

GLOBALNY DIALOG

7.1

4 razy w roku w 17 językach

Egipt
po rewolucji

Mona Abaza

Kwestionując
rzeczywistość

Luc Boltanski

Niezwykły instytut

Sarah Mosoetsa

Reprezentacja Afro-
amerykańskich kobiet

Patricia Hill Collins

Socjologia
singapurska

Vineeta Sinha,
Noorman Abdullah,
Youyenn Teo,
Francis Khek Gee Lim,
Daniel P.S. Goh

Obrona praw
reprodukcyjnych w Polsce

Agnieszka Graff,
Elżbieta Korolczuk,
Julia Kubisa

Kolumny specjalne

- > Sieć Młodych Socjologów ISA
- > Tłumacząc *Globalny Dialog* na indonezyjski
- > Powitanie Indonezyjskiego Zespołu Redakcyjnego

MAGAZYN



isa
International
Sociological
Association

TOM 7 / NUMER 1 / MARZEC 2017
www.isa-sociology.org/global-dialogue/

GD



> Od redakcji

Co dalej?

Spośród wielu wymyślnych badań opinii publicznej jedynie kilka przewidywało wybór Donalda Trumpa. To sugeruje, że socjologowie amerykańscy dysponują ograniczoną wiedzą na temat własnego kraju. Choć mamy ważne badania na temat ruchów skrajnie prawicowych – wyniki jednego z nich, autorstwa Arlie Hochschild, opublikowaliśmy dwa numery temu ([GD 6.3](#)) – to badania nad ruchami o orientacji lewicowej zdecydowanie przeważają pod względem liczebności. Nie inaczej niż wśród innych grup społecznych, socjologowie ciągną ku ludziom, którzy myślą i działają tak jak oni, w efekcie czego badają ruchy sprzeciwu wobec dyskryminacji, nierównościom i ksenofobii. Lepsze rozumienie innych nie jest kwestią stłumienia naszych wartości i zobowiązań – lub udawania, że żadnych się nie ma – ale stawiania się bardziej świadomym ich istnienia. Ten wysiłek będzie wymagał zanurzania się w obcych społecznościach.

Znaczenie takiej pracy dobitnie ilustrują artykuły z obecnego i poprzedniego numeru analizując walki o prawo do aborcji. Agnieszka Graff i Elżbieta Korolczuk studiują polityki, które napędzają ruch antygender w Polsce i to, w jaki sposób jest on związany z szerszymi sentymentami antyglobalistycznymi. Julia Kubisa opisuje nadzwyczajny ruch parasolek – protest antyrządowy, który przetoczył się przez ulice polskich miast. Ulice mogą być terenem protestu, ale też militaryzacji, co jest tematem tekstu Mony Abazy, która śledzi wydarzenia, które od egipskiej Rewolucji 25-go Stycznia doprowadziły do kontrrewolucji przeprowadzonej przez generała El-Sisi.

W tym numerze publikujemy także rozmowę z ważnym socjologiem francuskim Lukiem Boltanskim. Boltanski zwięźle streszcza swoją socjologię krytyki, która wyrasta z luki między rzeczywistością instytucjonalną a doświadczeniami w prawdziwym świecie. Kolizje i zakłócenia nabierają intensywności w miarę, jak instytucje na poziomie krajowym coraz bardziej ścierają się z naszymi zglobalizowanymi światami. To zagadnienie jest także tematem pięciu artykułów na temat socjologii w Singapurze. Teksty eksplorują trajektorię tego małego narodu oraz jego wyróżniającą się socjologii w okresie po śmierci pierwszego premiera Singapuru, Lee Kuan Yewa. Eseje te podkreślają rozbieżność między panującą ideologią a doświadczeniem życiowym w sferach takich, jak mobilność społeczna, etniczność, religia i polityka.

Przenosimy naszą uwagę z Azji ku Afryce, a w szczególności Republice Południowej Afryki, gdzie w ostatnich dwóch latach uniwersytety doświadczały zawirowań politycznych. W tym miejscu jednak zwracamy uwagę na wspaniały program akademicki zapoczątkowany przez rząd i kierowany przez socjolożkę Sarah'e Mosoetse. Jej instytut jest pionierski pod względem wspierania doktorantów, organizacji konferencji i fundowania nagród za publikacje książkowe w naukach społecznych i humanistyczne.

Publikujemy także wywiad przeprowadzony przez Labinota Kunushevci, młodego socjologa z Kosowa, który rozmawiał ze słynną południowoafrykańską feministyczną socjolożką Patricią Hill Collins. W tym numerze zamieszczamy także powitanie indonezyjskiego zespołu Globalnego Dialogu wraz ze wstępem opisującym niektóre wyzwania, związane z tłumaczeniem. Na końcu mamy przypomnienie od Olega Komlika o tym, jak ważna jest praca Sieci Młodych Socjologów ISA (*Junior Sociologists Network*). Wspieranie kolejnego pokolenia socjologów to jeden z najważniejszych projektów ISA.

> **Globalny Dialog jest dostępny w 17 językach na [stronie ISA](#)**
> **Propozycje tekstów proszę przysyłać na adres burawoy@berkeley.edu**



Mona Abaza, znana egipska socjolożka, autorka wielu książek o islamie i miejskim życiu, opowiada o militaryzacji następującej po styczniowej rewolucji.



Luc Boltanski, wielki francuski teretyk socjologii krytycznej, opowiada o swojej ostatniej książce o powieściach detektywistycznych i ich znaczeniu dla socjologii.



Sarah Mosoetse, inspirująca socjolożka z RPA opisuje niezwykle, prowadzony przez nią instytut nauk społecznych i humanistycznych.



Patricia Hill Collins, słynna Afroamerykańska feministka dzieli się z czytelnikami swoimi spostrzeżeniami o intelektualistach i marginalności.



Globalny Dialog ukazuje się dzięki hojnemu wsparciu **SAGE Publications**.

> Redakcja

Redaktor naczelny: Michael Burawoy.

Zastępca redaktora naczelnego: Gay Seidman.

Redaktorzy zarządzający: Lola Busuttil, August Bagà.

Konsultanci redakcji:

Margaret Abraham, Markus Schulz, Sari Hanafi, Vineeta Sinha, Benjamín Tejerina, Rosemary Barbaret, Izabela Barlinska, Dilek Cindoğlu, Filomin Gutierrez, John Holmwood, Guillermina Jasso, Kalpana Kannabiran, Marina Kurkchian, Simon Mapadimeng, Abdul-mumin Sa'ad, Ayse Saktanber, Celi Scalón, Sawako Shirahase, Grazyna Skapska, Evangelia Tastsoglou, Chin-Chun Yi, Elena Zdravomyslova.

Redaktorzy regionalni

Świat arabski:

Sari Hanafi, Mounir Saidani.

Argentyna:

Juan Ignacio Piovani, Pilar Pi Puig, Martín Urtasun.

Bangladesz:

Habibul Haque Khondker, Hasan Mahmud, Juwel Rana, US Rokeya Akhter, Toufica Sultana, Asif Bin Ali, Khairun Nahar, Eashrat Jahan Eyemoun, Kazi Fadia Esha, Helal Uddin, Muhaimin Chowdhury.

Brazylia:

Gustavo Taniguti, Andreza Galli, Ângelo Martins Júnior, Lucas Amaral, Benno Alves, Julio Davies.

Indie:

Ishwar Modi, Rashmi Jain, Jyoti Sidana, Pragya Sharma, Nidhi Bansal, Pankaj Bhatnagar.

Indonezja:

Kamanto Sunarto, Hari Nugroho, Lucia Ratih Kusumadewi, Fina Itriati, Indera Ratna Irawati Pattinasarany, Benedictus Hari Juliawan, Mohamad Shohibuddin, Dominggus Elcid Li, Antonius Ario Seto Hardjana.

Iran:

Reyhaneh Javadi, Abdolkarim Bastani, Niayesh Dolati, Marjan Namazi, Vahid Lenjanzade.

Japonia:

Satomi Yamamoto, Fuma Sekiguchi, Yutaro Shimokawa.

Kazachstan:

Aigul Zabirowa, Bayan Smagambet, Adil Rodionov, Gani Madi.

Polska:

Jakub Barszczewski, Paulina Domagalska, Adrianna Drozdowska, Łukasz Dulniak, Anna Gańko, Krzysztof Gubański, Kinga Jakieła, Justyna Kościńska, Kamil Lipiński, Mikołaj Mierzejewski, Karolina Mikołajewska-Zajac, Adam Müller, Zofia Penza, Teresa Teleżyńska, Anna Wandzel, Jacek Zych, Łukasz Żołądek.

Rumunia:

Cosima Rughiniș, Raisa-Gabriela Zamfirescu, Costinel Anuța, Maria-Loredana Arsene, Tatiana Cojocari, Florina Dincă, Andrei Dobre, Diana Alexandra Dumitrescu, Iulian Gabor, Rodica Liseanu, Mădălina Manea, Mihai-Bogdan Marian, Anca Mihai, Andreea Elena Moldoveanu, Oana-Elena Negrea, Mioara Paraschiv, Ion Daniel Popa, Susana Popa, Diana Pruteanu Szasz, Ioana Silistraru, Adriana Sohodoleanu, Andreea Vintilă.

Rosja:

Elena Zdravomyslova, Anna Kadnikova, Asja Voronkova, Lubov Chernyshova.

Tajwan:

Jing-Mao Ho.

Turcja:

Gül Çorbacioğlu, Irmak Evren.

Konsultant mediowy: Gustavo Taniguti.

> W numerze

Od redakcji: Co dalej? **2**

> WYWIADY Z CAŁEGO ŚWIATA

Los Egiptu po rewolucji: Wywiad z Moną Abazą
Michael Burawoy, USA **4**

Kwestionując rzeczywistość: wywiad z Lukiem Boltanskim
Laura Chartain i Marine Jeanne Boisson, Francja **8**

Niezwykły Instytut w Republice Południowej Afryki: wywiad z Sarahą Mosoetsą
Michelle Williams, RPA **11**

Reprezentacja afroamerykańskich kobiet
Wywiad z Patricią Hill Collins
Labinot Kunushevci, Kosowo **15**

> SOCJOLOGIA SINGAPURSKA

Po śmierci Lee Kuan Yewa
Vineeta Sinha, Singapur **17**

Po wielorasowości
Noorman Abdullah, Singapur **19**

Po merytokracji
Youyenn Teo, Singapur **21**

Po sekularyzmie
Francis Khek Gee Lim, Singapur **23**

Po globalizacji
Daniel P.S. Goh, Singapur **25**

> OBRONA PRAW REPRODUKCYJNYCH W POLSCE

W stronę antyliberalnej przyszłości: antygenderyzm i antyglobalizacja
Agnieszka Graff, Polska i Elżbieta Korolczuk, Szwecja **27**

Obrona praw reprodukcyjnych w Polsce
Julia Kubisa, Polska **30**

> KOLUMNY SPECJALNE

Sieć Młodych Socjologów ISA
Oleg Komlik, Izrael **32**

Tłumacząc Globalny Dialog na indonezyjski
Kamanto Sunarto, Indonezja **34**

Przedstawienie indonezyjskiego zespołu redakcyjnego **35**



> Los Egiptu po rewolucji

Wywiad z Moną Abazą



Mona Abaza.

Mona Abaza jest profesorką socjologii na Uniwersytecie Amerykańskim w Kairze. Jest renomowaną badaczką współczesnego Egiptu, autorką wielu książek, a wśród nich, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds* (2002), *The Changing Consumer Culture of Modern Egypt* (2006), *The Cotton Plantation Remembered* (2013). Pełniła funkcję profesora wizytującego w różnych krajach na całym świecie: w Szwecji, Singapurze, Niemczech, Francji, Malezji, Włoszech i Holandii. W ostatnich latach pisała o współczesnych przemianach politycznych w Egipcie, dwa jej artykuły na ten temat ukazały się na łamach *Globalnego Dialogu* ([Tom 1, Numer 4](#) i [Tom 3, Numer 3](#)). Tutaj w wywiadzie z Michaeliem Burawoyem analizuje okres po wydarzeniach z 25 stycznia 2011 r.

MB: *Bardzo dużo pisałaś, również dla Globalnego Dialogu, o „rewolucyjnych” wydarzeniach z 25 stycznia 2011 roku, które położyły kres 30-letnim rządóm ówczesnego prezydenta Hosniego Mubaraka, uruchamiając polityczny proces, który doprowadził do wyboru Muhammada Mursiego na prezydenta i krótkotrwałych rządów islamistów (2012-2013). Mursi został obalony w lipcu 2013 r. w wyniku wojskowego przewrotu, a władzę objął generał El-Sisi, po czym w 2014 r. ogłosił się prezydentem Egiptu. Jak obecnie oceniasz te burzliwe 6 lat od rewolucji 25 stycznia, a zwłaszcza rolę, jaką odegrało wojsko?*

MA: Jest wiele kontrowersji wokół kwestii zaangażowania armii po rewolucji 25 stycznia, gdy czołgi wyjechały na ulicę i otoczyły plac Tahrir zanim jeszcze doszło do odsunięcia Mubaraka. Mieli oni rzekomo chronić protestujących przed zbirami popierającymi reżim Mubaraka. Odsunięcie Mubaraka byłoby zapewne nie do pomyślenia, gdyby siły zbrojne nie otrzymały od Waszyngtonu zielonego światła na zachowanie neutralności wobec rewolucji. Choć w początkach stycznia 2011 r. doszło do czegoś w rodzaju „bratania się”¹ między „ludem” a armią, to pojawiło się też mnóstwo objaśnień i interpretacji przyczyn spadającego poparcia społecznego dla działań armii, jaki następował wraz z upływem czasu.

Pamiętasz słynne zdjęcia, które w 2011 obieżyły cały świat? Zdjęcia protestujących, śpiących tuż obok czołgów? Zdjęcia napisanych na czołgach obelg i antymubarakowych haseł? Zdjęcia starszych kobiet całujących żołnierzy na placu Tahrir po odsunięciu Mubaraka? Nie powinniśmy zapominać, że te same, całkiem przestarzałe czołgi (najprawdopodobniej zupełnie niepraktyczne do prowadzenia jakichkolwiek walk miejskich) 28 stycznia zajęły i otoczyły budynek telewizji przy ulicy Maspero. Można to interpretować jako nieco symboliczne powtórzenie przejęcia rozgłośni radiowej przez Wolnych Oficerów ogłaszających w czerwcu 1952 roku początek Przewrotu/Rewolucji, w wyniku którego obalony został król Faruk I. Jednak po przejęciu Najwyższej Rady Sił Zbrojnych (*The Supreme Council of Armed Forces*, SCAF), spadało poparcie społeczne dla działań armii. Pojawiały się incydenty, takie jak atak na protestujących na placu Tahrir w marcu 2011 r., tortury i przymusowe testy na dziecięctwo stosowane wobec protestujących kobiet, masakra na Maspero w październiku 2011 r., masakra kibiców Ahly na stadionie w Port Saidzie, a następnie pełne przemocy incydenty na ulicy Mohammeda Mahumuda w listopadzie i grudniu 2011 roku. Wszystko to świadczyło o tym, że armia przechodziła na stronę kontrrewolucji.

Patrząc wstecz, należałoby podważyć interpretację, wedle której w styczniu 2011 r. armia rzeczywiście stanęła po stronie

>>



Mur Kasr al Aini, który został zdemontowany i zastąpiony bramą. Graffiti jest dziełem Alaa Awada. Zdjęcie: Mona Abaza, 7 Grudnia 2012.

protestujących. Ich zaangażowanie było nie tyle kwestią wspierania wolnościowych dążeń i demokracji, lecz tego, że plac Tahrir stał się niepowtarzalną okazją do pozbycia się Hosniego Mubaraka, jego przypuszczalnego następcy Gamala Mubaraka wraz z kręgiem zaprzyjaźnionych kapitalistów, których władza ekonomiczna kolidowała z analogicznym panowaniem armii nad znaczącą częścią gospodarki. Ale odsunięcie przez wojsko Mursiego w 2013 r. było zupełnie inną kwestią. El-Sisi ukazywany był wówczas jako bohater narodowy sprzeciwiający się globalnej sieci islamistów wspieranych przez Bractwo Muzułmańskie.

MB: Do nacjonalistycznej ideologii i jej ekonomicznych podstaw wrócimy później. Czy nie było tak, że armia również miała obsesję na punkcie przywrócenia porządku?

MA: Rzeczywiście, wojsko było wszechobecne po wydarzeniach ze stycznia 2011 roku, a szczególnie widoczne przy przeobrażaniu miast. W pamięci zbiorowej między 2011 a 2014 rokiem w centrum miasta czołgi wciąż się pojawiały, znikwały i wracały na nowo. Byliśmy świadkami blokowania całych obszarów ze względów bezpieczeństwa: wznoszenia betonowych ścian strefy buforowej między protestującymi a policją, a także przebijania i burzenia tych izolujących i paraliżujących zapór przez obywateli. Miasto kontrolowano odgórnie za pomocą zastraszających helikopterów, które krążyły nad głowami protestujących w kulminacyjnych momentach. Liczne i nasilające się ataki, odwroty i zabójstwa dokonane przez siły policyjne na ruchliwych ulicach w samym centrum miasta, jakie miały miejsca między 2011 a 2013 rokiem, śmiertelny gaz łzawiący skutkujący wieloma zgonami i napadami padaczką; pojawienie się nowych oddziałów paramilitarnych, które paradowały po mieście. Przełomowym zdarzeniem w tych miejskich walkach była masakra członków Bractwa Muzułmańskiego

w Rabi'a al-Adawijja w sierpniu 2013 roku. Coraz bardziej zmilitaryzowane ataki terrorystyczne islamistów wywołały ofensywę wojska, ukazywaną jako „wojna z terroryzmem”, której towarzyszyło wznoszenie w całym mieście wokół budynków instytucji państwowych i ambasad ogromnych wklęsłych zapór (naśladujących Zieloną Strefę w Bagdadzie). Mamy wiele oczywistych przykładów narastającej militaryzacji życia codziennego w mieście, która zrodziła nowy sposób życia, z którym radzono sobie obchodząc lub opierając się wojskowej kontroli.

MB: A poza rosnącą militaryzacją życia codziennego w mieście, jak wyglądała rywalizacja o kontrolę nad gospodarką?

MA: Ważna praca Zeinab Abul-Magdy² jest prawdopodobnie pierwszym opracowaniem wskazującym na kluczową rolę zaangażowania armii we współczesną gospodarkę i wyjaśniającym dlaczego jej działania nie były jawne. Zdaniem Abul-Magdy, siły zbrojne przez dekadę prowadziły działalność inwestycyjną, mając udział w gospodarce Egiptu sięgający około 25 do 40%. Obejmowała ona realizację megaprojektów, kierowanie wielkimi fabrykami przetwórstwa żywności i napojów, kawiarniami i stacjami benzynowymi. Jak już mówiłam, tłumaczy to powody, dla których armia zdecydowała się na odsunięcie Mubaraka i skupionej wokół jego syna kliki zaprzyjaźnionych kapitalistów, skoro stanowili dla nich konkurencyjną elitę.

Przed wszystkim jednak armia zdołała przywłaszczyć sobie znaczną liczbę nieruchomości, dzięki prawu pozwalającemu im uzyskać każdy grunt do celów handlowych. Najbardziej znaczące jest wyraźne zaangażowanie wojska w olbrzymie projekty na pustyni, gdzie prowadzi ono wspólne przedsięwzięcia i zyskowne spekulacje finansowe. Stało

>>



Nowowytbudowany wklęsty mur, wzniesiony naprzeciw
głównego wejścia do Amerykańskiego Uniwersytetu w Kairze.
Zdjęcie: Mona Abaza, 21 września 2015.

się to jeszcze bardziej wyraźne po doniesieniach internetowego czasopisma *Mada Masra* o Agencji Sił Zbrojnych ds. Gospodarowania Gruntami, która wraz z szejkiem Zayedem z Abu Dabi, w ostatnim czasie uzyskała 16 000 akrów ziemi i kontrolę nad budynkiem New Capital City.³ Rok wcześniej El-Sisi ogłosił zaangażowanie się armii we wspólne przedsięwzięcie w zakresie budownictwa z firmą Arabtec z Emiratów Arabskich sięgające 40 miliardów dolarów.⁴ Następnie *Cairoobserver* poinformował, że w 2014 roku Ministerstwo Obrony podpisało porozumienie z Emaar, megaprzedsiewsiorstwem znajdującym się w Zjednoczonych Emiratach Arabskich, aby wybudować ogromne centrum Emaar Square, które będzie jednocześnie największą przestrzeni handlową na przedmieściach Kairu, przeciwstawi Placowi Tahrir neoliberalny rynek wzorujący się na Dubaju.

To marzenie gospodarki rynkowej powstaje oczywiście pod nadzorem autorytarnych, mających kontrolę nad ogromnymi rynkami gruntów, na których transakcje dokonywane są z pominięciem zasady transparentności.⁵ Oczywiście to nie pierwszy przypadek, w którym gospodarka rynkowa, snująca neoliberalne marzenia, działa ręka w rękę z autorytarnym militarystem.

