

RYSZARD VORBRICH

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

ROZWÓJ DIALOGU — DIALOG ROZWOJU. TRWAŁOŚĆ I EWOLUCJA DISKURSU ANTROPOLOGII ROZWOJU

Przedmiotem niniejszego studium jest dyskurs antropologii rozwoju, a w szczególności główny paradygmat najnowszego nurtu tej subdyscypliny antropologii — paradygmat dialogiczności, odnoszony do relacji, jakie zachodzą między rozumianymi podmiotowo „badanym” i „badaczem”, co w praktyce pomocowej przybiera postać relacji: „beneficjent” — „darczyńca”. W artykule opisuję i analizuję różne perspektywy badawcze i język współczesnej antropologii rozwoju oraz problemy i pułapki, jakie pojawiają się w trakcie planowania i wprowadzania w życie projektów rozwojowych opartych na zasadzie partnerstwa.

Impulsem do powstania artykułu były moje doświadczenia podczas realizacji projektów rozwojowych w Afryce; zacerpnałem również wiele myśli i przykładów z literatury przedmiotu.

Zacznę od przytoczenia dialogu, nie tyle pomiędzy reprezentantami różnych kultur, co pomiędzy reprezentantami odmiennych postaw wobec innych kultur. Cytat pochodzi z książki Emmy Crewe i Elizabeth Harrison, *Whose Development? An Ethnography of Aid* (1998: 84).

TECHNIK: Byłaś w podróży?

ANTROPOLOG (*social scientist*): Byłam, właśnie wróciłam ze Sri Lanki. Szukałam informacji na temat interesujących mnie nowych technologii z zakresu żywienia. Dowiedziałam się o nowym sposobie konserwowania owoców.

TECHNIK: Naprawdę? Gdzie się tego dowiedziałaś?

ANTROPOLOG: W małej wiosce niedaleko Nuwara Eliya, pewna starsza kobieta pokazała mi [jak się to u nich robi — R.V.].

TECHNIK: Och! Widzę, że ty nie mówisz o technologii, ty mówisz o jakiejś starej, wałkującej się babie (*some old bidy mucking around*)¹.

¹ Crewe i Harrison podkreślają charakterystyczną dla działań rozwojowych tendencję do fetyszyzowania technologii oraz przeciwstawiania nowoczesnej technologii „zacofanym” lokalnym praktykom technologicznym.

Cytowana rozmowa dobrze ilustruje dwa typy postaw spotykanych w środowisku osób zaangażowanych w programy rozwojowe. Postawę paternalistyczną i — rzecz można — dialogiczną.

Paternalizm

Obie postawy odnaleźć można w teorii i praktyce antropologii rozwoju, lecz ta pierwsza — paternalistyczna — ma dłuższą tradycję, można ją wywieść z koncepcji ewolucjonizmu społecznego, a nawet z idei oświecenia. Nie chodzi tu jedynie o zakorzenione w europejskiej wizji świata przekonanie o wyższości własnej kultury. Właściwy także ludom pozaeuropejskim etnocentryzm 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” Georg Hegel zmitologizował kraje pozaeuropejskie — zwłaszcza Afrykę, definiując ją jako „kraj dzieciństwa cywilizacji”². Jeśli Afrykanie byli „dziećmi”, to obowiązkiem Europejczyków było ich „wychować”. Pod silnym wpływem filozofii Heglowskiej znalazły się nauki społeczne, w tym kształtująca się antropologia.

Postawa wysoce protekcyjna, by nie powiedzieć paternalistyczna, znamionowała epokę kolonialną. Ujawnia ją już sam język kolonizatorów. W Afryce brytyjskiej na określenie Afrykanów płci męskiej używano terminu *boy*. Byli więc: *houseboys*, *officeboys* czy *mineboys*. Podobnie było w Afryce francuskiej, gdzie używano formy „ty” zwracając się do Afrykanów, niezależnie od ich wieku (Mamdani 1996).

Wizja Afrykanów-„wiecznych dzieci” była i jest nieobca także Europejczykom wybitnie zasłużonym w pomocy Afrykanom. Powszechnie stawiany za wzór samarytanina Albert Schweitzer, który poświęcił swe życie i karierę muzyka, by nieść ulgę w cierpieniu mieszkańcom Gabonu (specjalnie ukończył w tym celu studia medyczne), był zdania, że Afrykanin „jest dzieckiem, a z dzieckiem nic zrobić nie można bez autorytetu” (Schweitzer 1935: 203).

Pojawiające się w dyskursie postkolonialnym oskarżenia pod adresem antropologów, iż poprzez używanie schematów ewolucjonistycznych stawali się oni agentami imperializmu, dostarczającymi usprawiedliwienia dla kolonizowania „społeczeństw pierwotnych”, uznać można za przesadne. Należy jednak zgodzić się z autorami afrykańskimi, że tak ewolucjonizm, jak i funkcjonalizm oraz dyfuzjonizm, „choć tak odmienne metodologicznie, wszystkie pomijały odmienność w imię [szukania — R.V.] podobieństw, co sprawiało, że uchylano się od celu, jaki stawia sobie antropologia — rozpoznawania sensu innych światów”

² Myśl ta jest u Hegla bardziej złożona. Według niego, Afryka „jest krajem dzieciństwa, (...) owiniętym w kolory czarnej nocy (...) przez to, że widzimy [tam — R.V.] człowieka w stanie barbarzyństwa i dzikości, który uniemożliwia [mu — R.V.] stanie się integralną częścią cywilizacji” (1965: 247).

