

IWONA KALISZEWSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

„WALKA Z TERRORYZMEM”.
DOŚWIADCZENIE PRAKTYK PAŃSTWOWYCH
W REPUBLICIE DAGESTANU W LATACH 2005-2014

Wprowadzenie

Dagestan to wchodząca w skład Federacji Rosyjskiej wieloetniczna republika, położona na Kaukazie Północnym, zamieszkała przez około trzy miliony mieszkańców. Konflikt między strukturami siłowymi a podziemiem zbrojnym, dążącym do utworzenia państwa islamskiego, konflikty wewnątrz elit republiki, kryminalizacja życia społeczno-politycznego oraz korupcja to tylko niektóre z przejawów niestabilnej sytuacji w republice. Wśród jej przyczyn można wymienić, między innymi, działania lokalnych elit, reaktywną politykę Kremla opartą na użyciu przemocy oraz zmianę struktury społecznej ludności republiki (Karpov 2010). Efektem niestabilnej sytuacji jest stopniowa utrata zaufania do władz republiki i struktur siłowych, wzmożona emigracja oraz postępujące „oddalanie się” od państwa całych *dżamaatów*¹, wprowadzających własny, oparty na szarijacie porządek społeczny.

W opisach sytuacji społeczno-politycznej w republice dominuje podział na tych mieszkańców, którzy są zwolennikami realizacji idei państwa islamskiego (Emiratu Kaukaskiego) drogą walki zbrojnej, oraz zwolenników władz, gotowych wspierać „walkę z terroryzmem”. Codzienne rozmowy z mieszkańcami Machaczkały, stolicy Dagestanu, kazały mi przemyśleć tę dychotomię. O ile poparcie dla Emiratu Kaukaskiego faktycznie nie jest duże, to podobnie niewielkim poparciem cieszą się działania władz. Większość obywateli republiki pozostaje bowiem na uboczu konfliktu, nie jest bezpośrednio zaangażowana ani w działania podziemia zbrojnego, ani w prowadzoną przez państwo „walkę z terroryz-

¹ Używam spolszczonej wersji używanego w Dagestanie słowa *dżamaat* (o korzeniach arabskich), ze względu na różne formy jego zapisu w lokalnych językach dagestańskich i w języku rosyjskim. Oznacza ono jednostkę polityczno-terytorialną obejmującą jedną lub kilka wsi.

mem”, jednak przemoc, niezależnie od źródła, przenika ich życie codzienne. Strach przed przemocą, przed aresztowaniem, zostaje zinternalizowany, staje się nieodłączną częścią życia codziennego ludzi, kształtując ich sposób patrzenia na państwo i jego przedstawicieli.

Jakie praktyki kryją się za sformułowaniem: „walka z terroryzmem”? Kim jest lokalny „wahhabita”? Jak w ciągu ostatniej dekady zmieniało się rozumienie tych pojęć? Jak mieszkańcy Machaczkały doświadczają praktyk przedstawicieli państwa w ramach „walki z terroryzmem”? Jakie są ich wyobrażenia o działaniach państwa?

Przedmiotem analizy w niniejszym tekście są doświadczenia i narracje mieszkańców Machaczkały związane z trwającą w Dagestanie „walką z terroryzmem” oraz opisy „spotkań z państwem”, czyli dobrowolnych lub niedobrowolnych interakcji mieszkańców Dagestanu z przedstawicielami władzy.

Pokazuję, że znaczenie pojęć „walka z terroryzmem” oraz „wahhabita” w latach 2004-2009² było kształtowane przez retorykę lokalnych władz i autorytetów religijnych, później natomiast w dużo większym stopniu przez relacje mieszkańców Dagestanu z przedstawicielami lokalnych struktur siłowych, w szczególności przez bezpośrednie doświadczenia przemocy państwa w życiu codziennym. Państwo postrzegane lokalnie, przez pryzmat działań jego miejscowych przedstawicieli, było jednak innym tworem od państwa wyobrazonego – podmiotu posiadającego „moc sprawczą”, niepodlegającego krytyce ani dekonstrukcji.

Opisy narracji i doświadczeń pochodzą z lat 2005-2014³. W tym okresie prowadziłam badania dotyczące etniczności (2004-2008) oraz islamizacji życia codziennego i percepcji państwa (2008-2014), jednak codzienność „walki z terroryzmem” była na tyle popularnym tematem rozmów, że nawet wywiady dotyczące innych kwestii zawierały doń wiele odniesień, które w tym tekście analizuję. Badania były prowadzone metodą „kuli śniegowej” wśród mieszkańców Machaczkały i okolic – osób w wieku 30-70 lat, czyli takich, które miały doświadczenie życia w czasach ZSRR, co wydaje mi się ważną cezurą w studiach nad percepcją państwa przez obywateli (potwierdzenie tej hipotezy wymagałoby dalszych badań). Wśród rozmówców były zarówno osoby religijne, jak i zdystansowane do religii, mężczyźni i kobiety, bez wyraźnej przewagi którejs z kategorii. Językiem badań był rosyjski – *lingua franca* w miastach wieloetnicznego Dagestanu; w tym też języku badani porozumiewali się między sobą. Przynależność etniczna (głównie Awarowie, Lakijczycy, Dargijczycy, Lezgini, Kumycy, Tabasarianie) nie miała wpływu na wyniki badań⁴. Imiona rozmówców zostały w tekście zmienione.

² Cezura 2009 r. jest umowna. Zmiany w percepcji „walki z terroryzmem” i przemocy następowały powoli, jednak w roku 2009, ze względu na aktywizację podziemia zbrojnego, eskalacja przemocy na ulicach Machaczkały stała się na tyle zauważalna, że mieszkańcy stolicy przestali dziejący się konflikt uważać za „nie swój”.

³ Badania w Dagestanie finansowane były z grantu MNiSW pt. „Świeckie i religijne autorytety w Dagestanie” (2009-2012), z grantów Rady Studenckich Kół Naukowych (2004-2006), ze środków IEiAK UW (2008) oraz ze środków własnych.

⁴ Szerzej o kwestiach etnicznych w Dagestanie: Kaliszewska 2013a.

Terminologia, zagadnienia teoretyczne

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 Afryki⁵, 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 ekspertami od terroryzmu⁶. 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 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, ed., 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 przypisywanych różnym aktorom społecznym (Jourde 2009: 213-214). Dzięki temu możemy uniknąć reprodukcji relacji władzy poprzez reifikację takich pojęć, jak „walka z terroryzmem” czy „wahhabici” lub przez odróżnianie „dobrych” i „złych” muzułmanów.

⁵ Na fakt czerpania z terytorium Afryki większości przykładów do najnowszych refleksji w obrębie antropologii politycznej zwraca również uwagę A. Malewska-Szałygin (2005: 356).

⁶ Mam tu na myśli przede wszystkim G.M. Hahna, jednego z bardziej znanych zachodnich politologów, zajmujących się terroryzmem na Kaukazie Północnym.

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 wyłącznie 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 (Osella, Osella 2007; Sluka i in. 2002) współistnieje z jednoczesną zgodą na 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 pewne problemy, jakie napotyka antropolog, próbując z jednej strony nie reifikować ani terroryzmu ani państwa, z drugiej – analizować percepcję działań jego przedstawicieli i wyobrażenia o nim.

Antropolodzy w różny sposób definiowali państwo, nierzadko w zależności od tego, czy przyglądali się państwom zachodnim, postkolonialnym czy post-socjalistycznym. 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 (oddzielnego od społeczeństwa) bytu o konkretnym terytorium, reprezentowanego przez władzę, która za pomocą instytucji lub tak zwanego aparatu państwowego ma pełnić określone funkcje wobec swoich obywateli – zapewnienie bezpieczeństwa, edukacji, ochrony zdrowia, prawa etc. (Althusser 1971). Niezależnie od tego rodzaju dekonstrukcji dokonywanych 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 zobowiązany spełniać wobec niego wyżej wymienione funkcje.