MB: Pokazałaś, jakie znaczenie dla elit ekonomicznych miało objęcie władzy przez generała El-Sisiego. A jakie znaczenie miało dla reszty ludności, zwłaszcza dla „ulicy”, która zdobyła tak wielki rozgłos podczas Arabskiej Wiosny i o której tak wiele pisałaś?

MA: Po krótkich rządach islamistów pod przewodnictwem Mursiego w latach 2012-2013, wiele osób widziało w okupacji ulic przez wojsko „przywracanie porządku”, ale wygląda na to, że towarzyszyło jej również przywra-

canie na stanowiska polityków i magnatów finansowych wywodzących się z dawnego reżimu. Po wydarzeniach ze stycznia 2011 r., ulica była świadkiem rządów bandytów (nawet jeśli byli to bandyci dawnego reżimu) oraz wzrostu przestępczości i przemocy. Tysiące ulicznych handlarzy opanowały wszelką możliwą i niemożliwą do zajęcia przestrzeń. Zajmowali całe ulice, zakątki pod mostami i na mostach, przejścia i aleje w całym mieście, i oczywiście zablokowali ruch – wszystko to stało się dla klas średnich symbolem odrażającego „nieporządku.” Jednak widok handlarzy ulicznych w miejscach publicznych wiele mówi o konsekwencjach wieloletniej chybionej neoliberalnej polityki, która spauperyzowała miliony ludzi, łącznie z absolwentami uniwersytetów, pozostawiając im jedynie możliwość prowadzenia ulicznego handlu jako sposobu na przetrwanie.

Odnowie miasta przeprowadzonej przez El-Sisiego towarzyszyła potężna kampania wzywająca do „oczyszczenia” śródmieścia, poprzez siłowe usunięcie ulicznych handlarzy, którzy stanowili grupę około pięciu milionów ludzi walczących o przetrwanie w sektorze nieformalnym.

MB: A więc armia zdołała odzyskać kontrolę nad ulicą, to znaczy negatywną formę władzy, ale czy El-Sisi zdołał pozyskać społeczne poparcie dla wojskowych rządów?

MA: Wbrew temu, co sądzą niektórzy zachodni eksperci, El-Sisi zdobył popularność dzięki dyskursowi przywracania „porządku” i stabilności w kraju jeszcze zanim został prezydentem. Jak inaczej można interpretować pomyślne zaangażowanie przez władze obywateli do nabywania obligacji i bonów podczas zbiórki funduszy na przebudowę Kanału Sueskiego? W zaledwie kilka tygodni ze strony lokalnych inwestorów wpłynęło około 85 miliardów dolarów.

Najwyraźniej zdolność El-Sisiego do grania na strunie nacjonalistycznych emocji okazała się niezwykle skuteczna.⁶

David Harvey przypomina jak przeprowadzona przez Ludwika Napoleona Bonapartego – Napoleona III, który rządził w latach 1852-1870 – odnowa Paryża polegała na wyzysku wartości dodatkowej w wyniku kapitalistycznego zawłaszczenia miasta.⁷ Przeobrażenie Paryża, które dokonało się za rządów Napoleona, szło ręką w rękę z despotyzmem i odbieraniem praw – co stanowi uderzającą analogię do reżimu El-Sisiego. Oba reżimy odwołujące się do potrzeby zapewnienia porządku, były rozkochane w majestatycznych przedsięwzięciach infrastrukturalnych. Obaj dostrzegli w Kanale Sueskim narodotwórcze przedsięwzięcie. Napoleon sfinansował wykopanie Kanału, natomiast El-Sisi dąży obecnie do jego poszerzenia. Te dwie wizje „odnowy” łączą bliskie podobieństwa: obie zdały sobie sprawę z tego, że rozbudowa infrastruktury jest kluczowa dla zawłaszczenia kapitalistycznych zasobów miasta. Przykładowo, egipska armia była niezwykle zaangażowana w budowę autostrad i mostów prowadzących do prowincjonalnych miasteczek i wokół Kairu.

MB: *To porównanie jest nader intrygujące. Ale jeżeli spojrzymy na bardziej współczesne podobieństwa historyczne, to co łączy nacjonalistyczne przedsięwzięcia El-Sisiego i Nasera?*

MA: Faktycznie, gdy w 2013 r. Mursi został odsunięty od władzy przez armię, El-Sisi był często porównywany do Gamala Abdela Nasera: El-Sisi zadał sobie wiele trudu, aby podkreślić nacjonalistyczną retorykę, ukazać siebie jako przeciwieństwo wielkiego zagrożenia, jakim rzekomo miały być islamskie, międzynarodowe (i przypuszczalnie terrorystyczne) sieci. Podczas niedawnej inauguracji poszerzenia „Nowego Kanału Sueskiego” w sierpniu 2015 r., El-Sisi po raz kolejny zagrał na nacjonalistycznej strunie, przyjmując określoną symbolikę. Flotylla, która zainaugurowała tę ceremonię, należała do dawnej odsuniętej rodziny królewskiej – tą samą flotyllą płynęła na inaugurację pierwszego otwarcia Kanału Sueskiego w 1869 roku Cesarzowa Eugenia. Ceremonię można interpretować jako pragnienia uzupełnienia majestatycznych przedsięwzięć infrastrukturalnych nacjonalistyczną dumą, odwołując się do kolonialnej/kosmopolitycznej kultury, która odpowiada neoliberalnym nastrojom. To, że w 2015 r. lwia część uwagi poświęconej zagranicznym delegatom przypadła prezydentowi François Hollandowi, świadczyło o historycznej ciągłości z Francją. Interesujące jest również to, że prawie nie wspomniano o przeprowadzonej za rządów Nasera w 1956 r. nacjonalizacji Kanału Sueskiego.

MB: *Doskonale, a więc wskazujesz na megapredsięwzięcia, które mają na celu pobudzić nacjonalistyczne nastroje, a co z nacjonalistyczną oprawą życia codziennego? Wiem, że bardzo interesujesz się architekturą miasta. Jakie zmiany zaszły w tej sferze?*

MA: Tutaj również możemy dostrzec zmiany przypominające dawne nacjonalizmy. Obecnie, zbudowane na przełomie XIX i XX w. śródmieście w stylu Belle Époque, poddawane jest liftingowi w postaci szeroko zakrojonej akcji wybielania elewacji, na przykład budynków otaczających plac Talaat Harb, dokładnie tak jak to miało miejsce za rządów Mubarak. Wielki plac Orabi został przekształcony w strefę dla

pieszych, natomiast władze nadal zamykają niemal wszystkie cieszące się dużą popularnością kawiarnie przy ulicy Sherifein. Ponownie można to interpretować jako populistyczne posunięcie, mające wzbudzić wielkościowe nacjonalistyczne nastroje a przede wszystkim wrażenie „porządku” na ulicy.

MB: *A czy w tym przypadku również za tymi populistycznymi posunięciami kryją się interesy ekonomiczne?*

MA: Tak, tutaj również ujawniają się partykularne interesy, szczególnie przy reorganizacji śródmieścia w stylu Belle Époque, którego historyczne budynki przyciągają kapitalistów i magnatów chcących zawłaszczyć centrum i jego wartość dodatkową. Agencja nieruchomości Al-Ismaelia nabyła znaczącą liczbę historycznych budynków w centrum Kairu, takich jak budynek Art Deco Gharib Morcos wzniesiony w 1916 r., budynki Kodaka z 1924 r., budynki Davisa Bryana, budynki Abdela Khaleka Tharwata z lat 20. i Cinema Radio z lat 30.⁹ Budynki Kodaka, łącznie z szerokimi pasażami wokół żydowskiej synagogi, zostały odrestaurowane w przesadnie wyrafinowany sposób.

MB: *A więc nacjonalistyczne przedsięwzięcia skrywają interesy ekonomiczne, ale czy w cieniu populizmu El-Sisiego rozgrywają się też inne interesy?*

MA: Faktycznie dyskurs przywracania „porządku” i stabilności przesłonił niepokoje związane z łamaniem praw człowieka, przypadkami masowych zatrzymań i zaginięć aktywistów. Wszystko to wydaje się przykuwać mniejszą niż w ubiegłych latach uwagę. Jednakże kluczowa kwestia pozostaje nierozwiązana, a poważny kryzys gospodarczy, nagminna korupcja wśród decydentów i nieustanne represje ze strony policji sprawiają wrażenie, jakby rewolucja nigdy się nie wydarzyła. Rosnące niezadowolenie dotąd milczącej większości, skłania do prognozowania kolejnej eksplozji społecznej wzbudzenia, chociaż koszty możliwego buntu wobec armii mogą okazać się bardzo wysokie i z pewnością pociągną za sobą kolejne akty przemocy. ■

Wszelką korespondencję do Mony Abazy proszę kierować na adres [<mona.abaza@gmail.com>](mailto:mona.abaza@gmail.com).

¹ Patrz Ketchley, N. (2014) „The people and the army are one hand!” *Comparative Studies in Society and History* 56(1): 155-186.

² Abul-Magd, Z. (2016) „The Army and the Economy in Egypt.” *Midan Masr*, 7 styczeń 2016, <http://www.midanmasr.com/en/article.aspx?ArticleID=222>

³ Sawaf, L. (2016) „The Armed Forces and Egypt’s Land.” *Mada Masr*, 26 kwietnia 2016, <http://www.madamasr.com/en/2016/04/26/feature/economy/the-armed-forces-and-egypts-land/>

⁴ Saba, J. (2014) „The military and the state: The role of the armed forces in post-30 June Egypt.” 27 września 2014, <http://www.dailynewsegypt.com/2014/09/27/military-state-role-armed-forces-post-30-june-egypt/>

⁵ „From Tahrir Square to Emaar Square,” *Cairoobserver*, 23 lutego 2014, <http://cairoobserver.com/post/77533681187/from-tahrir-square-to-emaar-square#.WHN1ptLhCM8>

⁶ Oakford, S. (2014) „Egypt’s Expansion of the Suez Canal Could Ruin the Mediterranean Sea,” 9 października 2014, <https://news.vice.com/article/egypts-expansion-of-the-suez-canal-could-ruin-the-mediterranean-sea> (Dostęp: 2 grudnia 2016).

⁷ Abaza, M. (2014) „Post January Revolution Cairo: Urban Wars and the Reshaping of Public Space.” *Theory, Culture & Society*, opublikowany online 30 września 2014.

⁸ Tamże.

⁹ <http://al-ismaelia.com/buildings/>, Dostęp: 2 grudnia 2016.

> Kwestionując rzeczywistość

wywiad z Lukiem Boltanskim

Luc Boltanski jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych współczesnych socjologów. Dawny współpracownik Pierre'a Bourdieu jest teraz dyrektorem badań w Szkole Studiów Zaawansowanych w ramach Szkoły Nauk Społecznych (EHESS) w Paryżu. W latach 90. badał organizację kapitalizmu i jego nowe formy dominacji opisane w powszechnie uznanej książce *The New Spirit of Capitalism* napisanej wraz z Eve Chiapello i opublikowanej po francusku w 1999 roku. Następnie jego badania skreśliły w stronę zainteresowania aktami krytyki i socjologią państwa. Książka z 2009 roku *De La Critique* (wydana po angielsku w 2011 r.) stanowiła punkt zwrotny w jego refleksji na temat relacji między instytucjami a rzeczywistością. W 2012 roku opublikował *Enigmas and Plots*, książkę o genezie i rozprzestrzenianiu się powieści detektywistycznych od XIX wieku.

Rozmówczynie, **Laura Chartain** i **Mariane Jeanne Boisson**, są doktorantkami w Szkole Nauk Społecznych (EHESS) w Paryżu. Skupiając się na procesie, jaki Boltanski przeprowadza w książce *Enigmas and Plots*, poznają narzędzia i podejścia, których socjologowie używają kwestionując i krytykując instytucje. Jesteśmy szczególnie wdzięczni Alexowi Barnardowi, Nathalie Plouchard-Engel i Emily Murphy za ich pracę w tłumaczeniu tekstu z francuskiego na angielski. Poniższa rozmowa jest fragmentem szerszego wywiadu opublikowanego na stronie [Global Express](#).



Luc Boltanski.

LC, MJB: Zaczniemy od tego jak wpadłeś na pomysł pracy na temat powieści detektywistycznych?

LB: Nie jestem wcale lub prawie wcale czytelnikiem powieści detektywistycznych! Jak wszyscy inni, czytam je kiedy nie mogę spać. Przede wszystkim chciałem zrozumieć dlaczego gatunek taki jak ten, nie zawsze szczególnie fascynujący i prezentujący dość konserwatywną wizję społeczeństwa, miał takie powodzenie już od samych swoich początków. W istocie stał się on kluczowym gatunkiem kreowania

narracji w książkach, a potem filmów i seriali. To naprawdę interesujące.

Mając za sobą karierę obejmującą śledztwa, a prywatnie mając syna reportera, chciałem zbadać różne typy dochodzeń. Kiedy pisałem tę książkę, „afery” i „polityczne skandale” wybuchały we Francji pod rządami Nicolasa Sarkozy'ego. Te afery i skandale polityczne stawały się przyczyną dochodzeń i przeciw-dochodzeń. Zadałem sobie pytanie dlaczego „śledztwa” odegrały tak znaczącą rolę w dwudziestowiecznym zachodnim świecie. To pytanie zaprowadziło mnie do eksplorowania podobieństw i różnic między różnymi rodzajami dochodzeń i sposobami ich prowadzenia.

LC, MJB: Czy Twoim zamiarem było zbadanie początków powieści detektywistycznej?

LB: To stare durkheimowskie podejście, jak również w inny sposób foucauldiańskie, znane pod nazwą „archeologii”. Lepiej rozumiemy zjawisko kiedy próbujemy uchwycić je od samego początku, to znaczy zanim przekształci się w coś zupełnie innego dzięki „efektowi pola”, by użyć określenia spopularyzowanego przez Bourdieu. Najpierw nowy gatunek jest tworzony, a następnie rozmaici twórcy dokonują innowacji starając się odróżnić od innych w ramach tego pola. W ten sposób modyfikują gatunek. Przez nieco ponad wiek przewinęło się mnóstwo różnych stylów powieści szpiegowskich i detektywistycznych. Starłem się wrócić do okresu kiedy ten gatunek jeszcze się wyłaniał. Chciałem zastosować metody quasi-strukturalistyczne do studiów nad powieściami detektywistycznymi i zbadać historyczną specyfikę czasów, w których nowy gatunek się pojawił. Ale

>>

uważam tę książkę za szkic czy raczej zestaw problemów niż odpowiedź!

LC, MJB: *W książce rozwijasz ideę, że każde dochodzenie może być prowadzone przez samych aktorów społecznych jeśli dostrzegą oni lukę między „rzeczywistością” kształtowaną przez instytucje i „światem”, którego doświadczają na co dzień. Ta luka może podsycać nieporozumienia, wątpliwości i niezgodę aktorów. Podkreślasz, że „tajemnica polega na czymś, co przejawia się w działaniu porządku społecznego i co może być w stanie rozbić rzeczywistość”.*

LB: Rzeczywiście, tajemnica jest charakterystyczna dla powieści wynalezionej przez Edgara Allana Poe. Psychologowie gestalt również rozważali problem tajemnicy, która wyrasta z czegoś, co uznawane jest za stabilne i pozornie oczywiste. Konceptyjne podstawy tej książki opierają się na wypracowanym w mojej książce *On Critique* rozróżnieniu między „rzeczywistością” a „światem”. To rozróżnienie odgrywa ważną rolę w mojej pracy. Krótko mówiąc, „rzeczywistość” odnosi się do stabilnego porządku kształtowanego przez instytucje podczas gdy „świat” oznacza wszystkie nieprzewidywalne zderzenia w ramach doświadczenia aktorów społecznych i które mogą podawać „rzeczywistość” w wątpliwość.

To rozróżnienie ma na celu odpowiedzenie na niektóre pytania postawione przez paradygmat społecznej konstrukcji rzeczywistości. Problem ten jest sformułowany w słynnej książce Iana Hackinga *The Social Construction of What?* Jeżeli wszystko jest konstruowane, jak i z jakiego punktu widzenia możemy uchwycić te konstrukcje? Czy dekonstrukcja, która polega na wykazywaniu, że każdy fakt jest skonstruowany, nie pociąga za sobą zawsze nowej konstrukcji? Czy takie podejście nie prowadzi do ogólnego relatywizmu, który sprawia, że praca socjologów również jest zupełnie arbitralna? Dlatego chciałem poważnie potraktować ideę społecznej konstrukcji i prześledzić, w jaki sposób instytucje kształtują rzeczywistość. Odróżniając „świat” od „rzeczywistości” możemy znaleźć punkt odniesienia, który pozwala nam odróżnić konstruowanie rzeczywistości od doświadczeń zakorzenionych w świecie. Dlatego musimy odłożyć na bok teorie „zdrowego rozsądku” odziedziczone po szkockim oświeceniu, od Moore’a i w pewnym sensie od Schultza.

Należy rozpocząć od postulatu niepewności otaczającej wszelkie działanie. Ale oczywiście nasze doświadczenia są również w części zakotwiczone w rzeczywistości. Używając prostego przykładu, kiedy czekasz na autobus spodziewasz się, że przyjeżdża co 15 minut – to jest doświadczenie zakotwiczone w „formach” rzeczywistości. Jest przystanek, jest przedsiębiorstwo autobusowe i jest też miasto, które buduje przystanki oraz ustala rozkład jazdy. Jednak autobus może nie przyjechać z rozmaitych nieprzewidywanych przyczyn wynikających ze świata. Dlatego większość naszych doświadczeń jest również zakotwiczona w świecie i cechuje je niepewność. Te doświadczenia są o wiele trudniejsze do wyrażenia.

Ramy działania kształtowane przez instytucje są łatwe do opisanego i zsyntezowania, ponieważ są już zobiektywizowane poprzez pracę zapisu i księgowania, możliwą po

części, choć nie tylko, dzięki pracy aparatu państwa, które wybiera elementy i wyabstrahowuje je ze świata. Sam świat nie może zostać zgeneralizowany, ponieważ jest niepewny, zmienny i różnorodny. Możemy więc opisać jak aktorzy społeczni zmagają się z formami rzeczywistości kształtowanymi przez instytucje, jak je krytykują, spierają się o nie i wspólnie pracują nad wypracowaniem nowych. Krytyka w dużej mierze przyczynia się do wyjaśnienia tego rodzaju doświadczeń.

Dlatego chciałem zastanowić się jak konstrukcja rzeczywistości była powiązana z instytucjami, które ustanawiały urządzenia społeczne, mające na celu redukcję niepewności. W *Enigmas and Plots* postrzegam specyficzny projekt europejskich państw narodowych, zwłaszcza ich demokratyczne formy z drugiej połowy XIX wieku, jako próbę realnego ustrukturyzowania rzeczywistości lub też świadczenia przewidywalnych działań, bazującą zarówno na prawie – czyli urządzeniach policyjnych – jak i naukach społecznych i przyrodniczych. Ten pomysł w dużej mierze wywodzi się z idei biopolityki Foucaulta.

Podam Wam inny przykład, który bardzo lubię. Mam przyjaciółkę, która była zaangażowanym człowiekiem lewicy i feministką w latach 70. gdy byliśmy młodzi. Była w skrajnie lewicowym ruchu z innymi kobietami i mężczyznami z grup mniejszościowych. Pewnego dnia dziewczyny spojrzały na siebie i zorientowały się, że to one, kobiety, wsadzały ulotki do kopert, to one robiły kawę itd. Co więc zrobiły? Wyrzuciły facetów, zamknęły się w biurze i rozmawiały ze sobą przez dwadzieścia cztery godziny. I to był kluczowy moment w narodzinach feminizmu we Francji! Wcześniej większość z nich miała doświadczenie w analizie, psychoanalizie, więc to nie wzięło się z niczego. Myślę, że te ruchy rozwinęły się przez uczenie – przez socjologię, psychoanalizę, akcję związkową, to mógł być każdy rodzaj nauki, aby zdobyć doświadczenie i starać się nim dzielić.

LC, MJB: *Jak socjologowie mogą wyjaśniać doświadczenia aktorów społecznych?*

LB: Dążąc do obiektywizmu socjologowie muszą łączyć instrumenty opisu z punktami odniesienia, które pozwalają nam spojrzeć krytycznie na rzeczywistość. Ten proces nie może być związany z konkretną moralnością, ponieważ – jak wyjaśniałem w *On Critique* – krytyczne punkty odniesienia powinny raczej ubiegać się o pewną uniwersalność. Jedną z dróg postępowania obejmuje śledzenie aktorów w ich momentach krytyki. Ci aktorzy są realistami. Biorą pod uwagę sytuację, w której działają po to, by móc zmieniać rozmaite konteksty na swoją korzyść, na przykład w każdym z nich mówiąc co innego. Tak więc robotnik może być potulny względem szefa, a jednak bardzo krytyczny w domu.

