

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

GLOBALIZACJA W „CZWARTYM ŚWIECIE” A NOWE RUCHY TUBYLCZE

Uwagi wstępne

Od czasu zwrócenia większej uwagi na procesy globalizacji, tematyka ta stała się niezwykle popularnym obszarem refleksji naukowej, angażując niemal wszystkie dyscypliny społeczne i humanistyczne, w tym oczywiście także antropologię kulturową¹. Każda z nich koncentrowała się na nieco innym aspekcie globalizacji, starając się jednocześnie uchwycić to „nowe” zjawisko w całej jego złożoności. Ze względów oczywistych antropologia (etnologia) skupiała uwagę na aspektach kulturowych, starając się poznać skutki niespotykanego dotychczas przepływu idei, kapitału, towarów i ludzi oraz uchwycić i zinterpretować konsekwencje tworzenia się globalnych sieci wymiany informacji, podejmowania skoordynowanych działań i aktywnego uczestnictwa ludzi zarówno na rzecz spraw lokalnych, jak i globalnych (Appadurai 2005; Boli, Lechner 2001; Hanerz 2006).

Niezależnie od tego, w jaki sposób interpretować będziemy globalizację i jak będziemy ją oceniać, jeśli chodzi o jej skutki, nie ulega wątpliwości, iż procesy charakterystyczne dla tego „megazjawiska” w sposób istotny zmieniają społeczeństwa i kultury, gdziekolwiek by one się znajdowały. Jednocześnie zmiany te powodują, że poddane im podmioty oddziałują zwrotnie na przebieg i charakter dalszego biegu globalnych transformacji. Te wyzwania i sytuacje skłaniają społeczeństwa i kultury do szybkiego przystosowania się do nowo powstałych warunków, do poszukiwań swego miejsca w nowym układzie, wreszcie do wy-

¹ Autor od lat prowadzi badania nad współczesną kondycją ludów tubylczych w Ameryce Łacińskiej, szczególnie w rejonie państw andyjskich. Stąd też refleksje, obserwacje i uogólnienia zawarte w tym artykule, choć dotyczą problematyki ludności rdzennej całego globu, z pewnością są mocno przesycone autorskim doświadczeniem antropologicznym wynikającym z oglądu nowych ruchów tubylczych głównie z perspektywy latynoamerykańskiej.

pracowania odpowiedniej strategii przeżycia (zachowania tożsamości) w globalizującym się świecie. Tak więc rzecz można, iż kultury i społeczeństwa są zarówno podmiotem, jak i przedmiotem globalizacji, są jednocześnie poddawane globalizacji, jak i uczestniczą aktywnie w tym procesie, głównie poprzez globalizacyjne innowacje (Sassen 2007; Bauman 2000; Kearney 1995; Appadurai 2001).

Procesy globalizacji są analizowane najczęściej z perspektywy gospodarczej, kiedy to zwraca się uwagę na powstawanie „światowego rynku” sprzyjającego szybkim przepływom kapitału, towarów, pracowników, usług i technologii (Gawrycki, red., 2006; Mojsiewicz 1998; Friedman 2001). Tym zjawiskom ekonomicznym towarzyszy globalizacja w sferze społecznej (de Sousa Santos 2002). Powoduje ona powstawanie nowych form i struktur organizowania się ludzi zarówno w przestrzeni prywatnej, obywatelskiej, jak i międzynarodowej, a to przede wszystkim dzięki wykorzystaniu elektronicznych środków przekazu umożliwiających powstawanie „społeczeństw sieci” (Castells 2008). Wreszcie trzeci istotny wymiar globalizacji to z pewnością szybkie rozprzestrzenianie się nowych idei, rozwiązań, pomysłów i wartości, które sprawiają, iż w sferze polityki, prawa, sztuki, filozofii, nauki, religii i etyki wzory pretendujące do uniwersalnych zderzają się z odmiennymi rozwiązaniami i tradycjami, prowokując często konfuzję, napięcia i konflikty, ale także przyczyniając się do polepszenia kondycji ludzkiej (prawa człowieka, ekologia, demokracja) (Scholte 2006; Rosas Mantecon 1993). Te dwa ostatnie aspekty procesów globalizacyjnych, a więc powstawanie światowego społeczeństwa sieci oraz światowej kultury popularnej, są często określane w literaturze fachowej (hispanojęzycznej i francuskojęzycznej) mianem mundializacji (mondializacji) (Bueno 2002). Czyni się tak po to, aby odróżnić zjawiska zachodzące w skali globalnej w sferze społecznej i kulturowej od globalizacji wąsko pojmowanej (ekonomicznej) i łączonej często w dyskursie ideologicznym z krytykowanym nurtem gospodarczego neoliberalizmu.

Od kolonializmu do trzeciej fazy globalizacji

W dotychczasowych studiach nad globalizacją, a w zasadzie nad jej źródłami i drogami ekspansji, zauważalne są dwa podstawowe podejścia. Pierwsze z nich wychodzi od tradycji „ewolucjonistycznej”, zwracając uwagę na odległe w czasie korzenie globalizacji, z których to stopniowo, drogą poszerzania, ekspansji, wyłaniać się zaczął światowy system powiązań gospodarczych, kulturowych i społecznych. Druga interpretacja podkreśla absolutną wyjątkowość dzisiejszej globalizacji, nie szuka jej antecedensów w przeszłości, lecz koncentruje się na podkreśleniu jej całkowicie nowej jakościowo specyfiki, jej rewolucyjnej roli w transformacji rzeczywistości, współtworzącej nową erę dziejów ludzkości (Robertson 1990). W istocie rzeczy te dwie pozornie sprzeczne interpretacje mogą być komplementarne, łącząc podejście odwołujące się do historii z tym,

które oparte jest na analizach współczesnych unikatowych kontekstów. Otóż dociekania historyczne, poszukujące w przeszłości wczesnych, stopniowo coraz silniejszych i falowo rozprzestrzeniających się faz globalizacji, doskonale wyjaśniają nam trajektorię drogi prowadzącej ku częściowemu zanikowi tradycyjnych barier gospodarczych, kulturowych i społecznych, którego konsekwencją jest dzisiejszy, jakościowo całkowicie odmienny światowy system przepływów, powiązań i współzależności.

Dziejopisarze globalizacji wyróżniają w tym narastającym procesie trzy podstawowe fazy, dostrzegając zaczątki tego procesu w dobie wielkich odkryć geograficznych, które rozpoczęły proces kulturowego, politycznego i gospodarczego scalania dotychczas odizolowanych od siebie kontynentów. To „spotkanie” tak odmiennych światów zapoczątkowało pierwszy etap globalizacji zwany „kolonialnym”, ze względu na jego charakter oparty na europejskim podboju, podporządkowaniu, eksploatacji i ideologicznej dominacji. Etap ten rozpoczął się w XV i trwał nieprzerwanie do połowy XX wieku, choć na terenie obu Ameryk zakończył się już na przełomie XVIII i XIX wieku, dzięki kontynentalnemu procesowi wyzwania się zamorskich terytoriów Anglii, Francji, Hiszpanii i Portugalii z okowów kolonialnej kontroli. W trakcie tej fazy na niespotykaną wcześniej skalę przepływały przez oceany towary, plody rolne i szlachetne kruszce; ze wschodu na zachód dokonywał się wielki transfer ludzi (niewolników z Afryki i osadników z Europy), na nowych, zintegrowanych ze Starym Światem lądach powstawały nowego typu synkretyczne społeczeństwa o mieszanym składzie rasowym; europejskie języki, takie jak hiszpański, portugalski, angielski czy francuski stawały się środkami interkulturowej komunikacji; jednocześnie na kolonizowanych terenach, w innych cywilizacyjnych kontekstach upowszechniały się europejskie wzorce społeczne, polityczne, prawne, kulturowe i religijne. Istotą tej wczesnej globalizacji było jednak nie tylko powstanie europejskiej ekumeny kolonialnej w zamorskich terytoriach, ale także zainicjowanie światowego systemu wzajemnych zależności łączących odległe, peryferyjne obszary i zamieszkałą tam ludność z terenami metropolii. Działy one w taki sposób, iż skutki politycznych czy ekonomicznych zawirowań w Starym Świecie szybko przenosiły się na tereny kolonii, dotykając tam nawet mieszkańców nie mających pojęcia o istnieniu Europy; z drugiej zaś strony eksploatacja bogactw naturalnych i ludności rdzennej na podbijanych obszarach w znaczący sposób oddziaływała na gospodarkę europejską, to ją wzmacniając, to znów wydatnie osłabiając (Wallerstein 2007).