Dla zrozumienia doświadczenia państwa w Dagestanie należy przyrzeć się antropologicznym konceptualizacjom miejsc peryferyjnych. Antropolodzy piszą, iż te miejsca charakteryzują się niepewnością, nieprzewidywalnością i kreatywnością (Das, Poole, eds., 2004; Tsing 1993). To właśnie na marginesach widoczna jest zarówno siła, jak i słabość państwa, jego wyraźna obecność, jak i „nieobecność” (por. Das 2004). Peryferyjność nie jest związana z lokalizacją, ale z relacją z centrum – jest definiowana z zewnątrz, z perspektywy strefy dominującej. Peryferia mogą jednak zaoferować swoją 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 tu przykład kontroli dokumentów: pokazanie paszportu na posterunku wiąże się z ryzykiem doznania przemocy ze strony przedstawicieli państwa. Podobnie jak w Dagestanie, również tam paszport 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 niewiąkane 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, która oscyluje pomiędzy racjonalnością a magicznością (Das 2007: 163)⁷, 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 silnego państwa i silnego wodza lub nawet w takich praktykach, jak opór wobec przedstawicieli władzy.

Nawiązując do powyższych konceptualizacji staram się pokazać, że na peryferiach Federacji Rosyjskiej, w Dagestanie, racjonalny wymiar państwa jest dekonstruowany – działania uzasadniane prawnie i realizowane przez praktyki biurokratyczne sprzyjają przemocy i wpływają na poczucie zagrożenia obywateli ze strony przedstawicieli państwa. Wymiar „magiczny” jest natomiast obecny w narracjach o państwie jako podmiocie sprawczym, gwarancie stabilności i bezpieczeństwa.

Kontekst społeczno-polityczny „walki z terroryzmem” w Dagestanie

Schyłek lat 90. XX wieku i początek nowego stulecia były cezurą wyraźnych zmian w rosyjskiej polityce wewnętrznej w odniesieniu do muzułmańskiego Kaukazu. Pod koniec lat 90. nasilił się konflikt pomiędzy przedstawiciela-

⁷ Dosłownie: *between rational and magical mode*. Użycie terminu „magiczny” w odniesieniu do państwa Das zapożyczyła od Taussiga (1997).

mi i zwolennikami Duchownego Zarządu Muzułmanów Dagestanu (DZMD) i członkami bractw sufickich a salafitami⁸ (szerzej: Gammer 2005). Ci ostatni zyskiwali zwolenników wśród młodzieży i inteligencji uważającej religię bractw sufickich za niemożliwy do przyjęcia „islam pogrzebowy”, „islam rytuałów”, „przeżytek”. Konflikt, ze sporu dotyczącego rytualnej strony praktyk religijnych, przerodził się w starcie o podłoże politycznym, pomiędzy reformatorami a dagestańskimi władzami. DZMD udało się z czasem przekonać władze, że reformatorzy stanowią zagrożenie nie tylko dla „tradycyjnego” islamu, ale także dla dagestańskiej elity rządzącej. Początkowo ruch salaficki nie był postrzegany jako niebezpieczny. W Dagestanie tolerowano na przykład tak zwaną enklawę wahhabicką w dzamaacie kadarskim (kilka wiosek w rejonie bujnackim, m.in. Karamachi i Czabanmachi), gdzie w 1998 roku miejscowi salafici wprowadzili prawo szarijatu i wypędzili przedstawiciele władz. Główne zagrożenie dla bezpieczeństwa i stabilności Kaukazu widziano w ruchach narodowych i separatyzmie. Przełomowym momentem w zmianie percepcji ruchu reformatorskiego w republice była inwazja oddziałów dagestańskich i czeczeńskich radykałów islamskich na Dagestan jesienią 1999 roku⁹. Władze uznały wówczas salafizm za główne zagrożenie dla stabilności republiki, niezależnie od tego, czy salafickie przekonania lub odwoływanie się do haseł islamskich dotyczyło członków podziemia zbrojnego czy uczonych dyskutujących różnice między poszczególnymi nurtami.

W 1999 roku władze republikańskie zawarły niepisaną umowę z DZMD: od tej pory w zamian za pomoc w walce z salafitami rząd *de facto* wsparł tę instytucję, nawołując dagestańskich muzulmanów do okazywania jej posłuszeństwa. DZMD i bractwa sufickie (przede wszystkim miurudzi szejcha Saida Efendiego) wzywały władze do ostatecznego rozprawienia się z „wahhabitami”. Rezultatem ich lobbingu było przyjęcie przez Zgromadzenie Ludowe 16 września 1999 roku ustawy „O zakazie działalności wahhabitów i innych ekstremistycznych organizacji na terytorium Republiki Dagestan”. Ustawa pozostawiała dużą dowolność definiowania tego, kto jest „wahhabitą”, a kto nie jest. Była również niezgodna z konstytucją Federacji Rosyjskiej, gwarantującą swobodę wyznania. W Dagestanie powszechna była jednak nieznajomość lub celowe niestosowanie się do litery prawa, nie powstrzymało to więc władz przed wprowadzaniem usta-

⁸ Salafici – zwolennicy ruchu reformatorskiego w islamie, odwołującego się do tradycji Ibn Tajmiji. Terminu „salafici” używam na określenie zwolenników powrotu do „tradycji przodków” (niezależnie od faktycznego odwoływania się do nauki Ibn Tajmiji), aby uniknąć zbyt upolitycznionego terminu „wahhabici”.

⁹ Jesienią 1999 r. oddziały Basajewa i Chattaba, wspierane przez dagestańskich radykałów, dokonały ataku na rejon cumadyński i botlichski, licząc na to, że mieszkańcy dołączą do nich w walce o islamski Dagestan i Czeczenię. Dagestańczycy odebrali wejście oddziałów jako agresję, stawiając im opór, aż do przybycia wojsk federalnych, które oprócz rozgromienia czeczeńsko-dagestańskich oddziałów Basajewa i Chattaba dokonały również ataków na inne tzw. islamskie enklawy w Dagestanie.

wy w życie¹⁰. Dagestańscy liderzy DZMD dostosowali wówczas swoją retorykę i działania do polityki Kremla, gdzie interpretowano „wahhabizm” oraz inne ruchy związane z islamem jako promujące islamski ekstremizm i międzynarodowy terroryzm (Yemelianova 2002: 99).

Władze i DZMD zaczęły mówić o „wahhabizmie” jako o działaniu politycznym tożsamym z terroryzmem. Przybierał na sile „antywahhabizm” – retoryka oraz działania polityczne ukierunkowane nie tylko przeciwko salafitom, ale przeciwko wszelkim ruchom bądź osobom kwestionującym ówczesny układ sił. „Antywahhabizm” zapewniał więc grunt pod współpracę pomiędzy świeckim reżimem politycznym a DZMD (Yemelianova 2002: 99). Władze zyskiwały legitymizację i wsparcie religijne, a DZMD rękami władzy pozbywał się przeciwnika ideologicznego. Nie bez znaczenia jest również fakt, że po 1999 roku zwiększyło się wsparcie federalne dla republiki; według danych zebranych przez Roberta B. Ware’a i Envera Kisrieva (Ware, Kisriev 2001: 106), wzrosło ono o 270%. Korzystali z tego nie tylko rządzący, ale również DZMD. W Dagestanie rozpoczęło się wówczas „polowanie na czarownice”. Reformatorów, również tych pokojowo nastawionych, poddano surowym represjom, wielu znalazło się w więzieniach. Zamknięto meczety uważane za „wahhabickie”, usunięto związanych z nimi imamów, ograniczono wyjazdy Dagestańczyków na studia do państw islamskich, gdzie, jak uważano, „zarażali się” ideami „wahhabickimi”. Propagandę „antywahhabicką” szerzono odtąd nie tylko w kontrolowanych przez „tradycjonalistów” meczetach i szkołach religijnych – władze zaczęły również aktywnie wspierać DZMD, umożliwiając mu przejęcie kontroli nad dużą częścią meczetów oraz islamskich szkół i mediów. Jako najsilniejsza struktura religijna w Dagestanie DZMD uzurpował sobie monopol na „zarządzanie” kwestiami islamu w republice, a w republikańskich mediach lansowano jednocześnie tezę o tym, że jedynym tradycyjnym (i „dopuszczalnym”) dla Dagestanu nurtem islamskim jest sufizm.

