

GLOBALNY DIALOG

13.1

3 razy w roku w wielu językach

Rozmowy o socjologii z
Brigitte Aulenbacher
i Klausem Dörre

Breno Bringel
Carolina Vestena
Vitória Gonzalez

Ku XX Światowemu
Kongresowi ISA

Sari Hanafi
Anahí Viladrich
Geoffrey Pleyers
Rosana Pinheiro-Machado
Tatiana Vargas-Maia

Wieloświat i przemiany
społeczno-ekologiczne

Maristella Svampa
Alberto Acosta
Enrique Viale
Breno Bringel
Miriam Lang
Raphael Hoetmer
Carmen Aliaga
Liliana Buitrago
Vandana Shiva
Mónica Chuji
Grimaldo Rengifo
Eduardo Gudynas
Lesley Le Grange
Christelle Terreblanche
Cormac Cullinan

Perspektywy
teoretyczne

José Maurício Domingues

Sekcja otwarta

- > Wyzwania otwartej nauki
- > Południowa koncepcja wielu socjologii
- > Socjologia latynoamerykańska i kryzys współczesnej cywilizacji
- > Podzielona Brazylia
- > Iran: to nie jest protest, to jest rewolucja

MAGAZYN



International
Sociological
Association
isa

TOM 13 / NUMER 1 / KWIECIEŃ 2023
<https://globaldialogue.isa-sociology.org/>

GD

> Od Redakcji

Z przyjemnością przedstawiamy Państwu pierwszy numer 2023 roku – pierwszy numer pod redakcją nowych redaktorów *Globalnego Dialogu*. Pod koniec 2022 roku, z przejęciem przyjąłem informację od Eloisy Martin, Wiceprzewodniczącej ISA ds. Publikacji, o powołaniu mnie na stanowisko nowego Redaktora Naczelnego. Poprzednia ekipa redakcyjna, kierowana przez Brigitte Aulenbacher i Klaus Dörre zapewniła płynne przekazanie zadań redakcyjnych. Pragnę podziękować im oraz ich redaktorom pomocniczym Raphaelowi Deindl, Johannie Grubner, Walidowi Ibrahim i Christine Schickert za wsparcie i fantastyczną, wieloletnią pracę. Profesorowie Aulenbacher i Dörre nadal będą zaangażowani w pracę redakcji jako konsultanci, razem z założycielem *GD* Michaeliem Burawoy. Niewątpliwie będzie to ważne dla połączenia historii pisma z koniecznymi zmianami.

Nasza Redaktorka Zarządzająca Lola Busuttil, która pracuje nad *Globalnym Dialogiem* od jego początków, będzie najlepszym gwarantem bezpiecznej przemiany. Jej zaangażowanie jest kluczowe obok wysiłków Augusta Bagà, Toffy Evansa oraz dużej i pełnej oddania grupy redaktorów regionalnych.

Globalny Dialog rósł w imponującym stopniu od momentu swego powstania w 2010 roku. Na początku był to newsletter o rzemieślniczym formacie i stosunkowo ograniczonym zasięgu. Na przestrzeni zaledwie 10 lat stał się Magazynem, publikowanym w ponad dziesięciu językach, z imponującą liczbą współpracowników na całym świecie, umożliwiającym socjologom ze wszystkich regionów globu zapoznanie się z innymi realiami, wynikami badań oraz problemami współczesnego świata.

Ten znaczący dorobek winien być skonsolidowany i poszerzony. Dostrzegamy trzy główne wyzwania dla dalszego rozwoju *Globalnego Dialogu* w najbliższych latach: budowanie socjologii publicznej i globalnej w ramach ISA, ale też i poza ISA, reorganizacja i zapewnienie stabilności redakcyjnym sekcjom *Globalnego Dialogu* oraz redefinicja strategii komunikacji i dystrybucji.

Mam wiele pomysłów na wypełnienie każdego z tych zadań, jednak przed wdrażaniem ich w życie, chciałbym usłyszeć Wasze opinie. W tym celu, od teraz do XX Światowego Kongresu Socjologii w Melbourne w czerwcu, otwieram z pomocą redaktorek pomocniczych Caroliny Vestena i Vitorii Gonzalez, okres otwartych konsultacji. Obie redaktorki są znakomitymi, młodymi, globalnymi socjolożkami, posiadającymi doświadczenie redaktorskie i kierującymi się głębokim poświęceniem dla socjologii publicznej. Carolina pracuje z Kassel w Niemczech, a Vitória w Rio de Janeiro w Brazylii.

Ten numer otwiera wywiad z poprzednimi redaktorami Brigitte Aulenbacher i Klaus Dörre, w którym wyjaśniają, w jaki sposób przekładają socjologię publiczną na plany badawcze, mówią o wyzwaniach redakcyjnych *Globalnego Dialogu* oraz o perspektywach rozwoju globalnej socjologii.