Druga faza globalizacji przypadła na okres dekolonizacji i lata postkolonialnej budowy państw peryferyjnych, nazwanych w epoce zimnej wojny trzecim światem, a następnie określanym eufemistycznie mianem państw „rozwijających się”. W sensie chronologicznym, faza ta przypadła na drugą połowę XX wieku, choć na kontynencie amerykańskim została zapoczątkowana niemal sto lat wcześniej. W tym okresie zaczęły się kształtować prawdziwie światowe rynki

korzystające ze zniesienia wcześniejszych kolonialnych monopolii, na niespotykaną dotychczas skalę ujawniły swoją siłę ruchy migracyjne, w tym także te o transkontynentalnym charakterze. Europejskie i północnoamerykańskie wzory kulturowe rozpoczęły na dobre swą ekspansję poprzez powstające kanały upowszechniania treści kultury popularnej, a obszary postkolonialne stały się terenem ostrej politycznej, ideologicznej i militarnej rywalizacji świata agresywnego komunizmu i „cywilizacji Zachodu”. Jednocześnie zaczęły się upowszechniać uniwersalne idee poszanowania różnorodności kultur, respektowania praw człowieka i obywatela, uznania statusu grup tubylczych i mniejszościowych.

W fazę trzecią – współczesnej globalizacji – weszliśmy w ostatniej dekadzie XX stulecia, a więc w okresie popularności ideologii i praktyki neoliberalnej, ogromnej ekspansji międzynarodowych korporacji, rozpadu dwubiegunowego świata i likwidacji zimnowojennych barier, transnarodowych przepływów siły roboczej, coraz większego oddziaływania tożsamyh wzorów kultury na świadomość i obyczaje mieszkańców wszystkich krajów naszej planety, a przede wszystkim rewolucji internetowej umożliwiającej globalną komunikację i szybki transfer danych na niespotykaną dotychczas skalę. Nie ulega wątpliwości, że globalizacja w XXI wieku osiągnęła rozmiar, intensywność i jakość nieporównywalną z jej wcześniejszymi fazami (Robbins 2006). Skutki tak zapoczątkowanych procesów jednych przerażają, gdyż czują się zagrożeni w swej tożsamości i egzystencji, innych skłaniają do organizowania akcji obywatelskiego protestu (antyglobaliści) lub poszukiwania alternatywnej drogi światowego rozwoju (alterglobaliści); są wreszcie i tacy, którzy w globalizacyjnych tendencjach widzą szansę na budowę nowego (być może lepszego) typu społeczeństwa (Domosławski 2002; Steger 2005).

Procesy charakterystyczne dla globalizacji obejmują dziś wszystkie kraje, społeczeństwa, wspólnoty i kultury, docierając do najbardziej odległych i pozornie izolowanych obszarów. Impulsy te rozprzestrzeniają się głównie od nowych centrów władzy/dominacji/ekspansji ku rejonom peryferyjnym i coraz bardziej marginalnym, oddziałując tam na lokalne obyczaje, porządki społeczne i kulturowe nawyki. Wpływom tym poddani są zarówno mieszkańcy tak zwanego pierwszego świata, to jest krajów zachodniej (euroamerykańskiej) demokracji, wraz ze znajdującymi się obecnie w tym samym kręgu cywilizacyjnym państwami byłego obozu komunistycznego, jak i ludność obszarów postkolonialnych, znajdujących się na drodze „rozwoju”, zajmująca terytoria określane mianem „trzeciego świata”. Globalizacja dociera dziś także, i to coraz intensywniej, na tereny definiowane najczęściej jako „czwarty świat”. Tym terminem, metaforycznie podkreślającym peryferyjność szczególnego rodzaju, określa się obecnie obszary zamieszkiwane nadal przez ludy tubylcze, a więc przez te etniczne grupy mniejszościowe, które zachowały swą autochtoniczną tożsamość oraz część swego pierwotnie zajmowanego terytorium, mimo iż ziemie przez nich zajmowane były poddane długotrwałej kolonialnej dominacji i osadniczej ekspansji.

Czwarty świat jako wspólnota ludów tubylczych

Ze względu na tradycje badań antropologicznych, skupionych już od początku tej dyscypliny na obserwacji ludów „pierwotnych”, „egzotycznych”, „plemien-nych”, kulturowo odmiennych od mieszkańców Europy, studia nad grupami tubylczymi leżą i dziś w centrum jej zainteresowań. Jednakowoż w znacznie mniejszej mierze badacze interesują się obecnie problematyką „tradycyjnego” dziedzictwa kulturowego tych grup, koncentrując się na tych aspektach, które wynikają z bieżącej kondycji ludów tubylczych, ich starań na rzecz przetrwania i wysiłków, aby zachować zagrożoną tożsamość. Procesy globalizacyjne obejmują w ostatnich latach z coraz większą intensywnością również świat ludów autochtonicznych, kreując całkowicie nową dla nich sytuację. Z jednej strony, globalizacja jest dla nich niewątpliwie wielkim zagrożeniem, ze względu na niebezpieczeństwo dalszej utraty rdzennych terenów, ich degradację ekologiczną oraz przyspieszoną akulturację, z drugiej natomiast, włączenie ludów tubylczych w światowy system norm prawnych, wymiany informacji, pomocy międzynarodowej (rozwojowej) oraz wymiany doświadczeń sprawia, iż ich kondycja egzystencjalna, jak i status etniczny ulegają poprawie (de Sousa Santos 2001). Właśnie te ambiwalentne problemy związane z globalizacyjnymi oddziaływaniami na ludy tubylcze są jednym z głównych tematów antropologicznych badań zorientowanych na studia nad grupami autochtonicznymi. W tych dociekaniach wspomagają antropologów prawnicy interesujący się kwestiami aplikacji nowych rozwiązań ustawodawczych do różnych tubylczych kontekstów kulturowych oraz (etno)politologowie zajmujący się monitorowaniem relacji między autochtonicznymi wspólnotami, organizacjami i przywódcami a lokalną administracją i władzami państwowymi (Varese, ed., 1996).

Wszystkie te problemy dotyczące ludy tubylcze mają dość jednorodny charakter, i to mimo występowania owych wspólnot na niemal wszystkich kontynentach, nie wyłączając Europy. Spotykamy je przecież także w zachodnim, a więc „pierwszym” świecie (np. Saami w Skandynawii, Indianie w Kanadzie i USA, Inuici w należącej do Danii Grenlandii) oraz na terenach postsowieckich (małe ludy północnej, przedurskiej części Rosji oraz etnosy żyjące na Syberii). Obecne są one na wielu refugialnych obszarach azjatyckich, jak choćby w Indiach, Chinach, Wietnamie, na Filipinach, w Indonezji, a także w Afryce (Berberowie, Hotentoci, Pigmeje), gdzie ludy te żyją na marginesie i pod dominacją wielkich narodów i grup etnicznych. Najwięcej jednak ludów tubylczych spotykamy na terenach Ameryki Łacińskiej, od Meksyku aż po Chile (Indianie), w Australii (Aborygeni), Nowej Zelandii (Maorysi), Nowej Gwinei (Papuasi) oraz na wyspach i archipelagach Oceanu Spokojnego (Mikronezyjczycy, Melanezyjczycy i Polinezyjczycy) (*El Mundo...* 2000).

Jak z tego niezwykle skrótowego przeglądu geografii ludów tubylczych wynika, są one bardzo rozproszone po całym globie, a ponadto w państwach ich

obecnego zamieszkiwania również nie żyją w zwartych skupiskach, tworząc autochtoniczne wspólnoty często od siebie oddalone i rządzące się odmiennymi prawami. Można zatem rzec, iż świat współczesnych ludów tubylczych, czyli tak zwany czwarty świat, to w gruncie rzeczy coś na kształt wysp i archipelagów porozrzucanych po wszystkich kontynentach, tworzących jednak wspólną rozczłonkowaną, ale typologicznie jednorodną przestrzeń, zamieszkałą przez ludność o zbliżonym statusie prawnym, pozwalającym traktować ją jako jedną kategorię. Ten zespół tubylczych archipelagów, ze względu na swoją kolonialną przeszłość i współczesne globalizacyjne oddziaływania, staje się dziś światem o obiektywnie odrębnych cechach, którego większość problemów (etnicznych, politycznych, społecznych, gospodarczych i ekologicznych) wymagających szybkiego rozwiązania ma podobny charakter. To właśnie te elementy współtworzą rzeczywistość „czwartego świata” i potencjalnie nadają ludom tubylczym status wspólnot etnicznych posiadających prawo do szczególnych uprawnień, specjalnego traktowania i wyjątkowej ochrony. Z drugiej jednak strony, mieszkańcy tych tubylczych archipelagów, przede wszystkim dzięki procesom globalizacyjnym, stali się również, w sensie subiektywnym, „czwartoświatową” wspólnotą autochtonów, świadomą podobieństwa swych losów, odczuwającą zbliżone zagrożenia swojej egzystencji i posiadającą niemal tożsame interesy. Dzięki globalnym systemom wymiany informacji, dzielenia się doświadczeniami i upowszechniania ważnych idei, archipelagi ludów tubylczych zostały połączone aktywną siecią wzajemnych kontaktów, w wyniku których uformowała się (choć nadal *in statu nascendi*) specyficzna „czwartoświatowa” świadomość, a wraz z nią także globalna tubylcza ideologia, będąca istotnym orężem tych grup w ich walce o przetrwanie, emancypację i rewindykację utraconych dóbr.