(Mudimbe 1988: 72). W ten sposób idee postępu i rozwoju, z którymi sprzężony był ewolucjonizm, używane były w dyskursie politycznym do retorycznego usprawiedliwienia kolonializmu, traktowanego jako swoista forma interwencji mającej skutkować rozwojem „potrzebujących pomocy” krajów, które wymagały kurateli (Crewe, Harrison 1998: 28). Biologiczny darwinizm przeniesiony na grunt nauk społecznych owocował tezami, później określanymi jako rasistowskie, przedstawiającymi białą rasę jako — z woli Wszzechmogącego — bardziej zaawansowaną na drodze rozwoju, a inne rasy jako zapóźnione i niezdolne do samodzielnego rządzenia, niczym „niedorozwinięte dziecko” (Gould 1977: 218-219). „Skoro «Oni» są niezdolni do samodzielnego rządzenia, współczujący chrześcijanin musi wziąć odpowiedzialność za nich na swoje barki” — ironizował, pisząc o tym podejściu, Talal Asad (1973: 92).

Nawet Bronisław Malinowski — dystansujący się przecież od prostackiej interpretacji ewolucjonizmu oraz ostro protestujący przeciw mechanicznemu przenoszeniu idei „racjonalnego człowieka ekonomicznego” i europejskich wzorów zachowań na grunt kultur pozaeuropejskich, nie odmówił sobie wielce znaczącej konstatacji:

Analiza funkcjonalna nakazuje nam traktować kulturę przede wszystkim jako zestaw narzędzi umożliwiających człowiekowi opanowanie otoczenia, podtrzymanie gatunku, tożsamości jednostki i spójności plemienia. Praktyczna wartość takiej teorii polega na tym, że dzięki niej uczymy się dostrzegać znaczenie rozmaitych obyczajów (...) oraz jak zostały one wykorzystane przez misjonarzy, władze kolonialne i tych, którzy czerpali korzyści z tubylczej pracy i handlu (Malinowski 2000: 79)³.

W takim kontekście, „rozwój jest (...) traktowany jako metafizyczne przeznaczenie popychające człowieka [tutaj Malinowski miał na myśli „dzikiego” — R.V.] do czegoś w rodzaju Hegłowskiej samorealizacji” (Malinowski 2000: 77).

Metafora „dziecka” przetrwała w dyskursie i praktyce misyjnej. Spotkałem się z nią wśród polskich misjonarzy. Pewnego dnia w Kamerunie, w przedpołudniowej rozmowie z doświadczonym misjonarzem, usłyszałem wiele skarg na brak konsekwencji i odpowiedzialności jego parafian. Sędziwy i wielce zasłużony (dla swych owieczek) misjonarz zakończył swój długi wywód stwierdzeniem: „Oni są jak dzieci!”. Tego samego dnia, podczas mojego popołudniowego spotkania z miejscowym informatorem (zarazem aktywistą parafialnym), rozmowa zeszła na sprawę misji i wówczas usłyszałem: „Oni traktują nas jak dzieci!”.

³ Fragment ten cytuję w przekładzie z polskiej edycji „Dzieł wszystkich” Malinowskiego. Ma on nieco inny wydźwięk w oryginalnej wersji angielskiej: „The practical value of such a theory is that it teaches us the **relative** [podkreśl. — R.V.] importance of various customs, (...) how they to be handled by missionaries, colonial authorities, and those who economically have to exploit savage trade and savage labour” (Malinowski 1927: 40).

Paradygmaty antropologii

Nie będę, oczywiście, podejmować próby syntezy ostatniego stulecia antropologii. Wystarczy, że przypomnę, iż Bronisław Malinowski i jego koledzy po fachu dostarczali przez całe dziesięciolecie ludziom Zachodu opisów obcych kultur oraz objaśniali je, wskazując na relacje pomiędzy zmiennymi, dochodząc ukrytych znaczeń. Hołdowali paradygmatowi dokumentacyjnemu — gromadzili materiał empiryczny, aby w fazie prac „gabinetowych” poddać go gruntownej analizie, odwołującej się do wypracowanych w zachodniej antropologii koncepcji teoretycznych.

Powstałe w ten sposób opisy innych kultur stosowały pojęcia z języka i ze świata antropologa, kategorie, których nie znali sami tubylcy. Antropolog przypisywał często badanym społecznościom cechy, cele i pragnienia, których ich członkowie nie posiadali. W takim podejściu brak było miejsca na dialog, na symetryczność relacji antropolog — tubylec, badacz — badany.

Dopiero zmiany sytuacji politycznej w krajach Trzeciego Świata, upodmiotowienie ich mieszkańców i związany z tym dyskurs postkolonialny wprowadziły nowy paradygmat — dialogiczności. Został on zainicjowany już w pierwszej połowie XX wieku, przez — co znamienne — teoretyka literatury Michaiła Bachtina (2003), a krytycznie rozwinięty przez antropologów tej miary co James Clifford (2000). Ciągle pozostaje jednak kwestią otwartą, na ile ten paradygmat może być pomocny w rozwiązywaniu kryzysu antropologii postkolonialnej, w poszukiwaniu jej nowej tożsamości.