Pierwsze sympozjum zbiera różne teksty w kontekście nadchodzącego Kongresu ISA w Australii. Sari Hanafi prezentuje kilka głównych tematów zjazdu, a Anahí Viladrich prezentuje refleksję nad aktualnym momentem przejścia między wirtualnymi (on-line) i bezpośrednimi formami spotkań. Z kolei Geoffrey Pleyers poddaje pod dyskusję niektóre z głównych zadań, stojących przed dzisiejszą socjologią

globalną oraz rolę ISA w ich rozwiązywaniu. Rosana Pinheiro-Machado i Tatiana Vargas-Maia analizują jedno z głównych zagadnień Kongresu – współczesny autorytaryzm – zastanawiając się, dlaczego potrzebujemy nowej perspektywy badawczej do opisu dzisiejszej radykalnej prawicy.

Drugie sympozjum przedstawia próbę kolektywnej, globalnej inicjatywy stworzenia słownika postrozwojowego *Wieloświat* [Pluriverse], zorganizowanej przez Ashisha Kothari, Ariela Salleh, Arturo Escobara, Federico Demaria i Alberto Acosta. Spośród zbioru ekscytujących tekstów wybraliśmy te, autorstwa wybitnych działaczy społecznych i intelektualistów, odzwierciedlające potencjał dla globalnego dialogu na tematy takie, jak: alternatywy dla rozwoju (Vandana Shiva), dobre życie (Mónica Chuji, Grimaldo Rengifo i Eduardo Gudynas), *Ubuntu* (Lesley Le Grange), ekofeminizm (Christelle Terreblanche) i prawa środowiska naturalnego (Cormac Cullinan). Dodatkowo członkowie Ekosocjologicznego i Międzykulturowego Paktu Południa (Maristella Svampa, Alberto Acosta, Enrique Viale, Miriam Lang, Raphael Hoetmer, Carmen Aliaga, Liliana Buitrago oraz ja) podpisują artykuł o geopolityce przemian eko-społecznych, pytając, w jaki sposób hegemoniczne zmiany ekologiczne, prowadzone przez dominujących aktorów Północy, mogą kształtować nowy typ zielonego ekstraktywizmu, który pomnaża dług ekologiczny, zwiększa prawdopodobieństwo zielonego kolonializmu i poszerza strefy poświęcenia na Globalnym Południu. Tekst ten, jak i całe sympozjum, koncentruje się również na możliwych alternatywach dla takiego scenariusza.

W sekcji teoretycznej José Mauricio Domingues pyta, czy świat postpandemiczny oznacza wyłonienie się nowej fazy współczesności. Jego historyczna i socjologiczna analiza niektórych trendów rozwojowych państwa, gospodarki i polityki społecznej pomaga nam wyjść poza pośpieszne interpretacje, wywodzące się z doświadczenia pandemii.

Na koniec „Sekcja otwarta” przynosi trzy artykuły, przedstawiające różne wyzwania stojące przed współczesną socjologią. Fernanda Beigel pokazuje, w jakim stopniu nauki społeczne są w stanie sprostać wymogom otwartej nauki, mówiącym o konieczności otwartego dostępu do rezultatów i procesów badań naukowych. Mahmoud Dhaouadi domaga się realizacji, wyrastającej z Południa, idei wielu socjologii. Członkowie Socjologicznego Towarzystwa Ameryki Łacińskiej (ALAS) zarysowują zaś diagnozę współczesnego kryzysu cywilizacyjnego oraz rolę socjologii w regionie. Kolejne dwa teksty poświęcone są szczególnie sytuacji w Brazylii i Iranie. W pierwszym Elísio Estanque i Agnaldo de Sousa Barbosa przekonują, że dla zrozumienia aktualnej brazylijskiej polaryzacji potrzebne są interpretacje wykraczające poza perspektywę krótkoterminową. Drugi artykuł, opublikowany pod pseudonimem ze względu na konieczność ochrony życia jego autora, przedstawia analizę ostatniej mobilizacji w Iranie. Nie możemy przejść nad tymi wydarzeniami do porządku dziennego, nie możemy też milczeć w obliczu szerzącego się autorytaryzmu. *Globalny Dialog* będzie kontynuował swe zaangażowanie w rygorystyczną analizę socjologiczną, dając jednocześnie opór globalnej niesprawiedliwości! Opowiadamy się za odnowionym internacjonalizmem! ■

Breno Bringel, redaktor *Globalnego Dialogu*

> *Globalny Dialog* jest dostępny w wielu językach na [stronie GD](#)

> Propozycje tekstów prosimy przesyłać na adres: globaldialogue.isa@gmail.com.

> Redakcja

Redaktor: Breno Bringel.

Redaktorzy Pomocniczy: Vitória Gonzalez, Carolina Vestena.

Współpracownik Redakcji: Christopher Evans.

Redaktorzy Zarządzający: Lola Busuttil, August Bagà.

Konsultacje: Michael Burawoy, Brigitte Aulenbacher, Klaus Dörre.

Konsultant ds. Mediów: Juan Lejárraga.