Rezultatem represji wymierzonych w salafitów było powstanie dagestańskiego podziemia zbrojnego. Zepchnięcie salafitów do podziemia doprowadziło do ich radykalizacji. O ile w latach 90. nurt ten był rozbity wewnętrznie, a w jego ramach mieścili się zarówno działacze radykalni (np. Ajub Astrachanski), jak i umiarkowani, nastawieni na dialog z władzami (np. Achmad-kadi Achtajew), to po roku 1999 aktywni politycznie i militarnie pozostali tylko radykałowie. Salafici negujący walkę zbrojną wycofali się z życia politycznego, koncentrując się na przestrzeganiu zasad islamu w życiu codziennym, unikając etykiet i nazywając się nierzadko „po prostu muzułmanami” lub „nowymi muzułmanami” (Kaliszewska 2013b; Babič, Ârlykapov 2003 – w odniesieniu do Kabardyno-Bał-

¹⁰ Zabiegi inteligencji moskiewskiej zapobiegły wprowadzeniu tej ustawy na poziomie federalnym. Została natomiast przyjęta w Karaczajewo-Czerkiesji i Inguszetii (inf. z moich rozmów z Aleksiejem Małaszenko w Waszyngtonie, w marcu 2012 r.).

karii). Około 2004 roku dagestańskie podziemie zbrojne uznało zwierzchnictwo przywódców ceczeńskich i korzystając z ich wsparcia, rozpoczęło regularną wojnę ze stacjonującymi w Dagestanie strukturami siłowymi i władzami oraz reprezentantami „nietradycyjnego” nurtu w islamie.

Zbrojne podziemie islamskie odgrywało podczas moich badań dużo większą rolę polityczną niż w latach 90. Idee bojowników popierało wielu młodych Dagestańczyków. Walczący mężczyźni określani byli przez nich mianem „dżamaatskich”¹¹ lub „leśnych braci”. W ciągu ostatnich lat idea przekształcenia Dagestanu w republikę islamską zaistniała w dyskursie publicznym. Aktywizacja podziemia od 2009 roku (związana z reorganizacją struktur oraz skuteczną propagandą internetową) oraz zasilanie ich szeregów młodymi ludźmi sprawiły, że elita polityczna i intelektualna Dagestanu zaczęła obawiać się rozpętania przez nich konfliktu zbrojnego na szeroką skalę. Polityka siły stosowana przez Moskwę, często za zgodą i wsparciem lokalnych elit, nie sprawdziła się (Falkowski, Marszewski 2010). „Polowania na czarownice”, porwania i tortury doprowadziły do wzmocnienia szeregów bojowników lub ich stronników, którzy często w akcie protestu przeciw skorumpowanym władzom wspierają ich idee. Działania bojowników nie są zwykle wymierzone w ludność cywilną, lecz w przedstawicieli władzy, głównie milicjantów oraz pracowników MWD (Ministerstvo Vnutrennih Del, czyli Ministerstwo Spraw Wewnętrznych) i FSB (Federalnaâ Służba Bezopasnosti, czyli Federalna Służba Bezpieczeństwa). Takie akcje, wobec coraz mniejszego zaufania do władz i postrzegania ich działań jako źródła przemocy, dodatkowo powiększyły grono zwolenników walki zbrojnej.

„Wahhabita” – ewolucja pojęcia

Kim jest „wahhabita” w Dagestanie? Jakimi znaczeniami jest wypełniany ten termin? Jak pokazały moje badania, to kim „był” wahhabita, zależało początkowo od retoryki władz i DZMD, z czasem jednak nabrało innych znaczeń, czerpanych z osobistych doświadczeń.

Ideologia religijna promowana przez Duchowny Zarząd Muzułmanów Dagestanu (DZMD), wspierana przez władze republiki i szerzej – Federacji Rosyjskiej, opierała się (i poniekąd opiera się do dziś) na rozróżnieniu między „dobrymi” i „złymi” formami islamu: „tradycyjnym sufizmem” (lub „islamem tradycyjnym”) i „nietradycyjnym wahhabizmem”, nierzadko zrównywanym z „terroryzmem” lub „ekstremizmem”. Używanie powyższych określeń w mediach i w języku potocznym czerpało zwykle z określonego zestawu symboli, takich jak: posiadanie bądź nieposiadanie brody, bielizny osobistej, podwiniętych

¹¹ Od Dżamaat Szarijat – określenia oznaczającego (w uproszczeniu) wspólnotę zrzeszającą osoby walczące pod hasłami islamskimi z władzami świeckimi.

spodni, odwiedzanie lub nieodwiedzanie *ustaza* (*ustaz* – nauczyciel) i *zizaratów* (*zizarat* – miejsce pielgrzymkowe) świętowanie bądź nieświętowanie Nowruz Bajram¹² i Nowego Roku, urodzin Proroka (*mawlid*¹³), czytanie lub nieczytanie literatury uznanej przez DZMD za „ekstremistyczną”. Pod nazwą „sufizm” niekoniecznie więc kryła się tradycja mistyczna. Podobnie przez określenie „islam tradycyjny” niekoniecznie rozumiano zindywidualizowane i przesiąknięte lokalnymi tradycjami praktyki religijne. Oba pojęcia: „sufizm” i „islam tradycyjny” mieściły w sobie wszystkie te praktyki, które są akceptowane przez DZMD i władze republiki, i które nie są zaklasyfikowane jako „wahhabizm”. Z kolei określenia: „wahhabizm” i „wahhabici” nie tyle oznaczały ruch reformatorski w islamie – bazujący na założeniu, że jedynymi podstawami wiary jest Koran i Sunna; odwołujący się do tradycji hanbalickiej szkoły prawnej Muhammada Ibn Abd Al-Wahhaba – co były rodzajem inwektywy używanej przez polityków i oficjalne media na obszarze byłego ZSRR, celem dezawuowania struktur religijnych, politycznych, społecznych oraz jednostek. Jak zauważa Mariusz Marszewski (2007), podobnie działała radziecka propaganda antyreligijna¹⁴.

W wyniku propagandy „antywahhabickiej”, obejmującej liczne kazania w meczetach, publikację „odpowiednich” książek i płyt DVD (np. *Prawdziwe oblicze wahhabizmu; Zagrożenie terroryzmem*), „wahhabita” (lub wymiennie: „terrorysta”, „ekstremista”) stał się klasycznym kozłem ofiarnym odpowiedzialnym za wszelkie problemy społeczne. W latach 2005-2009 słyszałam wiele historii o „zombiowaniu” (*zombirovanie* – sprawianie, że ktoś nie myśli trzeźwo, tylko działa tak, jakby był „zaprogramowany”) osób z rodziny lub sąsiedztwa przez „wahhabitów”. Krążyły opowieści o tym, jak rozpoznać „wahhabitę/terrorystę”: „po oczach”, „po brodzie i zgolonych wąsach”, „po podwiniętych spodniach”, „po braku majtek”, a w przypadku kobiety „po czarnym hidżabie”. Narracje te słyszałam w kilku wersjach. Dwoje spośród moich rozmówców zastanawiało się, co robić w przypadku, gdy osoba, która dostanie się pod wpływ „wahhabizmu”, jest członkiem rodziny. „Czy można to leczyć?”, „Czy odczynianie po-

¹² Święto to, obecnie o charakterze świeckim, wywodzi się z tradycji perskich. Na Kaukazie obchodzone jest w m.in. Azerbejdżanie (gdzie stało się świętem narodowym) i w niektórych częściach Dagestanu.

¹³ Modlitwa dziękczynna na cześć Proroka, praktykowana w miesiącu jego urodzin (trzeci miesiąc kalendarza muzułmańskiego). W Dagestanie *mawlid* oznacza również modlitwy odprawiane podczas wesel, po narodzinach dziecka czy na cmentarzu. Czasami to określenie używane jest wymiennie z terminem *zikr*.

¹⁴ „Część badaczy jest (...) skłonna przypisywać pierwsze użycie terminu «wahhabizm» i «wahhabici» wobec przedstawicieli ruchów odrodzeniowych w islamie ZSRR jednemu z najwybitniejszych niezależnych autorytetów religijnych żyjących w tym kraju (...) – Muhammadjonowi qori Hindustoni” (Marszewski 2007). Badacze nie wykluczają również rozpowszechnienia tych terminów przez środowisko naukowe radzieckich służb specjalnych. Niezależnie od proveniencji, określenia te zostały podchwyczone przez media i władze ZSRR w latach 70. XX w. (pierwotnie bardziej podejrzliwe wobec „mistycznego” i „tajniackiego” sufizmu), a potem media Wspólnoty Niepodległych Państw (Marszewski 2007).

może?” – martwiła się znajoma (l. 35), której syn po prostu zaczął się modlić i chodzić do meczetu. Nierzadko słyszałam (zarówno z ust osób religijnych, jak i niereligijnych) podobne, silnie nacechowane emocjonalnie wypowiedzi. Oto przykład:

– Z wahhabitami lepiej się nie spotykać, nie przyjaźnić, to groźne – mówił Magomed, gdy próbowałam poruszyć ten temat. – To nie są muzułmanie, tylko bandyci! Psują obraz islamu. Eliminować ich wszystkich trzeba co do jednego! Płacą im na pewno dolarami, bo kto by do nich poszedł!