Myślę, że powinniśmy śledzić procesy społecznej konstrukcji, sposoby, w jakie ludzie konstruują świat. Początkowo każde doświadczenie jest partykularne, nie ma w świecie nic prócz osobliwości. Następnie ludzie zaczynają dzielić się swoimi doświadczeniami, znajdują odpowiedniki, nadają im nazwy, czynią z nich wymagania i usiłują konstruować propozycje i roszczenia, jak również zmiany rzeczywistości i formy, na których rzeczywistość się opiera. To bardzo interesujące podążać tak blisko jak to możliwe za operacjami nazywania i krytyki, jak i za sposobami w jakie rozmaite ele-

>>

menty rzeczywistości są konstruowane i dekonstruowane. Śledzimy je czytając powieści, przeprowadzając wywiady i szukając punktów spornych. Praca socjologa musi podążać za konstrukcją i dekonstrukcją oraz usiłować ustalić nowe formy rzeczywistości.

LC, MJB: *Myślisz, że socjologowie powinni podążać dalej i odejść od planu działania aktorów i instytucji, aby spróbować przeanalizować ramy, na których się opierają?*

LB: Teraz myślę, że to niemożliwe dla socjologii, która jest całkowicie pragmatyczna, bazująca na analizie sytuacji. Nawiasem mówiąc, sami aktorzy tego nie robią! Wiedzą, że środowisko ich funkcjonowania zależne jest od decyzji, nad którymi mają ograniczoną kontrolę jako jednostki, oraz w szczególności od instytucji, które mówią „co jest czym” kształtując w ten sposób sytuację. Ale socjologowie mogą też wykorzystać sprzeczności, które zawsze zagrażają instytucjom w konstruowaniu rzeczywistości. Wracając do wcześniejszego przykładu z autobusem, aktorzy mogą między innymi wykazać, że autobus, który powinien być punktualny, w praktyce prawie nigdy nie przyjeżdża na czas.

Aby krytykować kreowanie form rzeczywistości, socjologowie nie polegają na konkretnych roszczeniach do moralności, ale na pracy aktorów społecznych, którzy kwestionują je i próbują ustalić własne formy. Jednak badacze mogą pójść dalej niż tylko śledzić aktorów w ich próbach ustanowienia nowych form rzeczywistości. Powinni użyć narzędzi syntezujących, które obiektywizują to, na czym opiera się stabilizacja doświadczeń aktorów. Powinni podjąć niemal niemożliwe działania polegające na łączeniu opisu tego rodzaju pracy z normatywną oceną. W książce *On Critique* opisuję jak takie operacje były przeprowadzane w historii socjologii. Moja praca nie do końca zawiera „hipotezę”, ponieważ na razie jest ona bardzo trudna do wykazania empirycznego. Myślę, że projekt stabilizacji rzeczywistości ma małe szanse na sukces w ramach państwa narodowego, dlatego że jest nieustannie zakłócany przez zmiany związane

z rozwojem kapitalizmu. Te zmiany zagrażają wysiłkom zmierzającym do ujednolicenia rzeczywistości w ramach terytorium czy populacji. Wiele badań, w tym Gérarda Noiriel, który badał wzmacnianie granic, dokumenty identyfikacyjne i językową unifikację, analizuje wysiłki państwa w kierunku ujednolicenia terytoriów i populacji. We Francji niezwykle studium Jacquesa Revela, Dominique Julii i Michela de Certeau skupiało się na tym wątku już trzydzieści lat temu. To badanie odnosi się częściowo do opozycji Deleuze’a między terytorium a przepływami spowodowanymi zmianami funkcjonowania kapitalizmu. W społecznych kontekstach, w których narodziły się powieści detektywistyczne, to przede wszystkim państwo narodowe jest zdolne do konstruowania rzeczywistości i do tego dąży.

LC, MJB: *Czy aby wymyślić nowe, mogące uchwycić proces kreacji i destabilizacji ram sposoby syntezy socjologowie będą zmuszeni do wyjścia poza kontekst państw narodowych?*

LB: Tak, na pewno. Dlaczego interesuje mnie historia powieści detektywistycznych w odniesieniu do formowania się państwa narodowych? Dlaczego mogłem to zrobić? Myślę, że mogłem, ponieważ ta rama znajduje się obecnie w kryzysie. Równolegle możemy obserwować tę ramę z zewnątrz, nawet jeśli trudno opisać tę eksterytorialność. Stosując eksperyment myślowy, możemy przynajmniej przekroczyć ramę narodową i państwową. Myślę, że głównym problemem socjologów dzisiaj jest architektura samej socjologii, szczególnie we Francji, ale nie tylko: opiera się ona na państwach narodowych ustanowionych w XIX wieku. To dlatego mamy socjologię angielską, niemiecką, francuską... Zważywszy, że doświadczamy obecnie znacznego spadku znaczenia i transformacji tych ram, wiele narzędzi socjologicznych nie działa i musi zostać zmieniona, aby uchwycić sposoby, w jakich nowe ramy stabilizowania rzeczywistości oraz ich krytyka stają się niezależne od granic państwowych. Ci, którzy wchodzą w socjologiczne rzemiosło, powinni się tym zająć! ■

Wszelką korespondencję do Luca Boltanskiego proszę kierować na adres <boltansk@ehess.fr>, zaś do Laury Chartain na <laurachartain@gmail.com>, a do Marine Jeanne Boisson na <boisson.marine@hotmail.fr>.

> Niezwykły instytut w RPA:

wywiad z Sarah Mosoetsa



| Sarah Mosoetsa.

Uniwersytety w RPA musiały sprostać znaczącym wyzwaniom przy pokonywaniu pozostałości po apartheidzie. Mogliśmy przekonać się jak głęboka i złożona to spuścizna przy okazji niedawnych ruchów studenckich: #RhodesMustFall oraz #FeesMustFall. Jednak ruchy te nie powinny odciągać uwagi od nowatorskich inicjatyw podejmowanych na polu edukacji wyższej w RPA. Spośród nich szczególnie wyróżnia się Narodowy Instytut Humanistyki i Nauk Społecznych (*National Institute of the Humanities and Social Sciences*, NIHSS). NIHSS, z jego zasięgiem i ambicjami, jest wyjątkowy na tle całego kontynentu. Ufundowany przez Departament Szkolnictwa Wyższego i Kształcenia (*Department of Higher Education and Training*, DHET), Instytut skupia się na wychowaniu kolejnego pokolenia akademików poprzez fundowanie stypendiów setkom doktorantów, udostępnianie stypendiów szerszej publiczności i promowanie dialogu o przeszłości i przyszłości RPA. Dyrektorką Instytutu i jego motorem napędowym jest **Sarah Mosoetsa**, profesor socjologii na Uniwersytecie w Witwatersrand. Mosoetsa napisała w 2012 r. bardzo dobrze przyjętą książkę *Eating from one pot*, opisującą świadectwa rodzinnych strategii przetrwania w obliczu likwidowania zakładów pracy. Wywiad o sukcesach i wyzwaniach NIHSS przeprowadziła **Michelle Williams**, współpracowniczką **Mosoetsy** z Uniwersytetu w Witwatersrand.

MW: Opowiedz nam o początkach Narodowego Instytutu Humanistyki i Nauk Społecznych.

SM: Pozwól, że zacznę od zarysowania kontekstu. W 2010 roku profesor Ari Sitas oraz dr Bonginkosi Nzimande, minister Departamentu Szkolnictwa Wyższego i Kształcenia (DHET), odezwali się do mnie z propozycją uformowania dwuosobowego zespołu do zbadania stanu humanistyki i nauk społecznych w naszym systemie edukacji wyższej. Minister był zaniepokojony, że STEM, czyli nauka, technologia, inżynieria i matematyka są faworyzowane kosztem humanistyki i nauk społecznych. Panowało wrażenie, że humanistyka i nauki społeczne nie odgrywały czołowej roli w transformacji kraju. Zadanie zespołu było rozległe i uwzględniało działania rozpoznawcze – rozmowy z pracownikami akademickimi w całym kraju. Profesor Sitas był kierownikiem, ja objęłam stanowisko jego zastępczyni.

>>

Jako ministerialny zespół zadaniowy odwiedziliśmy uniwersytety oraz nawiązaliśmy kontakt z pracownikami naukowymi, dziekanami i kierownikami szkół oraz wydziałów. Dowiedzieliśmy się wtedy czegoś istotnego. Rozwój nauk przyrodniczych, chociaż to ważne dziedziny, odbywał się kosztem humanistyki i nauk społecznych. Stało się jasne, że szkolnictwo wyższe było podzielone na dwie części. Jednocześnie poznaliśmy fascynujące historie o sukcesach odnoszonych w dziedzinach humanistycznych i społecznych.

MW: Czyli to był początek NIHSS?

SM: Tak. Zespół stworzył raport „Karta dla Humanistyki i Nauk Społecznych”, w którym określono wyzwania, ale również sposoby, w jakie humanistyka i nauki społeczne mogą zyskać drugie życie. W raporcie sugerowano ufundowanie Narodowego Instytutu Humanistyki i Nauk Społecznych. Minister przyjął Kartę, a my natychmiast rozpoczęliśmy pracę nad założeniem NIHSS, który formalnie został utworzony w grudniu 2013 r. Po tym, jak powołano jego zarząd, poproszono mnie w maju 2014 r. o zostanie dyrektorką Instytutu. Wtedy, razem z zarządem, zaczęłam planować jego działania, główne programy i tak dalej.

MW: Wiem, że NIHSS posiada różne programy. Możesz o nich opowiedzieć?

SM: Mamy siedem głównych programów. Zacznę od *Doktorskiego Programu Stypendialnego*, który stanowi trzon Instytutu. Każdego roku oferujemy 150 trzyletnich stypendiów dla obywateli RPA, którzy są na studiach doktoranckich. W trakcie procesu przyznawania stypendiów współpracujemy z dziekanami kierunków humanistycznych na wszystkich publicznych południowoafrykańskich uniwersytetach. Dziekan rekomenduje kandydatów na stypendium – przedstawia nam listę studentów zasługujących na wsparcie finansowe stworzoną w oparciu o ich wewnętrzny proces ewaluacyjny. A NIHSS, posługując się własnymi kryteriami, finansuje studentów z przedstawionych nam list. To transparentny proces, który rozpoczyna się od corocznego zaproszenia do składania wniosków o finansowanie skierowanego do studentów wszystkich uniwersytetów. Odbiorcami finansowania są w 80% czarnoskórzy Południowoafrykańczycy, a 60% stypendystów stanowią kobiety. Z końcem 2016 r. przyznanych było 451 stypendiów. Dodatkowo przyznano 111 stypendiów dla studentów z Afryki spoza RPA.

MW: Interesujące. To oznacza, że oferujecie finansowanie dla studentów z różnych części Afryki?

SM: Tak, mamy dedykowany temu Program Afrykańskie Ścieżki (APP), ponieważ wiemy, że Republika Południowej Afryki przyjmuje wielu doktorantów z całego kontynentu. Poprzez działania APP oferujemy rocznie 37 stypendiów. Chcemy patrzeć na resztę kontynentu jako na inspirację, pracując jednocześnie nad rozwojem i pobudzeniem NIHSS. Bardzo zależało nam na działaniu ponad historycznymi zaszczytami i promowaniu współpracy z naszymi kontynentalnymi partnerami.

MW: Czy możesz opowiedzieć więcej o tej współpracy?

SM: Jako młody instytut musieliśmy współpracować z innymi jednostkami z całego kontynentu, większość z których nie miała żadnych doświadczeń z niczym w rodzaju NIHSS. Rada na rzecz Rozwoju Badań w Naukach Społecznych w Afryce (*Council for the Development of Social Science Research in Africa*, CODESRIA) została naszym partnerem – wspiera nas w selekcji studentów i rozwoju współpracy na kontynencie. Współpraca kwitnie.

NIHSS zainicjował także program Afrykańskie Ścieżki Mobilności (*African Pathways Mobility*). Program wyrósł z inspiracji europejskim modelem Erasmus Mundus, ale dodaliśmy południowoafrykańskiego smaku. Inicjatywa ma na celu zachęcanie pracowników i studentów do odkrywania kontynentu i zapoznawania się z nowymi ideami oraz obszarami badawczymi. Finansujemy pobyty badawcze, żeby wspomóc zdobywanie nowych kontaktów, zawiązywanie się siatek badawczych, jak również dążenie do nauczania i współpracy badawczej.

MW: Powracając do Republiki Południowej Afryki, czy znalezienie takiej liczby doktorantów było problematyczne?

SM: To dobre pytanie. Faktycznie, w przeciągu dwóch pierwszych lat działania NIHSS (2013-15), musieliśmy wykazać, że w ogóle istnieją studenci, którzy mogą otrzymać finansowanie, oraz, że mogą przyłączyć się do tego systemu finansowania. Aktualnie skupiamy się na poziomie studentów, których finansujemy oraz na tym, żeby studenci skończyli studia i uzyskali stopień naukowy. W Republice Południowej Afryki mamy wskaźnik rezygnacji podobny do tego w programach dla międzynarodowych studentów, według którego tylko około 50% studentów uzyskuje stopień doktora. W związku z tym rozpoczęliśmy program mentorski, który ma zapewnić lepszą efektywność.

MW: Program mentorski wygląda poważnie, czy możesz więcej o nim opowiedzieć?

SM: 21 aktywnych i emerytowanych profesorów zostało wybranych do pracy ze studentami w różnych prowincjach. Na przykład w Western Cape stworzyliśmy regionalną szkołę doktorancką z dwoma mentorami. Mentorzy regularnie kontaktują się ze studentami, służą radą i zapewniają poczucie wspólnoty. Oferują szerokie, holistyczne warsztaty obejmujące metodologię, teorię i pisanie. Mentorzy są tutaj fundamentem, dzielą się swoim bogatym doświadczeniem, ale studenci uczą się także jeden od drugiego. Postrzegamy takie wspólne uczenie się jako niezbędne. Praca nad doktoratem to bardzo samotniczy proces, a ten program pomaga utworzyć grupę i rozwinąć wśród studentów poczucie solidarności. Mentorzy okazali się niezwykle hojni i bardzo się zaangażowali, żeby wesprzeć przemianę na naszych uniwersytetach. Mogliśmy skorzystać z umiejętności i doświadczenia profesorów emerytowanych, tym samym dając im szansę bycia częścią tej przemiany.

MW: Czy NIHSS, oprócz wsparcia doktorantów, promuje badania?

SM: Tak, mamy program o nazwie Program Badań Katalitycznych (*Catalytic Research Program*), w ramach którego fundujemy innowacyjne, najnowsze badania, zachęcając studentów do wyjścia poza stare badania typu pytania/

>>

projekty i do eksplorowania nowych sposobów myślenia, nowych metodologii i nowych sieci. Tego typu projekty mogą nie otrzymać finansowania od tradycyjnych fundatorów, tymczasem NIHSS wspiera badaczy, którzy wykraczają poza szablon. Zdajemy sobie także sprawę, że naukowcy z dziedzin humanistyki i nauk społecznych piszą książki, a głównonurtowe źródła finansowania wolą projekty oparte o dziennik projektu. Dzięki temu programowi wspieramy także badania studentów studiów magisterskich i tak zwanych *honors students*.

MW: Z badaniami, które są przeprowadzone nieszablonowo, może być problem na etapie szukania wydawcy. Czy jesteście w stanie pomóc również i w tym zakresie?

SM: Jak powiedziałam, fundujemy, inicjujemy i współpracujemy przy projektach, które nie dotyczą jedynie badań i stypendiów doktoranckich. Zdajemy sobie sprawę z tego, że część świetnych prac nie zostaje opublikowana, ponieważ wydawcy uważają pracę za bardzo dobrą, ale „trudną finansowo”. Instytut nie mówi wydawcom co wydawać, ale wspieramy projekty publikacji, które według nas współgrają z naszymi celami. Publikacja musi nadal przejść przez rygorystyczny proces recenzji ale dotujemy koszty wydania – albo poprzez gwarantowanie wykupienia konkretnej liczby książek, albo dokonując bezpośredniego finansowania procesu wydawniczego. Finansujemy także publikacje pokonferencyjne.

Inicjatywa, z której jestem najbardziej dumna to Narodowa Nagroda Książki i Kreatywności w dziedzinie humanistyki i nauk społecznych, która po raz pierwszy została przyznana w marcu 2016 roku. Przyznaliśmy sześć nagród za różne książki: najlepszą prozę, literaturę non fiction, wydania zebrane, media cyfrowe oraz sztukę. Nagrody mogą zostać przyznane jedynie pracownikom naukowym z południowoafrykańskich uniwersytetów. Pierwsza edycja nagrody obejmowała publikacje z lat 2013 i 2014. Zostaliśmy wprost zasypani ilością zgłoszeń, co dowodzi, że humanistyka i nauki społeczne u nas kwitną. W marcu 2017 r. planujemy następną edycję.

MW: Republika Południowej Afryki ma długą historię pracowników naukowych angażujących się w sprawy publiczne. Czy macie w planach zachęcanie naukowców do propagowania swoich idei i badań w sferze publicznej?

SM: Tak, mamy coś, co nazywa się Ośrodkiem Humanistyki (*Humanities Hub Program*). W jego ramach sponzorowane są badania poza przestrzenią akademicką oraz kultywowane niekonwencjonalne miejsca wytwarzania wiedzy. Prowadzimy ten pilotażowy program w Liliesleaf Farm, miejscu, które słynie z tego, że było ośrodkiem dla podziemnych ruchów oporu w latach 60. To tam zostali zatrzymani działacze sądeni potem w procesie Rivonia. Smutna prawda jest taka, że wielu naukowców i studentów nie wie o tym miejscu. Nasz projekt zamienia takie miejsca pamięci w repozytoria wiedzy i wpływa na sposoby myślenia o wydarzeniach historycznych. W ramach tego projektu w Liliesleaf Farm organizowane jest kolokwium skupione wokół Freedom Charter, oferujące platformę

dla różnych perspektyw na historię i promujące dialog pomiędzy akademikami, praktykami i innymi. Tak jak mówisz, wiemy z historii południowoafrykańskiego ruchu oporu, że wielkie idee mogą powstać ze spotkania akademików z intelektualistami spoza ośrodków akademickich.

MW: Możesz podać przykłady takich działań w sferze publicznej?

SM: Nasze „ośrodki humanistyczne” starają się zainteresować humanistyką i naukami społecznymi dzieci w wieku szkolnym. Zaprośiliśmy na przykład nastolatków z liceum do Liliesleaf Farm, żeby mogli doświadczyć historii tego miejsca. To nowy sposób nauczania i osvajania uczniów z naszą historią. Nie każdy może dotrzeć do Liliesleaf farm, w związku z tym stworzyliśmy ruchomą wystawę, i z taką „mini Liliesleaf” odwiedzamy inne ośrodki, na przykład Uniwersytet Południowej Afryki, Uniwersytet w Vende czy Uniwersytet w Limpopo.

To nowatorski sposób opowiadania nam samym, jak i całemu światu o humanistyce i naukach społecznych. Dopuszcza różnorodne dialogi na temat historii, nam samych czy Freedom Charter. Stworzyliśmy stół z pudełkiem na sugestie dotyczące tego dokumentu. Zapytaliśmy ludzi o dwie rzeczy: I) Co byś dodał, gdybyś mógł napisać Freedom Charter od nowa? II) Który paragraf z Freedom Charter jest dla ciebie najważniejszy? Ludzie pisali w odpowiedziach wspaniałe rzeczy. Zostało tam podniesionych wiele tematów wokół bezrobocia, ubóstwa, itd. Liliesleaf był programem pilotażowym, teraz planujemy podobne „ośrodki humanistyczne” w innych miejscach.

MW: Czy Instytut prowadzi projekty międzynarodowe?

SM: W ramach współpracy Południe-Południe zainicjowaliśmy i finansujemy w partnerstwie z Indyjską Radą na rzecz Badań w Naukach Społecznych (*Indian Council for Social Sciences Research, ICSSR*) program badawczy pomiędzy Indiami i Republiką Południowej Afryki. Sprawdzamy możliwości podobnych partnerstw badawczych z Brazylią i innymi krajami.

Koordinujemy również południowoafrykański think tank dla BRICS, grupy państw rozwijających się w skład której wchodzi Brazylia, Rosja, Indie, Chiny i Republika Południowej Afryki. Istnieją tam różne działy (biznesowy, akademicki, społeczeństwa obywatelskiego). My organizujemy dział naukowy, co wiąże się z koordynowaniem forum akademickiego z pięcioma krajami BRICS, po których odbywa się coroczny szczyt BRICS. W tym roku forum akademickie odbywa się w Chinach, a w 2018 r. forum gościć będzie w Republice Południowej Afryki. Inicjatywa skupiona jest na tworzeniu linii politycznej i odgrywaniu roli doradczej dla rządu. Główne tematy forum są różne (np.: pomoc społeczna, zdrowie, edukacja, energia) i zależą od kraju goszczącego. Forum informuje szczyt BRICS i oferuje doradztwo głowom państw tych pięciu krajów. Według nas to ważna sfera działań, która stwarza przestrzeń spotkań pomiędzy naukowcami, a ośrodkami kształtującymi politykę.

MW: *To fascynujące, ile udało wam się osiągnąć w tak krótkim czasie. Jakie trudności napotkaliście po drodze?*

SM: Długa droga za nami, zdecydowanie. Instytut ma tylko trzy lata, a już wiele udało nam się osiągnąć. Instytut był w pełni finansowany przez DHET, ale praca w ramach departamentu rządowego była dużym wyzwaniem. Przez cały ten czas polegaliśmy na kluczowych partnerach w DHET, którzy przepychali rzeczy przez proces biurokratyczny. Bez ich wsparcia nic byśmy nie osiągnęli. Również praca z zarządem NIHSS była pracą zbiorową.