Konsultanci Redakcji:

Sari Hanafi, Geoffrey Pleyers, Filomin Gutierrez, Eloísa Martín, Sawako Shirahase, Izabela Barlinska, Tova Benski, Chih-Jou Jay Chen, Jan Fritz, Koichi Hasegawa, Hiroshi Ishida, Grace Khunou, Allison Loconto, Susan McDaniel, Elina Oinas, Laura Oso Casas, Bandana Purkayastha, Rhoda Reddock, Mounir Saidani, Ayse Saktanber, Celi Scalón, Nazanin Shahrokni.

Redaktorzy Regionalni

Świat Arabski: (Tunezja) Mounir Saidani, Fatima Radhouani; (Liban) Sari Hanafi.

Argentyna: Magdalena Lemus, Juan Parcio, Dante Marchisio.

Bangladesz: Habibur Khondker, Khairul Chowdhury, Bijoy Krishna Banik, Abdur Rashid, Sarker Sohel Rana, Md. Shahidul Islam, Helal Uddin, Masudur Rahman, Yasmin Sultana, Ruma Parvin, Sharmin Akter Shapla, Saleh Al Mamun, Ekramul Kabir Rana, Farheen Akter Bhuiyan, Khadiza Khatun, Aysha Siddique Humaira, Arifur Rahaman, Istiaq Nur Muhit, Md. Shahin Aktar.

Brazylia: Fabrício Maciel, Andreza Galli, Ricardo Visser, José Guirado Neto, Jéssica Mazzini Mendes.

Francja/Hiszpania: Lola Busuttil.

Indie: Rashmi Jain, Rakesh Rana, Manish Yadav, Pragya Sharma.

Iran: Reyhaneh Javadi, Niayesh Dolati, Sayyed Muhamad Mutallebi, Elham Shushtarizade.

Kazachstan: Aigul Zabirowa, Bayan Smagambet, Adil Rodionov, Almash Tlespayeva, Kuanysh Tel, Almagul Mussina, Aknur Imankul, Madiyar Aldiyarov.

Polska: Aleksandra Biernacka, Joanna Bednarek, Anna Turner, Marta Blaszczyńska, Urszula Jarecka.

Rumunia: Raluca Popescu, Raisa-Gabriela Zamfirescu, Bianca Mihăilă, Diana Moga, Luiza Nistor, Ruxandra Păduraru, Maria Vlăsceanu.

Rosja: Elena Zdravomyslova, Daria Kholodova.

Tajwan: Wan-Ju Lee, Tao-Yung Lu, Yu-Wen Liao, Po-Shung Hong, Yi-Shuo Huang, Chien-Ying Chien, Zhi Hao Kerk, Mark Yi-wei Lai, Yun-Jou Lin, Yun-Hsuan Chou.

Turcja: Gül Çorbacıoğlu, Irmak Evren.



W wywiadzie, **Brigitte Aulenbacher** i **Klaus Dörre** podkreślają niektóre z wyzwań, stojących przed socjologią publiczną i globalną oraz mówią o tym, w jaki sposób te dwie koncepcje współgrają z ich planami badawczymi i z Globalnym Dialogiem.



Sekcja, poświęcona **XX Światowemu Kongresowi Socjologicznemu ISA** oferuje refleksje na temat kilku centralnych wątków wydarzenia, takich jak wyzwania konferencji wirtualnych i bezpośrednich, odrodzenie globalnej socjologii i globalnego dialogu, czy wzrost radykalnej prawicy.



Sekcja tematyczna: **Wieloświat i przemiany społeczno-ekologiczne** przybliży niektóre z głównych koncepcji, takich jak Buen Vivir, rozwój, ekofeminizm, Zielone łady, prawa natury i ubuntu.

Źródło zdjęcia na stronie tytułowej: Pixabay.



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

> W numerze

Od Redakcji 2

> ROZMOWY O SOCJOLOGII

Wyzwania dla socjologii publicznej i globalnej:
wywiad z Brigitte Aulenbacher i Klaussem Dörre

Breno Bringel, Brazylia/Hiszpania; Carolina Vestena, Niemcy; Vitória Gonzalez, Brazylia 5

> KU XX ŚWIATOWEMU KONGRESOWI ISA

Zapraszamy na XX Światowy Kongres Socjologiczny ISA
w Melbourne

Sari Hanafi, Liban 8

Powrót do konferencji stacjonarnych w świecie (prawie)
post-pandemicznym

Anahí Viladrich, USA 11

Socjologia globalna jako odnowiony globalny dialog

Geoffrey Pleyers, Belgia 13

Dlaczego potrzebujemy nowego schematu badań radykalnej
prawicy Globalnego Południa?