Na gruncie antropologii z dialogicznością wiąże się odejście od dzielenia procesu poznawczego na dwa etapy: terenowy — dokumentacyjny oraz „gabinetowy” — analityczny. Celem jest maksymalne zbliżenie się do „punktu widzenia badanego”, osiągnięcie przez badacza stanu świadomości, który można określić mianem „bliskiego doświadczenia”. Ten, kto zetknął się z oporem materii badań terenowych wśród „tubylców”, wie, jak krótkotrwałe i zwodnicze są takie stany świadomości. Wymagają zaawansowanych metod badawczych, pełnego (lub niemal pełnego) partycypowania w badanej kulturze. Wystawiają na próbę tożsamość badacza i jego zdolność do przełożenia „bliskich doświadczeń” na język naukowej narracji.

Tubylec w pułapkach rozwoju

Podejście dialogiczne stawia przed badaczem i badanym nowe wymagania. Nie wystarcza już — wypracowana przez Bronisława Malinowskiego — metoda intensywnych, prowadzonych przez lata badań terenowych. Potrzebna jest aktywna „druga strona” relacji. Przysłowiowy „tubylec” z przedmiotu badań musi

przeistoczyć się w podmiot, w partnera gotowego aktywnie włączyć się w proces poznawczy. Zmienia się wówczas, siłą rzeczy, forma kontaktu, staje się on bardziej zindywidualizowany. Naprzeciw antropologa powinna stanąć jednostka świadoma celów procesu badawczego (rodzi się pytanie: czy cele obu, antropologa i „tubylca”, są zbieżne?). „Badany” musi być zainteresowany przekazaniem antropologowi swojej wiedzy, swojej interpretacji własnej kultury, być gotów do żmudnej pracy, polegającej nie tylko na wprowadzaniu antropologa w ogólnodostępną warstwę interpretacyjną danej kultury, ale także dopuszczeniu go do poznania głębszego jej znaczenia, do sfery z reguły zastrzeżonej dla wąskich elit danego społeczeństwa.

Pojawiają się tu dwie pułapki. Pierwsza to pułapka asymetrii. „Tubylec” zwykle nie jest wprowadzony w cele i konteksty kulturowe determinujące badacza w takim stopniu, w jakim antropolog rozpoznał wstępnie jego kulturę. Po prostu, on jest u siebie, nie miał okazji poznać świata, z którego przybywa antropolog — kojarzony bardziej lub mniej trafnie z siłą władzy (nieważne czy kolonialnej, czy też rodzimej), postrzegany jako osoba „stamtąd”, powiązana z wpływowymi organizacjami pozarządowymi i międzynarodowymi, z biznesem bądź z misjami.

Druga — to pułapka intymności. Informacje (interpretacje) przekazane w sytuacji indywidualnego, niekiedy intymnego kontaktu, wprowadzające w sekretne sfery kultury, w osobiste odczucia i impresje „tubylca”, z trudem poddają się weryfikacji. Owe „bliskie doświadczenia” są często niepowtarzalne i nieprzekazywalne. Pojawia się wątpliwość, czy antropolog, starając się być człowiekiem „stąd”, jakby tubylcem, pozostaje zdystansowanym obserwatorem?

Może ceną takiej postawy jest tak charakterystyczne dla antropologii dialogicznej dryfowanie narracji naukowej w stronę narracji literackiej (co zarzucano już np. dialogizującemu Griaule’owi) bądź podatność na manipulację ze strony „badanych”. Mogą oni, kierując się własnymi celami (często nierozpoznanymi), manipulować badaczem, choćby dostarczając mu „wiedzy”, jakiej — jak wyczuli w osobistych kontaktach — od nich oczekiwał. Dobrym przykładem mogą być badania ekipy Marcela Griaule’a wśród Dogonów (Griaule 2006) — do dziś nie ustają kontrowersje, czy *Rozmowy z Ogotemmelim* były manipulacją z jego strony, czy też świadectwem asymetrycznej relacji: zewnętrzna władza — tubylcza kultura. Specyfika tego rodzaju asymetrycznego dialogu skłania do określenia go raczej mianem „paradygmatu inicjacji”, czyli procesu poznawczego, w którym wąska grupa „wtajemniczonych” tubylców dopuszcza badacza do grona wybranych.

Język „rozwoju”

Krytyka klasycznej antropologii, a zwłaszcza krytyka jej powiązania z instytucjami władzy (tak kolonialnej, jak i rodzimej) oraz akceptacji schematów ewo-

lucjonistycznych powielanych przez ekonomiczną teorię rozwoju, dała asumpt do wykształcenia się antropologii rozwoju, subdyscypliny niespójnej teoretycznie i metodologicznie, ale o znaczącym dorobku poznawczym i praktycznym, niezwykle przydatnym do analiz dialogu międzykulturowego.

Paradoksalnie antropologia rozwoju stoi w pewnej opozycji do paradygmatu rozwoju, utożsamianego zbyt często z ekonomiczną kategorią wzrostu i z unilinearą koncepcją zmiany kulturowej, a także z wartościowaniem kultur według kryterium stopnia ich złożoności i zdolności do zaspokajania ludzkich potrzeb. Dystansuje się ona od XIX- i XX-wiecznych teorii rozwoju, przemian społecznych i modernizacji. Odcina się wyraźnie od koncepcji Morgana i Tylora, dla których rozwój przebiegał od stadium dzikości, poprzez barbarzyństwo do cywilizacji; od myśli Spencera, dla którego ruch zachodził od homogeniczności do różnorodności; od Marksa, wyznaczającego postęp na szlaku od plemienności, poprzez feudalizm i kapitalizm, do socjalizmu i komunizmu.