Z początku spotkaliśmy się z oporem ze strony niektórych pracowników naukowych i uniwersytetów, obawiano się, że zastąpimy istniejące już placówki, wstrzymamy fundusze spływające do uniwersytetów, oraz, że nasze działania oddadzą kontrolę nad humanistyką i naukami społecznymi ministrowi edukacji wyższej. Wszystkie z tych obaw przyjęliśmy do wiadomości i ustosunkowaliśmy się do nich; wielu z naszych wcześniejszych krytyków teraz nas wspiera. NIHSS to podmiot prawny odpowiadający przed niezależnym zarządem. Jasno komunikowaliśmy, że Instytut nie będzie konkurował z istniejącymi placówkami, a raczej uzupełniał ich pracę.

Niektóre z naszych codziennych problemów dotyczą po prostu funkcjonowania naszych programów. Wciąż ulepszymy procedury wewnętrzne. Eksperymentujemy na przykład z nową aplikacją dla programu mentorskiego, żeby ułatwić komunikację między mentorami i studentami. Bardzo dużo się nauczyliśmy jako młoda organizacja. Myślę, że trzeba trzech do pięciu lat, żeby ukonstytuowała

się struktura organizacji. Cieszy nas to, co zdołaliśmy osiągnąć.

MW: *Jaka jest przyszłość NIHSS?*

SM: Myślę, że to niesamowite – w tak krótkim czasie zdołaliśmy z NIHSS zrobić coś prawdziwego. Minister był tego ważną częścią, ale nie jedyną. Dzięki wsparciu ministra Instytut mógł się rozwijać. Dr Nizmande naprawdę czyta nasze dokumenty, motywuje nas i wspiera. To był ogromny dar dla NIHSS. Niektórzy zastanawiają się, co stanie się, kiedy minister odejdzie. Polityka jest płynna wszędzie, więc to prawdziwe zmartwienie, ale wkładamy dużo wysiłku, żeby dowieść naszej trwałej wartości poprzez dobrze wykonywaną pracę. Mamy zapewnione finansowanie do roku akademickiego 2019-20. W tym czasie, mamy nadzieję, przynajmniej 300 naszych studentów zdobędzie tytuł doktora. Chcemy zorganizować cztery edycje nagród, wesprzeć publikacje przynajmniej 40 książek. Jeśli podołamy, to zrobimy co do nas należy. Dokonamy wtedy więcej, niż jakakolwiek inna placówka w tak krótkim czasie.

Cieszę się i z podekscytowaniem a zarazem z pokorą myślę o tym, jak humanistyka i nauki społeczne w Republice Południowej Afryki przyjęły pojawienie się Instytutu. Byłam mile zaskoczona odpowiedziami pracowników naukowych na nasze liczne prośby o przeglądanie wniosków, występowanie w roli sędziów, mentorowanie doktorantom i tak dalej. Ani jedna osoba nie odrzuciła naszej prośby. W oczach środowiska akademickiego jesteśmy cennym nabytkiem. ■

Korespondencję do Sarahy Mosoetsy proszę kierować na <mosoetsa@nihss.ac.za>, zaś do Michelle Williams na <Michelle.Williams@wits.ac.za>.

> Reprezentacja afroamerykańskich kobiet

wywiad z **Patricią Hill Collins**



| Patricia Hill Collins.

Patricia Hill Collins ma stanowisko distinguished professor na Uniwersytecie Maryland i jest była przewodniczącą Amerykańskiego Stowarzyszenia Socjologicznego. Collins jest wiodącą amerykańską teoretyczką socjologii, znaną z rozwinięcia pojęć związanych z „wielokrotną opresją”, „interseksjonalnością” i „wewnętrznymi outsiderami” w jej dziele pt. „Czarna myśl feministyczna” (*Black Feminist Thought*, 1990) o statusie klasyka, a później w „Zwalczając słowa” (*Fighting Words*, 1998) i „Czarnej polityce seksualnej” (*Black Sexual Politics*, 2006). Poniżej prezentujemy fragment wywiadu przeprowadzonego przez **Labinotę Kunushevcia** – studenta studiów magisterskich na Uniwersytecie w Prisztinie w Kosowie.

LK: *Jakie z Pani perspektywy jest najbardziej odpowiednie teoretyczne i empiryczne podejście metodologiczne do badań nierówności społecznych?*

PHC: W moich badaniach zaczynałam od studiowania „dominującego dyskursu”. Na Zachodzie składa się on z konstelacji zespołów wiedzy, które wspólnie konstytuują pozornie hegemoniczny zbiór idei i praktyk. Ten dominujący dyskurs ustanawia zasady debaty: to, co uznaje się za ważne pytanie, to, co można uznać za dowód, a co można pominąć jako drugorzędne. W Stanach Zjednoczonych dominujący dyskurs jest kształtowany przez przecięcia ras, klas, płci kulturowej, seksualności oraz narodu jako systemów władzy. W mojej pracy dociekałam, jak rasizm, seksizm, wyzysk klasowy, heteroseksizm, działają by kształtować przeżyte doświadczenia różnych grup społecznych. Doświadczenia

Afroamerykanek były punktem wyjścia do szerszych pytań o władzę i wiedzę, ale nie są one są punktem końcowym moich badań.

Moje podejście do badania afroamerykańskich kobiet wychodzi od rozumienia ich położenia jako osób do stojących w obliczu problemów społecznych, które powstają na przecięciu wielu systemów władzy. Weźmy przykład przemocy. Przemoc domowa przeciw czarnym kobietom, której dopuszczają się ich partnerzy, mężowie i ojcowie występuje w szerszym kontekście państwowo usankcjonowanej przemocy rasowej przeciwko czarnym ludziom, która zaś jest częścią dziedzictwa niewolnictwa i dyskryminacji rasowej. Te dwie formy przemocy nabierają znaczenia od siebie nawzajem – są połączone. Moja praca dotycząca czarnego feminizmu bada to, w jaki sposób czarne

>>

intelektualistki i aktywistki, takie jak Angela Davis, June Jordan czy Kiberlé Crenshaw konsekwentnie podkreślały, że problemy społeczne napotymane przez czarne kobiety nigdy nie zostaną rozwiązane, jeśli będzie się je postrzegać tylko przez pryzmat jednego systemu opresji. Korzystając z wyjątkowości doświadczeń afroamerykańskich kobiet, czarne feministyczne intelektualistki stawiały pytanie o jednoczesność opresji, co w efekcie otworzyło niezwykle ciekawy obszar badań i polityki, który teraz nazywamy intersekcjonalnością.

Kombinacja systemów władzy, które kształtują dominujący dyskurs danego społeczeństwa może być różna. Na przykład przecinające się systemy władzy, które badałam w Stanach – mianowicie rasy, klasy, płci kulturowej, seksualności i obywatelstwa (narodowości) – odzwierciedlają specyficzną historię Stanów Zjednoczonych. Moje rozumienie tego problemu jest takie, że bardzo młode narody, takie jak nasz, które dopiero „się stają” niosą ze sobą różne intersekcjonalności, na przykład w świetle historii Kosowa szczególnie znaczenie mają etniczność, klasa i religia. Warto pamiętać, że bez względu na różne historie, które odzwierciedlają różnorodne konstelacje relacji władzy, elity kontrolują zarówno przytłaczający dominujący dyskurs, jak i reguły wiedzy, którymi on kieruje. Grupy mogą się różnić między społeczeństwami, ale relacje władzy w kwestii nierówności społecznych oznaczają, że nie każdy ma dostęp do kształtowania dominującego dyskursu, choć na każdego w społeczeństwie on mniej lub bardziej wpływa.

Pytanie o odpowiednie teoretyczne i empiryczne podejście badawcze odzwierciedla, gdzie jest się usytuowanym w relacjach władzy i wytwarzania wiedzy oraz to, w jakie konkretnie dziedziny wiedzy chce się zaangażować. W moim przypadku wybieram zaangażowanie w pracę teoretyczną, argumentując, że jeśli zwraca się uwagę na epistemologiczne podłoże pracy naukowej, można przybliżyć się do centrum władzy. W moich pracach badawczych śledzę różnorodne cechy intersekcjonalnych relacji władzy, zwracając uwagę szczególnie na to, jak kształtują one wiedzę. Pod tym względem ramy teoretyczne intersekcjonalności okazały się użytecznym narzędziem analitycznym dla badania nierówności społecznych, zarówno w dyskursie akademickim, jak i w polityce.

LK: *Jaka jest rola przekazów medialnych w opresji i wyzwoleniu kobiet? Jak wpływa ona na udział kobiet w publicznych i politycznych sferach życia?*

PHC: Wszystkie kobiety doświadczają obrazów medialnych, które pokazują im społeczne skrypty kobiecości. Jednak

ponieważ społeczeństwa dramatycznie się różnią, obrazy idealnych kobiet również nie są jednolite. W Stanach Zjednoczonych i innych, podobnie wielokulturowych społeczeństwach, przekazy medialne dotyczące kobiet są różne w zależności od kombinacji czynników rasowych, identyfikacji płciowej, etniczności, klas i posiadania lub nie statusu obywatelki. Białe heteroseksualne kobiety z klasy średniej z amerykańskim obywatelstwem są wykreowane na typ idealny dla kobiet z innych grup. To jest ideał, reprezentacja, konstrukt społeczny, nie zaś prawdziwa kategoria ludzi. Tradycyjnie kobiecy wzór prezentowany był przez obraz pozostającej w domu matki, jednak nie tak dawno obraz ów został poszerzony o kobiety pracujące na wysokich stanowiskach. W wielokulturowym społeczeństwie, im dokładniej inne grupy kobiet realizują ten ideał, tym bardziej pozytywnie są oceniane.

W *Czarnej myśli feministycznej* sprawdzałam, jak afroamerykańskie kobiety radzą sobie z czterema głównymi stereotypami: (1) „mułem”, czyli figurą kobiety, która pracuje jak zwierzę bez słowa żalu; (2) „bezwstydnica”, czyli rozseksualizowaną kobietą, często prezentowaną jako prostytutka; (3) „mamką”, czyli czarną kobietą pracującą jako pomoc domowa, której lojalność wobec pracodawcy jest bezgraniczna; oraz (4) „czarną lady”, wyedukowaną czarną kobietą, która zrezygnowała z życia rodzinnego na rzecz kariery. Ale te obrazy nie są jedynie zwykłymi stereotypami, anachronizmami przeszłych praktyk rasizmu, seksizmu i wyzysku klasowego. Wręcz przeciwnie, są obrazami kontrolującymi, które dostarczają skryptów tego, jak ludzie powinni widzieć i traktować czarne kobiety. Co ważniejsze oczekuje się, że czarne kobiety zinternalizują te społeczne recepty.

Feminizm i szersze ruchy społeczne działające na rzecz praw kobiet mają na celu zaburzenie tego uproszczonego obrazu oraz relacji władzy, które one reprezentują. Kiedy kobiety odrzucają te przedstawienia ich samych jako beczynnych kobiet pozostających w domu, jako mułów, które powinny pogodzić się z niską płacą i brakiem pewności zatrudnienia, jako lojalnych służących czy jako szefowych, które przekroczyły granice rasy i etniczności, wejdą w sferę publiczną ze znacząco zmienioną świadomością. W tym sensie, idee i aktywizm są bardzo bezpośrednio związane. Zmienienie przedstawień może zmienić zachowanie, a zmienione zachowanie w efekcie wykreować inne wyobrażenia na temat kobiet w sferze publicznej. ■

Wszelką korespondencję do Patricii Hill Collins proszę kierować na adres [<collinph@umd.edu>](mailto:collinph@umd.edu), zaś do Labinota Kunushevci na [<labinotkunushevci@gmail.com>](mailto:labinotkunushevci@gmail.com).

> Po śmierci Lee Kuan Yewa

Vineeta Sinha, Singapurski Uniwersytet Narodowy, Wiceprzewodniczący ISA ds. publikacji
w latach 2014-2018



Chińscy wierni świątyni Guanyin ofiarowują
laski joss w sąsiadującej świątyni Sri Krishnan.
Zdjęcie: Daniel Goh.

Nieżyjący już Lee Kuan Yew, pierwszy premier niepodległego Singapuru, to postać, która odcisnęła piętno na historii i tożsamości tego wyspiarskiego państwa-miasta. Kojarzony z Lee Kuan Yewem – a właściwie przez niego zapoczątkowany – singapurski system rządów określa się mianem „pragmatycznego autorytaryzmu”, „miękkiego autorytaryzmu”, „oświeconego despotyzmu” czy nawet „dobrotliwej dyktatury”. Państwowa narracja odwołuje się do merytokracji, wielokulturowości i rządów prawa jako zasad, które zapewniają nieprzekupność władz, sprawną administrację, modernizację, rozwój gospodarczy i dobrobyt, a także dochód na osobę należący do najwyższych na świecie. Ta narracja powołuje się na ideologię, która uznaje społeczno-kulturowe różnice pomiędzy poszczególnymi grupami etnicznymi i przyznaje wszystkim „równość” (patrz: esej Noormana Abdullaha *Socjologia singapurska po wielorasowości* w tym numerze). Jednocześnie narracja ta mówi o równości rozumianej nie jako identyczność, lecz jako równość szans; odrzuca oficjalną i systemową dyskryminację na tle etnicznym stawiając na pierwszym miejscu zasługi.

To credo niesie mocne przesłanie, sprawiając jednak równocześnie, że trudne – a może i niemożliwe – stało się choćby wprowadzenie dyskursu poruszającego kwestie rasowe i rasizm. Polityka i sprzeczności regulowanej merytokracji zniknęły zupełnie z pola widzenia. (patrz: esej Youyenna Teo *Socjologia singapurska po merytokracji* w tym numerze).

Charakterystyczny dla Singapuru menadżerski, technokratyczny sposób uprawiania polityki stawia na pierwszym miejscu planowanie, wydajność, kontrolę i regulację. Społeczeństwo singapurskie na co dzień funkcjonuje w realiach ustanowionych przez biurokrację, którą postrzega się jako nieskorumpowaną i niestosującą nieuczciwych praktyk, działającą sprawnie, a może nawet zbyt sprawnie. Władze Singapuru udoskonaliły i z namysłem rozbudowały odziedziczoną po imperium brytyjskim biurokratyczną „infrastrukturę” tak, aby mobilizować do ścisłego przestrzegania obowiązujących norm i zgodnego z nimi postępowania. Max Weber byłby równie zachwycony, co zaniepokojony. Podstawowe zasady tej infrastruktury – scentralizowany ustrój i intensywne zaangażowanie we wszystkie obszary

życia społecznego – wymagały rozbudowanego aparatu państwowego wspomaganego przez sieć instytucji biurokratycznych. I właśnie przez te instytucje pośredniczące państwo stara się wdrażać strategię, które wpływają na codzienne życie obywateli, a wdrażają je pod egidą szeroko rozprzestrzenionej, autorytarnej i pragmatycznej ideologii. Opisując „kulturę kontroli” w Singapurze, Carl Trocki stwierdził, że to postkolonialne państwo chętnie korzysta ze swych prerogatyw i „wzięło odpowiedzialność za [...] daleko wkraczające zarządzanie i nadzór nad społeczeństwem.” Także Beng Huat i Kwok Kian Woon zauważyli, że po uzyskaniu niepodległości w Singapurze „nasilenie państwowej interwencji i [...] skupienie władzy w aparacie państwowym” zmniejszyły zakres autonomii w różnych dziedzinach życia codziennego.

Zarówno dyskurs naukowy, jak i potoczny nierozłącznie wiążą Singapur z postacią Lee Kuan Yewa i charakterystycznym dla niego bezkompromisowym, autorytarnym sposobem uprawiania polityki. Obywateli Singapuru zwykle opisuje się jako konserwatywnych, załężnionych, pokornych i biernych. Jednak Singapurczycy od dawna byli krytyczni wobec strzelania z armaty do wróbla, czyli odgórnych metod zarządzania – to stała i czasem nużąca część krajowej debaty publicznej.

A jak wyglądają w Singapurze relacje pomiędzy instytucjami politycznymi a naukami społecznymi? Także socjologię długo postrzegano zgodnie z zamysłem Lee Kuan Yewa. Władze postkolonialnego Singapuru na pierwszym miejscu postawiły wzrost gospodarczy, co wynikało z potrzeb kraju, który dopiero co uzyskał niepodległość i w którym za pilne uznano rozwój gospodarczy oraz metodycznie zaplanowaną zmianę społeczną. Od

>>

badani społecznych (w znacznej mierze finansowanych z budżetu skarbu państwa) oczekiwano „przydatności”, dołożenia swojej cegiełki w budowie państwa, a nawet bezpośredniego wkładu w proces modernizacji. Od 1970 roku do lat 90. produkcja wiedzy w obrębie nauk społecznych była nastawiona na dostarczanie danych o zmianach społeczno-kulturowych, gospodarczych i politycznych, które szybko zachodziły w Singapurze. Odzwierciedlało to priorytety władz zarządzających zróżnicowanym pod względem etnicznym i religijnym społeczeństwem.

Jednak ostatnio bliski związek badaczy społecznych i uczelni z interesem narodowym rozluźnił się. Socjologowie podjęli tematy dotyczące oficjalnej narracji o wielokulturowości, merytokracji, rodzinie, neoliberalizmie, globalizacji, historii Singapuru, różnorodności religijnej, współistnieniu religii, braku biedy czy o nierównościach. Co więcej, władze państwowe tworzą dziś niezależne jednostki badawcze w poszczególnych ministerstwach, co może zmniejszyć zależność od badań prowadzonych na uniwersytetach.

Nie powinno dziwić, że śmierć Lee Kuan Yewa w 2015 r. wywołała poruszenie wśród wielu mieszkańców Singapuru, którzy pogrzeżyli się w żałobie po stracie architekta i sternika współczesnej państwowości singapurskiej. Co ciekawe, był to też moment swego rodzaju wyzwolenia, poczucia uwolnienia się od ograniczeń i wszechobecnych regulacji; krok w kierunku większych swobód, w tym również swobód politycznych.

Jednak takie niemal euforyczne reakcje należy powściągnąć – przyda się tu szczypta wyobraźni socjologicznej. Jako etnograf uprawiający swój zawód w Singapurze, opieram moje badanie dotyczące praktyk religijnych o założenie pierwszorzędne znaczenia i doniosłości wydarzeń dnia codziennego. Biorąc pod uwagę całokształt organizacji życia społecznego i politycznego można stwierdzić, że w Singapurze także pole religijne jest zakorzenione w racjonalistycznej mentalności oraz wpisane w biurokratyczne, administracyjne i prawne procedury. Wyjątkowe położenie religii – zwłaszcza kultura biurokracji i jej wpływ na to, jak prze-

jawia się religijność – zasługuje na szersze omówienie (patrz: esej Francisa Lima *Socjologia singapurska po sekularyzmie* w tym numerze).

Punktem wyjścia mojej pracy jest interwencjonistyczne nastawienie władz singapurskich. Odmalowuję w niej „chaotyczność” życia religijnego, odślaniając świat „leśnych świątyń” (świętych miejsc ukrytych poza zasięgiem wzroku władz) oraz rzeczywistość festiwali religijnych i miejsc kultu – co pozwala dostrzec złożoną codzienną religijność świeckich mieszkańców Singapuru jako wyznawców hinduizmu, taoizmu, buddyzmu i katolicyzmu. Wierni podtrzymują siłę duchową i uświęcony charakter miejsc kultu działając w wyraźnie wyznaczonych granicach, mimo że topografię miejskiego Singapuru charakteryzuje „nieład” i „nieuporządkowanie” sfery religijnej: procesje religijne odbywają się na stadionach sportowych, a festiwale religijne na pływalniach. To „nieposzanowanie” starannie wytyczonych granic między świętym a świeckim oraz prywatnym a publicznym charakteryzowało singapurskie podejście do sfery religijnej przez cały okres autorytarnych rządów Lee Kuan Yewa. Alternatywne odczytanie sfery religijnej i jej wkraczania w pole polityczne poddają krytyce powszechnie podzielany pogląd o czystym, sterylnym i przeregulowanym Singapurze.

Jak zatem przedstawia się przestrzeń codziennych praktyk, w której możliwy jest dialog z oficjalnymi instytucjami? Sferę religijną w Singapurze, pomimo dużego znaczenia biurokracji i skłonności państwa do interwencji, silnie przenika chęć eksperymentowania. Chociaż różne państwowe interwencje wpływają na przemiany sfery religijnej, to nie są w stanie zdławić religijnej innowacyjności i kreatywności. Objęcie religii regulacjami w niezamierzony sposób otworzyło nowe pola dla wolności religijnej. Slalom pomiędzy urzędami i politykami zapewnia przestrzeń negocjacji – wierni działają strategicznie i korzystają z przepisów w taki sposób, by osiągnąć pożądany rezultat.