Rosana Pinheiro-Machado, Irlandia; Tatiana Vargas-Maia, Brazylia 16

> WIELOŚWIAT I PRZEMIANY SPOŁECZNO-EKOLOGICZNE

Zielone łądy i geopolityka przemian eko-społecznych

Maristella Svampa i Enrique Viale, Argentyna; Alberto Acosta i Miriam Lang, Ekwador; Breno Bringel, Brazylia/Hiszpania; Raphael Hoetmer, Peru; Carmen Aliaga, Boliwia; Liliana Buitrago, Wenezuela 19

Rozwój dla 1%

Vandana Shiva, Indie 23

Buen Vivir: genealogia i horyzonty

Mónica Chuji, Ekwador; Grimaldo Rengifo, Peru; Eduardo Gudynas, Urugwaj 25

Ubuntu: droga życia i sprawiedliwa, dająca siłę koncepcja

Lesley Le Grange, RPA 27

Mapa debat ekofeministycznych

Christelle Terreblanche, RPA 29

Prawa natury i jurysprudencja Ziemi

Cormac Cullinan, RPA 31

> PERSPEKTYWY TEORETYCZNE

Post-pandemiczne tendencje i fazy współczesności

José Maurício Domingues, Brazylia 33

> SEKCJA OTWARTA

(Ponowne) otwieranie nauk społecznych: wyzwania
otwartej nauki

Fernanda Beigel, Argentyna 36

Południowa koncepcja wielu socjologii

Mahmoud Dhaouadi, Tunezja 39

Socjologia latynoamerykańska i kryzys
współczesnej cywilizacji

Latynoamerykańskie Stowarzyszenie Socjologiczne 40

Podzielona Brazylia

Elísio Estanque, Portugalia; Agnaldo de Sousa Barbosa, Brazylia 42

Iran: to nie jest protest, to jest rewolucja

Głosy z Iranu, Iran 44

*„Żyjemy w czasach, w których wraz z rosnącą hierarchiczną
polaryzacją społeczeństwa,
racjonalna debata publiczna jest często niemożliwa.”*

Sari Hanafi

> Wyzwania dla socjologii publicznej i globalnej

Wywiad z Brigitte Aulenbacher i Klausem Dörre

Breno Bringel, nowy Redaktor Naczelny *Globalnego Dialogu*, **Carolina Vestena** i **Vitória Gonzalez**, nowe Redaktorki Pomocnicze *Globalnego Dialogu*



Brigitte Aulenbacher. Źródło: archiwum osobiste.



Klaus Dörre. Źródło: archiwum osobiste.

Redaktorzy Globalnego Dialogu (RGD): W jaki sposób przekładacie ideę socjologii publicznej na swoje plany badawcze, mając na uwadze Wasze zaangażowanie zarówno w lokalne sieci badawcze, jak i w międzynarodowe w ramach ISA?

Brigitte Aulenbacher (BA): Socjologia publiczna jest ideą, która pozwala na rozpowszechnianie wiedzy naukowej oraz stymuluje dialog pomiędzy kręgami akademickimi i pozaakademickimi, inspirując prace socjologiczne poprzez analizę dyskusji z różnych pól społecznych. Według ujęcia Michaela Burawoya, twórcy tego terminu, jest to koncepcja nadrzędna, opisująca zaangażowanie socjologów w rozpowszechnianie ich wiedzy naukowej („tradycyjna” socjologia publiczna) lub zaangażowanie w inicjatywy wyrastające ze społeczeństwa obywatelskiego („organiczna” socjologia publiczna). Jako krytyczna socjolożka, pracuję nad podwójnym programem, łączącym teorie socjologiczne, w szczególności – analizę współczesnego kapitalizmu z perspektywą feministycznej i interseksyjnej, z empirycznymi badaniami

transformacji w dziedzinie pracy, opieki i nauki. Obejmuje to zjawiska digitalizacji, pracy w domu i w domach opieki nad osobami starszymi, jak i opieki w domach lub urynkowania uniwersytetów. Jeśli przyjmiemy za punkt zwrotny drugą erę globalizacji (od lat 90.), możemy dostrzec, że jesteśmy świadkami transformacji kapitalizmu, mających kulminację w kryzysie ekonomicznym, ekologicznym, społecznym i politycznym oraz wywołujących liczne protesty.

Z mojej perspektywy rozwój ten jest spowodowany przez, jak to nazywam, strukturalną beztroskę ekonomii kapitalistycznej. Zakorzeniona w modernistycznej, eurocentrycznej i androcentrycznej idei człowieka i postępu naukowo-technicznego, dążącego do doskonalenia natury zarówno ludzkiej, jak i poza-ludzkiej, oraz w idei konkurencji i wzrostu, gospodarka kapitalistyczna dystansuje się od potrzeb społecznych i ekologicznych poprzez ich zaniedbywanie i podporządkowywanie lub też ich waloryzowanie w procesie produkcji, napędzanym przez