Ta zbiorowa tożsamość i solidarność ideologiczna ludów tubylczych, obok fundamentu negatywnych, (endo)kolonialnych doświadczeń w kontaktach ze światem zewnętrznym, opiera się także na rodzimych koncepcjach światopoglądowych, mocno odróżniających się od europejskich wzorców „racjonalności”. Jej elementami najbardziej powszechnymi, to jest występującymi w wielu kontekstach kulturowych, są – po pierwsze, silny komunalizm objawiający się poprzez kolektywną kontrolę wspólnoty nad zajmowanym i eksploatowanym obszarem należącym nie tylko do żyjących, ale również do przodków oraz do tych pokoleń, które narodzą się w przyszłości. Po drugie, bardzo mocny holizm światopoglądowy, polegający na respektowaniu rodzimej kosmowizji, to jest takiego oglądu świata, w którym nie ma miejsca na oddzielność sfer sakralnych i świeckich, dotyczących człowieka i świata przyrody, żywych i zmarłych, a tożsamość grupy czerpie swą siłę ze związków z sakralizowanym terenem wspólnoty. Wreszcie, po trzecie – jest to odmienny (od europejskiego) układ lokalnych autorytetów, podejmowania ważnych decyzji (zwykle drogą konsensualną) i zasad prawa obyczajowego, którego przestrzeganie zapewnia grupie spójność i czyni ją odporną na bodźce zewnętrzne. Wydawać by się mogło, iż wymienione wyżej zasady

dawno już odeszły w niebyt lub straciły swą siłę oddziaływania w sytuacji, gdy grupy tubylcze od dawna żyją w stałym i bezpośrednim kontakcie ze światem dominującym, respektującym odmienne pryncypia. Bardzo często okazuje się jednak, iż akulturacyjne pozory upodabniające tubylców do przedstawicieli „głównego nurtu” w sytuacjach konfliktów, negocjacji, debat, podejmowania decyzji, są tylko zewnętrznym sztafażem „cywilizacyjnym”, pod którym nadal obecne są rodzime idiosynkrazje. Są one zwykle jednym z powodów poważnych spięć, nieporozumień i kontradycji powstających między grupami tubylczymi a przedstawicielami lokalnej administracji, agendami pomocowymi, organami władzy państwowej i przedsiębiorstwami. Argumenty tubylców wyprowadzone z ich kosmowizji zderzają się wówczas nieuchronnie z „racjonalnością” okcydentalną wywodzącą się z całkiem innej tradycji intelektualnej (Posern-Zieliński 2004).

Podstawy koncepcji „czwartego świata”, świata ludów tubylczych, zbudowane zostały na pięciu kontekstach charakteryzujących razem tę kategorię etnicznych wspólnot. Pierwszy z nich to kontekst historyczny, odwołujący się do dziejów kolonializmu jako do tego okresu i ustroju, który w istocie doprowadził do powstania „ludów tubylczych” jako ofiar podboju zamorskich terytoriów, a dziś żywych świadków tamtych smutnych czasów. Drugi istotny czynnik to kontekst etnopolityczny, odpowiedzialny za marginalizację rdzennych ludów (zarówno społeczną, ekonomiczną, jak i terytorialną), dokonywaną przez państwa i społeczeństwa powstałe na obszarach ich pierwotnego zamieszkiwania (Warren, Jackson 2002; Posern-Zieliński 2009). Trzeci kontekst jest związany z rozwojem gospodarczym realizowanym w ramach ekspansji wielkich korporacji, budowy nowej infrastruktury, programów osadnictwa we wnętrzu kraju i innymi podobnymi przedsięwzięciami, z reguły sprzecznymi z żywotnymi interesami ludności rdzennej i prowadzącymi do jej wypierania z zajmowanych przez nią dotychczas terenów. Czwarty kontekst ma charakter kulturowy i wiąże się z dominacją (przemocą) społeczeństwa większościowego, które poprzez swe instytucje edukacyjne, religijne, komunikacyjne prowadzi do akulturacji tubylczych grup, a w dalszej perspektywie do ich dekulturacji. Wreszcie, ostatni istotny kontekst dotyczy kwestii ideologicznych i jest zazwyczaj związany z działaniami na rzecz „integracji” ludności tubylczej, to jest większego włączenia jej do „głównego nurtu” (czyli dominującego społeczeństwa narodowego), co niezależnie od intencji musi stopniowo prowadzić ku asymilacji, deetniczacji, przyspieszając tym samym utratę tożsamości. Odpowiedzią ludów tubylczych na ten szczególnie zespół wyjątkowo niekorzystnych uwarunkowań i czynników jest dziś ruch etnicznego odrodzenia i emancypacji, wypracowujący wspólne postulaty mające na celu przezwyciężenie dotychczasowych warunków życia i stworzenie nowych zasad i ram organizacyjno-prawnych, umożliwiających rdzennym wspólnotom ich dalszą egzystencję na zasadach przez nich ustalonych i zaakceptowanych.

Tak więc, z jednej strony mamy do czynienia z typologiczną kategorią „czwartego świata” ustanowioną przez badaczy, prawników i polityków, a więc niejako

z zewnątrz tego obszaru, z drugiej natomiast strony, spotykamy się z fenomenem tubylczego zespołu podobnych dążeń i zbieżnych interesów jako specyficznej formy subiektywnej świadomości zbiorowej (obecnej co najmniej u aktywistów), współtworzącej światową, pantubylczą wspólnotę i wypracowującą razem zbiór istotnych dla niej haseł i postulatów, który można by określić mianem ideologii tubylczości. Ta światowa wspólnota losów, statusu i dążeń odzwierciedlać się ma także w przyjmowanych oficjalnie i aprobowanych powszechnie nazwach tej kategorii grup etnicznych. Otóż w międzynarodowej nomenklaturze prawnej przyjęło się używać na oznaczenie grup autochtonicznych postkolonialnego pochodzenia jednolitego określenia „ludy tubylcze” (*indigenous peoples, pueblos indigenas*). Jednocześnie w wielu krajach wprowadza się określenia synonimiczne, choć o nieco odmiennym semantycznym profilu, odwołującym się do zasady uznania pierwszeństwa tych grup w procesie kolonizacji krajów dziś przez nich zamieszkiwanych. Dlatego też w USA i Kanadzie w powszechnym użyciu jest termin *first nations* („narody pierwsze”, a więc żyjące na kontynencie od początku jego zaludnienia, przed przybyciem europejskich odkrywców), natomiast w Ameryce Łacińskiej zyskuje znaczną popularność określenie *pueblos originarios* („ludy oryginalne”, a więc nie synkretyczne, lecz pierwotne, rdzenne, rodzime, żyjące na tej ziemi „od zawsze”), w istocie nawiązujące do tego samego ideowego przesłania.

Ludy tubylcze a globalizacja

Wraz z postępem procesów globalizacyjnych następują silne przeobrażenia wewnątrz świata ludów tubylczych, powodując znaczne zróżnicowanie poszczególnych grup, przede wszystkim w odniesieniu do ich prawnego statusu, inter-etycznego kontekstu, miejsca zamieszkiwania i stopnia integracji z dominującym żywiołem etnicznym. I tak, w ramach kategorii ludów tubylczych mamy te wspólnoty, które nadal żyją relatywnie z dala od centrów „cywilizacji” i zachowują spory asortyment swego dziedzictwa kulturowego. Jednak obok tego zespołu „tradycyjnych” wspólnot autochtonicznych coraz częściej spotykamy się z grupami tubylczymi bardzo mocno zintegrowanymi ze społeczeństwem dominującym, i to zarówno w sensie gospodarczym, jak i kulturowym. Ich kultura życia codziennego niewiele różni się od otoczenia, rdzenny język jest coraz bardziej spychany na boczny tor lub ulega eliminacji, a o specyfice grupy świadczą przede wszystkim eksponowane okazjonalnie etniczne symbole oraz świadomość odrębności losów wzmacniająca jej tożsamość.