A co dla nas najważniejsze, antropologia rozwoju odrzuca perspektywę ekonomistów — na przykład pokroju Rostowa — zgodnie z którą rozwój przebiegać ma od „statyczności” do „ekonomicznego wzrostu”, od „tradycjonalizmu” do „nowoczesności”.

Jak zauważył jeden z klasyków tej subdyscypliny, Artur Escobar (1991), ewolucjonistyczny paradygmat rozwoju pozostaje ogromnie wpływowy, choć nie stosuje odniesień do kategorii biologicznych, a w zamian używa jako punktów odniesienia kultury, technologii i ekonomii. Rozwój jednoliniowy traktuje się jako proces powszechny, procesy modernizacji jako prowadzące do poprawy jakości życia społeczeństw. Wstępnym warunkiem rozwoju jest w tym kontekście rozbitcie naturalnych wspólnot, erozja tożsamości kolektywnej i uformowanie się tożsamości indywidualnej.

Gwarancją samoczynnego wzrostu ekonomicznego ma być, w tym ujęciu, przejście od „tradycjonalizmu” do „nowoczesności”. Kolejne warunki rozwoju to likwidacja analfabetyzmu i rozwój kultury masowej, rozdzielenie funkcji gospodarczych od struktur pokrewieństwa i rodziny, uzyskanie przewagi racjonalnego prawa nad obyczajem oraz celowe naśladowanie społeczeństw zachodnich, uznanych za wzorce nowoczesności.

Przy takim podejściu kultura „rozwijających się” krajów i społeczności bywa postrzegana jako bariera rozwoju, a dialog kulturowy traci rację bytu.

Kto, kogo i jak rozwija

Antropologia rozwoju wykształciła się w opozycji do powyżej omówionych założeń. Szuka form rozwoju wypracowanych na zasadzie dialogu, uwzględnia punkt widzenia „rozwijających się” społeczeństw. I tu pojawia się pytanie podstawowe: kto z kim prowadzi dialog rozwojowy?

W dyskursie rozwojowym naprzeciw siebie stoją dwa podmioty: „darczyńca” — dawca pomocy rozwojowej oraz „beneficjent” — jej odbiorca. Z samej definicji kategorie te są nierównoprawne. Nierówność wyraża choćby przyjęty tu język. Darczyńca jawi się jako strona aktywna, a beneficjent — pasywna. „Donator” jest w tym układzie stroną silniejszą. Brak symetrii jest prostą konsekwencją pierwotnej lokacji funduszy rozwojowych i, co za tym idzie, nierównego dostępu do źródeł władzy i prestiżu.

W takim asymetrycznym układzie niewiele miejsca pozostaje dla dialogu obu stron. Sytuację tę dobrze ilustruje formuła przytoczona przez Emmę Crewe i Elizabeth Harrison: „My mamy pieniądze, ty ich chcesz, a zatem musisz zachowywać się w sposób, jaki my uważamy za właściwy” (Crewe, Harrison 1998: 69). Formuła ta stała się ważnym elementem większości projektów rozwojowych ostatnich dziesięcioleci XX wieku. Darczyńcy (rządy, organizacje międzynarodowe i pozarządowe — ang. NGOs) obwarowali wówczas projekty rozwojowe warunkami wstępnymi. Najczęściej określały one konieczność „strukturalnego dopasowywania” — czyli zmian politycznych, ekonomicznych i społecznych. Postulowane zmiany sprowadzały się do demokratyzacji systemów politycznych, ochrony „praw człowieka” (np. zmiany pozycji społecznej kobiet), redukcji sektora publicznego i eliminacji subsydiów (Crewe, Harrison 1998: 69). Taka warunkowa pomoc rozwojowa była odbierana przez beneficjentów jako swoisty imperializm kulturowy i erozja narodowej suwerenności.

Cel (jawny bądź ukryty) wielu projektów rozwojowych, czyli reorganizację relacji społecznych uznać jednak można za sprzeczny z ideą równości kultur, która jest warunkiem dialogiczności. W takim kontekście kultura przestaje być wartością chronioną. Charakterem swych relacji z „beneficjentami” autorzy i wykonawcy projektów rozwojowych — tak zwani deweloperzy — przypominali bardziej misjonarzy niż antropologów. Przybywali do „biednych” krajów, by eksportować swe normy i zasady kulturowe; nie po to, by „słuchać” — prowadzić dialog, lecz aby „mówić” — pouczać. To podobieństwo obejmuje nawet język środowisk działających na rzecz rozwoju. O swojej działalności mówią one jako o „misji cywilizacyjnej”. Znamiennym przykładem takiej postawy, będącej zaprzeczeniem dialogiczności, są programy na rzecz emancypacji kobiet, zwłaszcza te skierowane przeciw okaleczaniu kobiecych genitaliów, przez same autorki określane mianem „kruczaty” (Vorbrich 2004).