Moje badanie etnograficzne dotyczące złożonej sytuacji społeczno-politycznej i religijnej w Singapurze skłoniło mnie, by podać w wątpliwość

stereotypowy obraz zmęczonych, biernych, uciemżonych obywateli zmagających się – zwłaszcza za czasów Lee Kuan Yewa – z rządem o wyraźnie autorytarnym charakterze. Moje stanowisko różni się od typowego opisu sfery religijnej w Singapurze; sprzeciwiam się hegemonicznemu dyskursowi o państwie-nadzorcy, które rozstrzyga o losach jednostek prowadząc w najlepszym przypadku do potulnego, oczekiwanego postępowania, a w najgorszym – do paraliżu i rezygnacji z podmiotowości.

Zgodnie z mocno zakorzenioną perspektywą narzuconą przez autorytarne państwo, naukowa (ale i potoczna) narracja często charakteryzuje się optymistycznym przeświadczeniem o tym, że historia Singapuru jest już dobrze zbadana lub że takie badania przyniosłyby przewidywalne i banalne odpowiedzi. Naukowcy piszący o Singapurze starają się polemizować z interpretacją zagadnień społeczno-kulturowych i politycznych dokonywaną przez pryzmat przestarzałego już podejścia do singapurskiej polityki. Dlatego też gdy przedstawiam propozycję innego spojrzenia na społeczeństwo Singapuru, spotykam się z różnym odbiorem: jestem określana jako piewczyni autorytarnego państwa albo osoba naiwnie zadowolona z opisu skali mikro, czyli codziennych sukcesów ujarzmionego obywatela/nie-podmiotu, bez właściwej oceny skali makro, czyli utrzymującej się hegemonicznej roli aparatu politycznego.

Socjologowie w Singapurze mają więc pełne ręce roboty. Muszą zaproponować nie tylko konkurencyjne odczytanie oficjalnego, hegemonicznego dyskursu i nowe podejście do singapurskiego społeczeństwa, ale odnieść się do cynicznie i uporczywie powtarzanych interpretacji społeczeństwa i socjologicznej refleksji nad społeczeństwem. Przejście od tych sztamowych, schematycznych interpretacji do różnych alternatywnych wizji życia społecznego i politycznego należy uznać za cel, ale i wyzwanie. Porządek społeczny nie stanowi dzieła jednej osoby ani nie znika z dnia na dzień. Zatem najważniejsze pytanie brzmi być może następująco: jak będzie wyglądać polityka w Singapurze po odejście obecnego premiera Lee Hsien Loongu? ■

Korespondencję do Veneety Sinhi proszę kierować na adres <socvs@nus.edu.sg>.

> Po wielorasowości

Noorman Abdullah, Singapurski Uniwersytet Narodowy, członek grupy tematycznej ISA Zmysły i Społeczeństwo (TG07)



Rzeźba przedstawiającego malajskiego i hinduskiego kupca w historycznym Telok Ayer będącym obecnie częścią chińskiej dzielnicy w Singapurze. Zdjęcie: Daniel Goh.

Premier Singapuru Lee Hsien Loong, przemawiając na obchodach Święta Niepodległości w sierpniu 2016 roku, omówił stosunki rasowe w Singapurze i wezwał do reprezentacji mniejszości na najwyższym szczeblu urzędów politycznych. Reprezentacja mniejszości w tym kontekście dotyczy wyłącznie rasy – nie płci kulturowej (gender), ani seksualności, ani żadnych innych społecznie istotnych, interseksjonalnych kategorii. Co interesujące, w 1989 roku ojciec Lee, były premier Lee Kuan Yew, upierał się, że Singapur nie jest gotowy na nie-chińskiego premiera; nie dawniej niż w 2008 Lee junior powiedział, że taka sytuacja jest „możliwa, lecz nie nastąpi w najbliższym czasie” (*The Straits Times*, 9 listopada, 2008). Jak na ironię, dwa tygodnie po obchodach z 2016 roku, największy anglojęzyczny dziennik gazeta w Singapurze, *The Straits Times*, opublikował całostronicowy artykuł zatytułowany „Kto będzie kolejnym przywódcą Singapuru?”, przedstawiając profile potencjalnych kandydatów do sukcesji po Lee (4 września 2016) – wszyscy z nich byli ministrami należącymi do etnicznej większości chińskiej.

Przemowy Lee ukazują wciąż obecne urasowanie singapurskiego społeczeństwa. Wcale nie umniejsza się znaczenia rasy, jej waga i widzialność jest podkreślana oraz wzmacniana przez politykę społeczną, polityczną i kulturową, i pozostaje istotną kwestią w życiu codziennym Singapuru. Takie hegemoniczne przejawy organizacji życia społecznego i politycznego wynikają z singapurskiego modelu polityki wielorasowości; kategorie „chiński”, „malajski”, „indyjski” i „inny” (ang. *Others*) – oficjalnie skracane jako CMIO – przypisują każdej kategorii rasowej jej własną kulturę i język.

Polityka wielorasowości CMIO i merytokracja, zbudowane na spuściźnie brytyjskiego kolonializmu, tworzą razem kluczowe założenia ideologiczne powstałego przypadkiem państwa, które zostało uformowane w wyniku wydzielenia Singapuru z Malezji w 1965 roku – ekspulsji, która sama była wynikiem gorzkich sporów społecznych między Malezją i Singapurem wokół ochrony praw etnicznych Chińczyków i innych mniejszości. Te ramy stały się częścią narodotwórczych imperatywów w Singapurze po uzyskaniu niepodległości: starając się obronić i usprawiedliwić przetrwanie Singapuru jako małego miasta-państwa, rząd podkreślał znaczenie przyznawania i zagwarantowania różnym grupom etnicznym i religijnym równego statusu, traktowania, możliwości i szacunku. Takie zaangażowanie w kwestie rasowe przełożyło się powszechnie na różne odmiany polityki edukacyjnej i językowej, grupy samopomocy, przydziały mieszkań komunalnych, kontrolę populacji i reprezentację polityczną.

Biorąc pod uwagę dążenie Singapuru do pozornie neutralnego rasowo podejścia, państwo przedstawiane jest jako sprawiedliwy i obiektywny obrońca stosunków rasowych w ramach granic określonych interesami narodowymi. Jednocześnie zakres możliwych do wdrożenia polityk pozwala państwu na reprodukcję w populacji specyficznych proporcji rasowych. Ta rasowa arytmetyka, mimo podkreślania kwestii równości, paradoksalnie zapewnia oraz utrzymuje większość i dominację etnicznych Chińczyków. Ówczesny wicepremier Ong Teng Cheong, wybrany później na prezydenta twierdził, że preferencyjne traktowanie pewnych grup nie wychodzi poza literę i ducha konstytucji. Faktycznie, dyskurs wielorasowości, który uznaje równość wszystkich kultur pośrednio pozwala niektórym kulturom na to, by były równiejsze od pozostałych.

Co ważniejsze jednak, polityka wielorasowości CMIO jako normatywny sposób organizacji społecznej służący zarządzaniu różnicą kulturową, zwykle zaciemnia i pomija społecznie znaczące różnice etniczne, regionalne, językowe, religijne i kulturowe istniejące się w tych oficjalnie usankcjonowanych kategoriach. Umacnia również i potęguje granice rasowe przez uznanie, celebrację i inwolucję różnic między grupami rasowymi CMIO. Rasa, a w związku z tym również kultura, są uznawane za polityczne i administracyjne kategorie i traktowane, klasyfikowane oraz instytucjonalizowane w esencjalistycznych, ograniczonych i wewnętrznie homogenicznych ramach.

Ponadto krytyczne dyskusje o praktykach kulturowych są często ograniczane w trosce o utrzymanie rasowej tolerancji i harmonii. Dbałość o zachowanie tolerancji polega na dys-tansie i wiąże się ze znoszeniem tego, co może być interpretowane jako kłopotliwe. Kładzie się minimalny nacisk na międzykulturowy dialog, wzajemny szacunek, wspólne

>>

dążenia, docenienie i akceptację wartości i wagi różnic. Wyłania się z tego rasowa harmonia, która nie wykracza poza kulturowe różnice opisane w oficjalnych kampaniach.

Jednakże w tym samym czasie alternatywne możliwości i wizje ujawniające się w życiu codziennym oraz bardziej złożone zaangażowanie w kwestię rasy, różnicę i wielokulturowość w Singapurze po uzyskaniu niepodległości sugerują, że istnieje większy potencjał, pozwalający wykroczyć poza państwowe interwencje i odgórne inicjatywy. Te codzienne międzykulturowe praktyki wyrastają w sposób organiczny, bez interwencji, zakłóceń i wpływu z zewnątrz, z kulturowego przekraczania granic i przepuszczalnych granic grupy. Jako kulturowi wytwórcy, ludzie zaangażowani w codzienne wymiany borykają się, spierają i oddziałują na kształt różnicy i zmiany kulturowej.

Bogaty krajobraz życia codziennego jest świadectwem praktyk kulturowych, które występują wbrew i poza warstwami instytucjonalnie uznanych kategorii rasowych i kulturowych bez większej potrzeby odgórnej interwencji państwowej. Na polu religii negocjację takich granic można rozpatrywać przez pryzmat procesów, które obejmują „synkretyzm”, „hybrydyzację i transfigurację” oraz „mieszanie i dopasowywanie”. Hinduizm splata się z taoizmem w sferze wierzeń, praktyk, przestrzeni i obiektów rytualnych; nie zawsze można łatwo stwierdzić czy świątynia jest taoistyczna czy hinduistyczna, z kolei na ołtarzach w hinduskich gospodarstwach domowych mogą pojawiać się wizerunki Kriszny, Murugana i Ganeshy, obok Jezusa Chrystusa, Maryi i bogini Guan Yin oraz Śmiejącego się Buddy. Ta skłonność do mieszania i dopasowywania pokazuje, że wierzący w swoich codziennych praktykach religijnych aktywnie dobierają sobie elementy różnych religii. Etniczni muzulmańscy Malajowie i Chińczycy w przypadku duchowych trudności mogą szukać wsparcia u duchownych z jednej i drugiej tradycji religijnej.

Podobnie specyficzne etniczne jedzenie w Singapurze – laksa, ryż z kurczakiem, rojak, mee goreng i inne – ujawnia kulinarne zapożyczanie i hybrydyzację, choć jedzenie jest często oficjalnie „nieuznawane” poprzez określenie konkret-

nych potraw jako „reprezentatywnych” dla konkretnych grup „rasowych” CMIO.¹

Organiczne wyłonienie się i codzienne stosowanie *singlish* zaburza uproszczenie polegające na zrównaniu ras według kategoryzacji CMIO i języka. Jako że to oparty na angielskim język kreolski, czy gwara, łącząca dialekty chińskie, malajski, tamilski i inne języki lokalne, wyraźnie widać ambiwalencję państwa w stosunku do *singlish* w prowadzonych przez nie kampaniach „Mów poprawnym angielskim”.

Socjologowie i antropologowie badają działania, spotkania i doświadczenia, które ujawniają się na różnych wspólnych płaszczyznach w Singapurze. Przyjmują one kształt codzienne przeżywania religii, jedzenia i zwyczajów kulinarnych, języka, zmysłowości oraz filmów i zabaw. Takie praktyki kulturowe zakłócają esencjalistyczne i wzajemnie wykluczające się granice ustanowione w oficjalnie usankcjonowanych kategoriach rasowych. Krytyczne zaangażowanie w kwestię rasy, politykę wielorasowości CMIO oraz problem przywilejów płynących z władzy i dominacji odzwierciedla możliwość wyobrażenia sobie Singapuru wykraczającego poza państwowo-centryczne dyskursy i zawłaszczania.

Dziś Singapur mierzy się ze zwiększonym napływem migrantów, napotykając kosmopolityczne tożsamości i nowe aspiracje w coraz bardziej nierównym świecie. Zamiast poszukiwać utopijnej wizji idealnej rasowej harmonii, lub dokonywać charakterystycznego dla liberalizmu całkowitego rozmontowania rasy jako kategorii, socjologowie i antropologowie powinni zachęcać różne grupy w społeczeństwie singapurskim do podjęcia otwartej, refleksyjnej samo-krytyki i uświadomienia sobie warunków, ograniczeń oraz alternatyw dla rasy, różnicy i wielokulturowości. Przez takie wysiłki jednostki i wspólnoty mogą zostać zachęczone do przemyślenia, omówienia, wyobrażenia i przedstawienia sobie charakterystycznych znaczących singapurskich tożsamości, które są zarówno wspólnie podzielane, jak i odmienne wobec siebie. Ta wizja wymaga splecenia ze sobą zarówno uznania, jak i działania, zarówno szacunku, jak i wątpliwości oraz zarówno konsensusu, jak i walki o to, by wykuć bardziej krytyczną, twórczą i wielokulturową wizję obywatelstwa. ■

Wszelką korespondencję do Noormana Abdullaha proszę kierować na adres <socnoorm@nus.edu.sg>.

¹ Chua Beng Huat i Ananda Rajah (2001). „Hybridity, Ethnicity and Food in Singapore” s. 161-197 w David Y.H. Wu i Tan Chee-Beng (red.) *Changing Chinese Foodways in Asia*, Hong Kong: *The Chinese University Press*; Low, Kelvin E.Y. (2015). „Tasting Memories, Cooking Heritage: A Sensuous Invitation to Remember” s. 61-82 w Lily Kong and Vineeta Sinha (red.) *Food, Foodways and Foodscapes: Culture, Community, and Consumption in Post-Colonial Singapore*, Singapore: World Scientific Publishing.

> Po merytokracji

Youyenn Teo, Politechnika Nanyang, Singapur



We współczesnym Singapurze, ośrodki „wzbogacania” i „kształcenia” są coraz bardziej widoczne. Zdjęcie: Youyenn Teo.

Po wejściu do każdego centrum handlowego w Singapurze od razu rzucają się w oczy oferty „rozwoju osobistego” i „doksztalcania”, reklamy kursów dla uczniów, którzy chcą „odnieść sukces w szkole i w życiu” oraz kursów dla studentów „Jak się uczyć, żeby się nauczyć?”. Tematy niektórych kursów są dostosowane do szkolnego programu nauczania (język angielski, język chiński, ekonomia, nauki ścisłe, w tym matematyka i fizyka), inne dotyczą hobby i oferują zajęcia takie, jak szachy czy robotyka. Jednak celem jednych i drugich jest – jak to ujęto w ofercie jednego z ośrodków edukacyjnych – „przygotować ucznia do egzaminu”.

Wszechobecność tych ośrodków odzwierciedla podstawowe cechy systemu edukacyjnego Singapuru oraz sposób, w jaki wcześniej rozpoczynająca się segregacja szkolna i pęd do jak najszybszego rozwoju zmuszają rodziców do „poprawy kwalifikacji” nawet u trzylatków. Kolejne etapy segregacji utrzymują tę presję przez cały okres edukacji szkolnej, więc ośrodki edukacyjne prowadzą zajęcia dla dzieci w każdym

wieku i na każdym poziomie zaawansowania. Egzaminy szkolne są wystandaryzowane, więc wszystkie kursy są sprzedawane pod hasłem „przygotowania do egzaminu” i do tego się sprowadzają. Gra toczy się o wysoką stawkę, konkurencja nie śpi, więc ośrodki edukacyjne starają się przyciągnąć nie tylko uczniów ze słabymi ocenami, ale i takich, którzy chcą znaleźć się wśród najlepszych.

W Singapurze zdroworoządkowa wiedza podpowiada dziś, że „doksztalcające” i „wzbogacające” zajęcia pozalekcyjne są konieczne, by odnieść sukces lub przynajmniej nie zostać w tyle. Wśród zarzutów wobec singapurskiej merytokracji najczęściej powtarzany jest ten, że nie działa jak powinna. Rodzice skarżą się, że prac domowych i egzaminów jest za dużo. Zaniepokojeni nierównościami krytycy systemu wskazują na konieczność zagwarantowania szans także dzieciom z ubogich rodzin. Jednak mało kto traktuje zajęcia pozalekcyjne jako logiczną konsekwencję modelu merytokratycznego, a nie jego wypaczenie.

Jeśli sięgnąć do literatury socjologicznej, to merytokrację najczęściej ujmuje się jako system, który segreguje, odmienia nagradza, a potem uprawomocnia status tych, którzy zasłuzili najwyżej. Odwołuje się do obiegowych wyobrażeń o tym, co zasługuje i nie zasługuje na uznanie; działa dzięki zjawisku, które Pierre Bourdieu określił jako allokację, błędne rozpoznanie – rzeczywistość działa na podstawie innych reguł niż te, w których prawdziwość wierzy opinia publiczna. W przypadku Singapuru oznacza to, że system nagradza raczej kapitał ekonomiczny i społeczny odziedziczony przez dzieci po rodzicach, raczej niż indywidualny wysiłek. Błędne rozumienie prawdziwych zasad i mechanizmów rządzących segregacją sprawia, że w modelu merytokratycznym uprawomocnia się pozycję zwycięzców, przedstawiając ich jako jednostki, które zawdzięczają sukces swemu wysiłkowi i inteligencji, a nie niezasłużonej przewadze na życiowym starcie. Także w ten szczególnie sposób tłumaczy się porażki, chętniej przypisując je indywidualnym cechom niż strukturalnym barierom.

Jeśli spojrzeć z perspektywy socjologicznej, to system edukacyjny w Singapurze działa dokładnie tak, jak go zaprogramowano. Oczekuje wąskiego zakresu umiejętności i dzieli studentów na ściśle wyznaczone kategorie, zaś opinia publiczna jest przeświadczona, że najbardziej cenione umiejętności stanowią pochodną indywidualnego talentu i wysiłku. Ci, którzy mają odpowiednie zaplecze są kierowani na właściwe tory i trafiają do „dobrych” szkół, zdobywając formalne wykształcenie i stabilną pracę w firmach, na uczelniach, w służbie cywilnej lub obejmując posady rządowe, a ich pozycja społeczna i zarobki powszechnie uchodzą za zasłużone. Najwidoczniej obecność ośrodków edukacyjnych nie jest w stanie zachwiać wiarą w logikę całego systemu. Choć panuje przekonanie, że poprzeczka jest zawieszona wysoko, czasem nawet

>>>

zbyt wysoko, to uzyskanych gratyfikacji nie odbiera się jako dzieła przypadku.

Krytyczne, socjologiczne podejście do edukacji i merytokracji przebija się bardzo powoli. By zrozumieć czemu tak się dzieje, trzeba rozważyć dwie charakterystyczne cechy singapurskiego społeczeństwa, a mianowicie instytucjonalizację indywidualizmu i doniosłe znaczenie dyskursów odwołujących się do teleologii.

Logika, na której opiera się system merytokratyczny, jest wpisywana w codzienne praktyki za pośrednictwem wielu instytucji państwowych i szczegółowych strategii, które wyznaczają przestrzeń tego, co możliwe i wytyczają szlaki, po których przebiegają małżeństwo, narodziny i wychowanie dzieci, prowadzenie gospodarstwa domowego, opieka nad chorymi i osobami w podeszłym wieku. Ta logika mówi wprost: jednostki muszą brać odpowiedzialność za siebie i za swoich bliskich. Mimo że Singapur jest państwem daleko sięgającego interwencjonizmu, skłonny do wskazywania obywatelom kierunku, w którym powinni zdążać, to zdecydowanie sprzeciwia się powszechnym świadczeniom społecznym. Zdobywanie umiejętności i kwalifikacji, znalezienie stałego zatrudnienia, wejście w heteroseksualny związek są koniecznymi warunkami dostępu do dóbr publicznych i możliwości korzystania z dobrobytu – zasobu mieszkaniowego, opieki zdrowotnej, opieki nad dziećmi, opieki nad starszymi, świadczeń emerytalnych. Kto nie wypełni warunków wstępnych – nie zdobędzie wykształcenia i pracy, nie będzie mieć rodziny i dziecka (które powtórzy ten cykl) – traci bezpieczeństwo, dobrobyt i prawo udziału w społeczeństwie. Indywidualne „zasługi” są zatem niezbędne, aby otrzymać szansę, natomiast rodzina – ze swoimi międzypokoleniowymi współzależnościami – stanowi pod względem społecznym i gospodarczym podstawową jednostkę, na którą oddziałuje się politycznie i którą się zarządza. Tak więc nakłady, które rodzina ponosi na zdobycie społecznie pożądanych zasług są nie tylko rozsądne, ale i konieczne.

I druga kwestia – system merytokratyczny jest mocno podtrzymywany przez dyskurs głoszący teleologiczność państwa i jego wyjątkowość. Merytokrację w Singapurze przeciwstawia się polityce uprzywilejowania etniczno-rasowego oraz dyskryminacji w pobliskiej Malesji. To merytokrację, z jej racjonalnością, z systemowym i bezosobowym podejściem zwykło się uznawać za źródło niezwykłego sukcesu gospodarczego i czynnik, który przyczynił się do niemal cudownego przetrwania Singapuru jako państwa. Ta opowieść o postępie znajduje swe odbicie w opowieściach biograficznych tych, którym „się udało”. Tak jak we Francji opisywanej przez Pierre’a Bourdieu, „arystokracja państwowa” – ci, których najlepsze na świecie uniwersytety namaściły na „zasługujących” – zajęli pozycje, z których mogą się wypowiadać i zostać wysłuchani. Z gabinetu polityka, zza biurka dziennikarza i pulpitu uniwersyteckiej katedry jednostki spoglądają na rzeczywistość przez pryzmat własnej biografii: system być może nie działa perfekcyjnie, ale jednak działa, bo przecież doprowadził ich (nas) na szczyt lub przynajmniej niedaleko szczytu. Ci zaś, którzy uchodzą za przegranych, są zagłuszeni

i odseparowani, spacyfikowani narracją indywidualnej odpowiedzialności za porażkę. Przekonanie o merytokracji jako dobrze działającym systemie utrzymuje się w znacznej mierze dzięki temu, że ci, którzy byliby w stanie wyrazić sprzeciw, powstrzymują się przed krytyką systemu, który uprawomocnia ich pozycję społeczną i poczucie wartości.