– Kto płaci? – spytałam.

– Siły, które chcą rozpadu Rosji. Angielskie organizacje, program ostatnio pokazywali... Jakby nie płacili, to kto by poszedł? Mózgi im piorą. Jeśli chcesz, program ci płytę *Prawdziwe oblicze wahhabizmu*, zobaczysz, na czym wahhabizm polega. Tam jest wszystko pokazane. Masz *pendrive 'a'*? (mężczyzna, l. 22 – wypowiedź z 2009 r.).

Według wykładni DZMD, działalność „wahhabitów” finansowały zachodnie organizacje pragnące rozpadu Rosji oraz terroryści z krajów arabskich. Ograniczono wyjazdy Dagestańczyków na studia do państw arabskich, kontrolowano osoby wracające z tych regionów, a przybyszów z Zachodu nierzadko brano za szpiegów działających przeciw Rosji (szerzej: Kaliszewska, Falkowski 2010). Do roku 2009 wielu moich rozmówców, głównie członków bractw sufickich lub osób nie definiujących swojej przynależności religijnej, zgodnie twierdziło, że „wahhabici” powinni zostać wyeliminowani lub przynajmniej aresztowani. „Wahhabitów trzeba pozabijać, co do jednego, aby był porządek!” (mężczyzna, 50 l.). Nierzadkie były odwołania do wyidealizowanych czasów ZSRR, silnego państwa i Stalina, który „dawno by już wiedział, co z nimi zrobić” (mężczyzna, 55 l.).

W miarę upływu czasu, w Dagestanie w miejsce podziału na członków bractw sufickich i wahhabitów nabrał znaczenia rozdział między osobami, dla których praktyki religijne stanowią ważną część codzienności oraz tymi, które są do religii zdystansowane. Postępująca islamizacja życia codziennego, ekspozycja symboli religijnych w przestrzeni publicznej, noszenie hidżabów przez kobiety, dodatkowe pokoje do modlitwy w instytucjach publicznych, to tematy, które nierzadko wywoływały burzliwe dyskusje w gronie krewnych lub współpracowników. W obliczu takich zmian wydawałoby się, że polaryzacji powinna również ulegać percepcja działań państwa w ramach „walki z terroryzmem”. Pewnym zaskoczeniem był dla mnie fakt, że o ile kompromis w kwestii obecności religii w sferze publicznej wydawał się trudny, to tematem, który jednoczył obie grupy, szczególnie po 2009 r., były dyskusje o przemocy państwa, o działaniach policji lub aresztowaniach.

Znamienny jest fakt, że chęć eliminacji „wahhabitów” czy „terrorystów” nie szła w parze z poparciem dla działań zbrojnych prowadzonych przez lokalne

i federalne struktury siłowe. „Wahhabici” z „abstrakcyjnych diabłów”, z którymi trzeba zrobić porządek, stali się ofiarami działań struktur siłowych. W „walce z terroryzmem” padali prawdziwi ludzie, znajomi, krewni, sąsiedzi.

Rosnąca liczba prześladowań „za wahhabizm”, a także coraz bardziej jawne nadużycia w stosowaniu słowa „wahhabita” przez polityków sprawiły, że określenie to zaczęło być poddawane refleksji. Wprawdzie wśród moich rozmówców nadal można było usłyszeć opowieści o zombiowaniu młodych ludzi, ale coraz więcej osób kwestionowało ich prawdziwość. „A ktoś w ogóle tych wahhabitów widział?” (mężczyzna, ok. 35 l.), „Oni w ogóle istnieją?”, „Pewnie są komuś potrzebni”. „Wymyślili sobie tych wahhabitów, żeby mieć na kogo problemy zrzucić”, „Sami oni [rząd, struktury siłowe – I.K.] to wahhabici” (kobieta, ok. 40 l.). W latach 2009-2010 doszło do zmiany narracji. Zamiast o „wszystkiemu winnych szatanach”, opowiadano mi historie o tym, jak „siłowicy” (*siloviki* – tak potocznie określa się wszystkich przedstawicieli struktur siłowych) z ateisty zrobili „wahhabitę”, który wyszedł przed własny dom z bronią i jakoby krzyczał *Allah Akbar* (i dlatego został zabity), oraz jak przy pomocy „wahhabizmu” pozbywano się przeciwników politycznych (mężczyzna, 60 l.). Ci sami rozmówcy, którzy jeszcze rok wcześniej pomstowali na „wahhabitów”, coraz mniej wierzyli w to, że właśnie oni są przyczyną kryzysu państwa i korupcji. Mówiono: „W samym wahhabizmie nic złego przecież nie ma, wahhabici to przecież muzułmanie, tacy sami jak my. Ustrojem w Arabii Saudyjskiej jest wahhabizm i jak dobrze żyją” (kobieta, 50 l.). Pojawiły się również określenia: „pokojowi wahhabici” lub „pokojowi salafici”, wskazujące na niezbrojny charakter tych wspólnot, dla odróżnienia ich od stosujących przemoc bojowników.

W 2010 i 2011 roku coraz częściej pytania o „wahhabitów” kwitowane były stwierdzeniami: „Mam przyjaciela – no tego, niby..., jak to nazywają... wahhabitę – no i co, normalny chłopak” (mężczyzna, 34 l.); „Mąż córki, no ten... na wesela nie chodzi, nie pije – każdej by takiego męża życzyć!” (kobieta, 50 l.). „Wahhabitami nazywają – żeby wszyscy tacy wahhabici byli, takie życie prowadzili, toby lepiej na świecie było” (kobieta, ok. 50 l.).

Stopniowo przed słowem „wahhabita”, „bojownik” lub „terrorysta” zaczęto dodawać: „tak zwany”, podkreślając umowność terminologii stosowanej powszechnie w mediach. Coraz częstsze stało się też użycie terminu salafici, zarówno przez osoby identyfikujące się z tym ruchem reformatorskim, jak i z nim nie związane. „Wahhabita” stał się synonimem ofiary systemu, poddanej represjom ze strony państwa.

Szeroko finansowana i, wydawałoby się, akceptowana propaganda DZMD nie przyniosła oczekiwanego skutku. Retorykę antywahhabizmu przyjmowano najprawdopodobniej jedynie powierzchownie: w pewnych kontekstach głośno potępiano „wahhabitów”, kładziono na widoku „odpowiednie” publikacje, wygłaszano w szerszym gronie osób (lub w obecności niebudzącego zaufania badacza) oskarżycielskie mowy. Można poczynić tu analogię do odtwarzanych

mechanicznie rytuałów związanych z państwem radzieckim (takich jak pochody pierwszomajowe, wystąpienia, apele), które istniały jako „forma” coraz bardziej oddalająca się od praktyk i działań społecznych (por. Yurchak 2006).

„Walka z terroryzmem” w Dagestanie. Od odległej wojny do doświadczenia przemocy

Historie związane z prowadzeniem działań „antyterrorystycznych” były częstym tematem rozmów w latach 2005-2009. Obecna w nich przemoc była elementem machaczkałińskiej codzienności, lecz początkowo nie była częścią mojego doświadczenia ani bezpośredniego doświadczenia moich rozmówców. Struktury siłowe wyśmiewane były za swój brak profesjonalizmu i wykszolenia. Mieszkańcy denerwowali się z powodu długiego oczekiwania w korkach, spowodowanych akcjami „sił bezpieczeństwa”, współczuli tym, którym zniszczono mienie. Przemoc była w tych historiach obecna, jednak w jakiś sposób odległa – był to „nie nasz” konflikt, konflikt „gdzieś tam daleko”.

Była kiedyś taka spec-operacja. Podjechały BTR-y [*bronetransportër* – transporter opancerzony – I.K.] i zaczęły ostrzeliwać budynek, podjechała cała ciężka artyleria. Otoczyli dom. Wokół zaczęli gromadzić się gapie, których milicjanci nie byli w stanie przegonić z miejsca akcji. „Tu strzelaj! Nie tam! Dawaj! Nie, nie z prawej!” – wołał ktoś inny. „Zobacz tam, tam, przez okno się wychylił” – kibicowali młodzi mężczyźni strzelającym. A potem okazuje się, że zginęło dwóch *silovikov*, a bojownikom udało się uciec z obłężenia. (...). Farsa. O, tak wyglądają te akcje u nas (mężczyzna, 45 l., wypowiedź z 2006 r.).