W podatnym na poprawność polityczną dyskursie rozwojowym, XIX-wiecznych „dzikich” i „prymitywnych”, a nawet XX-wiecznych „tubylców” zastąpili „beneficjenci”, „biedni”, a zwłaszcza „ludzie lokalni”. Niezależnie od przyjętej terminologii, pozostają oni jednak stale „Innymi”. Autorów projektów pomocowych mniej interesuje, kim są owi lokalni ludzie. Ważne, że są „biednymi” w świecie obfitości. Tymi, którzy mają problemy, którzy potrzebują pomocy (Crewe, Harrison 1998: 29).

Partnerstwo a nowomowa rozwoju

Zmiana dyskursu polega zasadniczo na zastąpieniu terminu „prymitywny” słowem „tradycyjny”, a „cywilizowany” — określeniem „nowoczesny”.

W najnowszym dyskursie antropologii rozwoju karierę robi formuła partnerstwa. Odnaleźć ją można w wielu opracowaniach teoretycznych oraz w deklaracjach i dokumentach podmiotów zaangażowanych w projekty rozwojowe: agend rządowych poszczególnych krajów (w realiach polskich jest to Departament Współpracy Rozwojowej MSZ), Banku Światowego, Komisji Europejskiej i licznych organizacji pozarządowych. Przykładem mogą być choćby Europejskie Dni Rozwoju lub Forum Polskiej Współpracy Rozwojowej (organizowane pod egidą MSZ RP), których przewodnim tematem była kwestia partnerstwa na rzecz rozwoju.

Przywołam tu tylko jeden dokument — deklarację organizacji powiązanej z OECD (Organizacją Współpracy Gospodarczej i Rozwoju — Organization for Economic Co-operation and Development), Development Assistance Committee⁴. Formułę partnerstwa uznano tam za centralny aspekt strategii rozwojowej XXI wieku. Deklaracja stwierdza między innymi:

Akceptacja modelu partnerskiego (...) jest najbardziej pozytywną zmianą dla współpracy rozwojowej (...) nie tylko próbujemy działać na rzecz rozwoju krajów i ich ludów, lecz z nimi. (...) w prawdziwym partnerstwie nie ma miejsca dla postawy paternalistycznej, lokalni aktorzy mogą stopniowo przejmować prowadzenie projektów, podczas gdy ich zewnętrzni partnerzy mogą powrócić do działań na rzecz ich własnego rozwoju (*Shaping...* 1996: 13).

Optymizm polityków tonowany jest przez antropologów i praktyków zaangażowanych w projekty rozwojowe. Z antropologicznego punktu widzenia formuła partnerstwa przybliża nas co prawda do paradygmatu dialogicznego, ale nie jest wolna od zastrzeżeń.

Przysłowiowy „beneficjent” z pasywnego przedmiotu przeistacza się w podmiot gotowy do aktywnego włączenia się w proces rozwojowy. Siłą rzeczy zmienia się wówczas forma relacji „darczyńca” — „biorca”. Przybiera ona charakter interaktywny, zakładający udział „biorcy” w określaniu celów projektów.

Formuła partnerstwa

W sytuacji, gdy „biorca” zaczyna aktywnie uczestniczyć w wyznaczaniu celów i realizacji projektów rozwojowych, pojawiają się problemy.

⁴ Komitet Pomocy Rozwojowej tworzy co roku listę krajów „rozwijających się”, które powinny (mogą) stać się partnerami projektów rozwojowych.

Pierwszy, to stopień zbieżności i znajomości długofalowych celów partnerów. Strona biorąca, podobnie jak w kontekście „spotkania etnologicznego”, jest w gorszej sytuacji. Zazwyczaj nie ma dobrego rozpoznania celów strony dającej, co utrudnia negocjowanie wspólnych celów. Takiej współpracy mogą podjąć się osoby (organizacje) mające ukształtowaną samoświadomość celów (problemem pozostaje, czy są one zbieżne z celami darczyńcy)⁵ oraz posiadające, instytucjonalnie oraz intelektualnie, zdolność udźwignięcia współodpowiedzialności za efekty projektu oraz ich trwałość.

Drugi problem jest pochodną pierwszego. Polega on na pojawieniu się nowych ogniw w dialogu pomiędzy darczyńcami a biorcami — różnego typu pośredników w dialogu, organizacji pozarządowych, wyspecjalizowanych agencji rozwojowych i agentów kontaktu, dla których partnerstwo stało się formą legitymizacji. To oni odnoszą największą korzyść z formuły partnerstwa. Stają się *de facto* i *de iure* beneficjentami projektów pomocowych. Pojawienie się tej nowej kategorii wymusiło zmiany w języku dyskursu rozwojowego. Skoro beneficjentami stali się różnego rodzaju pośrednicy, to podmioty, do których skierowana jest pomoc, określa się w żargonie „deweloperów” biurokratycznym mianem „beneficjentów ostatecznych”.

W tle tego układu pojawia się jeszcze wskaźnik określany jako „zasięg projektu”. Dotyczy on wszystkich, którzy odniosą kiedykolwiek jakąś korzyść z jego efektów. Na przykład, jeżeli beneficjentem ostatecznym jest nauczyciel, który posiada nową umiejętność dzięki przeprowadzonym w ramach projektu szkoleniom, to jego uczniowie będą uwzględnieni w opisie zasięgu projektu kształcącego nauczycieli. W ten sposób tworzy się rozciągnięta nić relacji pośrednich: darczyńca (rząd lub osoby prywatne) — agencja rozwojowa w kraju darczyńcy — agencja rozwojowa w kraju biorcy (beneficjent) — beneficjent ostateczny — osoby (lub inne podmioty) znajdujące się w zasięgu projektu. Taki dialog przypomina raczej „głuchy telefon”. Każdy z partnerów i beneficjentów nieco inaczej definiuje (i zakreśla) cele i efekty projektu⁶.