Za merytokrację płaci się wysoką cenę. Gorzej usytuowane rodziny, które nie są w stanie wyposażyć dzieci w zasoby pozwalające sięgnąć po to, co uważa się za wartościowe, płacą wysoką cenę wyrażoną w tym, co materialnie i symbolicznie (bez)wartościowe. Rosnące nierówności powodują, że także lepiej usytuowani mogą zostać zmuszeni zapłacić tę cenę, bo obawiają się, że nawet drobne osunięcie na drabinie społecznej może kosztować ich naprawdę drogo. Ogromny rynek drogiej edukacji uzupełniającej, depresje i stany lękowe wśród dzieci i młodzieży, nerwy rodziców i ich czas poświęcony na wspólne odrabianie prac domowych, wzrost nierówności i naciąganie zasad dla własnych korzyści – to wszystko koszty, które ponosi społeczeństwo.

Co zatem powinni robić socjologowie? Otóż potrzebne są i badania naukowe, i zaangażowanie w działalność społeczną.

Jeśli chodzi o pierwsze pole, to staje się coraz bardziej oczywiste, że socjologią edukacji nie da się zajmować w oderwaniu od badań dotyczących rodziny, zabezpieczeń społecznych, polityki i relacji między państwem a społeczeństwem. By wyjaśnić istotę merytokracji, będziemy potrzebować wszelkich dostępnych narzędzi analitycznych, w tym również zgłębienia znaczenia zjawisk, które wydają się nieracjonalne z jednego punktu widzenia (np. prywatne zasoby inwestowane w edukację), lecz nabierają sensu po zrozumieniu dynamiki pozostałych (np. duża rola rodziny wobec braku państwa opiekuńczego). Wyjaśniając te zjawiska trzeba mieć na uwadze nie tylko edukację, ale szeroko zakrojoną koncepcję przebadania nierówności społecznych wraz ze złożonymi warunkami ich reprodukcji.

Ponadto, jeśli socjologiczne narzędzia mają zyskać na popularności w debacie publicznej o merytokracji, to trzeba rozbroić panujący dyskurs, czego warunkiem jest gotowość do autorefleksji. Uczeń muszą przestać myśleć o systemie merytokratycznym i nierównościach jako czymś, czego doświadczają tylko badani, ale i poddać krytycznej analizie swoje własne uprzywilejowanie i to, w jaki sposób przyczyniają się do narastania nierówności poprzez codzienne praktyki i dyskurs. By rozbroić panujący dyskurs trzeba także zwrócić się do kręgu odbiorców spoza świata akademickiego. Skoro jako socjologowie dysponujemy już narzędziami interpretacyjnymi, które pozwalają wyjaśnić reprodukcję uprzywilejowania i wykluczenia, to powinniśmy bardziej przyłożyć się do upowszechniania tej wiedzy poza murami uczelni. Służyć temu mogą artykuły popularnonaukowe skierowane do różnych grup odbiorców, udział w różnego rodzaju wystąpieniach i debatach, a także długofalowa współpraca z instytucjami społeczeństwa obywatelskiego, nauczycielami, politykami i rodzicami. ■

Korespondencję do Youyenna Teo proszę kierować na adres <vyteo@ntu.edu.sg>.

> Po sekularyzmie

Francis Khek Gee Lim, Uniwersytet Technologiczny Nanyang, Singapur



Wierni modlący się w domowej kapliczce w bloku socjalnym. Zdjęcie: Francis Lim.

Pod wieloma względami *bycie* Singapurczykiem zawiera w sobie nieustającą negocjację z narzuconym przez państwo systemem społecznej klasyfikacji, zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym. Oczywiście, wszystkie współczesne państwa narodowe angażują się w definiowanie, ograniczanie, a zatem także w zarządzanie różnymi społecznymi i kulturalnymi grupami, które wchodzą w ich skład. Wreszcie te zabiegi to główne narzędzia rządzenia i nowoczesnego budowania narodu. Być Singapurczykiem oznacza ciągłe negocjacje z państwową definicją trzech kluczowych znaczników tożsamości. Rasa, język i religia są nie tylko głównymi tematami narracji w narodowym micie założycielskim, lecz również ważnym narzędziem zarządzania, za pomocą którego państwo stara się wyegzekwować społeczną i polityczną kontrolę.

Gdy każdy uczeń recytuje dzień w dzień singapurską „przysięgę” bycia jednym, zjednoczonym narodem „bez względu na język, rasę i religię”, gdy każdy obywatel musi deklarować swoją „rasę” w narodowym dowodzie osobistym, gdy Prezydencka Rada ds. Praw Mniejszości oraz Ustawa o Zachowaniu Harmonii Religijnej (1991) są kluczowe dla singapurskiej wielokulturowości, gdy niektórzy chrześcijanie są skazywani za podburzanie do nadgorliwego nawracania, a „samo-zradikalizowani” muzułmanie aresztowani na mocy Ustawy o Bezpieczeństwie Wewnętrznym z powodu rzekomych terrorystycznych planów, łatwo jest zauważyć, że w Singapurze kwestie rasy, języka i religii są ściśle ze sobą związane i politycznie obciążone.

Sekularyzm jest uważany przez singapurski rząd za niezbędny dla pokojowej koegzystencji różnych grup religijnych i etnicznych. Jakikolwiek socjologiczne badanie kwestii związanych z etnicznością czy religią musi zmagać się z faktem, że Singapur jest wielokulturowym społeczeństwem w oficjalnie sekularnym państwie. Singapurski pluralizm religijny

jest w dużym stopniu konsekwencją splotu, czynników historycznych, włączając w to przeszły status ważnej kolonii handlowej, przyciągającej różnorodną społeczność z regionu Azji i nie tylko. Promowanie sekularyzmu wynika jednak ze świadomej pracy ideologicznej państwa od momentu samego powstania narodu – jest to niezmienny czynnik, nieodłącznie związany z okolicznościami, w jakich Singapur odłączył się od Federacji Malesji w 1965 roku, oraz ze staraniami jego politycznych liderów i obywateli, by wykształcić narodową tożsamość, która wyraźnie odróżnia się od silnych islamskich kultur sąsiadujących Malesji i Indonezji.

W sekularnym według przysięgi państwie zwraca uwagę obecność w Singapurze funkcji Ministra ds. muzułmanów. Podczas Święta Ofiarowania (arab. *Id al-Adha*) w 2016 roku Minister ostrzegł Singapurczyków, by nie przyjmowali idei, które mogą podważać integrację i przypominał im, że religijne święta są „dobrym czasem, by również zastanawiać się na religijną i rasową integracją w Singapurze”. W krajowym politycznym dyskursie publicznym, islam jest często przedstawiany jako Inny – zarówno w relacji z singapurską autopercepcją jako sekularnego państwa narodowego, jak również jako potencjalne zagrożenie dla społecznej harmonii związane z odbieranym globalnym szerzeniem się „ekstremistycznych” ideologii.

W sytuacji, gdy silne państwo aktywnie segreguje ludzi w wygodne dla niego kategorie, gdzie „rasy” są definiowane przez różnice kulturowe takie jak język czy religia, badania socjologiczne dotyczące etniczności czy religii zazwyczaj stosują jedno z dwóch podejść. Pierwsze, związane bardziej z pozytywistyczną tradycją socjologiczną, traktuje „rasę” i „religię” jako zmienne niezależne. Drugie podejście krytycznie podchodzi do sposobów, w jakie władza kształtuje granice, sprawdzając jak pola etniczności i religii mogą się zmieniać i zamazywać w rzeczywistości, produkując dwuzna-

czne, mieszane czy wielokrotne tożsamości, które uciekają wygodnym klasyfikacjom. Dlatego też, badania nad pluralizmem religijnym w Singapurze pokazują, że wielu wyznawców popularnego hinduizmu czy taoizmu (pochodzących kolejno od hinduskiej i chińskiej społeczności) czczą bóstwa takie jak Muneeswaran, Tua Pek Kong, Tai Seng, Kryszna czy Hanuman wywodzące się z dwóch tradycji religijnych. Niektóre z tych bóstw są nawet czczone na terenie tej samej świątyni.

Krytyczne badania nad sekularyzmem sugerują, że może on pomagać w legitymizacji singapurskiej wielorasowości w dążeniu do harmonii społecznej, lecz także podkreślają rolę sekularyzmu w staraniach, by krok po kroku wprowadzić „obiektywne” i „racjonalne” rozważania w polityczny i decyzyjny proces. Sekularyzm po singapursku nie jest anty-teistyczny – tego typu wojskową wersję można znaleźć w niektórych krajach komunistycznych – przeciwnie, singapurski sekularyzm zauważa wagę religii w życiu ludzi i co do zasady uznaje równe traktowanie wszystkich wyznań. Poza konstytucyjną gwarancją wolności wyznania, państwo zachęca różne grupy religijne do dokładania się do realizacji potrzeb społecznych, szczególnie w zapewnianiu usług bezpieczeństwa socjalnego oraz w promowaniu wartości etycznych i kulturowych.

Singapurski sekularyzm zawiera dwa niezbędne aspekty. Z jednej strony, państwo kładzie nacisk na utrzymywanie religii z dala od polityki, czego szczególnym wyrazem jest zakazywanie organizacjom religijnym mobilizacji swoich członków na rzecz politycznego aktywizmu. Z drugiej strony, państwo stara się kontrolować i zarządzać organizacjami religijnymi ustanawiając przedstawicieli rządu jako „doradców” dla organizacji, takich jak np. Singapurskiej Rady Muzułmańska (MUIS), świątyń, meczetów czy woluntarystycznych organizacji religijnych. Ci „doradcy” działają jak lokalni kontrolerzy, kształtując dyskursy religijne tak, by zgadzały się one z państwową narracją.

Jak wiele współczesnych państw, Singapur nadaje certyfikaty prawne miejscom kultu różnych grup religijnych, używając do tego funkcjonalnych koncepcji terytorialności

zbudowanej na ideologii rozwoju i modernizacji. Jako miasto-państwo mierzące się z niedoborem ziemi, decydenci doceniają daleko utylitarne i interwencjonistyczne podejście do miejskiego planowania. Kiedy singapurski zarząd ziemi zajął tereny zajmowane wcześniej przez organizacje religijne, grupy te były zmuszone do przeniesienia się, zamknięcia, a nawet połączenia zborów. Na przykład chińskie świątynie wcześniej ulokowane w różnych miejscach zjednoczyły się w formie „mieszanych świątyń”, w których różne ołtarze pochodzące z oddzielnych budowli znajdują się teraz pod jednym dachem. Niedawno rząd zaproponował zbudowanie wielopiętrowych budynków, w których różne grupy religijne mogłyby wynajmować przestrzeń dla swoich działań.

Wielu badaczy religii w Singapurze skupiało się na państwowych strategiach zarządzania i regulowania religii, jest jednak dużo mniej prac na temat tego jak niektóre grupy religijne tworzą innowacyjne sposoby omijania sekularystycznych polityk. Na przykład, Terence Chong, Daniel Goh, i Mathew Mathews badali jak niektórzy ewangelicy starają się delikatnie kształtować decyzje polityczne i dyskurs polityczny zjednując politycznych liderów i wyrażając poparcie dla rządowych konserwatywnych decyzji w kwestiach dotyczących seksualności i rodziny. Powstają opracowania dotyczące popularnego hinduizmu, takie jak na przykład praca Vineety Sinhy nad kultem Muneeswaran, opisujące aktywności rytualne podejmowane na zalesionych obszarach, poza wzrokiem decydentów. Moje własne badania sprawdzają jak Yi Guan Dao, transnarodowa „religia zbawienia” chińskiego pochodzenia, zmieniała lokale komunalne (oficjalnie „sekularne” miejsca) w świątynie. Podobnie, chrześcijanie organizują zebrania „komórkowe” w swoich domach, podczas gdy chińskie media spirytystyczne i taoistyczni księża ustanowili „domowe świątynie”.

Te przypadki pokazują potencjalne ograniczenia singapurskiego państwowego zarządzania religią, wynikającego z sekularnego podziału między „prywatną” a „państwową” domeną religijną – rozróżnienia, które może stwarzać zarówno ograniczenia dla możliwości państwa do całkowitej kontroli religii, jak i przestrzeń dla konkretnych grup religijnych, by działać poza oficjalnym obiegiem państwowym. ■

Korespondencję do Francisa Khak Gee Lima proszę kierować na adres <fkglim@ntu.edu.sg>.

> Po globalizacji

Daniel P. S. Goh, Narodowy Uniwersytet Singapuru



Próby przed paradą z okazji święta narodowego prowadzone na pływającej platformie w Marina Bay. Zdjęcie: Daniel Goh.

W Singapurze funkcjonują dwie opowieści założycielskie o muzeach narodowych i podręcznikach historii. Starsza z nich, powtarzana od czasu uzyskania niepodległości w 1965 roku, to historia założenia brytyjskiej osady na wyspie w 1819 roku przez sir Stamforda Rafflesa z Kompanii Wschodnioindyjskiej. W opowieści tej geniusz Rafflesa przejawia się w rozpoznaniu strategicznego położenia geograficznego Singapuru, leżącego na krańcu Półwyspu Malajskiego, dokładnie na styku pasatów wiejących pomiędzy Oceanem Indyjskim i Azją Wschodnią. Dzięki dobremu zarządzaniu i otwartej imigracji, osada rozrosła się z malajskiej wioski rybackiej do nowoczesnej, wielorasowej metropolii. Druga opowieść natomiast, przyjęta później, odnosi się do najwcześniej znanej osady na wyspie, Temasek. Opierając się na znaleziskach archeologicznych i zapiskach wczesnych odkrywców azjatyckich stwierdzić można, że założone w czternastym wieku przez księcia upadającego Imperium Śriwidżaja, Temasek było miastem ufortyfikowanym i międzynarodowym portem handlowym. Następnie w piętnastym wieku przeszło ono pod kontrolę Sułtanatu Malakki. Po podbiciu Malakki przez Portugalczyków w 1511 roku miasto zostało opuszczone, a sam obszar powrócił do sanskryckiej nazwy wyspy: Singapura.

Punktem końcowym obu opowieści założycielskich jest geniusz Partii Akcji Ludowej rządzącej Singapurem od roku 1959, kiedy to w ówczesnej kolonii brytyjskiej wprowadzone zostało powszechne prawo wyborcze i autonomiczny samorząd, pieczętując tym samym cechy miasta, które miały przyczynić się do jego sukcesu. Wspólnym wątkiem obu historii jest to, że globalizacja stanowiła nie tylko integralną częścią sukcesu Singapuru, lecz była także kluczowa dla jego przetrwania. Globalizacja to Singapur. Dlatego też zmuszony do sformułowania wyobrażonej społeczności narodowej

w 1965 roku po przymusowym odłączeniu Singapuru od Federacji Malezji ideolog partii rządzącej S. Rajaratnam, który stał się filarem działań narodotwórczych, ogłosił w 1972 roku Singapur Miastem Globalnym. Dziś słowa te uznawane są za spełnioną przepowiednię, bo Singapur chwalony jest za udaną transformację gospodarki merkantylnej i późniejszej przemysłowej w postindustrialne globalne miasto stanowiące kluczowy ośrodek finansowy i usługowy globalizującej się Azji.

Wizja Rajaratnama nie była jednak jedynie powierzchownym argumentem na rzecz politycznej i ekonomicznej potrzeby przeistoczenia Singapuru w miasto globalne. Opierając się na myśli Arnolda Toynbee'ego, Rajaratnam postawił tezę zanurzoną w post-Heglowskim oświeceniu: Singapur jest miastem globalnym. Singapur musi pozostać i rozwijać się jako miasto globalne, aby być w zgodzie ze swoją istotą i by wypełnić swoje przeznaczenie w historii. Budowa narodu i państwowa industrializacja nie może postępować w sprzeczności do dalszego rozwoju Singapuru jako miasta globalnego. Decyzje o podtrzymaniu atrakcyjności gospodarki dla międzynarodowych korporacji i otwartości społeczeństwa na imigrację nie były zatem jedynie pragmatycznymi imperatywami koniecznymi dla ekonomicznego przetrwania, lecz także podtrzymywały zasadniczą pozycję Singapuru jako miasta globalnego.

Wydział Socjologii w Narodowym Uniwersytecie Singapuru został założony w roku 1965 jako jeden z elementów projektu modernizacyjnego. Przez ostatnie 50 lat, w szczególności w początkowych dekadach, antropolodzy i socjologowie pracujący na Wydziale, spośród których większość kształciła się na najlepszych uniwersytetach na Zachodzie, zaangażowani byli w projektowanie i czasem w implementowanie polityki społecznej rządu. Zakładało to między innymi pomaganie dużej części ludności w dostosowaniu się do mieszkalnictwa komunalnego, a także zarządzanie etnicznym i religijnym pluralizmem, rozwiązywanie problemów związanych z małżeństwem i dzietnością oraz stawianie czoła innym kwestiom związanym z intensywnymi kampaniami rządowymi inżynierii społecznej zakładającymi modernizację zachowań i światopoglądów w trakcie jednego pokolenia.

Krytycznie nastawieni naukowcy mogą postrzegać ten etap w historii jako współdział socjologów w tworzeniu hegemonistycznej ideologii i autokratycznej dominacji partii rządzącej. Z perspektywy czasu jest to jednak zbyt łatwe oskarżenie. W latach bezpośrednio po odzyskaniu niepodległości każdy mieszkaniec pochodzący z Singapuru bądź z zagranicy, utożsamiający się z postkolonialnymi aspiracjami od niedawna niepodległego narodu, poparłby przekonującą wizję proponowaną przez partię rządzącą, w szczególności w momencie gdy wizja ta przedstawiana była przez ideologów i myślicieli takich jak Rajaratnam. Tym bardziej działało się tak po przegranej Lewicy, podczas dekolonizacji i po przejęciu

>>

przez rządzącą partię postulatów socjalistów (z wyłączeniem elementów powiązanych z międzynarodowym komunizmem), czyli w momencie, gdy brakowało alternatywnych narracji i dyskursów mówiących o tym, jak Singapur mógłby wciąż być miastem kosmopolitycznej i światowej natury.

Ważne przejście w singapurskiej socjologii nastąpiło w latach 90. Punktem zwrotnym była bezsprzecznie publikacja Chua Beng Huata z roku 1995 pt. *Wspólnotowa Ideologia i Demokracja w Singapurze* (*Communitarian Ideology and Democracy in Singapore*), w której autor obnażył dominującą ideologię partii rządzącej i nadał jej nazwę. W dalszej kolejności Chua wydał książkę o mieszkalnictwie komunalnym opublikowaną w 1997 roku, w której wykazał, że mieszkalnictwo komunalne – wykorzystywane przez więcej niż 4/5 Singapurczyków – było materializacją wspólnotowej ideologii czyniącej każdego obywatela interesariuszem w systemie politycznej gospodarki proponowanym przez partię rządzącą. To nie za sprawą autokracji utrzymywana była dominacja partii rządzącej, lecz – zgodnie z teorią Gramsciego – była to hegemonia proponowanych przez nią idei, materializowanych w codziennym życiu ludzi, którzy w ten sposób sami naturalizowali rządy monopartyjne. Nowe pokolenie singapurskich antropologów i socjologów zareagowało na tę publikację i zaczęło poszukiwać alternatywnych narracji i praktyk do dokumentacji i badania, jak wskazują autorzy czterech poprzednich esejów tego numeru „Globalnego Dialogu”.

Co ważne, przewrót w singapurskiej socjologii przyszedł w momencie, kiedy Globalne Miasto Rajaratnama zaczęło przeistaczać się w coś, co mogłoby wyglądać jak globalne miasto Saskii Sassen. Rząd wspierał neoliberalną globalizację oraz przekształcał gospodarkę, by wykorzystać wzrost kapitału, towarów oraz przepływów migracyjnych. Pojawiło się nowe słownictwo oparte na dychotomii podtrzymywanej za pomocą spójnika „oraz”. Mieszkańcy zostali nazwani „kosmopolitami” oraz „rdzennymi mieszkańcami”, którzy śmiało przemierzają świat, ale jednocześnie są silnie zakorzenieni w codziennym życiu „lokalnym” opartym na mieszkalnictwie komunalnym. Państwo zostało nazwane narodem oraz globalnym miastem, a nie narodem, który jest globalnym miastem. Różnorodność wzmacniana przez przyspieszoną imigrację była jednocześnie wielorasowa oraz wielokulturowa.