W latach 2005-2009 nie dotarłam do nikogo, kto popierałby walkę podziemia; silna retoryka antywahhabicka sprawiła, że takie osoby raczej się ukrywały, nie ujawniały otwarcie swoich poglądów lub wręcz zniknęły z przestrzeni publicznej.

W miarę upływu czasu wyraźnie zmieniał się sposób, w jaki moi rozmówcy postrzegali działania struktur siłowych oraz bojowników. „Odległa wojna”, obecna w postaci strzelanin i wybuchów, stawała się coraz bliższa, kulisy działań przedstawicieli państwa były coraz częściej odsłaniane, coraz bardziej widoczne stawało się połączenie między przemocą i torturami a biurokracją i praktykami korupcyjnymi.

Stopniowo, mniej więcej od roku 2009, zmieniał się charakter narracji o konflikcie i przemocy. Coraz więcej było w nich pogardy zarówno dla akcji podziemia zbrojnego, jak i działań państwa, coraz więcej historii przemocy. „Bombardują jedno mieszkanie przez trzy dni” – opowiadał znajomy, nawiązując do jednej z wielu operacji specjalnych prowadzonych w jego okolicy. „Może tam w ogóle nie ma bojowników? Kasę im płacą za godziny KTO [operacji antyterror-

rystycznej – *kontrterrorističeskaâ operaciâ*], to opłaca się długo naparzać. Bojowników potem się znajdzie. Gwiazdki dowódca dostanie” (mężczyzna, 40 l.). Znamienne jest również to, że narracje dotyczące detonacji ładunków, choć bardziej spektakularne, pojawiały się dużo rzadziej i „żyły krócej” (być może dlatego, że rzadziej dotyczyły członków rodziny, cywile bowiem nie byli celem bojowników). Codziennością były natomiast narracje i rozmowy o działaniach państwa w ramach akcji antyterrorystycznych.

Coraz częściej można się było spotkać z wątpliwościami co do intencji przedstawicieli państwa. „Znów ich nazwą bojownikami” – skomentowała smutno kobieta w „marszrutce” (minibusie), gdy kierowca przekazał pasażerom informację, że czterech mężczyzn zginęło w strzelaninie, którą przed chwilą słyszeli, i która była przyczyną korka (kobieta, ok. 30 l.). Tak wspomina „spotkanie” z brygadą antyterrorystyczną w Machaczkałe w 2013 roku Dżibrail (67 l.):

Wala w drzwi. Otwieram. Brygada antyterrorystyczna. „Jest nakaz opuszczenia mieszkania, w bloku naprzeciwko są bojownicy” – mówią. Musimy ich obserwować. „Nigdzie nie pójde” – mówię, a wiadomo to, zaraz granat podrzuca lub narkotyki. Mówię żonie, by zabrała szybko co cenniejsze i szła do rodziny, ja zostaję. Odsuwają kanapę, biurko, kładą się ze swoimi giwerami na podłodze i celują przez balkon. „Nie tam, gdzie celujecie, tam stara babuleńka mieszka!” – mówię grzecznie. „W ogóle wiecie co robicie?! Tam też nie celujecie – tam moja siostrzenica z dziećmi!” – mówię nieco mniej uprzejmie. „Zamknij się!” – krzyczą i w napięciu obserwują blok naprzeciwko. Trzy godziny tak leżeli, wszyscy się denerwowali, potem dostali rozkaz odwrotu. Wieczorem okazało się, że na klatce schodowej w bloku naprzeciwko mieszkańcy widzieli trzy trupy. Spekulują, że ciała zostały podrzucone, ci chłopcy tam nie mieszkali, nikt ich nigdy nie widział. Czyli typowy scenariusz w Dagestanie.

W trakcie prowadzenia badań, z roku na rok, śmierć i przemoc stawały się coraz bliższe, bardziej namacalne. Abstrakcyjne narracje stopniowo zamieniały się w opowieści o krewnych, sąsiadach, kolegach z klasy. Przemoc pojawiała się nieoczekiwanie, była niespodziewana i trudna do zlokalizowania w – wydawałoby się – normalnie toczącym się życiu w dagestańskiej stolicy. Znacznie bardziej bezpośrednie stawało się połączenie między strzelaninami, które słyszałam, a porwaniami, torturami i zabójstwami. Coraz częściej, nieraz przyciszonym głosem, opowiadano mi o chłopakach, rzekomych bojownikach, zabijanych podczas operacji specjalnych, o nieraz niewinnych osobach, które przypadkowo znalazły się w nieodpowiednim miejscu, bądź pomogły, na przykład pożyczły samochód koledze lub krewnemu związanemu z podziemiem. Zatrzymani przez niezidentyfikowanych ludzi w maskach (którzy podjeżdżali nieoznakowanymi samochodami o świcie lub w nocy) mężczyźni byli zwykle przesłuchiwani w ROWD (Rajonnoe Otdelenie Vnutrennih Del, czyli Rejonowy Oddział Spraw Wewnętrznych), zmuszani przy pomocy tortur do podpisania spreparowanych zeznań. Jeśli zostali za-

bici w wyniku tortur, ich ciała podrzucano w miejsce operacji specjalnej, w ręce wkładano kałasznikowa. „Likwidowano” (określenie używane w mediach) ich w ramach „walki z terroryzmem”.

Poniżej fragment dziennika badań z 2010 i 2011 roku.

– Nie utrzymuję kontaktów z tymi, które uciekły w religię – powiedziała Mariam.

– Mariam, a twoja kuzynka Zumrut? Ona nosi hidżab – do rozmowy włączyła się jej mama, Lejla.

– Nie znam żadnej Zumrut – powiedziała Mariam.

– No ta, której męża zabili miesiąc temu.

Z Zumrut spotykamy się¹⁵ niedaleko zakładu stolarskiego, w którym pracuje. Zumrut ma około dwudziestu pięciu lat, ma na sobie robocze ubranie oraz przyproszony trocinami hidżab. Jej mąż, Murat, prowadził własną firmę remontową. Jeździł po Machaczkale samochodem brata Zumrut. Pewnego wieczoru nie wrócił do domu. Następnego dnia kobietę oraz jej ojca przesłuchiowano w ROWD. Pytano o męża i brata. Zumrut została zmuszona do podpisania dokumentu o tym, że mąż działał w organizacjach podziemia islamskiego, choć wiedziała, że nie miał z nimi nic wspólnego.

Po długim przesłuchaniu zaprowadzono ją do podziemi aresztu śledczego. Zumrut zobaczyła zmasakrowane ciało męża. Powiedziano jej, że chciał podłożyć ładunek na torach kolejowych, ale ten przedwcześnie eksplodował w jego rękach. Ciało nosiło wyraźne ślady tortur, ran ciętych, przypalania. Zumrut była przerażona, niemal straciła przytomność. Nie była w stanie od razu zabrać ciała męża. „W jaki sposób osoba, której, jak twierdzili, ładunek wybuchł w rękach, mogła mieć ślady ran ciętych? Dlaczego miał uszkodzoną nogę?” – zastanawiała się później. „Dobrze, że przynajmniej ciało oddano” – powiedziała Lejla, gdy zapadło niezręczne milczenie. Na Kaukazie Północnym nierzadko rodzina pozbawiana jest nawet możliwości godziwego pochówku osoby, która została uznana za terrorystę. Nieoficjalnie zwłoki można zwykle wykupić za kwotę około 70 tys. rubli. W ROWD kazano Zumrut jak najszybciej pochować ciało, powołując się na muzułmańskie zwyczaje. Kobieta przypuszcza jednak, że chodziło po prostu o uniknięcie dalszego dochodzenia, ukrycie dowodu na codzienne praktyki w aresztach śledczych.

W międzyczasie w domu Zumrut zrobiono rewizję. Zginęły skaner, aparat fotograficzny, drukarka i złota biżuteria подарowana jej przez rodzinę męża na zaręczyny. Zumrut nie zwróciła się do sądu, uważając kontakt z przedstawicielami władzy za bezsensowny. Łatwo mogłaby dowieść, że Murat zginął od tortur, nie podjęła jednak żadnych działań, aby dochodzić swoich praw. „Nie chcę widzieć już tych okropnych mord ani mieć z nimi do czynienia. Odpowiedzą za to, Allah ich ukarze” powiedziała Zumrut z pogardą. „I mój syn dorasta...” – dodała. Lejla

¹⁵ W 2010 r. prowadziłam badania wraz z Ievą Raubisko z Uniwersytetu Oksfordzkiego.

szczerze współczuła Zumrut, podobnie jak ona z pogardą wyrażała się o „ścierwach” z aresztów śledczych i brygad antyterrorystycznych.