Nic dziwnego zatem, że najbardziej skrajne opinie upatrują w idei partnerstwa wpływ „politycznej poprawności” i utrzymują, iż jest ona pozbawiona treści, pusta merytorycznie.

⁵ Przygotowując projekt rozwojowy zakładający zorganizowanie w Polsce szkoleń dla Afrykanów, spotkałem się z następującym pytaniem ze strony MSZ: „Czy może Pan zagwarantować, że oni wrócą [do swojego kraju — R.V.]?”.

⁶ Na przykład, gdy dla polskich autorów projektu edukacyjnego realizowanego w Afryce głównym jego celem było podniesienie poziomu nauczania dzieci z wiejskich szkół (poprzez dostarczenie pewnego zakresu umiejętności i pomocy dydaktycznych), dla dyrektora wiejskiej szkoły (partnera projektu) priorytetem okazało się pozyskanie środka lokomocji — wymarzonego motocykla, który ułatwiłby kontakt z odległym o dziesiątki kilometrów miasteczkiem. To pozwoliłoby mu podnosić kwalifikacje — uczestniczyć w szkoleniach, naradach itp. Dyrektorzy innych wiejskich szkół (ci posiadający już motocykle) także zwracali uwagę na trudności komunikacyjne, wynikające z braku funduszy na paliwo.

Spotkać się też można z argumentem, że w kontekście promowanej dychotomicznej wizji procesów rozwojowych, w której „nowoczesność” przeciwstawia się „tradycjonalizmowi”, popularne „wołanie o upodmiotowionych partnerów” stało się formą swoistej celebracji „lokalności” (Crewe, Harrison 1998: 156), szukaniem „listka figowego” dla celów „ludzi globalnych”. Pojawia się pytanie, czy prowadzony w ramach projektów rozwojowych dialog kulturowy nie sprowadza się do manipulowania świadomością „człowieka lokalnego”.

Przywoływane już przeze mnie badaczki struktur pomocowych, Emma Crewe i Elizabeth Harrison, zwracają także uwagę, iż formuła partnerstwa pozostaje w istocie kategorią niejasną. Nadal bowiem zachowuje się tu głęboka strukturalna nierównowaga pomiędzy „darczyńcą” a „biorcą”, niesymetryczność w układzie władzy, w dostępie do środków finansowych i zasobów wiedzy. Rzadko można mówić o zbieżności długofalowych celów.

Dwie perspektywy

Perspektywy partnerów są często odmienne. Darczyńcy szukają partnerów dzielących ich długofalowe cele, cechujących się odpowiedzialnością, będących w stanie zapewnić ciągłość projektu. Biorcy poszukują natomiast partnerów skłonnych przekazać w ich ręce środki, które będą mogli wydawać zgodnie z własnymi priorytetami i w ramach własnych struktur⁷.

Perspektywa biorcy jest naznaczona rozdrażnieniem wobec ignorancji darczyńców, maskowanej arogancją zewnętrznych ekspertów. Lokalny partner traktowany bywa w praktyce jako podwykonawca. Jak opisuje to zjawisko Jehan Perera, koordynator projektów rozwojowych z Kolombo, autor studium o nierównym dialogu z darczyńcami: „[Lokalny — R.V.] personel jest zastraszany przez konsultantów noszących laptopy, ciągle marudzących i wydających dziesiątki poleceń” (Perera 1997: 163). Partnerzy (biorcy) pytają: dlaczego sposób ulżenia problemom Indii ma być ustalony w Londynie, a nie tu, na miejscu, gdzie lepiej znają realia? (Clark 1992: 193-194).

W opinii części obserwatorów projektów, pomoc rozwojowa krajów Północy jest specyficzną kontynuacją kolonializmu, a nawet rasizmu. Kraje darczyńców to przecież głównie były metropolie kolonialne, „kraje białego człowieka”. Kraje beneficjentów — to przede wszystkim były kolonie z Afryki, Azji, Karaibów oraz Ameryki Łacińskiej (w dużej mierze — „kraje czarnego człowieka”)⁸. Owa cią-

⁷ W roku 2008, przygotowując projekt rozwojowy w Mali, szukałem jako partnerów wiejskich szkół. Rozesłałem list z propozycją współpracy do kilku tamtejszych szkół, zakładając, że wybiorę wśród nich najdogodniejszego partnera. Okazało się, że jakimś sposobem dyrektorzy tych szkół porozumieli się ze sobą i przystali wspólny list motywacyjny, co wymusiło takie przeformułowanie projektu, aby objął wszystkie te szkoły.

⁸ Do niedawna do grupy beneficjentów zaliczano także kraje Europy Wschodniej, obarczone czymś w rodzaju doświadczenia kolonialnego, a więc takie, które również należało „ucywilizować”.

głość dyskursu kolonialnego objawia się nawet w pochodzeniu osób najczęściej zaangażowanych w działalność pomocową. Jak zauważa R.L. Stiratt: „Uderzającą cechą personelu rozwojowego jest to, iż są oni dziećmi kolonialnej służby cywilnej, personelu wojskowego lub misjonarzy”. Ten fakt skłania do interpretowania zaangażowania takich osób w działalność pomocową jako przejawów „kulturowego rasizmu” (za Crewe, Harrison 1998: 87-88).