Jeśli globalizacja to Singapur, czym w takim razie jest dla Singapuru socjologia po globalizacji? Można wyróżnić trzy podejścia: dystopijne, utopijne i apokaliptyczne. Patrząc z perspektywy czasu, mój artykuł opublikowany w 2010 roku pt. „Zarządzanie Sukcesem” (*Management of Success*) wydaje się być dystopijnym podejściem. Opisywałem w nim rządowe próby wplecenia „nowej” wielokulturowości w „starą” wielorasowość w sposób taki, by zarządzać różnorodnością przyniesioną przez imigrację i rozwiązać etniczne napięcia spowodowane ekonomicznymi nierównościami, przy jednoczesnym utrzymaniu politycznej kontroli. Napięcia neoliberalnej globalizacji są teraz wplecione pomiędzy sprzeczności modernizacji tak, że – poza poleganiem na silnym rządzie – brak sposobów, by je rozwiązać. Problem ten odnieść można do ram Durkheimowskich, poczynając od kwestii solidarności w pluralistycznym społeczeństwie, kończąc na pesymistycznej myśli, że gdy idzie o integrację społeczną oraz regulacje, zależność od państwa jest nie do uniknięcia. Wynika z tego, że poszukiwanie alternatywnych praktyk oraz narracji dominujących wśród singapurskiej socjologii jest istotne, ponieważ państwo musi odnawiać swoją moralną opiekę

poprzez przywłaszczanie tych alternatywnych praktyk oraz narracji i wciąganie ich w swój repertuar kulturowy.

Druga możliwość natomiast to podejście utopijne, które odnajdujemy w niniejszym esej. Podejście to przywołuje Utopię Thomasa More’a odnosząc się do poszukiwania społecznych, politycznych i religijnych obyczajów, które mogłyby składać się na idealną republikę na optymalnie zaludnionej wyspie charakteryzującej się demokracją i równością. Nacisk kładziony jest na minimalną zależność od rządu, nadzieja tymczasem na przestrzeń dla indywidualnej autonomii i personalnego spełnienia. Ludzie wydają się być ekonomicznie kreatywni, świadomi społecznie i zaangażowani politycznie. Dla niektórych antropologów i socjologów odkrycie i analiza tych przestrzeni nadziei w Singapurze – czasem wyłaniających się wraz z ironiczną pomocą neoliberalnej globalizacji – jest wystarczająca. Przekonani są, że takie alternatywne historie zainspirują studentów w ławach uniwersyteckich na tyle, by wyszli na zewnątrz i zmienili świat. Niektórzy z nich być może wybiegną dalej i przeanalizują bezpośrednio aktywności przeciętnych i nieprzeciętnych ludzi w zmieniających się okolicznościach świata codziennego. Inni, jak na przykład Youyenn Toe, opisująca to w esej opublikowanym w tym numerze, będą nawoływać o samoświadomą akademicką działalność dążącą do rozpowszechnienia tych alternatyw wśród szerszej publiczności, aby to socjologie mogli stać się agentem zmiany.

Należy zaznaczyć, że utopijne podejście nie jest ani opozycyjne, ani radykalne w swoich propozycjach, choć może być tak postrzegane przez rządzące elity strzegące swej ideologicznej dominacji. Podejście utopijne często pokrywa się z wizją Globalnego Miasta Rajaratnam’a. Swoje przemówienie z 1972 roku zakończył skierowaną do korespondentów prasowych zasiadających na widowni prośbą o pomoc w „wyposażeniu naszych ludzi intelektualnie i duchowo w narzędzia do tworzenia miasta globalnego [...] i przekształcania go w kierunku niebiańskiego miasta, o którym prorocy i jasnowidze marzyli od niepamiętnych czasów”. (*The Straits Times*, 7 lutego 1972). Filozoficzne korzenie podejścia utopijnego sięgają więc przez More’a do Augustyna z Hippony.

Ostatnie podejście nazywam apokaliptycznym. W konserwatywnym Singapurze byłoby to politycznie nieuzasadnione pisać według tej koncepcji, lecz nie da się ukryć, że przeanalizowanie pytań postawionych przez to podejście jest prawdopodobnie intelektualnie, a może nawet bardziej politycznie, niezbędne. Jeżeli globalizacja to Singapur, co by się stało więc, gdyby globalizacja zaczęła iść na odwrót, tak, że światowy system zaczęłby się de-globalizować? Stało się to dotychczas raz w latach 20. i 30. Był to okres pełen zgiełku, kiedy polityczna mobilizacja lewicy oraz etno-nacjonalistów na Brytyjskich Malajach stworzyła polityczny grunt dla brutalnych konfliktów na tle dekolonizacji po drugiej wojnie światowej. W efekcie konflikty doprowadziły do wyłonienia się trzech narodowych podmiotów: na początku Federacji Malajów, potem Federacji Malezji, a ostatecznie Republiki Singapuru. Podmioty te przekształciły lokalne społeczności ponad wyobrażeniem poprzednich pokoleń. Jaka przyszłość dziś jest niewyobrażalna i nie do pomyślenia? Dokąd zmierza społeczeństwo singapurskie, jeżeli zdarzy się niewyobrażalne? Czym stanie się Singapur po globalizacji, kiedy przestanie być Globalnym Miastem? ■

Korespondencję do Daniela Goha proszę kierować na adres <dsong@nus.edu.sg>

> W stronę antyliberalnej przyszłości: antygenderyzm i antyglobalizacja

Agnieszka Graff, Uniwersytet Warszawski, Polska, **Elżbieta Korolczuk**, Uniwersytet Södertörn, Szwecja, członkini Komitetów ISA ds. kobiet w społeczeństwie (RC32) oraz klas i ruchów społecznych (RC47)



Plakat na antygenderowym wiecu,
30 sierpnia 2015. Zdjęcie: Elżbieta Korolczuk.

Płeć kulturowa ma znaczenie w globalnej polityce. Po wyborach w USA wiemy o tym lepiej niż kiedykolwiek: powszechne zauroczenie rażącą mizognią Trumpa stanowi tylko część problemu. Populizm w Stanach i wszędzie innej żywi się nie tylko lękiem i ekonomiczną destabilizacją, lecz także niepokojami wokół relacji płciowych, (homo)seksualności i reprodukcji. Kraj za krajem, krytycy tego, co konserwatyści (a szczególnie katolicy) nazywają „genderem” lub „ideologią genderową” – równouprawnienia, edukacji seksualnej, LGBTQ, praw

reprodukcyjnych – przyczynili się do uaktywnienia/mobilizacji mężczyzn i kobiet, torując drogę populistycznym liderom. Choć sprzeciw wobec feminizmu i polityk opartych na równości płci nie jest niczym nowym, obecny zryw oznacza odejście od poprzedniego, neokonserwatywnego paradygmatu: społeczny konserwatyzm jest teraz wyraźnie połączony z niechęcią wobec globalnego kapitału.

W Polsce wygrana prawicowej, populistycznej partii Prawa i Sprawiedliwości w wyborach z 2015 roku była poprzedzona, i prawdopodobnie umożliwiona,

>>

kampanią w konserwatywnych mediach i dyskursie religijnym przeciwko „ideologii gender”. Od 2012 roku, polski kościół katolicki i konserwatywne ugrupowania powzięły liczne inicjatywy, aby zakazać użycia terminu „płeć kulturowa” w dokumentach prawnych i w dyskursie publicznym. Zwalczano wszelkie projekty edukacyjne i legislacyjne oparte na równouprawnieniu (np. ratyfikację tzw. Konwencji Antyprzemocowej, mającej na celu zapobieganie i zwalczanie przemocy wobec kobiet oraz przemocy domowej), ubiegano się o ograniczenie praw reprodukcyjnych. W kampanii uczestniczyli patriarchowie kościoła katolickiego, konserwatywni politycy, prawicowe think-tanki i sympatycy zakazu aborcji. Wkrótce dołączyły do nich także inne ugrupowania: oddolny ruch rodziców Ratujmy Maluchy!, który zawiązał się w 2009 roku, aby sprzeciwić się reformie edukacji, dołączył teraz do walki o odrzucenie Konwencji Antyprzemocowej, głosząc, że rozwiązania mające na celu ograniczenie przemocy domowej są szkodliwe dla rodzicielskiego autorytetu. Sieci stowarzyszeń mobilizowały coraz większe grupy ludzi, szczególnie zaniepokojonych rodziców, którzy obawiali się rzekomego zagrożenia ze strony „homoseksualnego lobby” i pedagogów seksualnych. Antygenderysty obiecywali chronić dzieci i rodzinę oraz polskie wartości kulturowe i religijne przed feminizmem, aktywistami LGBT i obrońcami praw człowieka – rzekomo wspieranymi przez liberalnych polityków i zepsuty Zachód. W antygenderowym dyskursie konserwatywno-liberalna partia rządząca, Platforma Obywatelska, była często przedstawiana jako skrajna lewica i oskarżana o próby zniszczenia „tradycyjnej” polskiej rodziny i narodu polskiego, na rozkaz zagranicznych instytucji w rodzaju Unii Europejskiej.

W tej agresywnej, konserwatywnej retoryce, *gender* nie jest kategorią używaną do analizy kulturowych różnic płci czy do badania konstrukcji męskości i kobiecości. Zamiast tego „gender” jest konsekwentnie przedstawiana jako międzynarodowa konspiracja, wyrastająca z rewolucji seksualnej i/lub z wymuszonego równouprawnienia w stylu czasów komunistycznych. Wspierani przez takie transnarodowe ciała jako NATO, czy globalny kapitał, „genderysty” rzekomo mają na celu propagowanie aborcji,

moralnej dekadencji i perwersji, a także wybujałego indywidualizmu, który niszczy wspólnoty i tradycyjne rodziny. Wymuszanie na niewinnych dzieciach arbitralnej zmiany płci stanowi rzekomo jeden z głównych celów ruchu. Koncepcja „płci kulturowej” jest nieustannie łączona z obaleniem wszelkich różnic seksualnych i z chaosem, który pochłonął ludzką seksualność, doprowadzi do wyludnienia niektórych części świata.

Antygenderyzm nie jest wyłącznie polską osobliwością. Podobne narracje pojawiają się także w innych państwach. We współczesnej Rosji przekonanie, że homoseksualiści i obrońcy równouprawnienia zagrażają tradycyjnym wartościom, wzmocniło powszechne poparcie dla reżimu Putina, we Francji masowa mobilizacja przeciwko małżeństwom homoseksualnym wyraźnie przyczyniła się do popularności Frontu Narodowego. W Stanach Zjednoczonych otwarcie mizoginistyczna postawa Donalda Trumpa nie przeszkodziła w jego zwycięstwie, a perspektywa wybrania po raz pierwszy w historii kobiety na prezydenta wyraźnie nie poruszyła wyborców (w końcu 53% białych Amerykanek zagłosowało na Trumpa). Jaki jest związek pomiędzy rosnącym, konserwatywnym populizmem a antygenderyzmem? Obie ideologie spotykają się nie tylko na płaszczyźnie promowania społecznie-konserwatywnego obrazu relacji płciowych, ale i w swoich atakach na liberalne elity, które przedstawiane są jako odpowiedzialne za ekonomiczny i społeczny regres całej populacji.

Opracowaliśmy tę analizę na podstawie udziału w kilku projektach odpowiadających na ostatnie antygenderowe kampanie w Europie, a także w toku naszego doświadczenia jako aktywistek: obie brałyśmy udział w wielu inicjatywach, które stały się celem ataków polskich antygenderystów. Zbadaliśmy też liczne teksty: książki i artykuły napisane przez centralne postacie środowisk antygenderowych oraz wywiady i oświadczenia wydane przez głównych głosicieli antygenderyzmu (w tym przez dwóch papieży, lokalnych patriarchów kościelnych, oraz katolickich intelektualistów). Podaaliśmy analizie materiały z mediów poświęcone działaniom antygenderystów, a także zawartość stron internetowych – zarówno polskich

(w rodzaju www.stopgender.pl), jak i międzynarodowych (np. www.citizenngo.org czy www.lifesitenews.com).

We wszystkich „antygenderowych” tekstach panuje atmosfera nadchodzącego zagrożenia ze strony liberalnych elit, w tym feministek, które przedstawiane są jako niebezpieczne i potężne. Co ważne, leżące u podstaw tych tekstów poczucie bycia ofiarą ma wymiar zarówno kulturowy, jak i ekonomiczny: „genderysty” postrzegani są jako bogate jednostki z koneksjami w globalnych elitach, podczas gdy zwykli ludzie zmuszeni są słono płacić za globalizację. Ten kulturowo-ekonomiczny splot znajduje odbicie w ulubionej strategii dyskursywnej antygenderystów: konserwatywnej odsłonie antykolonialnej ramy narracyjnej. Genderyzm jest konsekwentnie przedstawiany jako narzucony przez obcych ciężar, rodzaj kolonizacji porównywalny z dwudziestowiecznymi totalitaryzmami i globalnym terroryzmem. Argument ten, zupełnie osobny od debat o rzeczywistej, historycznej dominacji kolonialnej Zachodu, jest często stosowany w państwach, które podobnie jak Polska, nie posiadają ewidentnej historii kolonialnej. Podobnie jak we wszystkich innych populistycznych narracjach, retoryka ta jest zbudowana na rozróżnieniu pomiędzy zewsząd osaczoną, autentyczną, lokalną „ludzką wspólnotą” a skorumpowanymi, międzynarodowymi elitami, która wyzyskuje zwykłych ludzi.

Wymowny przykład tego typu dyskursu pochodzi od ówczesnego, polskiego Ministra Sprawiedliwości, Jarosława Gowina, który w 2012 roku głośno sprzeciwiał się ratyfikacji Konwencji Antyprzemocowej. Gowin twierdził, że konwencja jest „nośnikiem ideologii gender” – ideologicznego konia trojańskiego, którego ukrytym celem jest rozmontowanie tradycyjnych rodzin i lokalnych wartości kulturowych. Na podobnej zasadzie w 2016 roku papież Franciszek ostrzegał wiernych przed groźną „ideologią gender”, narzucaną innym przez bogate, zachodnie kraje w toku ideologicznej i ekonomicznej kolonizacji. Zdaniem papieża, zagraniczna pomoc i edukacja są notorycznie powiązane z szerzeniem polityki równości płci – jednak „dobre, silne rodziny” mogą wciąż przezwyciężyć to zagrożenie.

W swoich opisach „genderyzmu” patriarchowie kościoła katolickiego, prawnicy fundamentaliści oraz komentatorzy i eksperci z ruchów antygenderowych, łączą ideologiczną kolonizację z władzą ekonomiczną – władzą wyraźnie wyprowadzaną z transnarodowych instytucji i korporacji. W Polsce większość działaczy obarcza winą Unię Europejską, lecz także inne, międzynarodowe organizacje – w tym Globalny Fundusz na rzecz Zwalczenia AIDS, Gruźlicy i Malarii, Światowa Organizacja Zdrowia (WHO), NATO, UNICEF czy Bank Światowy – stają się celem krytyki. W Polsce antygenderzyści atakują także instytucje społeczeństwa obywatelskiego – szczególnie te związane z walką o prawa osób LGBTQ, jak Kampania Przeciwko Homofobii (KPH) – zakładane w latach 90. dzięki pomocy zachodnich darczyńców. Organizacje te uważane są za agentów na usługach zepsutych, zagranicznych elit. Jak powiedziała w wywiadzie dla Katolickiego Przeglądu Światowego (*Catholic World Report*) Gabriele Kuby, czołowa, europejska działaczka antygenderowa:

Elity władzy przeprowadzają dziś globalną rewolucję seksualną. Są to międzynarodowe organizacje w rodzaju NATO czy Unii Europejskiej, z ich nieodgadnioną siecią pododdziałów i pomniejszych organizacji; globalne korporacje jak Amazon, Google i Microsoft, wielkie fundacje jak Rockefeller czy

Guggenheim; szalenie bogaci ludzie jak Bill i Melinda Gatesowie, Ted Turner, Georges Soros i Warren Buffet; i organizacje pozarządowe w rodzaju Międzynarodowej Federacji Planowanego Rodzicielstwa (International Planned Parenthood Federation, IPPF) czy Międzynarodowego Stowarzyszenia Lesbijek i Gejów (International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association, ILGA).

Pomimo nacisku kładzonego na „lokalne” i „autentyczne” wartości, ruch antygenderowy również korzysta z transnarodowej sieci wsparcia, w której skład wchodzi takie organizacje jak Światowy Kongres Rodzin (*World Congress of Families*), czy portale jak CitizenGO. Przykładowo, polski Instytut Ordo Iuris nawiązał bliską współpracę nie tylko z europejskim oddziałem Światowej Organizacji Młodzieży (*World Youth Alliance*, WYA), ale i z amerykańskim Katolickim Instytutem Rodzin i Praw Człowieka (*Catholic Family and Human Rights Institute*, C-Fam), z Europejską Strażą Godności (*European Dignity Watch*) z siedzibą w Brukseli, czy z brytyjskim Stowarzyszeniem na rzecz Ochrony Nienarodzonych Dzieci (*Society for the Protection of Unborn Children*, SPUC), jedną z najstarszych organizacji antyaborcyjnych na świecie. Pomimo tych międzynarodowych powiązań, antygenderzyści rutynowo stosują antyelitystyczną narrację, odwołując się do godności zwykłych ludzi oraz do ich

tożsamości jako uciskanej/większości, aby zdobywać zwolenników poprzez podsycanie ich rzeczywistych lęków o przyszłość ich rodzin oraz dzieci.

Konserwatywni aktorzy zdołali opanować i wykorzystać rosnące poczucie niepokoju i ekonomicznej niestabilności, wywołane przez neoliberalną ideologię i politykę. Emocje te, szybko zamienione w gniew, zostają skierowane przeciwko dekadentckim elitom – w Polsce reprezentują je moralnie skorumpowani „Euro-entuzjaści” (jak głosi jeden ze skrajnie prawicowych sloganów: „Pedofile, pederasty, to są euroentuzjaści”), a w Stanach Zjednoczonych symbolizowała ich „oszustka Hillary”. Nowa fala antygenderyzmu wznosi się dzięki niechęci względem polityki równości płci oraz dyskursów wolnościowych, których korzenie sięgają lat 70. Jednocześnie, zjawisko to jest odbiciem transnarodowego przebudzenia antyliberalnego populizmu i lokalnych nacjonalizmów. Kreując się na obrońców zwykłych ludzi i „autentycznych”, regionalnych wartości przed obcymi, globalnymi siłami i bogatymi, skorumpowanymi elitami, sprowadzając „gender” do rozbuchanego indywidualizmu i kulturowego oraz ekonomicznego wyzysku, antygenderzyści stosują strategię, która toruje drogę politycznemu triumfowi antyliberalnego populizmu. Antygenderyzm stał się nowym, konserwatywnym językiem oporu przeciwko neoliberalnej globalizacji. ■

Wszelką korespondencję do Elżbiety Korolczuk proszę kierować na adres <bekorol@gmail.com> zaś do Agnieszki Graff na <abgraff@go2.pl>.

> Obrona praw reprodukcyjnych w Polsce

Julia Kubisa, Uniwersytet Warszawski, Polska



Polskie kobiety protestujące w Warszawie przeciwko zaostrzeniu prawa aborcyjnego, 3 sierpnia 2016. Zdjęcie: Elżbieta Korolczuk.

Jesienią 2016 roku po Polsce rozlała się nowa fala protestów kobiet planowanemu zakazowi aborcji. Polskie feministki zwalczały prawo antyaborcyjne od momentu wprowadzenia drakońskich przepisów w 1993 roku. Polskie prawo aborcyjne, jedno z najostrzejszych w Unii Europejskiej, zezwala na aborcję jedynie w przypadkach kazirodztwa, gwałtu, zagrożenia dla życia matki lub nieuleczalnej wady genetycznej.

Jak podkreślały polskie aktywistki, restrykcyjne prawo doprowadziło szybko do powstania w kraju podziemia aborcyjnego, jednak temat ten zyskał na popularności dopiero w 2016 roku, po tym, jak w 2015 roku prawicowa partia Prawo i Sprawiedliwość uzyskała w wyborach parlamentarnych sejmową większość. Wprowadzenie nowych obostrzeń wokół praw reprodukcyjnych było już się tylko kwestią czasu. Na początku 2016 roku szefowie rządu, w tym premier Beata Szydło, wyrazili swoje poparcie dla zupełnego zakazu aborcji, podczas gdy ultrakonserwatywna organizacja pozarządowa, Ordo Iuris zaczęła zbierać podpisy pod projektem ustawy wprowadzającej po pierwsze kary więzienia dla kobiet i ginekologów, a po drugie zezwalającej na prowadzenie przez władze dochodzeń w celu ustalenia, czy przyczyną rzekomego poronienia nie była aborcja.

Oburzenie wywołane kampanią Ordo Iuris szybko przełożyło się na dwa typy aktywistycznej działalności: na demonstracje i pikety organizowane przez „Dziewuchy dziewczuchom” (nowopowstałą, oddolną organizację o feministycznych postulatach) oraz na inicjatywę legislacyjną „Ratujmy Kobiety” przedstawioną przez grupę socjaldemokratycznych feministek, które od lat walczyły o liberalizację polskiego prawa antyaborcyjnego.