>>

akumulację, zysk i rynek. Idzie to w parze z dominacją w relacjach płciowych, rasowych i klasowych. Destruktywne konsekwencje, dostrzegalne w szerokim zakresie zmian klimatycznych, pogłębionej biedzie i nierównościach, jak i w reakcjach politycznych, np. w zwrocie ku autorytaryzmowi na całym świecie, są oczywiste. W Austrii odkryliśmy na nowo klasyczne prace Karla Polanyiego i powołaliśmy Międzynarodowe Towarzystwo Karla Polanyiego wykorzystując jego rozumienie historii kapitalizmu rynkowego jako efektu „ruchu podwójnego:” „ruchu” destruktywnego, fundamentalistycznego, rynkowego utowarowienia środowiska naturalnego, pracy, pieniędzy i – jak możemy dodać – opieki, wiedzy i innych „fikcyjnych towarów;” razem z „kontr-ruchami,” np. ruchami pracy i społecznymi, reprezentowanymi przez związki zawodowe, *Piątki dla przyszłości*, inicjatywy opiekuńcze i wiele innych, zmagających się z katastrofalnymi skutkami neoliberalnego kapitalizmu rynkowego grupami. Socjologia publiczna w znanych mi sieciach lokalnych i międzynarodowych oraz w sekcjach *Globalnego Dialogu*, analizujących neoliberalne przemiany kapitalizmu, pracy, opieki i nauki, koncentruje się na teorii socjologicznej, ale także na rekomendacjach praktycznych lub politycznych.

W naszej dyscyplinie panuje znaczący brak zgody co do tego, czy i w jaki sposób socjologia powinna wychodzić ku opinii publicznej: czy powinna obserwować, analizować i opisywać rozwój społeczny, czy też powinna go kształtować? Jako że socjologia jest częścią społeczeństwa, które studiuje, nie ma też uprzywilejowanego stanowiska, pozwalającego na mówienie ludziom co muszą robić zarówno w zakresie swoich refleksji i analizy współczesnego rozwoju, jak i w zakresie swojej aktywności. Jednak socjolodzy mogą wnieść wiedzę naukową i inspirować debaty oraz – jako badacze – mogą być częścią aliansów różnych aktorów, negocjujących przyszłe perspektywy, czy sposoby ochrony i podtrzymywania środków do życia. Na moim polu badawczym występuje wiele form współpracy z muzeami, instytucjami edukacji publicznej (*Volkshochschulen*), kościołami, związkami zawodowymi i wieloma innymi. Przynosząc artykuły z całego świata, *Globalny Dialog* znajduje się w zakresie zainteresowania dyskusji lokalnych, jak i międzynarodowych.

Klaus Dörre (KD): W moim przypadku, po raz pierwszy zetknąłem się z koncepcją socjologii publicznej, stworzoną przez Michaela Burawoya, podczas konferencji [SWOP](#) w Johannesburgu w 2012 roku. Do tamtego momentu koncepcja ta była właściwie nieobecna w niemieckojęzycznej socjologii. Poczułem wtedy natychmiastową ekscytację, jako że podczas dyskusji w ramach grupy socjologii publicznej w Johannesburgu zdałem sobie sprawę, że jest to ujęcie, które pozwala na innowacyjne konceptualnie zakorzenienie badań, które prowadziliśmy już wówczas w pewnym zakresie w ramach mojego zespołu. Usiłowaliśmy – razem z Brigitte Aulenbacher i innymi – przenieść debatę na temat socjologii publicznej do wcześniej nieco ignoranckiego świata socjologii niemieckojęzycznej. Odnieśliśmy w tym zakresie sukces, choć pewien sceptycyzm w niektórych sektorach dyscypliny jest wciąż obecny. W Jenie koncepcja socjologii publicznej stała się standardem. Dotyczy to również mojej własnej grupy badawczej, która analizuje na przykład relacje pracy i związków zawodowych w duchu organicznej socjologii publicznej.

Moje najbardziej znaczące obecnie doświadczenie w zakresie organicznej socjologii publicznej opiera się na bliskiej współpracy

z lewym skrzydłem ruchu klimatycznego. Zainspirowany powstaniem w Lipsku, liczącego 1500 uczestników ruchu *Studenci dla przyszłości*, napisałem książkę *Die Utopie des Sozialismus: Kompass für eine Nachhaltigkeitsrevolution (Utopia socjalizmu: kompas dla rewolucji zrównoważonego rozwoju)*, która jest obecnie szeroko dyskutowana w kręgach ruchów klimatycznych. Razem z tymi studentami rozpocząłem projekt „Oddolna odnowa polityki socjalistycznej.” Badamy przypadki udanego lokalnego i regionalnego stosowania programów socjalistycznych, a w niektórych przypadkach, idąc wbrew przeważającemu prądowi i tam, gdzie to możliwe – ich zastosowań międzynarodowych. Poza grupami, pracującymi w Niemczech, istnieje też pewne zainteresowanie w Brazylii, Argentynie, Chile, Francji, Grecji, Włoszech, Portugalii i kilku innych krajach. Chcielibyśmy rozszerzyć tę sieć i, jeśli będzie to możliwe, objąć nią wszystkie kontynenty. W planie mamy zbiór empirycznych przypadków badawczych, analizowanych w zgodzie z *La misère du monde* Pierre’a Bourdieu – jednak jesteśmy też zainteresowani odkrywaniem nowych perspektyw, które pomogą przezwyciężyć światową biedę. Jesteśmy szczególnie zainteresowani nowymi formami własności kolektywnej oraz interakcjami pomiędzy walką klas a społecznymi konfliktami ekologicznymi. Zapraszamy wszystkich zainteresowanych do współpracy.