Ewidentne korzyści, jakie wynikają dziś ze statusu ludów tubylczych (pomoc rozwojowa, ochrona prawna, rewindykacje utraconych własności itp.) sprawiają, iż coraz więcej grup lokalnych czy regionalnych, często o dość wątpliwych czy kwestionowanych związkach z ludnością rdzenną, stara się usilnie o formalne

uzyskanie takiej kwalifikacji etnicznej. Z tego typu sytuacjami spotykamy się zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w wielu krajach Ameryki Łacińskiej, w których pewne społeczności metyskie, a nawet mulackie, „przypomniały” sobie ostatnio o swych rzekomych tubylczych korzeniach. Tego rodzaju aspiracje, czasami kończące się sukcesem, są ewidentnym przykładem siły ideologii i praktyki tubylczości, a także przejawem zjawiska (re)konstrukcji etniczności jako dogodnej strategii adaptacji do współczesnych prawno-ekonomicznych warunków, stworzonych specjalnie dla ludności rdzennej.

W obrębie nie-statusowych grup tubylczych, a więc tych, które od strony formalnej nie są uważane za wspólnoty *stricte* autochtoniczne, mające prawo do szczególnego traktowania, znajdują się również grupy ludności rdzennej zamieszkałe obecnie z dala od swych ojczystych terytoriów. Nasilające się zjawisko migracji zarobkowych (stałych i sezonowych), a także mobilności uchodźczej (spowodowanej wojnami, prześladowaniami czy klęskami ekologicznymi) w dużym stopniu dotyka dziś tubylczych mieszkańców naszego globu. W rezultacie coraz więcej ludności rdzennej przenosi się do wielkich miast (zjawisko znane z terenów USA, jak i Ameryki Łacińskiej), próbując tam tworzyć kluby i organizacje pozwalające jej zachować tożsamość i wspierać się wzajemnie w potrzebie. Choć migranci ci nadal są faktycznie tubylcami, to jednak nie są – jak dotychczas – przedmiotem zainteresowania agend i organizacji udzielających wsparcia i pomocy ludności rdzennej, co w dużym stopniu jest konsekwencją przyjętych definicji „tubylczych wspólnot” jako etnicznych społeczności mieszkających na resztkach terenów odziedziczonych po przodkach.

Mimo tak znacznej różnorodności ludów tubylczych posiadają one pewien korpus wspólnych dążeń i celów. Jednym z najważniejszych z nich jest idea zachowania tożsamości etnicznej poprzez kultywowanie rodzimej kultury, dbałość o utrzymanie własnego języka i kontynuowanie tradycji sakralnych grupy. Niezwykle ważnym elementem jest także obrona integralności terytorialnej rozumianej jako wspólnotowa kontrola nad ziemią grupy, w tym nad środowiskiem naturalnym i jego zasobami. Realizacji tych zadań ma służyć lokalna autonomia z własnym samorządem, działającym według prawa zwyczajowego, oraz z reprezentacją grupy na zewnątrz, dysponującą mandatem do negocjacji z władzą. Kolejnym postulatem jest idea etnorozwoju, czyli takiej modernizacji życia codziennego, która likwidując ubóstwo, wprowadzając edukację i ochronę zdrowia, aktywizując gospodarczo mieszkańców, uwzględniałaby lokalne normy kulturowe i szanowała tradycję. W ten sposób polityka „rozwoju” nie służyłaby asymilacji i nie byłaby sprzeczna z postulatami zachowania tożsamości. Wreszcie jednym z coraz mocniej akcentowanych celów jest także, zapożyczona ewidentnie z dyskursu zachodniego, teza o konieczności ochrony tubylczej, kolektywnej własności materialnej (ziemi, terytorium, zasobów naturalnych – lasów, wód, kopalni) oraz zbiorowej własności intelektualnej (wiedzy o środowisku, o leczniczych substancjach, tradycji oralnej, symboliki, wzornictwa, technik rękodzielni-

czych i innych elementów dziedzictwa). Chodzi w tym przypadku głównie o to, aby rdzenne treści kultury nie ulegały komercjalizacji i folkloryzacji, a jeśli taki proces ma miejsce, to żeby był on kontrolowany przez stronę tubylczą i przynosił jej również należne profity.

Trzeba podkreślić, iż wymienione wyżej dążenia ludów tubylczych, wynikające ze wzrostu ich świadomości, natrafiają dziś na korzystne warunki realizacji dzięki docierającym nawet na krańce świata ideom globalnym. To one w istocie – jako postulaty powszechnie akceptowane w krajach zachodniej demokracji – pozwalają na transformację dezyderatów tubylczych w normy prawne, coraz bardziej akceptowane zasady i preferowane wzory przyzwoitego postępowania z grupami mniejszościowymi. Wśród tych globalnych idei zyskujących coraz większą akceptację wymienić należy prawa człowieka i obywatela oraz regulacje międzynarodowe odnoszące się już bezpośrednio do ludów tubylczych jako kategorii etnicznej wymagającej ochrony. Wspomnieć tu trzeba choćby o powszechnie znanej konwencji nr 169 Międzynarodowej Organizacji Pracy z roku 1989 czy też o Deklaracji ONZ dotyczącej Praw Ludów Tubylczych przyjętej w roku 2007, po latach niezwykle trudnych negocjacji. Ustalenia zawarte w obu tych dokumentach są ewidentnym świadectwem „globalizacji tubylczości”. Ich treść dotyczy wszystkich rdzennych wspólnot, niezależnie od miejsca ich zamieszkiwania oraz kulturowej specyfiki, ponieważ wszystkie one znajdują się nadal w zbliżonym postkolonialnym położeniu i zmagają się z podobnymi problemami. Zawarte w tych międzynarodowych dokumentach zasady powinny zatem obowiązywać wszystkie państwa posiadające na swym terytorium ludność tubylczą, tak aby wypracowane globalne postulaty mogły powoli przenikać coraz bardziej „w dół”, aż do regionalnej administracji oraz do samych wspólnot tubylczych, by tam, na szczeblu lokalnym, zgodnie z zasadami globalizacji, można było poprawiać kondycję grup autochtonicznych (Anaya 2005; Leary 2002; *United...* 2007; Hall 1991).

Istotne znaczenie dla zmiany sytuacji ludów tubylczych mają także idee demokracji powiązane z koncepcją społeczeństwa obywatelskiego. W krajach odchodzących od rządów autorytarnych zyskują one, siłą rzeczy, popularność i dostosowywane są do miejscowych warunków. Wśród elit tubylczych stają się również popularne, tym bardziej, iż wychodzą naprzeciw ich dążeniom do zerwania z paternalizmem, do upodmiotowienia rdzennej ludności, do uczestnictwa w podejmowaniu decyzji, począwszy od szczebla lokalnego aż do udziału w życiu politycznym kraju (Favre 1998; Posern-Zieliński 2005b). Duże znaczenie dla tej kategorii ludności mają także coraz powszechniej respektowane idee tolerancji (dla kulturowej odmienności), wielokulturowości, promującej interkulturową edukację, pluralizm prawny i akceptację tubylczych religii, oraz walki z przejawami rasizmu, etnicznymi stereotypami i klasowymi uprzedzeniami. Jednocześnie coraz częściej głosi się w przestrzeni międzynarodowej hasła nawiązujące do likwidacji rażących społecznych nierówności, jaskrawo widocznych

w przypadku ludów tubylczych. Dlatego też organizacje międzynarodowe sporo uwagi poświęcają problemom ubóstwa, niedożywienia, braku opieki medycznej, niskiego poziomu edukacji, nawołując do pomocy w likwidacji tych znaczących barier, utrzymujących nadal ludność tubylczą na odległych peryferiach współczesnej cywilizacji.

Analizując związki globalizacji z sytuacją ludności tubylczej, najczęściej zwraca się jednak uwagę na zjawiska negatywne, szkodzące kondycji tych ludów, destabilizujące ich dotychczasowe formy życia. Takie podejście ma oczywiście swoje głębokie uzasadnienie, ale jest wynikiem jednostronnego kojarzenia współczesnych procesów globalizacji wyłącznie z neoliberalnym kapitalizmem oraz modernizacyjną ideologią kręgów decyzyjnych, postrzegających ludy tubylcze jako zbędny przeżytek preindustrialnych, kolonialnych czasów, stojący dodatkowo na drodze cywilizacyjnego postępu. Tak właśnie na globalizację spoglądają sami przedstawiciele ludów rdzennych, dostrzegając w niej tylko poważne zagrożenia dla dalszej egzystencji tubylczych mniejszości (*Los pueblos...* 2005; Cansino 2007).