Po powrocie do domu sprawdziłam w internecie wiadomości dotyczące okoliczności śmierci Murata. Przeczytałam, że milicjantom udało się udaremnić zamach. Terrorysta-samobójca zginął w wyniku przedwczesnego wybuchu ładunku – podawały źródła MWD. Najprawdopodobniej w taki sposób zaksięgowano to wydarzenie.

O przebiegu sprawy Murata Zumrut nie była informowana. Dochodzenie mogło przybrać formę uproszczoną. „Wiarygodny dowód” w postaci zeznań wymuszonych od Zumrut i (zapewne) jej męża już był, sprawa została szybko zamknięta.

Rok po spotkaniu z Zumrut, w marcu 2011 oglądałam wraz z rodziną Mariam telewizję. W wiadomościach, w rocznicę zamachów w moskiewskim metrze w marcu 2010, Władimir Putin mówił o konieczności podjęcia bezwzględnej walki z terrorystami i likwidacji wszelkich źródeł terroryzmu na Kaukazie Północnym. „Dobrze mówi! Terrorystów trzeba niszczyć!” – skomentowała Lejla.

Po kolacji spytałam Lejlę o Zumrut. Powiedziała mi, że niedawno zabito jej brata, ale tym razem nie wydano jej zwłok. „Skoro nie wydano ciała, to może faktycznie był bojownikiem? Słyszałam w telewizji, że ciała bojowników nie wydają” – dodała.

Tortury, którym poddawane były takie osoby, jak Murat, stały się w Dagestanie i na całym Kaukazie Północnym powszechnym środkiem pozyskiwania zeznań (Raubisko 2011; Kvedaravicius 2008)¹⁶. Elektrowstrząsy, gwałcenie pałką, wyrywanie paznokci, to tylko niektóre z metod, dzięki którym „standardowy podejrzany” przyznawał się do „standardowej winy” – zwykle była nią przynależność do nieformalnych ugrupowań bojowników (NBO – *neformal'nye bandformirovaniá*). Przyznanie się do winy stało się koronnym dowodem umożliwiającym „zamknięcie sprawy” bez potrzeby prowadzenia jej dalej, przesłuchiwania świadków. „Wieszaki” (*vešak*) to potoczne określenie na niedoprowadzone do końca sprawy. Zamykano je nierzadko przy pomocy „wieszania” ich na niewinnych osobach, które zostały zmuszone do przyznania się do winy, zwykle przy pomocy tortur. Takie sprawy stawały się potwierdzeniem dobrze wykonanej pracy, dowodem profesjonalizmu przedstawicieli struktur państwowych, którzy w swoich raportach wykazywali się pracowitością, skrupulatnością i skutecznością w „walce z terrorystami”. Tortury, połączone z przyznaniem się do winy jako niepodważalnym dowodem zbrodni, wyszły więc poza ramy zwykłej techniki, stały się rutynową i powtarzalną biurokratyczną praktyką, teoretycznie niezależną od wykonujących je osób. Egzekutorzy (śledczy, pracownicy ROWD) odwoływali się do tortur jako do działania szeroko akceptowanego, a nie, jak można

¹⁶ O biurokratycznym wymiarze tortur piszę szerzej w artykule o doświadczeniu państwa przez Dagestańczyków (Kaliszewska 2015), zamieszczonym w zbiorze *State and Legal Practice in the Caucasus* (Voell, Kaliszewska, eds., 2015). Powołuję się tam również na część użytego w niniejszym tekście materiału terenowego.

by przypuszczać, metody stosowanej w szczególnych przypadkach, w sposób przemyślany. W tym sensie nie różniły się od innych codziennych, rutynowych praktyk (Raubisko 2011). Za torturami zwykle nie stała wyrachowana strategia; była to bezmyślnie powtarzana praktyka, za którą odpowiedzialność zrzucano na przełożonych, i która nie była poddawana refleksji (Raubisko 2011). Bezprawie legitymizowane jest przez odniesienie do zapisów prawa, wymaga zeznań, papierów. W pewnym sensie można tu mówić o Benjaminowskiej „przemocy prawa”, którego forma odrywa się od tego, co powinna „reprezentować” (Das 2007: 162). Agenci państwa działają jako sprawcy nieuzasadnionej przemocy. Torturowani i torturujący są częścią szerszego systemu, w którym życie ludzkie pozbawione jest możliwości obrony.

Stosowanie tortur w celu pozyskania zeznań, zabijanie „dla statystyki”, ma na terenie obecnej Rosji długą historię. Wiąże się z wypracowanym w ZSRR statystycznym modelem zarządzania, który oscylował wokół idei centralnego planowania, bazującego na zakładaniu z góry wyników, dzięki czemu prezentowane w statystykach rezultaty mogły być ważniejsze od sposobu ich pozyskiwania. Rozrost biurokracji nastąpił podczas szybkich procesów modernizacyjnych państwa radzieckiego. W czasach wielkiego terroru w latach 1937-1938 biurokratyczna machina państwa nie była w stanie „przerobić” tak dużej liczby aresztowanych, którym stawiane były zarzuty, i od których nierzadko biciem i torturami egzekwowano przyznanie się do winy. W celu usprawnienia działania „systemu” wprowadzono tak zwane *trojki*, czyli trójki składające się z jednego lub dwóch przedstawicieli NKWD, sekretarza lokalnego oddziału partii oraz prokuratora; komisje te wydawały wyroki – w tym również wyroki śmierci – za zamkniętymi drzwiami, w przyspieszonym trybie, często nie widząc nawet oskarżonego. Przyznanie się było ważniejsze niż dowiedzenie winy. Ważne było wykonanie rozkazu, czyli uzyskanie zeznań świadczących o przestępstwie, w przeciwnym bowiem razie osoba zdobywająca zeznania mogłaby dostać od przełożonych naganę za „niewystarczające wyniki”. To, czy dana osoba faktycznie była winna, nie było istotne¹⁷.

Skala zjawisk i ich społeczno-polityczne podłoże są dziś zupełnie inne niż w czasach stalinowskich, jednak można doszukiwać się podobieństw w pewnych schematach działania przedstawicieli państwa. W dobie „walki z terroryzmem” potrzebne są „szybkie wyniki”, które podwładni, w obawie o swoje posady, gotowi są zdobywać różnymi metodami, mając na to milczącą zgodę swoich przełożonych, również, być może, liczących na awans (Solonenko, Karpov 2011). Działania niezgodne z prawem, takie jak tortury, stosowane są więc po to, by realizować zadania przez to prawo wymagane.

W Dagestanie, i szerzej na Kaukazie Północnym, pod walką z terroryzmem ukrywa się więc wiele praktyk mających swoje lokalne oblicze, dalekie od wizerunku „międzynarodowej walki z terroryzmem”, bliższe lokalnym uwarunkowa-

¹⁷ Procesy te dobrze ukazuje książka *Wielka Czystka* Aleksandra Weissberga-Cybulskiego (1990).

niom społecznym i historycznym, takim jak zakorzenione w rosyjskim systemie rządzenia państwem sprzężenie przemocy i biurokracji.

W tej sytuacji, w ciągu kilku lat zdecydowanie zmieniła się percepcja działań państwa, które stopniowo zaczęło być postrzegane jako źródło przemocy – bezmyślnej, nieraz ślepej, warunkowanej praktykami biurokratycznymi i chęcią zysku, ale też tej celowej, nakierowanej na likwidację „terrorystów”, za których mogły być uznane zupełnie przypadkowe osoby. Lokalni przedstawiciele państwa przestali być ludźmi godnymi zaufania, stali się potencjalnymi katami, których należy się wystrzeżać, i dla których życie ludzkie niewiele znaczy.

Państwo w Dagestanie – wymiar „magiczny”

Na peryferiach z większą siłą daje o sobie znać „magiczny” wymiar państwa, o którym pisali Michael Taussig (1997) i Veena Das (2007). W Dagestanie, co ukazuję w tym tekście, jest on realizowany poprzez narracje o państwie jako aktywnym podmiocie sprawczym oraz „fantazje generowane wokół idei państwa” (Aretxaga 2003). Poniższe refleksje nie są więc analizą treści medialnych w rosyjskiej telewizji, lecz dotyczą epizodów w doświadczeniu państwa przez moich rozmówców, ukazujących „magiczny” wymiar tej instytucji w ich życiu.

