole, red., 2004; Tsing 1993). To właśnie na marginesach widoczna jest zarówno siła, jak i słabość państwa, jego wyraźna obecność, jak i „nieobecność” (por. Das 2007). Peryferyjność nie jest związana z lokalizacją, ale z relacją z centrum – jest definiowana z zewnątrz, z perspektywy strefy dominującej. Peryferia mogą jednak zaferować własną (anty)definicję strefy dominującej (Ardener, za Raubisko 2011). Kaukaz Północny, potraktowany jako oddzielna strefa, jest przez Kreml widziany jako „źródło przemocy i terroryzmu”. W (anty)definicji, z perspektywy mieszkańca Kaukazu Północnego, to władze Federacji Rosyjskiej „powinny” – wydawałoby się – być postrzegane jako źródło przemocy i konfliktów w regionie (por. Raubisko 2011). Czy jednak tak się dzieje? Czy też wyobrażenia o władzy centralnej przybierają inny wymiar?

Deborah Poole (2004: 36), opisując władzę państwową na peryferiach Peru, odwołuje się do kategorii „zagrożenia” i „gwarancji”. Podaje przykład kontroli dokumentów: pokazanie dokumentów na posterunku wiąże się z ryzykiem doznania przemocy ze strony przedstawicieli państwa. Podobnie jak w Dagestanie, również tam dokument tożsamości jest zarazem gwarancją (nieposiadanie go oznacza kłopoty przy zatrzymaniu) oraz zagrożeniem – takie samo lub podobne nazwisko może figurować na liście osób uznanych za terrorystów, wskutek czego zatrzymywane są również osoby niewiązane w działalność militarną (Poole 2004: 36). Autorka pisze wprawdzie nie tyle o państwie, co o legitymizacji władzy przez praktyki prawne, jednak wskazanie na współzależność zagrożenia i gwarancji może być pomocne do zrozumienia napięcia między lokalnym doświadczeniem państwa i narracjami dotyczącymi władzy centralnej i lokalnej.

Veena Das z kolei patrzy na państwo na peryferiach jako na formę, zawieszoną pomiędzy racjonalnością a magicznością (Das 2007: 163)⁸, i takie rozumienie państwa jest mi najbliższe. Państwo obecne jest z jednej strony w strukturze reguł i regulacji ucieleśnionych w prawie oraz instytucjach mających to prawo stosować, natomiast z drugiej strony, w życiu codziennym, może manifestować się przez „obecność magiczną”. Może się ona przejawiać w fantazjach na temat samej idei

⁸ Dosłownie: „suspended between rational and magical presence”. Użycie terminu „magiczny” w odniesieniu do państwa Das zapożyczyła od Taussiga (1997).