Jednym z takich zagrożeń jest niewątpliwie ekspansja gospodarki rynkowej, przemysłu, wielkotowarowego rolnictwa i hodowli na obszary, które do niedawna nikogo nie interesowały, i z tej racji były dogodnym refugium dla wspólnot tubylczych żyjących z dala od szlaków komunikacyjnych i centrów gospodarczych. W dobie współczesnego kapitalizmu poszukującego stale nowych przestrzeni ekspansji, te regiony interioru, przez wieki traktowane jako ziemie w istocie „niczyje”, zostały odkryte jako atrakcyjne rezerwuary bogactw naturalnych. Na wielką skalę zaczęto więc eksploatować obszary dotychczas zamieszkiwane przez ludy tubylcze, wydobywając tam gaz i ropę, budując kopalnie i nowoczesne szlaki komunikacyjne, wyrębiając tropikalne lasy i zakładając na tym miejscu wielkie gospodarstwa hodowlane, wykupując ziemię pod plantacje przemysłowych roślin, przegradzając rzeki tamami i tworząc ogromne zbiorniki wodne na ziemiach dotychczas zajmowanych przez autochtonów (Robinson 2003). Wypieraniu ludności rdzennej z jej terenów towarzyszy również znaczna degradacja środowiska, zanieczyszczanego przez firmy kopalniane i pozbawianego często zasobów wodnych. Trudno zatem dziwić się, iż tego rodzaju programom modernizacyjnym bardzo zdecydowanie przeciwstawiają się tubylcy. Wszelkimi siłami, czasami nawet w sposób zbrojny, próbują przeciwstawić się tej ekspansji lub też ograniczyć ją do rozmiarów umożliwiających rdzennym mieszkańcom zachowanie w stanie nienaruszonym ich habitatu.

Kolejnym zagrożeniem, niewątpliwie związanym z globalizacją, jest przełamanie dotychczasowej izolacji terenów zamieszkałych przez ludy tubylcze. W dobie współczesnej są one dostępne dla coraz większej liczby ludzi (turystów, osadników, handlarzy, agentów organizacji pomocowych, misjonarzy, naukowców, partyzantów, grup przestępczych), a co za tym idzie intensyfikacji ulegają kontakty międzykulturowe, często prowadzące do niepożądanych następstw,

destabilizujących wspólnoty tubylcze (alkoholizm, wzrost zachorowalności, prostytutka, upadek tradycyjnych norm i autorytetów). W samowystarczalnych przez wieki osadach rośnie zapotrzebowanie na atrakcyjne wytwory współczesnej, globalnej cywilizacji, tymczasem zdobycie ich jest utrudnione z braku pieniędzy, dotychczas niepotrzebnych tubylcom żyjącym przecież poza sferą rynku. Takie napięcia powodują frustracje przyczyniające się do zarobkowych migracji do miast, na plantacje i farmy, a nawet poza granice kraju, co przyspiesza rozpad tradycyjnych wspólnotowych organizmów (Radcliffe 2001). Jednym ze sposobów aktywizacji „zawodowej” w miejscu zamieszkiwania tubylców jest eko- i etnoturystyka powiązana z produkcją wyrobów pamiątkarskich. Choć działalność ta dostarcza grupie dochodów, to jednak w zamian sprzyja komercjalizacji i folkloryzacji ich rodzimej kultury.

Negatywne skutki oddziaływania globalizacji są widoczne również w sferze ideologiczno-komunikacyjnej. Myślę tu o ekspansji nowych ruchów religijnych, przeważnie powiązanych z protestanckimi wyznaniem, które w części odciągają środowiska tubylcze od ich rodzimych tradycji lub posługując się metodami paternalistycznymi uzależniają je od siebie, izolując od świata zewnętrznego. Jaskrawym przykładem tego rodzaju praktyk były z pewnością strategie rozwijane w wielu częściach świata przez organizację występującą pod niewinną nazwą Summer Institute of Linguistics (SIL), będącą w rzeczywistości międzywyznaniowym ugrupowaniem misyjnym (Wycliff Bible Translators) o profilu zdecydowanie fundamentalistycznym (Stoll 1982). Znaczną rolę w procesie globalizacji odgrywa dziś także edukacja, która jednak w większości przypadków w niewielkim stopniu uwzględnia szlachetne postulaty interkulturowości i bilingwizmu. Z jednej strony, ma ona na celu przygotowanie tubylczych dzieci do życia we współczesnym świecie, z drugiej jednak strony, instytucja ta staje się często instrumentem asymilacji, podważania zaufania do wartości rdzennych oraz upowszechniania treści całkowicie nieprzydatnych w miejscu zamieszkiwania jej autochtonicznych adeptów. Wreszcie należy wspomnieć i o ekspansji globalnej popkultury, która również z coraz większą mocą dociera do bardzo dotychczas izolowanych obszarów świata, choćby dzięki odbiornikom TV zasilanym bateriami słonecznymi.

Nowe ruchy tubylcze i globalna solidarność

W takim kontekście rzecz można, iż dotychczasowa relatywna izolacja ludów tubylczych została zastąpiona wmontowaniem ich w świat globalnych powiązań i wzajemnych oddziaływań, ze wszystkimi tego negatywnymi oraz pozytywnymi skutkami. Los ludów tubylczych stał się kwestią ważną w sensie politycznym, międzynarodowym, rozwojowym (pomocowym), prawnym, społecznym i ekologicznym. Informacje o jaskrawym naruszaniu praw tych grup szybko

rozchodzą się dziś po całym świecie, wzbudzając fale protestów i krytyki. Specjaliści obserwatorzy z ramienia ONZ i innych organizacji starają się monitorować sytuację ludów tubylczych i w przypadkach ewidentnych naruszeń ich praw poruszają opinię międzynarodową. W wyniku pozytywnej zmiany podejścia do ludów tubylczych, powstała w przestrzeni publicznej ogromna sieć różnego rodzaju instytucji specjalistycznych dedykowanych sprawom pomocy rdzennym mniejszościom. W wielu krajach powołano rządowe agendy mające nadzorować i nieść pomoc grupom tubylczym. Jednakowoż nie zawsze działają one w rzeczywistym interesie swych podopiecznych, ukrywając często pod hasłami rozwojowymi faktycznie kontrolną, paternalistyczną i pacyfikacyjną politykę państwa względem ludności tubylczej. Z tego względu agendy o tym charakterze są często poddawane ostrej krytyce zarówno ze strony działaczy tubylczych, jak i niezależnych ekspertów. Pewnym remedium na te zarzuty stały się instytucje nowego, „mieszanego” typu, w których zarządach zasiadają obok przedstawicieli miejscowych władz reprezentanci środowisk tubylczych.

Również w przestrzeni międzynarodowej działają obecnie instytucje zajmujące się problematyką praw, rozwoju, edukacji, zdrowia ludów tubylczych. Są one niewątpliwie częścią tworzącego się na naszych oczach globalnego społeczeństwa obywatelskiego, którego cechą charakterystyczną jest przewyższenie partykularyzmu etniczno-państwowego na rzecz wzmoczonego zainteresowania sprawami odległymi, niemniej ważnymi dla współczesnego świata (ekologia, prawa człowieka, rozwój zrównoważony, pomoc rozwojowa itp.) (Marden 1997). Z jednej strony, prowadzą one poprzez swych ekspertów (bardzo często antropologów) stały monitoring różnych aspektów życia ludności rdzennej, produkując w efekcie sążniste raporty ukazujące jej najpilniejsze potrzeby, z drugiej natomiast, realizują konkretne projekty pomocowe mające polepszyć sytuację tych grup. Sieć tych instytucji jest rzeczywiście bardzo rozległa, poczynając od Organizacji Narodów Zjednoczonych i jej agend (UNESCO, MOP), przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy, aż do międzynarodowych organizacji regionalnych, takich jak Unia Europejska czy Organizacja Państw Amerykańskich. Na niższym szczeblu zwracają uwagę działania setek organizacji pomocowych (NGO) i fundacji charytatywnych, niezwykle skutecznie zbierających środki finansowe, realizujących projekty rozwojowe, udzielających wsparcia prawnego-organizacyjnego ludom tubylczym i nagłaśniających ich problemy w globalnej przestrzeni komunikacyjnej (Brysk 2007).