Wspominana wcześniej Lejla, mama Mariam, z pogardą odnosiła się do lokalnych przedstawicieli struktur siłowych odpowiedzialnych za „walkę z terroryzmem”, nienawidziła ich za przemoc w stosunku do nieraz niewinnych ludzi, ich rodzin, znajomych. Jednocześnie Lejla często z uwielbieniem wpatrywała się w ekran telewizora, słuchając wypowiedzi Władimira Putina; widziała w nim nadzieję na lepsze jutro. Wierzyła w moc sprawczą jego słów i działań, również tych podejmowanych w ramach „walki z terroryzmem”. To właśnie w takich momentach daje o sobie znać magiczny wymiar państwa – nie podlegający dekonstrukcji mimo istnienia do tego „racjonalnych” przesłanek. „Fantazja”, jak pisze Yael Navaro-Yashin (2002), używając tego terminu za Slavojem Žižkiem (1997), jest w stanie przetrwać procesy dekonstrukcji. W Dagestanie fantazje generowane wokół idei państwa, wokół osób, które je reprezentują, czerpią z głęboko zakorzenionych wyobrażeń, w szczególności na temat organizmów państwowych, jakimi były Związek Radziecki i carska Rosja. Ponadto siła państwowego przekazu medialnego tworzy przestrzeń, w której przemoc państwa nabiera innych, „magicznych” znaczeń, wyabstrahowanych ze świata codziennego, a jednak posiadających dużą siłę. W mediach mówi się o bojownikach prawie zawsze w sposób odhumanizowany, nie przysługuje im prawo do obrony ani sądu, ich „likwidacja” jest racjonalizowana (zob. np. Raubisko 2009). W narracjach moich rozmówców połączenie między moskiewską „walką z terroryzmem” a przemocą, która była stosowana wobec takich osób, jak mąż Zumrut, nie było oczywiste. Przemoc państwa na poziomie lokalnych praktyk społecznych – dotykalna, znana z codzienności „walki

z terroryzmem” – postrzegana była, jak pokazałam powyżej, jako niesprawiedliwa, pogłębiająca chaos i poczucie zagrożenia. Tymczasem abstrakcyjna przemoc, rzekomo nakierowana na „prawdziwych” terrorystów, nierzadko była traktowana jako uzasadniona, i racjonalizowana. Jak argumentuje Julia Eckert: „Stosowanie przemocy jest bowiem zarówno uważane za prawo i obowiązek państwa, jak i jest znakiem jego upadku. Przemoc jest zarazem odrzucana i wymagana. Jest postrzegana jako obiecująca porządek i sygnalizująca chaos” (Eckert 2005: 2). Oto przykład relacji jednej z moich rozmówczyń, Dżamilat (50 l.), ubolewającej nad zabitymi w operacjach specjalnych krewnymi i sąsiadami:

Stalin to mógł w ciągu dwóch godzin całą Czeczenię wysiedlić, posłać do Kazachstanu czy gdzie tam. A oni nie mogą paru bandytów złapać? Jak zdarzy się wybuch, to przeszukują, niewinnych łapią. Wcześniej nie było tyle milicji i mniej problemów było. Rosja to przecież największy kraj na świecie! Co, ziemi komuś brakuje? Pracujemy ciężko, a oni za darmo pieniądze dostają. Ale to pewnie wszędzie tak jest... Tutaj trzeba silnej ręki, jak za Stalina.

Marzenie o odległej, abstrakcyjnej sile państwa, obiecującej porządek współistnieje więc z potępieniem dla przemocy struktur lokalnych. Putin, nawołujący do likwidacji terrorystów, obiecujący „porządek”, wyrażający publiczną troskę o bezpieczeństwo obywateli, staje się jego gwarantem. W rosyjskich mediach dość szeroko obecna jest retoryka stabilności, łączonej często z czasami ZSRR, a ściślej z ich wyidealizowanym obrazem sprowadzającym do poczucia bezpieczeństwa i pewności jutra. W Dagestanie doświadczenie państwa oscyluje więc między poczuciem zagrożenia, wywoływanym przez jego siłowych reprezentantów, a gwarancją bezpieczeństwa, stabilności i nadzieją na sprawiedliwość. Dynamika zagrożenia i gwarancji, o której pisała Deborah Poole (2004: 36), głęboko przenika życie codzienne. „Putiniowi list napiszę o tym, co się tu dzieje! Tylko adres muszę zdobyć. Już wysłali list do Moskwy ze zdjęciami pałaców naszych urzędników i podpisali «Oto gdzie wasze pieniądze». I bardzo dobrze, niech wiedzą, co się tu wyczynia” – złożył się jeden z moich rozmówców (mężczyzna, 62 l.). Na Kaukazie Północnym pisanie listów do prezydentów republik lub prezydenta kraju jest przyjętą praktyką. Nawet jeśli owe listy pozostają bez odpowiedzi. Ieva Raubisko pisze o czeczeńskim mężczyźnie, którego 18-letni syn został porwany przez przedstawicieli struktur siłowych, był torturowany i rok przetrzymywany w więzieniu. Ojciec szukał sprawiedliwości, pisząc listy do Ramzana Kadyrowa – prezydenta Czeczenii i Władimira Putina, wierząc w ukaranie sprawców. Mimo krzywd, jakich doznał od przedstawicieli państwa, szczerze ufał, że jego liderzy wybiorą sprawiedliwość i postąpią uczciwie (Raubisko 2011). „Gdyby chciał, przywróciłby porządek! (...) On po prostu nie wie, co się tu dzieje! Gdyby wiedział, na pewno by zarządził (...). Nasza nadzieja tylko w Putinie. Tu trzeba silnej ręki” – powiedział jeden z rozmówców (mężczyzna 47 lat) bezpośrednio po – tylko częściowo wysłuchanej – przemowie Putina w telewizji.

Emocjonalne przywiązanie do silnego państwa – abstrakcyjnego, wszechwiedzącego agenta działającego na społeczeństwo – sprawia, że sama jego idea nie jest poddawana dekonstrukcji. Jest ono wręcz obiektem marzeń, w przeciwieństwie do wielu lokalnych praktyk przedstawicieli państwa – potępianych i postrzeganych jako źródło przemocy i chaosu.

Podsumowanie

Starłam się pokazać, jak na przestrzeni czasu (2005-2014) na peryferiach Federacji Rosyjskiej zmieniało się lokalne znaczenie terminów „walka z terroryzmem” i „wahhabita”. Z analizy zebranych materiałów terenowych wynika, że w latach 2005-2009 lokalna percepcja medialnych reprezentacji tych dwóch figur była zależna od samoidentyfikacji religijnej. Z czasem jednak, po 2009 roku, postrzeganie działań państwa w dużej mierze upodobniło się wśród osób prezentujących różne postawy względem religii (od zwolenników państwa islamskiego, przez adeptów bractw sufickich, po ateistów). Termin „wahhabita” stopniowo zaczął oznaczać nie tyle zwolennika ruchu reformatorskiego lub „terrorystę”, co osobę prześladowaną przez przedstawicieli państwa za określony „zestaw” cech. „Walka z terroryzmem”, mająca przynieść pokój, stopniowo stała się działaniem generującym przemoc, wspieranym praktykami biurokratycznymi czerpiącymi z dziedzictwa radzieckiego.

W miejscu, gdzie życie codzienne przesycone jest strachem, gdzie unika się kontaktu ze stróżami porządku, państwo (widziane przez pryzmat działań swoich przedstawicieli) jawi się jako źródło nieuzasadnionej przemocy. W takich miejscach państwo traci legitymizację, by ją stale ponownie odzyskiwać poprzez swoją obecność magiczną, narracje o wszechwładnym liderze i wiarę w jego medialną reprezentację. Obrazy przekazywane w telewizji nie są tylko odzwierciedleniem abstrakcyjnych pomysłów i ideologii oderwanych od realnego życia, ale mają charakter performatywny, mogą legitymizować autorytet władzy państwa w pewnym kontekście społecznym (Heathershaw 2013).

Przykład Dagestanu pokazuje, jak odmiennie działania struktur siłowych, racjonalizowane w medialnej retoryce jako „walka z terroryzmem”, mogą być postrzegane w miejscach, gdzie te działania i „reguły gry” wprowadzane są w życie. Przedstawiciele państwa postrzegani są tam nie jako stróże porządku, lecz źródło przemocy, bezprawia i chaosu. Takie podejście, oparte na nieraz traumatycznych doświadczeniach, nie przeszkadza jednak w pozytywnym percypowaniu „państwa jako abstrakcji” – bytu oddzielonego od praktyk jego lokalnych przedstawicieli.