W kontekście niesymetrycznego układu, jaki powstaje pomiędzy darczyńcą a beneficjentem pomocy rozwojowej, odwoływać się można nawet do sugestii Marcela Maussa, że dawanie to okazywanie komuś swojej wyższości, a „nieodwzajemniony dar (...) poniżej” (Mauss 2007: 151).

Perspektywa darczyńców z kolei naznaczona bywa brakiem zaufania do poczucia odpowiedzialności i profesjonalnego przygotowania lokalnych partnerów. Wątpliwości darczyńców dobrze ilustrują wypowiedzi zebrane przez Crewe i Harrison: „Oni są leniwi. Oni nie są gotowi, aby kierować [projektami — R.V.]. Oni chcą tylko brać pieniądze. Oni nie potrafią zorganizować pikniku, nie mówiąc już o projekcie rozwojowym” (Crewe, Harrison 1998: 76).

Pojawiają się też nieco mniej emocjonalne komentarze. Lokalnym organizacjom pozarządowym brak jakoby zdolności do samodzielnego zarządzania, a zasięg ich działań i możliwości nie obejmuje najbardziej potrzebujących, najbardziej potrzebnych grup społecznych. Przedstawiciele tych organizacji są rzekomo łatwo podatni na korupcję, rekrutują personel na zasadzie patronatu (klienteli), związków krwi, a nie kompetencji, a także przejawiają tendencję do wykluczania osób wywodzących się z oddolnych ruchów społecznych (Manzo 1995; Cowen, Shenton 1995).

Materiałne, ekonomiczne, jak i symboliczne rezultaty projektów bywają przedmiotem napięć, manipulacji i współzawodnictwa. Dialog międzykulturowy w projektach rozwojowych znajduje zatem wyraz w różnych podejściach do raportów ewaluacyjnych, co znowu przypomina „dialog głuchych”.

Rozbieżne cele długofalowe partnerów rzutują na ich sposób oceny współpracy. Partnerzy z Północy — darczyńcy — preferują ewaluację ilościową, fetyszyzują dane liczbowe, porównywalne i przydatne w ocenie efektywności w skali globalnej⁹. Partnerzy z Południa — biorcy — skłaniają się ku nieformalnej ewaluacji jakościowej, bardziej empirycznej, ale i indywidualnej weryfikacji efektywności, uwzględniającej tak niewymierne zmienne, jak poczucie zadowolenia „ludzi lokalnych” — ostatecznych beneficjentów. „Ludzie lokalni”, formułują bowiem własne interpretacje i konceptualizacje procedur i celów rozwoju, rozmi-

⁹ Z fetyszyzacją liczb zetknął się każdy prowadzący projekty rozwojowe, korzystający z publicznych (państwowych, ministerialnych) źródeł finansowania, a często nawet i ze źródeł prywatnych. Oficjalne wzory sprawozdań z projektów finansowanych przez polskie MSZ kładą duży nacisk na dokładne określenie i udokumentowanie liczby beneficjentów (tak bezpośrednich, jak i pośrednich) poszczególnych działań. Także całkiem „prywatne” osoby, finansujące koordynowany przeze mnie projekt budowy studni w Afryce, przed zadeklarowaniem określonej sumy domagały się niekiedy szczegółowych wyliczeń, ile osób będzie korzystać ze sponsorowanej przez nie inwestycji. W warunkach afrykańskich, charakteryzujących się rozproszonym i mobilnym osadnictwem, nie było to łatwe do określenia.

jając się z intencjami donatorów i traktując dany projekt jako nowe źródło prestiżu i zasobów petryfikujących tradycyjne struktury i wzory kulturowe. Dla nich jest mniej ważne, czy na przykład z nowo wybudowanej studni lub szkoły skorzysta odpowiednio duża liczba rodzin lub dzieci, natomiast liczy się, czy inwestycja (lub działanie przynoszące korzyści uczestnikom) uwzględnia potrzeby i układy społeczne w konkretnej grupie, własnej wspólnocie etnicznej bądź lokalnej¹⁰.

* * *

Paradygmat partnerstwa pozostaje od lat wiodącym hasłem nie tylko antropologii rozwoju, ale i instytucji zaangażowanych w praktyczną działalność rozwojową. Nie stanowi jednak — jak pokazuje praktyka — cudownego panaceum na wszelkie problemy globalizującego się świata. Jest jedynie nowym wyzwaniem, nową, wymagającą więcej wysiłku, przygotowania i elastyczności formą kontaktu między ludźmi różnych kultur.

Tak długo, jak długo będzie istnieć globalny układ spolaryzowanego rozwoju, pozwalający dzielić kraje na bogate i biedne, „rozwinęte” i „rozwijające się”, przeciwstawiający społeczeństwa „centrum” społeczeństwom (i kulturom) „peryferii”, utrzymywać się będzie globalny, asymetryczny układ relacji społecznych, w ramach którego jedni narzucają drugim sposoby życia, modele rozwoju i wzory kulturowe. Naprzeciw siebie stać będą ludzie „globalni” i ludzie „lokalni”, darczyńcy i beneficjenci, ludzie władzy i poddani jej wpływowi, antropolodzy (badacze) i tubylcy („przedmiot” badań). Dialog pomiędzy nimi wymaga od obu stron gotowości do — choćby częściowego — podważenia własnych wartości, bez zanegowania swojej tożsamości.