W tym dziele znaczną rolę odgrywają także ruchy wsparcia solidarnościowego, widzące w kwestii niesienia ochrony i pomocy ludom tubylczym ważny postulat, który należy włączyć do zespołu głoszonych przez nie haseł gruntownej przebudowy współczesnego świata. Stąd też różnego rodzaju ugrupowania anty- i alterglobalistyczne oraz ekologiczne wspierają dążenia ludności rdzennej, interesują się jej położeniem, protestują zdecydowanie przeciwko naruszeniom jej praw i nawiązują z przedstawicielami tych ludów kontakty, czego dobrym

przykładem może być niezwykle zainteresowanie tych środowisk powstaniem Indian w Chiapas (Diaz-Polanco 2007) bądź udział przedstawicieli ludów tubylczych w wielkich zgromadzeniach alterglobalistycznych i ekologicznych. Jednym z przykładów może być także szczyt klimatyczny zwołany przez ONZ w roku 2008 do Poznania, w którym udział wzięli działacze ruchów tubylczych z kilku kontynentów. W tego rodzaju debatach upatrują oni kolejną szansę na ukazanie wspólnoty interesów ludów rdzennych, zaniepokojonych postępującą degradacją ich naturalnego środowiska, oraz tej części wspólnoty międzynarodowej, której zależy coraz bardziej na ochronie przyrody i jakości życia przyszłych pokoleń (Villena 2000).

„Czwarty świat”, choć usytuowany na peryferiach głównego nurtu cywilizacyjnego, rozczłonkowany na setki wysp i archipelagów oraz poddany nadal presji różnych sił (rządów, społeczeństw dominujących, korporacji) nie liczących się z interesami i wolą ludów tubylczych, nie jest dzisiaj osamotniony czy pozostawiony sam sobie. Ma po swojej stronie rozbudowaną sieć instytucji, organizacji i ludzi dobrej woli solidaryzujących się z ludami tubylczymi; niewątpliwie jest dziś ona istotnym czynnikiem łączącym ów „czwarty świat” z globalną przestrzenią. Ta sieć solidarności współpracuje ściśle z innym układem organizacji, ruchów oraz instytucji, a mianowicie z siecią stowarzyszeń i różnego rodzaju grup inicjatywnych działających w ramach „czwartego świata”. Jest ona autentycznym przejawem upodmiotowienia tubylców, po latach traktowania ludności rdzennej jako kategorii pozbawionej samodzielności, nie mającej głosu, nieposiadającej jakiegokolwiek reprezentacji, a zatem niepotrafiącej trafnie wyartykułować swych potrzeb.

Emancypacyjne ruchy ludów tubylczych należy traktować jako część szerszego zjawiska społecznego aktywizmu, a mianowicie jako szczególny rodzaj tak zwanych nowych ruchów społecznych (NRS), które po dyskredytacji lewicowych nurtów poszukujących ideologicznego wsparcia w marksizmie, leninizmie, trockizmie i maozizmie oraz po zaniku bipolarnego układu geopolitycznego świata, stały się przejawem protestu obywatelskiego przeciwko dotychczasowym, niesatysfakcjonującym, a zatem krytykowanym formom organizacji życia (politycznego, gospodarczego, kulturowego, prawnego itp.). Wśród NRS znajdujemy ruch bezrolnych chłopów domagających się parcelacji nieużytków (silny w Ameryce Łacińskiej), ruch drobnych plantatorów roślin uznawanych za nielegalne (koki, konopi, maku), gdyż wykorzystywanych do produkcji narkotyków (którzy walczą o legalizację swych upraw), a także liczne ruchy ekologiczne, feministyczne, gejowskie, antyrasistowskie, etnonacjonalistyczne, regionalno-separatystyczne czy wreszcie anty- i alterglobalistyczne. Wszystkie one są w istocie przejawem buntu przeciwko *status quo*, próbą poszukiwania innej drogi rozwoju oraz formą obywatelskiego zaangażowania korzystającego z uwolnionych swobód demokratycznych.

Ważnym segmentem tych nowych ruchów społecznych są nowe ruchy etniczne (NRE), które odwołując się do wspólnoty pochodzenia i zamieszkiwania,

tożsamy wartości kulturowych, odziedziczonego po przodkach dziedzictwa, jednakowych doświadczeń historycznych, a także „wymyślanych” idei etnicznych i podzielanej tożsamości zbiorowej, starają się uzyskać dla swych grup autonomiczną przestrzeń. Jedne z nich walczą o wyzwolenie spod dominacji obcych państw, domagając się niepodległości (Baskowie, Czecczeni), inne dążą do uzyskania daleko idącej autonomii terytorialnej (Katalończycy, Camba, czyli mieszkańcy boliwijskiej prowincji Santa Cruz); są też i takie, które w ramach istniejącego porządku domagają się tylko uznania ich praw, jako mniejszości (etnicznych, narodowych, językowych), do kultywowania swego dziedzictwa i zachowania odrębnej tożsamości.

Na tle nowych ruchów etnicznych specyficzną kategorię tworzą nowe ruchy tubylcze (NRT), będące najważniejszym dzisiaj elementem konstytuującym życie społeczne i polityczne „czwartego świata”. Apogeum rozwoju tych nowych inicjatyw ludów tubylczych przypadło na ostatnią dekadę XX wieku, choć w wielu częściach globu tego rodzaju zorganizowane formy działania znane były już wcześniej. Lata 90. przyniosły ludom tubylczym wiele ważnych impulsów do jeszcze bardziej zdecydowanego działania na rzecz respektowania ich praw. W tym czasie wybuchło powstanie zapatystów w Chiapas, które dla całej tubylczej Ameryki Środkowej stało się wzorem walki o autonomię Indian; po serii krótkotrwałych, lecz doniosłych w swych politycznych skutkach buntów ludności rdzennej Ekwadoru powstała tam pierwsza ogólnokrajowa i internetyczna organizacja indiańska, z którą władze muszą się poważnie liczyć i układać; planowane celebacje „500-lecia odkrycia Ameryki” przekształciły się w serię gwałtownych i zdecydowanych protestów rdzennych mieszkańców Nowego Świata przeciwko podbojowi ich ziem i skutkom pięciu wieków kolonialnego ucisku, a ONZ poruszone tymi aktami protestu ogłosiło lata 1994-2004 Dekadą Ludów Tubylczych, mającą w założeniu doprowadzić do zdecydowanej prawnej i faktycznej poprawy losu mieszkańców „czwartego świata”. Wszystkie te wydarzenia, dzięki nowoczesnym sieciom wymiany informacji, rozchodziły się szybko głośnym echem, docierały do wielu grup tubylczych i wywoływały tam „efekt domina”, aktywizując coraz to nowe społeczności autochtoniczne do działań na rzecz poprawy swej sytuacji.

Warto także zauważyć charakterystyczną koincydencję chronologiczną związaną z omawianą wyżej ostatnią dekadą XX stulecia. Otóż szczególnie aktywność emancypacyjna ludów tubylczych przypadła w istocie nie tylko na okres kształtowania się całkowicie nowych układów geopolitycznych, ale także na lata niezwykle dynamicznej globalizacji. Można zaryzykować twierdzenie, iż wzrost aktywizmu tubylczego był naturalnym przejawem protestu przeciwko neoliberalnym (gospodarczym) nurtom globalizacji, które uderzały bezpośrednio w żywotne interesy ludności tubylczej. Z drugiej strony, siła wzrostu, dynamiki i oddziaływania ruchu emancypacji „czwartego świata” nie byłaby tak znaczna, gdyby w tym okresie organizacje tubylcze i ich przywódcy nie korzystali obficie ze

współczesnej technologii i mechanizmów (komunikacyjnych, informacyjnych, finansowych, organizacyjnych) współtworzących globalny świat.