RGD: Jakie były największe trudności, którym musieliście sprostać jako redaktorzy Globalnego Dialogu w zakresie promocji idei magazynu oraz jego globalnej dystrybucji?

BA: Choć nasi redaktorzy mieli wiele mocnych, międzynarodowych powiązań, samo to nie wystarczyłoby do zapewnienia materiałów, pochodzących z socjologii tak wielu krajów. Występują tu co najmniej trzy wyzwania. Po pierwsze, hegemonia, hierarchie i relacje władzy wewnątrz dyscypliny, w której socjologie z Globalnej Północy i Zachodu cieszą się uprzywilejowaną pozycją w zakresie rozpowszechnienia, doceniania i wpływu. Kiedy młodzi naukowcy z regionalnych zespołów redakcyjnych lub z poza nich wnioskowali o publikację w ramach którejś z sekcji *Globalnego Dialogu*, np. poświęconej danemu krajowi lub w ramach „Rozmów o socjologii,” bardzo często argumentowali, że w ich socjologiach narodowych istnieją istotne socjologiczne wyniki badań, które nigdy nie zostały ujęte w debatach międzynarodowych. Po drugie, bardzo mocne zaangażowanie Przewodniczących oraz członków Komitetu Wykonawczego ISA jako konsultantów redakcji umożliwiło prezentowanie socjologii globalnej. Podczas swoich podróży Margaret Abraham i Sari Hanafi zapraszali kolegów z różnych krajów do przesyłania tekstów, a członkowie Komitetu Wykonawczego zbierali artykuły do części, prezentującej socjologie różnych krajów. Po trzecie, występuje jeszcze jedna luka w produkcji wiedzy i jest ona najtrudniejsza do wypełnienia: istnieje bardzo dużo badań rozwojowych, prowadzonych na Globalnym Południu i Wschodzie z perspektywy Globalnej Północy i Zachodu, jednak bardzo niewiele z perspektywy odwrotnej. Bardzo trudno jest zdobyć materiały, tworzone z perspektywy Globalnego Południa i Wschodu.

KD: Moim zdaniem, głównym problemem jest prowincjonalna, ograniczona perspektywa, która nadal charakteryzuje niemieckojęzyczną i, w różnych stopniach, (zachodnio-) europejską socjologię. Nadal kisimy się we własnym sosie i w badaniach,

prowadzonych w ramach od dawna zerodowanego zachodnio-europejskiego kapitalizmu społecznego. Nie jest łatwo wyzwolić się z tego ograniczenia myślowego. Stało się to dla mnie szczególnie widoczne podczas współpracy pomiędzy *Globalnym Dialogiem* i siecią Rady Nauk Społecznych Ameryki Łacińskiej (CLACSO). Oskarżenie o eurocentryzm powtarzało się tam regularnie i bardzo często było ono zasadne. Utrudnia to globalną wymianę socjologiczną. Niemniej jednak, występują europejskie ujęcia, które są perfekcyjnie socjologicznie uzasadnione również w skali globalnej. Na przykład, kiedy zaproponowałem poświęcenie specjalnego wydania *Globalnego Dialogu* wojnie w Ukrainie, spotkałem się ze sceptycyzmem i odrzuceniem. Taki sceptycyzm wynika z błędu: argument, że ponad dwadzieścia wojen, występujących obecnie na świecie nie przyciąga takiej uwagi, pomimo większej liczby ofiar, jest zrozumiały, lecz analitycznie błędny. Wojna o Ukrainę jest wojną o nowy porządek świata, która wiąże się z niebezpieczeństwem konfrontacji pomiędzy mocarstwami nuklearnymi. Jest to wojna w swych konsekwencjach globalna i czyni ona koniecznym ożywienie koncepcji „eksterminizmu” E.P. Thompsona i wypełnienie jej nową zawartością. Eksterminizm odnosi się do mechanizmów ekonomii, porządków politycznych i ideowych niczym dźwignie napędzających świat w kierunku, którego nieuniknionym rezultatem jest eksterminacja wielkich mas ludzi. Wojna w Ukrainie jest, słowami Johna Bellamy Fostera, katalizatorem „podwójnego eksterminizmu.” Nawet jeśli uda się uniknąć wojny nuklearnej, wyężone zbrojenia i kontynuacja polityki produkcji ekstraktywistycznej, dramatycznie zwiększają ryzyko katastrofy ekologicznej.

RGD: Ostatnie pytanie: myśląc o planowaniu przyszłości, które perspektywy socjologii globalnej są, w Waszej opinii, najważniejsze? Odwróćmy może porządek i zacznijmy od Ciebie, Klaus.