Słowa kluczowe: rozwój, dialog, dialogiczność, partnerstwo, antropologia rozwoju

BIBLIOGRAFIA

- Asad T.
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Springer Netherlands.
- Bachtin M.
2003 *Słowo dialogu — dialogowość słowa*, przeł. D. Ulicka, w: G. Godlewski (red.), *Antropologia słowa*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 160-164.

¹⁰ Już na wstępie prac studyjnych nad projektem budowy studni w Kamerunie, miejscowi partnerzy sygnalizowali potrzebę ich lokowania w centrum osady lub poblizu domostw lokalnych wodzów, co często stało w sprzeczności z wymogami technicznymi (przebiegiem żył wodnych itp.). Podobnie podczas prowadzenia projektu edukacyjnego mogłem dostrzec dbałość miejscowych partnerów (dyrektorów szkół), aby wśród młodocianych uczestników warsztatów edukacyjnych znaleźli się synowie i córki przedstawicieli lokalnych elit.

- Clark L.
1992 *Democratizing Development: The Role of Voluntary Organizations*, West Hartford: Kumarian Press Library of Management for Development.
- Clifford J.
2000 *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dżurak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cowen M., Shenton R.
1995 *The Invention of Development*, w: J. Crush (ed.), *Power of Development*, London: Routledge, s. 25-42.
- Crewe E., Harrison E.
1998 *Whose Development? An Ethnography of Aid*, London: Palgrave Macmillan.
- Escobar A.
1991 *Anthropology and Development Encounter: the Making and Marketing of Development Anthropology*, „American Ethnologist” 18: 4, s. 658-682.
- Gould S.
1977 *Ever since Darwin: Reflection in Natural History*, London: W.W. Norton & Company Ltd.
- Griaule M.
2005 *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim*, przeł. E. Klekot, A. Lebeuf, Kąty: Wydawnictwo Marek Derewecki.
- Hegel G.W.F.
1965 *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie*, Paris: UGE.
- Malinowski B.
1927 *The Life of Culture*, w: G.E. Smith, B. Malinowski (eds.), *The Diffusion of Controversy*, London, New York: Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd., s. 35-43.
2000 *Życie kultury*, w: B. Malinowski, *Jednostka, społeczność, kultura*, przeł. S. Kaprański i in., *Dziela*, t. 8, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 73-81.
- Mamdani M.
1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Manzo K.
1995 *Black Consciousness and the Quest for a Counter-modernist Development*, w: J. Crush (ed.), *Power of Development*, London: Routledge, s. 223-247.
- Mauss M.
2007 *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, przeł. K. Pomian, w: E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper (red.), *Świat człowieka — świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s.107-168.
- Mudimbe V.Y.
1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Perera J.
1997 *In Unequal Dialogue with Donors: The Experience of the Sarvodaya Shramadana Movement*, w: D. Hulme, M. Edwards (eds.), *NGOs, States and Donors: Too Close for Comfort?*, London: Palgrave Macmillan, s. 156-167.

Schweitzer A.

1935 *Wśród wód i lasów dziewiczych*, przeł. Z. Petersowa, Warszawa: Świat.
Shaping...

1996 *Shaping the 21st Century: The Contribution of Development Cooperation*, Paris: OECD.

Vorbrich R.

2004 *Tolerancja racjonalna czy subiektywna? Europa wobec okaleczania narządów płciowych*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 155-176.

Ryszard Vorbrich

DEVELOPMENT OF A DIALOGUE – DIALOGUE OF THE DEVELOPMENT. DURABILITY AND EVOLUTION OF THE DEVELOPMENT ANTHROPOLOGY DISCOURSE

(Summary)

The beginnings of cultural anthropology were characterised by a paternalist approach to the societies under study. The metaphor of the child who needs care, applied to the recipients of developmental projects, has remained its expression until today. For decades anthropologists nurtured the documentary paradigm in which the viewpoint of a Western man dominated; there was no place for dialogue and for the equal status and symmetrical position between the anthropologist and the natives and between the researcher and the researched.

The process of empowerment of inhabitants of the Third World countries and the related post-colonial discourse introduced a new paradigm of dialoguism. It no longer divides the cognitive process into two stages: a fieldwork-documentary stage and an analytical stage, taking place in the researcher's study, and assumes that the researcher gets as close to the local people's point of view as possible. The anthropology of development and the practice of developmental activity also assume this perspective. When the evolutionist paradigm of development has been questioned, the principle of partnership has been elevated to the position of the key element in the modern development discourse.

However, the principle of partnership and the accompanying dialogue approach have many traps, which result, among other things, from the lack of symmetry between the researcher and the researched or the donor and the beneficiary. New phenomena and problems appear, for example the category of intermediaries in the development dialogue between „local people” and „global people”, differences in the evaluation of the aims and effectiveness of development projects, etc. The paradigm of partnership has not proved to be a miraculous panacea for all the problems of the globalising world; in fact, it has given rise to new challenges.

Key words: development, dialogue, dialoguism, partnership, development anthropology