Nowo powstałe organizacje ludów tubylczych są ewidentnym przejawem uzyskiwania przez te grupy etniczne podmiotowości prawnej i ich starań o uznanie przez świat zewnętrzny (administrację, państwo, organizacje międzynarodowe i pomocowe) tych struktur za faktycznych reprezentantów wspólnot autochtonicznych. Dzięki pojawieniu się tego rodzaju społecznych ugrupowań, ludy tubylcze mogą zaistnieć we współczesnym świecie jako prawni przedstawiciele swego środowiska i realni partnerzy zdolni do negocjacji, konsultacji i pomocy rozwojowej. Organizacje te, poprzez swych przywódców, należących do nowo powstałych tubylczych elit, prowadzą swą walkę na trzech głównych frontach (Warren 1998; Posern-Zieliński 2002). Po pierwsze, czynią to na arenie globalnej, domagając się międzynarodowego uznania praw wynikających ze statusu przysługującego grupom tubylczym. Po drugie, działają na scenie krajowej na rzecz wprowadzenia gwarancji dla tych praw i ich rzeczywistego respektowania. Wreszcie po trzecie, walczą o zdecydowanie na szczeblu lokalnym, w regionach swego zamieszkania, występując w obronie partykularnych interesów konkretnych tubylczych wspólnot i przeciwstawiając się tym formom rozwoju gospodarczego, które zagrażają środowisku i jego rdzennym mieszkańcom (Pieck 2006).

Wśród NRT spotykamy ogromne bogactwo form organizacyjnych, orientacji ideowych i profilów specjalizacyjnych. I tak, na najniższym szczeblu znajdujemy organizacje lokalne, zajmujące się codziennymi sprawami tubylczych wspólnot (lub ich zespołów), które funkcjonują przeważnie jako organy samorządowe reprezentujące mieszkańców autochtonicznych rejonów. Na nieco wyższym szczeblu napotykać możemy interetniczne organizacje regionalne, a nawet ogólnokrajowe, które koordynują działania wielu grup tubylczych i traktowane są jako liczący się partnerzy do rozmów z władzą i organizacjami pomocowymi. Coraz większą popularność zyskują również tubylcze organizacje polityczne, które starają się aktywnie włączyć w proces elektoralny i zdobyć tubylcze przyczółki we władzach ustawodawczych i wykonawczych. W tej mozaice NRT znajdujemy również stowarzyszenia o charakterze „zawodowym”, reprezentujące interesy tubylczych nauczycieli, studentów, chłopów, pasterzy, górników, handlarzy, rzemieślników. Dużą aktywnością wykazują się organizacje kobiece, które próbują przeciwstawić się podwójnej dominacji – tradycyjnego świata swych mężczyzn nad kobietami i świata „zachodniego” nad tubylcami. W rejonach o silnych wpływach protestantyzmu spotykamy organizacje tubylcze grupujące tylko wyznawców jednej religii. Wreszcie trzeba także wspomnieć o organizacjach typowo celowych, powoływanych na przykład po to, aby przeciwstawić się konkretnym zagrożeniom (np. ekologicznym) lub by zrealizować pewne ważne zadanie.

Organizacje te nie tylko walczą o lepsze warunki życia ludów tubylczych, ale tworzą jednocześnie bardzo nowoczesną sieć wewnętrznych powiązań, wymiany informacji i doświadczeń. Pozwala ona na koordynację działań, przyczynia się

do wzrostu samowiedzy, umacnia solidarność między ludami tubylczymi. Zadaniu temu służą internetowe fora oraz liczne spotkania przedstawicieli organizacji tubylczych, zwoływane na różnorodnych szczeblach, od krajowych poczynając, a na kontynentalnych i światowych kończąc. W ten sposób rozproszone archipelagi „czwartego świata” jednoczą swe siły, integrują się i umacniają w swych racjach, słowem tworzą globalną sieć tubylczą, której elementy składowe są nadal mocno osadzone w społecznościach lokalnych i w ich konkretnych problemach.

Uwagi końcowe

Na tle przedstawionych tu uwag na temat sytuacji ludów tubylczych we współczesnym globalizującym się świecie wypada zauważyć, iż dość powszechnie wyrażana ocena (zarówno przez badaczy, analityków, jak i przywódców autochtonicznych organizacji), w myśl której te grupy etniczne są biernymi ofiarami „postępu cywilizacyjnego”, a więc także globalizacji, jest jednostronna (Bodley 1975; Posern-Zieliński 2005a). Oczywiście, nie można ignorować bardzo wielu poważnych, negatywnych skutków tego procesu, widocznych chociażby w degradacji środowiska zamieszkiwania czy dalszym wypieraniu tubylców z ich dotychczasowych terenów. Trzeba jednak przyznać, że w dzisiejszych czasach ludy tubylcze, dzięki swej samoorganizacji, świadomym swych celów przywódcom i często bardzo skutecznej strategii postępowania, stają się aktywnymi aktorami nie tylko na krajowej, ale także na globalnej scenie. Starają się w miarę możliwości przystosować do zachodzących zmian oraz wykorzystać całkowicie dla nich nowe instrumenty działania, które dostępne stały się na skutek globalizacji. Dzięki uformowanej sieci kontaktów i wymiany doświadczeń konstytuującej dziś archipelagi „czwartego świata” oraz globalnego ruchu solidarności z ludami tubylczymi, coraz śmielej przeciwstawiają się one łamaniu swych praw, zyskując w tej walce poważne wsparcie materialne, organizacyjne, ideologiczne, rozwojowe, moralne i prawne. Bez współczesnej sieci globalnych powiązań gospodarczych, finansowych, komunikacyjnych, informacyjnych i politycznych, „czwarty świat” byłby nadal – tak jak przed półwieczem – bardzo osamotniony, zmarginalizowany, a ludy tubylcze nie mogłyby liczyć na międzynarodowe wsparcie, apelować do światowej „opinii publicznej” oraz przywoływać na obronę swych racji argumentów zawartych w dokumentach prawnych o znaczeniu międzynarodowym.

Tak więc rzecz można, iż obecnie ludy tubylcze, szczególnie te dobrze zorganizowane, a więc mające rozwiniętą sieć stowarzyszeń, i to dopasowanych do wymogów współczesnych czasów, stały się widocznym i aktywnym podmiotem internetnicznych relacji. Z jednej strony, są przedmiotem globalizacyjnych presji (np. neoliberalnej gospodarki), z drugiej jednak strony (dzięki mundializacji), wychodzą z dotychczasowego „cienia”, ukazują światu swe problemy i na arenie międzynarodowej poszukują sojuszników. Dzięki tej strategii „czwarty świat”

staje się stopniowo częścią globalnego świata, starając się w nim znaleźć dla siebie dogodną niszę umożliwiającą zharmonizowanie procesów modernizacyjnych (etnorozwojowych) z zachowaniem istotnych elementów rdzennej kultury i tożsamości. Nie jest to zadanie łatwe do osiągnięcia, a przez niektórych obserwatorów uważane wręcz za utopijne. Sporo cech charakterystycznych dla systemów społecznych i wartości kulturowych ludów tubylczych „nie pasuje” do współczesnego świata, a więc trudne są one do pogodzenia z wymogami i normami globalnego otoczenia. Świadomość tej kontradycji jest obecna także coraz bardziej wśród liderów tubylczych i ich doradców. Stąd też bierze się znaczna popularność haseł „trzeciej drogi”, poszukiwania alternatywnego szlaku rozwoju, który pozwalałby na osiągnięcie stanu niezbędnej równowagi między podstawowymi potrzebami ludzi, standardami współczesnego życia i zachowaniem walorów naturalnego środowiska traktowanego jako szczególnie cenny habitat. W ideach tego typu, czerpiących inspirację z haseł „zrównoważonego rozwoju”, ale dostosowanych do warunków „czwartego świata”, chodzi o to, aby wypracować strategię umożliwiającą osiągnięcie „dobrostanu”, który pozwalałby na zaspokojenie indywidualnych i kolektywnych potrzeb w sferze materialnej, edukacyjnej oraz zdrowotnej, i to przy jednoczesnym zharmonizowaniu lokalnych tubylczych tradycji z wytworami i wzorami świata globalnego.

Nie wdając się w tym miejscu w dyskusję na temat charakteru koncepcji „tubylczego dobrostanu” jako idei możliwej do osiągnięcia lub też tylko millenarystycznej utopii społecznej, należy podkreślić wielką ewolucję tubylczego ruchu emancypacyjnego, który w znacznej mierze już dzisiaj zmienił sytuację „czwartego świata”. Początkowe żądania poprawy warunków życia naznaczonych postkolonialną opresją i nędzą codziennej egzystencji zostały uzupełnione prawnokulturowymi postulatami zagwarantowania zasad umożliwiających zachowanie tożsamości i własnej tradycji. W końcu zwińczyły je hasła społeczno-polityczne głoszące konieczność pełnego udziału wspólnot tubylczych i ich przedstawicieli w przestrzeni publicznej, obywatelskiej, a także w kręgu administracji i władzy (Van Cott 2005; Posern-Zieliński 2008). Jedne grupy ludności rdzennej osiągnęły już na tej drodze znaczące sukcesy, inne z wielkim trudem zmagają się z oporem kolonialnego dziedzictwa, są też i takie wspólnoty, które dopiero uczą się, jak walczyć o swe prawa. Niezależnie jednak od tego, jaki los czeka w przyszłości „czwarty świat”, to zapoczątkowanego w końcu XX wieku procesu „powrotu” ludów tubylczych na arenę dziejów z peryferyjnych przestrzeni „bez historii”, ich obywatelskiej emancypacji, kulturowego „odrodzenia”, politycznego aktywizmu czy społecznego upodmiotowienia nie da się dziś powstrzymać. Proces ten jest jednym z elementów konstytutywnych budowy nowego globalnego porządku, w którym także dla ludów tubylczych powinno znaleźć się satysfakcjonujące je miejsce.