KD: Niebezpieczeństwa podwójnego eksterminizmu dotyczą również socjologii i jej tematów, łącznie z *Globalnym Dialogiem*. Musimy zadać sobie pytania o to, co możemy zrobić za pomocą metod i narzędzi socjologicznych, by umożliwić rewolucję zrównoważonego rozwoju społecznego i ekologicznego, której świat pilnie potrzebuje. Musimy przewyciężyć istniejący od czasów rewolucji neolitycznej, instrumentalny stosunek do natury poza-ludzkiej oraz innych organizmów żywych. Będzie to możliwe jedynie w społeczeństwach bardziej egalitarnych i demokratycznych niż dzisiejsze społeczeństwo współczesnego kapitalizmu. Jeśli taka transformacja się nie powiedzie, nadejdzie zagrożenie nowego autorytaryzmu w kategorii „ratuj się sam!” Nadejście takiego nowego autorytaryzmu, a nawet faszyzmu, jest bardziej prawdopodobne niż progresywne rozwiązanie naszego ekonomiczno-ekologicznego meta-kryzysu. Musimy umieścić sprawę tego transformacyjnego problemu bardziej stanowczo w centrum globalnej wymiany socjologicznej. Na przykład, od czasów pierwszego Raportu Rzymskiego wiedzieliśmy, że świat zmierza

ku „przepaści” wywołanej globalnym ociepleniem i eksploatacją zasobów. Dlaczego więc teraz, 50 lat później, trzeba zrobić jeszcze więcej i jedynie niezrównoważony rozwój jest kontynuowany? Jak można to zmienić? Jaki rodzaj społeczeństwa jest konieczny do przeprowadzenia rewolucji zrównoważonego rozwoju? W tym kontekście powinniśmy powiedzieć jasno, że zrównoważony rozwój jest, według niesłusznie zapomnianego niemieckiego socjologa Karla Hermanna Tjadena, antytezą przemocy. Przemoc znajduje wyraz w wojnach i stosunkach międzypłciowych, w relacjach między grupami etnicznymi oraz w opartym o klasowość wyzysku.

Rewolucja zrównoważonego rozwoju wymaga również od nas, socjologów, ponownego przemyślenia naszej roli w społeczeństwie. Nie tylko musimy wyjść z naszej wieży z kości słoniowej, jak sugerował Michael Burawoy wiele lat temu, ale powinniśmy również zmienić orientację socjologii publicznej. W swojej nowej książce Karl von Holdt proponuje „zaangażowanie krytyczne” jako emancypacyjny wariant socjologii publicznej, która nie obawia się krytycznie analizować działania głównego profesjonalnego nurtu dyscypliny, poprzestającego na podtrzymywaniu status quo. To przynoszące owoce ujęcie, zasługujące na światową dyskusję, jest entuzjastycznie przyjmowane przez studentów, dla których socjologia publiczna, która może być również „prawicowa,” jest źle zdefiniowana. Fakt, że pomimo wszystkich ograniczeń związanych z karierą, zaangażowani studenci myślą w ten sposób, jest dla mnie znakiem nadziei.

BA: Chciałabym wspomnieć o dwóch aspektach. Po pierwsze, z mojej perspektywy, istnieje znaczący potencjał we współpracy pomiędzy socjologią i sztuką. Nowy nurt badań nad sztuką i wkład artystów w debatę o współczesnym i przyszłym rozwoju społecznym są wyjątkowe. Nasz zespół redakcyjny rozpoczął taką współpracę, prosząc o foto-historie, fotografie, obrazy i badania sztuki. Jednak możliwości jest o wiele więcej. Może to też otworzyć nowe drogi dotarcia do publiczności akademickiej i nie-akademickiej poprzez połączenie socjologii i sztuki na poziomie lokalnym i globalnym. Po drugie, *Globalny Dialog* jest w stanie ożywiać dyskurs poprzez zestawienie analiz współczesnych społecznych form rozwojowych i diagnoz, pochodzących z różnych linii badań na całym świecie. Jednakże kroki, które należy podjąć lub które powinny być inspirowane, to międzynarodowe sieci badawcze, dające przestrzeń perspektywom różnych socjologii i krajów oraz poszukiwaniom wspólnych wizji społecznego rozwoju i rozwiązań najbardziej palących problemów naszych czasów. Z mojej perspektywy socjologia publiczna – rozwój strategii rozpowszechniania, jak i współpraca różnych udziałowców na różnych polach – musi być integralną częścią takiego planu badawczego i sieci badawczych. ■

Korespondencja:
Brigitte Aulenbacher <Brigitte.Aulenbacher@jku.at>
Klaus Dörre <klaus.doerre@uni-jena.de>

> Zapraszamy na XX Światowy Kongres Socjologiczny w Melbourne

Sari Hanafi, Uniwersytet Amerykański w Bejrucie, Liban; Przewodniczący ISA (2018-23)

Nareszcie spotkamy się osobiście. Kiedy wybraliśmy datę XX Światowego Kongresu Socjologicznego ISA, pozostało wiele pytań: czy powinien odbyć się online, hybrydowo, czy stacjonarnie? Kto nie może dołączyć? Kto wciąż obawia się zbyt bliskich kontaktów z innymi? Po prawie trzech latach spotkań online z powodu pandemii COVID-19, to ważne wydarzenie na żywo wydaje się być historycznym momentem.