Słowa kluczowe: Dagestan, Kaukaz Północny, Federacja Rosyjska, antropologia państwa, przemoc, terroryzm, wahhabici, salafici

LITERATURA

- Abrams P.
1988 *Notes on the Difficulty of Studying the State*, „Journal of Historical Sociology” 1: 1, s. 58-59.
- Althusser L.
1971 *Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes Towards an Investigation*, w: L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York, London: Monthly Review Press.
- Aretxaga B.
2003 *Maddening States*, „Annual Review of Anthropology” 32, s. 393-410.
- Babič I., Ârlykapov A.
2003 *Kabardyno-Balkaria: tendencii razvitiâ i problemy sovremennogo islamskogo dviženiâ*, „Centralnaâ Aziâ i Kavkaz” 4 (28), s. 189-200.
- Das V.
2004 *The Signature of the State: The Paradox of Illegibility*, w: Das V., Poole D. (eds.), *Anthropology in the Margins of the State: Comparative Ethnographies*, Santa Fe, Oxford: James Currey, s. 225-230.
2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Das V., Poole D. (eds.)
2004 *Anthropology in the Margins of the State: Comparative Ethnographies*, Santa Fe, Oxford: James Currey.
- Eckert J.
2005 *The Trimurti of the State: State Violence and the Promises of Order and Destruction*, Working Paper no. 80, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Falkowski M., Marszewski M.
2010 *Kaukaskie „terytoria plemienne”*. *Kaukaz Północny – cywilizacyjnie obca enklawa w granicach Rosji*, „Prace OSW” nr 34, http://www.osw.waw.pl/sites/default/files/PRACE_34.pdf (12.10.2014).
- Gammer M.
2005 *Between Mecca and Moscow: Islam, Politics and Political Islam in Chechnya and Daghestan*, „Middle Eastern Studies” 41: 6, s. 833-848.
- Gould R.
2011 *The Modernity of Premodern Islam in Contemporary Daghestan*, „Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life”, 5: 2, s. 161-183, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1729601> (13.07.2014).
- Heathershaw J.
2013 *The Global Performance State: Reconsideration of the Central Asian „Weak State”*, w: M. Reeves, J. Rasanayagam, J. Beyer (eds.), *Ethnographies of the State in Central Asia: Performing Politics*, Indiana: Indiana University Press, s. 39-61.
- Herzfeld M.
2007 *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jourde C.

- 2009 *The Ethnographic Sensibility: Overlooked Authoritarian Dynamics and Islamic Ambivalences in West Africa*, w: E. Schatz (ed.), *Political Ethnography: What Immersion Contributes to the Study of Power*, Chicago: University of Chicago Press, s. 201-214.

Kaliszewska I.

- 2013a *(Nie)etniczny Dagestan*, w: Ł. Smyrski, K. Waszczyńska (red.), *Etnograficzne wędrówki po obszarach antropologii*, Warszawa: DIG, s. 253-264.
- 2013b *„Nowi muzułmanie” w Republice Dagestanu. Kryzys państwa i lokalne projekty reformatorskie*, praca doktorska pod kier. prof. Lecha Mroza, IEIAK UW (niepubl.).
- 2015 *Dagestani Experiences of the State*, w: S. Voell, I. Kaliszewska (eds.), *State and Legal Practice in the Caucasus. Anthropological Perspectives on Law and Politics*, London: Ashgate.

Kaliszewska I., Falkowski M.

- 2010 *Matrioszka w hidżabie. Reportaże z Dagestanu i Czeczenii*, Warszawa: Sic!

Karpov J.

- 2010 *The Daghestani Mountain Village. From the Traditional Jamaat to Its Present Social Character*, „Anthropology & Archeology of Eurasia” 48: 4, s. 12-88.

Kvedaravicius M.

- 2008 *Dreaming Conspiracies: Experiencing Law in Post-Soviet Chechnya*, prezentacja na konferencji EASA „Experiencing Diversity and Mutuality”, Lublana, sekcja W13: „Experiencing Calamity – Expressing the Unthinkable”.

Malewska-Szałygin A.

- 2005 *Antropologia polityczna – subdyscyplina antropologii czy perspektywa refleksji antropologicznej?*, w: J.S. Wasilewski, A. Zadrożyńska, A. Bruczowska (red.), *Horyzonty antropologii kultury: tom w darze dla profesor Zofii Sokolewicz*, Warszawa: DIG, s. 355-365.

Marszewski M.

- 2007 *Środkowoazjatycki wahhabizm*, <http://www.etnologia.pl/swiat/teksty/srodkowoazjatycki-wahhabizm.php> (30.03.2011).

Navaro-Yashin Y.

- 2002 *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, New York: Princeton University Press.

Osella F., Osella C.

- 2007 *Introduction*, w: F. Osella, C. Osella (eds.), *Islamic Reforms in South Asia*, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, s. xi-xxvii.

Poole D.

- 2004 *Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State*, w: V. Das, D. Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of the State: Comparative Ethnographies*, Santa Fe, Oxford: James Currey, s. 35-65.

Raubisko I.

- 2009 *Proper „Traditional” versus Dangerous „New”: Religious Ideology and Idiosyncratic Islamic Practices in Post-Soviet Chechnya*, „Journal of the

- Anthropological Society of Oxford online” 1, www.isca.ox.ac.uk/fileadmin/ISCA/JASO/raubisko.pdf (23.08. 2014).
- 2011 *Life in a Negative – Positive Space: Moral Transformations in Post-War Chechnya*, University of Oxford, praca doktorska (niepubl.).
- Schatz E. (ed.)
2009 *Political Ethnography: What Immersion Contributes to the Study of Power*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sluka J. i in.
2002 *What Anthropologists Should Know about the Concept of Terrorism: A Response to David Price*, „Anthropology Today” 18: 2, s. 22-27.
- Solonenko M., Karpov J.
2011 „*Silovoj resurs*” vo *vnutrennoj politike Dagestana*, w: J. Čistov, M. Rubcova (red.) *Radlovski sbornik*, Sankt-Peterburg: MAE RAS, s.118-132.
- Taussig M.
1997 *Magic of the State*, New York: Routledge.
- Tsing A.L.
1993 *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton: Princeton University Press.
- S. Voell, I. Kaliszewska (eds.)
2015 *State and Legal Practice in the Caucasus. Anthropological Perspectives on Law and Politics*, London: Ashgate.
- Ware R.B., Kisriev E.
2001 *Ethnic Parity and Democratic Pluralism in Dagestan: A Consociational Approach*, „Europe-Asia Studies” 53: 1, s. 105-131.
- Weissberg-Cybulski A.
1990 *Wielka Czystka*, przeł. A. Ciołkosz, Warszawa: Czytelnik.
- Yemelianova G.M.
2002 *Russia and Islam: A Historical Survey*, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave.
- Yurchak A.
2006 *Everything Was Forever Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton: Princeton University Press.
- Žižek S.
1997 *The Plaque of Fantasies*, London: Verso.

Iwona Kaliszewska

‘FIGHTING TERRORISM’. EXPERIENCES OF THE STATE PRACTICES
IN DAGHESTAN, 2005-2014

(Summary)

Daghestan is the most unstable republic in the North Caucasus, Russian Federation. There is an ongoing conflict between power structures who aim to ‘fight terrorism’ and

Islamic militants who strive to create an Islamic State in the North Caucasus. What is the local meaning of the term ‘fighting terrorism’? Who are the local ‘Wahhabis’? How do Daghestani inhabitants experience state practices disguised under the official ‘fighting terrorism’? What is their perception of the state dealings? I show how the meanings of the terms ‘fighting terrorism’ and ‘Wahhabis’ have changed throughout the last decade in Daghestan. From my research I conclude that after 2009 the local ‘fighting terrorism’ has been perceived as the source of violence, while a ‘Wahhabi’ has become a scapegoat, persecuted for a certain set of features. I also analyse the relation between experiences of the local state practices and the more general perceptions of the state dealings. While the local ‘fighting terrorism’ has been criticised and deconstructed, the same cannot be said about its media representation. The ‘rational’ dimension of the state has been locally deconstructed, while the ‘magical’ mode remained persuasive and did not seem to be threatened by the deconstruction.

Key words: Daghestan, North Caucasus, Russian Federation, anthropology of state, violence, terrorism, Wahhabists, Salafists

Iwona Kaliszewska
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Warsaw
4 Żurawia Street
00-503 Warszawa, Poland
iwona.kaliszewska@gmail.com