Słowa kluczowe: globalizacja, ludy tubylcze, nowe ruchy tubylcze, nowe ruchy etniczne, etniczność

LITERATURA

- Anaya S.J.
2005 *Los pueblos indigenas en el derecho internacional*, Madrid: Trotta Press.
- Appadurai A.
2001 *Anthropology of Globalization*, w: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Oxford: Elsevier, s. 6266-6271.
2005 *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Bauman Z.
2000 *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bodley J.
1975 *Victims of Progress*, Menlo Park (Cal.): Cummings Publishing.
- Boli J., Lechner F.J.
2001 *Globalization and World Culture*, w: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Oxford: Elsevier, s. 6261-6266.
- Brysk A.
2007 *Globalización y pueblos indigenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI*, w: S. Marti i Puig (ed.), *Pueblos indigenas y politica en America Latina*, Barcelona: CIDOB, s. 17-30.
- Bueno G.
2002 *Mundialización y globalización*, „El Catoblepas. Revista Critica del Presente” 3, <http://www.nodulo.org/ec/2002/n003p02.htm> (5.06.2009).
- Cansino H.
2007 *El discurso del indianismo. Su critica de la modernidad y de la globalización*, <http://uk.cbs.dk/content/download/32400> (1.12.2007).
- Castells M.
2008 *Spoleczeństwo sieci*, przeł. M. Marody i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Diaz-Polanco H.
2007 *La rebelion zapatista y la autonomia*, Ciudad de Mexico: Siglo XXI.
- Domosławski A.
2002 *Świat na sprzedaż. Rozmowy o globalizacji i kontestacji*, Warszawa: Sic!
El Mundo...
2000 *El Mundo indigena 1999/2000*, Copenhagen: IWGIA.
- Favre H.
1998 *El indigenismo*, Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Economica.
- Friedman T.L.
2001 *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, przeł. T. Hornowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Gawrycki M.F. (red.)
2006 *Ameryka Łacińska wobec wyzwań globalizacji*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Hall S.
1991 *The Local and the Global. Globalization and Ethnicity*, w: A.D. King (ed.), *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghampton: Macmillan, s. 19-39.

- Hannerz U.
2006 *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kearney M.
1995 *The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism*, „Annual Review of Anthropology” 24, s. 547-565.
- Leary V.
2002 *La utilización del Convenio no. 169 de la OIT para proteger los derechos de los pueblos indígenas*, San Jose (Costa Rica): Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Los pueblos...*
2005 *Los pueblos indígenas ante el mundo global. II encuentro de pueblos quechuas de America*, Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Marden P.
1997 *Geographies of Dissent: Globalization, Identity and the Nation*, „Political Geography” 16: 1, s. 37-64.
- Mojsiewicz C.
1998 *Globalne problemy ludzkości*, Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania i Bankowości.
- Pieck S.K.
2006 *Opportunities for Transnational Indigenous Eco-Politics: The Changing Landscape in the New Millenium*, „Global Networks” 6: 3, s. 309-329.
- Posern-Zieliński A.
2002 *Los lideres indigenas en los paises andinos*, „Estudios Latinoamericanos” 22, s. 69-86.
2004 *Globalizacja w krajach andyjskich a sytuacja ludności tubylczej*, w: J. Rokicki, M. Banaś (red.), *Naród, kultura i państwo w procesie globalizacji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 117-137.
2005a *La globalización en los paises andinos y la situación de la población indígena*, „Estudios Latinoamericanos” 25, s. 5-32.
2005b *Między indygenizmem a indianizmem. Andyjscy Indianie na drodze do etnorozwoju*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
2008 *Indigenous Organizations as „New Tribes” and their Ethno-political Strategies. The South American Context*, w: L. Mróz, A. Posern-Zieliński (eds.), *Exploring Home, Neighbouring and Distant Cultures*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 189-207.
2009 *The State and the Indigenous Peoples in Latin America*, w: R. Stemplowski (ed.), *On the State of Latin American States. Approaching the Bicentenary*, Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM, s. 301-384.
- Radcliffe S.A.
2001 *Development, the State, and Transnational Political Connections: State and Subject Formations in Latin America*, „Global Networks” 1: 1, s. 19-36.
- Robbins R.H.
2006 *Globalne problemy a kultura kapitalizmu*, przeł. S. Dymczyk, Poznań: Wydawnictwo Pro Publico.

- Robertson R.
1990 *Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept*, w: M. Featherstone (ed.), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage, s. 15-30.
- Robinson W.I.
2003 *Transnational Conflicts. Central America, Social Change and Globalization*, London, New York: Verso.
- Rosas Mantecon A.
1993 *Globalización cultural y antropología*, „Alteridades” 3: 5, s. 79-91.
- Sassen S.
2007 *Globalizacja. Eseje o nowej mobilności ludzi i pieniędzy*, przeł. J. Tegnerowicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Scholte J.A.
2006 *Globalizacja. Krytyczne wprowadzenie*, przeł. K. Ślęczka, Sosnowiec: Wyższa Szkoła Zarządzania i Marketingu.
- Sousa Santos de B.
2001 *Globalization: Legal Aspects*, w: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Oxford, Elsevier, s. 6277-6284.
2002 *The Processes of Globalisation*, „Eurozine”, <http://www.eurozine.com/articles/2002-08-22-santos-en.html> (15.06.2009).
- Steger M.B.
2005 *Ideologies of Globalization*, „Journal of Political Ideologies” 10: 1, s. 11-30.
- Stoll D.
1982 *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*, London, Cambridge (Mass.): Zed Press.
- United...
2007 *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, „International Journal of Cultural Property” 14, s. 399-408.
- Van Cott D.L.
2005 *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*, New York: Cambridge University Press.
- Varese S. (ed.)
1996 *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito: Ed. Abya Yala.
- Villena S.
2000 *Globalización y multiculturalidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en la Amazonia*, „Perfiles Latinoamericanos” 17, s. 95-122.
- Wallerstein I.
2007 *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Staronawski, Warszawa: Dialog.
- Warren K.B.
1998 *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Mayan Activism in Guatemala*, Princeton: Princeton University Press.
- Warren K.B., Jackson J.E.
2002 *Introduction: Studying Indigenous Activism in Latin America*, w: K.B. Warren, J.E. Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, Austin: University of Texas Press, s. 1-46.

Aleksander Posern-Zieliński

GLOBALISATION IN THE „FOURTH WORLD”
AND NEW INDIGENOUS MOVEMENTS

(Summary)

Processes of globalisation have their centres and peripheries but they spread systematically without avoiding any area. They also reach the areas of the „fourth world”, i.e. regions inhabited by indigenous peoples pushed by colonial conditions and post-colonial politics to the margin of economic, social and civil life. In these areas, at least from the final decades of the 20th c., a new community of indigenous peoples has been formed, mainly thanks to the organisations that are established there, their leaders and the new ideas reaching them, external aid and solidarity support. The aspirations of indigenous peoples include the defence of their own territory and the natural environment, attempts at empowerment and legal recognition of their rights, parity in public life, and autonomy, at least cultural autonomy. Attempts at preserving their ethnic identity and cultural heritage and support for the ethnodevelopment of indigenous groups are important aspects of their efforts. The establishment of a network of indigenous peoples and organisations and the formation of the ideology of the „fourth world” is an emancipatory achievement of post-colonial indigenous groups, achieved to a large extent thanks to globalisation. However, globalisation poses a serious threat to the indigenous peoples, mainly because of the economic expansion targeted at the areas which they inhabit, strong impact of the global popular culture, labour related migration, and eco- and ethnotourism. Indigenous peoples oppose these conditions, often stressing their anti-/alterglobal attitude. Their commitment to defend their own interests shows that these communities are better and better prepared to the new living conditions in the world of global dependences, relations and flows.

Key words: globalisation, indigenous peoples, new indigenous movements, new ethnic movements, ethnicity