W połowie 2016 roku Ordo Iuris ogłosiło, że zebrało ponad pięćset tysięcy podpisów pod swoim projektem ustawy, podczas gdy inicjatywę „Ratujmy kobiety” wsparło podpisami dwieście pięćdziesiąt tysięcy Polaków. Oba projekty zostały złożone w Sejmie. Nie był to pierwszy raz, kiedy prawicowa, katolicka organizacja wychodziła z taką inicjatywą, jednak dotąd były one zawsze odrzucane. Równocześnie od lat nikt

nie składał projektów ustaw liberalizujących aborcję, po tym jak we wczesnych latach 90. rząd odrzucił petycję w sprawie takiej ustawy taką ustawę, podpisaną przez 1,2 miliona obywateli i obywaterek.

I tym razem Sejm odrzucił projekt „Ratujmy Kobiety”, obradując zamiast tego nad propozycją penalizacji aborcji. Decyzja ta sprowokowała demonstracje zorganizowane przez „Ratujmy Kobiety” i lewicową partię Razem, które wspólnie nawoływały kobiety do ubierania się na czarno i włączania się w pikietę, lub chociaż wrzucania swoich zdjęć na media społecznościowe z hasztagiem „#czarnyprotest”. Po tym jak jedna z najbardziej szanowanych polskich aktorek zasugerowała, że czas na ogólnopolski strajk kobiet, wzorowany na islandzkim strajku z 1975 roku, aktywistki z mediów społecznościowych podchwyciły tę ideę i ogłosiły 3 października 2016 roku dniem Ogólnopolskiego Czarnego Protestu Kobiet. Inicjatywa ta nie wyszła więc od którejkolwiek z dotychczasowych organizacji kobiecych, choć wiele członkiń ruchów feministycznych i partii politycznych wsparło ją swoim czasem i zasobami. W dniach poprzedzających strajk wielu prywatnych pracodawców oraz przedstawicieli lokalnych samorządów wyraziło swoje poparcie dla kobiet, które chciały strajkować, sugerując, aby pracownice wzięły 3 października dzień wolnego. Niektóre wydziały uniwersytetów odwołały także zajęcia.

Mimo licznych trudności, związanych chociażby ze statusem prawnym strajku, okazał się on wielkim sukcesem w wyniku mobilizacji społecznej na niespotykaną dotąd skalę. W przeciwieństwie do demonstracji, które miały miejsce wyłącznie w Warszawie lub innych, dużych miastach, Strajk Kobiet miał rzeczywiste poparcie w całej Polsce. Kobiety i dziewczyny, w towarzystwie wspierających je mężczyzn, zorganizowały wydarzenia w ponad stu czterdziestu dwóch miastach i wsiach w całym kraju, w których wzięło udział około sto pięćdziesiąt tysięcy ubranych na czarno ludzi. Hasła głoszone przez protestujących odwoływały się do podstawowych praw kobiet, do kobiecej godności i do wolności wyboru – a więc do wszystkiego, co byłoby naruszone w ramach zupełnego zakazu aborcji. Ponieważ w dniu strajku mocno padało, większość uczestniczek miała ze sobą parasolki, które stały się niespodziewanie głównym symbolem protestu.

Skala i siła strajku zdecydowanie zaskoczyła partię rządzącą i władze Kościoła. Ich pierwsze reakcje były otwarcie mizoginistyczne: katolicki biskup twierdził, że „nie można zacząć podczas gwałtu”, populistyczny polityk upierał się, że kobiety są rozwiązłe i wymagają kontroli, a Minister Spraw

Zagranicznych uznał protestujące za zupełnie nieodpowiedzialne. Niemniej trzy dni po protestach rząd odrzucił projekt ustawy zakazującej aborcji – była to jedna z bardzo niewielu niedawnych porażek polskiej partii rządzącej.

Rząd porzucił swoją agresywną retorykę na rzecz „miękkiego” podejścia. Premier ogłosiła, że polskie kobiety, które przechodzą przez „trudną ciążę” (eufemizm dla wykrytych podczas ciąży nieuleczalnych chorób i wad genetycznych zarodków) będą mogły otrzymać jednorazową zapomogę o wartości około tysiąca euro – nagrodę za urodzenie dziecka, które umrze zaraz po porodzie. Opłata ta została wprowadzona, mimo krytyki wskazującej na jej uprzedmiotawiający charakter.

Wiele aktywistek związanych z organizacją Ogólnopolskiego Czarnego Protestu Kobiet, zdecydowała się kontynuować swoje działania, chcąc wyrzucić na rządzie stałą presję. Dwa tygodnie po proteście zorganizowano kolejny strajk, który choć był znacznie mniejszy, pozwolił sformułować jedenaście postulatów nawołujących do godności i wolności kobiet, do sprzeciwu wobec przemocy domowej i seksualnej, do niezgody na militaryzację społeczeństwa oraz do tworzenia bardziej pro-kobiecej polityki społecznej. Czarny Protest zainspirował przynajmniej dwie celebrytki do naruszenia dyskursywnego tabu i podjęcia publicznej dyskusji o ich własnych aborcjach. Protest spotkał się z szerokim, publicznym i międzynarodowym zainteresowaniem, zyskując poparcie 58% Polaków i inspirując kobiety w Argentynie, Islandii i Południowej Korei do organizacji podobnych strajków. Barbara Nowacka z „Ratujmy Kobiety” i Agnieszka Dziemianowicz-Bąk z Razem zostały wyróżnione nagrodą Global Thinkers 2016 przez magazyn *Foreign Policy* jako przedstawicielki ruchu na rzecz Ogólnopolskiego Czarnego Protestu Kobiet.

Polski rząd podtrzymuje ugodową postawę, którą przyjął po strajkach, porzucając wszelkie sugestie o zaostrzeniu zakazu aborcji na rzecz promowania dyskursu wsparcia dla dzieci z wrodzoną niepełnosprawnością – przy czym rząd nie podjął żadnych kroków, żeby powiększyć fundusze na ten cel. Feministyczny aktywizm, który dał początek ogólnopolskim, październikowym protestom, wciąż jednak daje się rządzącym we znaki: niedawno, kiedy Ministerstwo Zdrowia obniżyło krajowe standardy opieki okołoporodowej w szpitalach, a rządząca partia Prawa i Sprawiedliwości ujawniła, że chce wypowiedzieć Konwencję Rady Europy na rzecz zwalczania przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, organizatorki Ogólnopolskiego Strajku Kobiet zadeklarowały, że „nie składają parasolek”. ■

Wszelką korespondencję do Julii Kubisy proszę kierować na adres juliakubisa@gmail.com.

> Sieć Młodych Socjologów ISA

Oleg Komlik, Uniwersytet Ben-Guriona, Izrael, Przewodniczący Sieci Młodych Socjologów



Ilustracja: Arbu.

Sieć Młodych Socjologów (JSN) Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego skupia studentów, młodych akademików oraz adeptów socjologii i innych powiązanych dyscyplin o wszelakich zainteresowaniach i podejściach naukowych. W tym tekście, opisując zadania oraz bieżące aktywności Sieci Młodych Socjologów, mam nadzieję pokazać, jak ta niepowtarzalna międzynarodowa społeczność kształtuje ścieżki zawodowe swoich członków oraz, w szerszym kontekście, promuje socjologię jako powołanie.

Sieć Młodych Socjologów (JSN) powstała w 2006 roku na bazie krzepiącego doświadczenia uczestników warsztatów dla doktorantów oraz konkursu dla młodych socjologów organizowanych przez ISA, dzięki wsparciu Przewodniczącego oraz Komitetu Wykonawczego ISA oraz uczestników kongresów ISA.

Członkowie naszej społeczności są równocześnie zakorzenieni w lokalności i globalnie połączeni, co jest fascynujące a zarazem stanowi ogromne wyzwanie. Mając świadomość tego potencjału, misją JSN jest ów potencjał urzeczywistnić. Celem Sieci Młodych Socjologów jest zatem tworzenie użytecznej platformy współpracy, wymiany informacji oraz idei, aby wspierać rozwój zawodowy młodych ludzi, a także tworzyć, rozpowszechniać oraz stosować w praktyce wiedzę socjologiczną.

Ostatnie dwa i pół roku było dla JSN czasem niesamowitego rozwoju. W wyniku aktywnych wysiłków mających na celu upowszechnianie działań JSN na świecie, szczególnie na Globalnym Południu, liczba członków sieci wzrosła do ponad 2500 studentów, doktorantów oraz młodych, ale też i bardziej doświadczonych, wykładowców. Chociaż większość członków JSN stanowią akademicy,

>>

praktycy oraz aktywiści również zgłaszają chęć dołączenia do sieci. Jesteśmy otwarci na wszystkich, których działania zakotwiczone są w socjologii.

Działalność JSN oparta jest na czterech komplementarnych filarach. Pierwszy stanowi [lista mailingowa](#), która szybko stała się popularnym źródłem informacji dla młodych socjologów. Co dwa tygodnie newsletter JSN dostarcza przydatnych informacji o aktualnościach: *calls for papers*, ofert dla młodych doktorów, ogłoszeń dotyczących grantów, ofert pracy oraz skłaniających do myślenia artykułów dotyczących socjologii i życia akademickiego.

Drugi filar to baza abstraktów ISA – otwarta baza danych pozwalająca młodym socjologom prezentować konspekty ich prac doktorskich wraz z krótkimi biogramami oraz informacjami kontaktowymi. Jak dotąd zawiera około 650 abstraktów. Pomagając członkom docierać do prac innych naukowców o podobnej tematyce,

platforma umożliwia współpracę pomiędzy badaczami. Coraz częściej z tej bazy korzystają również wydawnictwa, traktując ją jako źródło kontaktów do autorów.

Po trzecie, od dwóch i pół roku JSN posiada swoje strony w serwisach [Facebook](#) oraz [Twitter](#). Tysiące użytkowników mediów społecznościowych mają dostęp do udostępnianych online ogłoszeń, abstraktów prac doktorskich oraz interesujących linków.

Ostatni, choć nie mniej ważny aspekt działalności Sieci Młodych Socjologów dotyczy podtrzymywania tradycji współorganizacji dorocznej międzynarodowej konferencji Słoweńskich Nauk Społecznych oraz patronowania innym spotkaniom akademickim, łączącym młodych naukowców z różnych krajów oraz regionów, z czego jesteśmy bardzo dumni.

Chciałbym wyrazić wdzięczność członkom zarządu JSN – Dolores Modic oraz Tamarze B. Valic – za ich

zaangażowanie oraz sekretariatowi Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego za stałe wsparcie. Chciałbym również skorzystać z okazji i nadmienić, że Sieć Młodych Socjologów jest otwarta na wszelkie sugestie. Nowe inicjatywy oraz wsparcie są zawsze mile widziane.

Razem z wieloma innymi ważnymi projektami ISA oraz Komitetu Badawczego, Sieć Młodych Socjologów pomaga budować mówiącą mocnym głosem społeczność socjologów, przygotowanych do poruszania się w labiryntach społeczno-politycznej morfologii. Jako młodzi socjologowie, próbujący podążać swoją własną drogą i mierzyć się z brutalną, neoliberalną i urynkowaną rzeczywistością, pełną autorytarnych i nacjonalistycznych tendencji, mamy na uwadze imperatyw oraz istotę socjologii jako powołania. Podczas tej wspólnej podróży, wspomagani przez kolegów, mamy nadzieję iść naprzód razem, rozpowszechniając intelektualną wartość socjologii. ■

Wszelką korespondencję do Olega Komlika proszę kierować na adres [<komlik@gmail.com>](mailto:komlik@gmail.com).

> Tłumacząc Globalny Dialog na indonezyjski

Kamanto Sunarto, Uniwersytet Indonezyjski, Depok, Indonezja

W kwietniu 2015 roku grupa indonezyjskich socjologów utworzyła indonezyjską redakcję *Globalnego Dialogu*. Numer 3 w tomie 5 z sierpnia 2015 był pierwszym, który ukazał się w języku indonezyjskim i tym samym został wydany w aż 16 językach.

Nasz zespół składa się z dziewięciu socjologów reprezentujących 5 różnych uniwersytetów z 4 różnych miast: Uniwersytet Indonezyjski w Depok, Uniwersytet Gadjah Mada i Uniwersytet Sanata Dharma w Yogjakarcie, Uniwersytet Rolniczy w Bogor oraz Uniwersytet Nusa Cendana w Kupang. Czterech naszych członków to doktoranci Australijskiego Uniwersytetu Narodowego, Szkoły Zaawansowanych Badań w Naukach Społecznych w Paryżu, Uniwersytetu w Amsterdamie i Uniwersytetu w Lejdzie.

Trzy osoby tworzą zespół redakcyjny, odpowiedzialny za recenzowanie artykułów. Niemniej uczestniczą one również w pracach nad tłumaczeniami, szczególnie wtedy, gdy termin zakończenia numeru zbliża się do końca – dokonują wtedy korekt tekstów. Ponadto, jeden z członków ma funkcję redaktora zarządzającego, inny nadzoruje i koordynuje prace zespołu tłumaczy, a jeszcze inny współpracuje z zespołem redakcyjnym GD. Absolwenci pomagają redakcji w korektach, projekcie i składzie magazynu w Indonezji.

Miesiąc przed publikacją GD przez ISA, zespół redakcyjny zaprasza każdego z członków redakcji do przetłumaczenia jednego czy dwóch artykułów, w zależności od ilości obowiązków danej osoby. Ze względu na znaczące odległości między uniwersytetami poszczególnych tłumaczy (między 65 a 2 770 kilometrów), cała komunikacja jest prowadzona mailowo lub za pośrednictwem mediów społecznościowych.

Wyzwania, które stoją przed indonezyjskim zespołem redakcyjnym podczas tłumaczeń są podobne do tych

„wiele podstawowych koncepcji nie zostało nigdy wcześniej wprowadzonych do języka indonezyjskiego”

opisanych przez zespół rumuński w GD 6.3 (wrzesień 2016). Poza samymi różnicami strukturalnymi między językiem angielskim a indonezyjskim, istotnym problemem jest to, że wiele podstawowych koncepcji – szczególnie tych nowych – z zakresu nauk społecznych, nie zostało nigdy wcześniej wprowadzonych do języka indonezyjskiego, więc wielu naukowców ma skłonność do pozostawiania ich w języku angielskim. Członkowie zespołu redakcyjnego, poza przeszukiwaniem słowników, publikacji akademickich czy dyskusjami we własnym gronie nad tłumaczeniem, czasami muszą też konsultować się ze specjalistami w danej dziedzinie lub nawet prosić autorów tekstów o wyjaśnienie konkretnych koncepcji.

Wszystkie przetłumaczone artykuły po korektach trafiają do składu. Na każdym etapie przestrzegamy tego, by GD został przygotowany zgodnie z terminami wyznaczonymi przez ISA, tak by ostateczna wersja została zaakceptowana przez Redakcję *Globalnego Dialogu*.

Po opublikowaniu *Globalnego Dialogu* na stronie ISA, zespół wysyła adres publikacji do Indonezyjskiego Towarzystwa Socjologicznego (ISI), Indonezyjskiego Związku Studiów Społecznych (*the Association of Indonesian Sociology Study Programs* – APSSI) oraz różnych katedr socjologii, bibliotek, ośrodków badawczych, kół naukowych czy niezależnych socjologów z różnych uniwersytetów. ■

Wszelką korespondencję do Kamanto Sunarto proszę kierować na adres: kamantos@yahoo.com

> Przedstawienie Indonezyjskiego Zespołu Redakcyjnego



Kamanto Sunarto jest emerytowanym profesorem socjologii w Katedrze Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych i Politycznych Uniwersytetu Indonezyjskiego. Doktoryzował się z dziedziny edukacji na Uniwersytecie w Chicago w 1980 roku. Jego obecne zainteresowania naukowe to edukacja wyższa i historia socjologii. Jest członkiem Komitetów ISA ds. socjologii edukacji (RC04) i historii socjologii (RC08).



Hari Nugroho jest obecnie doktorantem w Instytucie Antropologii Kulturowej i Socjologii Rozwoju na Uniwersytecie w Lejdzie w Dani i wykładowcą w Katedrze Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych i Politycznych na Uniwersytecie Indonezyjskim. Skończył studia magisterskie w Instytucie Nauk Społecznych (ISS) na Uniwersytecie Erazma w Hadze. Jego zainteresowania badawcze to stosunki pracy, ruchy społeczne, polityki lokalne oraz nierówność społeczna. Hari jest członkiem Komitetów ISA ds. badań nad: ruchami robotniczymi (RC44), klasami i ruchami społecznymi (RC47) oraz działaniami zbiorowymi i zmianami społecznymi (RC48).



Lucia Ratih Kusumadewi jest doktorantką w Centrum Analizy i Interwencji Socjologicznej (*Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologique*, CADIS) w Szkole Zaawansowanych Badań w Naukach Społecznych (*École des hautes études en sciences sociales*, EHESS) w Paryżu. W 2006 roku zdobyła w EHESS Diplôme d'Études Approfondies (DEA). Obecnie wykłada w Katedrze Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych i Politycznych Uniwersytetu Indonezyjskiego. Jej główne zainteresowania badawcze obejmują takie zagadnienia jak ruchy społeczne, tożsamość, młodość i edukację. Lucia jest członkinią Komitetów ISA ds. socjologii religii (RC22) oraz klas i ruchów społecznych (RC47).



Fina Itriati jest wykładowczynią i badaczką w Katedrze Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych i Politycznych na Uniwersytecie Gajdah Mada w Yogyakarta. Obecnie pisze swój doktorat w Kolegium Sztuk i Nauk Społecznych (CASS) na Australijskim Uniwersytecie Narodowym. Projekt badawczy zatytułowany „Biouspołecznienie i redefinicje tożsamości kobiet w Indonezji niepełnosprawnych w wyniku trzęsienia ziemi” używa metod etnograficznych, aby zrozumieć życie codzienne kobiet z niepełnosprawnościami spowodowanymi przez kataklizm. Interesuje się zagadnieniami gender, kultury i społeczeństwa, ucieleśnienia, niepełnosprawności, kataklizmu i praw człowieka. Fina jest członkiem Indonezyjskiego Towarzystwa Socjologicznego i członkiem Komitetu ISA ds. ciała w naukach społecznych (RC54).



Indera Ratna Irawati Pattinasarany wykłada w Katedrze Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych i Politycznych Uniwersytetu Indonezyjskiego. Obszary jej studiów to rozwarstwienie społeczne i mobilność, nierówności społeczne, ubóstwo oraz socjologia edukacji. Indera zdobyła stopień doktora socjologii na Indonezyjskim Uniwersytecie i stopień magistra na Stanowym Uniwersytecie Michigan w USA. Jest członkiem Komitetów ISA ds. socjologii edukacji (RC04) i rozwarstwienia społecznego (RC28). Jest również członkinią Indonezyjskiego Towarzystwa Socjologicznego.



Benedictus Hari Juliawan jest wykładowcą w Podyplomowym Studium Religioznawstwa i Studiów Kulturowych na Uniwersytecie Sanata Dharma w Dżakarcie. Jest również badaczem w Sahabat Insan, lokalnej organizacji pozarządowej zajmującej się zagadnieniami migrujących pracowników. Ukończył studia magisterskie z zakresu filozofii w 2007 roku, a w 2011 roku zdobył tytuł doktora w dziedzinie studiów nad rozwojem na Uniwersytecie Oksfordzkim w Wielkiej Brytanii. Jego główne zainteresowania badawcze dotyczą ruchów robotniczych, migrujących pracowników, polityk tożsamościowych i ekonomii nieformalnej.



Mohamad Shohibuddin jest doktorantem w Katedrze Socjologii i Antropologii na Uniwersytecie Amsterdamskim w Danii. Jest także wykładowcą w Katedrze Komunikacji i Rozwoju Społeczeństw na Wydziale Ekologii Człowieka w indonezyjskim Instytucie Rolnictwa w Bogor. Był dyrektorem Instytutu Sajogyo – jednostki badawczej skupionej wokół spraw dotyczących ubóstwa, rozwoju wsi i studiów rolnych, studiów nad pokojem i konfliktem oraz wiejskich ruchów społecznych.



Dominggus Elcid Li jest zarówno dyrektorem jak i badaczem w Instytucie Zarządzania Zasobami i Zmiany Społecznej (*Institute of Resource Governance and Social Change, IRGSC*). Zdobyl stopień doktora na Uniwersytecie w Birmingham w Wielkiej Brytanii w 2014 roku, a między 2014 a 2015 rokiem prowadził program staży podyktorskich w Kennedy Harvard School w Bostonie. Obecnie jest wykładowcą na Wydziale Nauk Społecznych i Politycznych Uniwersytetu Nusa Cendana w Kupand we Wschodniej Indonezji. Jego zainteresowania naukowe to migracja, handel ludźmi, demokratyczne uczestnictwo i socjologia wsi.



Antonius Ario Seto Hardjana ukończył swoją pracę doktorską w Instytucie Etnologii na Uniwersytecie Goethego we Frankfurcie w Niemczech. Studia magisterskie ukończył na Uniwersytecie w Passau w Niemczech ze specjalizacją w studiach wchodniopółnocnoazjatyckich. Obecnie jest wykładowcą w Katedrze Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych i Politycznych Uniwersytetu Indonezyjskiego. Jego główne zainteresowania badawcze to studia kulturowe, media społecznościowe i sieci społeczne.