Przewidywaliśmy różne scenariusze, ale póki co rezultaty są bardzo zachęcające – zgłoszono 7 126 abstraktów. Dwie trzecie z nich będą zaprezentowane osobiście, a jedna trzecia wirtualnie. Koordynatorzy programu wykonali świetną pracę oceniając zgłoszenia i akceptując 6 408 abstraktów ze 124 krajów. W porównaniu z poprzednim Światowym Kongresem w Toronto (2018) liczba zaakceptowanych abstraktów wzrosła o 19%. Zapraszamy wszystkich, których abstrakty zostały zaakceptowane, do zarejestrowania się przed 22 marca 2023 roku, jest to ostateczny termin.

Program Kongresu był przedmiotem wielu spotkań Komitetu Programowego, złożonego z czterech Wiceprzewodniczących (Filomin Gutierrez, Eloísa Martín, Geoffrey Pleyers i Sawako Shirahase), szefa Lokalnego Komitetu Organizacyjnego (Dan Woodman), czterech członków Komitetu Koordynującego Badania (Hiroshi Ishida, Allison Loconto, Susan McDaniel i Nazanin Shahrokni), kolejnych czterech z Komitetu Łącznikowego Stowarzyszeń Krajowych (Elina Oinas, Bandana Purkayastha, Celi Scalón i Borut Rončević), zaproszonego gościa, Armando Salvatore, i mnie. Lokalny Komitet Organizacyjny, kierowany przez Dana Woodmana, wziął na swoje barki ogromną pracę logistyczną. Chciałbym podziękować im wszystkim za wspaniałe wykonaną pracę. Przygotowaliśmy znakomity program Kongresu, w którym większość prelegentów planuje uczestniczyć osobiście. Pozwólcie, że podzielę się kilkoma najważniejszymi informacjami.

Kiedy wybieraliśmy motyw przewodni Światowego Kongresu ISA, *Odrodzony autorytaryzm – socjologia nowych powiązań religii, polityki i gospodarki* [*Resurgent Authoritarianism: Sociology of New Entanglements of Religions, Politics, and Economies*], autorytaryzm nie był jeszcze tak rozpowszechniony jak obecnie, także na globalnej Północy. Jego wzrost ułatwiło stopniowe „symboliczne zagęszczanie” kultury publicznej przez kombinację skrajnych nacjonalizmów i religijnej żarliwości, zwłaszcza gdy projekt narodowo-konserwatywny zastępuje liberalny projekt polityczny, a rozsądek publiczny

staje się niezdolny do poradzenia sobie ani z jednolitą koncepcją sprawiedliwości, ani z różnymi koncepcjami dobra w społeczeństwie.

Żyjemy w czasach, w których wraz z rosnącą hierarchiczną polaryzacją społeczeństwa, racjonalna debata publiczna jest często niemożliwa. Są to czasy demagogiczne, ożywione przez gwałtowny wzrost populizmu i wiele poziomów niezrozumienia między tym, co religijne i świeckie, w naszej nauce i mediach, w ich relacji do polityki, gospodarki i kultury. W większości regionów wzrasta religijność, a sekularyzm stał się w niektórych krajach religią obywatelską, przeciwstawianą innym religiom, zwłaszcza tym ludności pochodzącej z migracji.

> Panele prezydenckie i plenarne

W takich ramach teoretycznych stworzyliśmy program dwóch paneli prezydenckich, mających na celu połączenie socjologii z filozofią moralną i polityczną.

W pierwszym z nich zatytułowanym *Liberalizm, Inny i religia*, debatę poprowadzi dwóch filozofów i dwóch socjologów. Francuska filozof Cécile Laborde broni sekularyzmu minimalnego, podczas gdy palestyński filozof Azmi Bishara argumentuje, że wszechstronny liberalizm może być propagowany, jeśli jego podstawowe wartości, takie jak wolności obywatelskie i autonomia jednostki, są możliwe do odtworzenia w kontekście dominującej kultury. Dla brazylijsko-belgijskiego socjologa Frédérica Vandenberghe’a socjologiczna krytyka niesprawiedliwości i patologii społecznych wpisuje się w repertuar „liberalnego komunitaryzmu:” czasem oscyluje bardziej w kierunku komunitarnego bieguna tożsamości i autentyczności, a czasem przechyla się w stronę liberalnego bieguna autonomii i sprawiedliwości. Wreszcie, dla australijskiej socjolog Anny Halafoff rola religii polega na umożliwieniu i przeciwstawieniu się antykosmopolitycznemu terrorowi, przejawiającemu się we wzroście religijnego nacjonalizmu.

Drugi panel dotyczy *Budowania sprawiedliwego świata post-COVID-19*. Surrealistyczna atmosfera pandemii COVID-19 odślониła linie podziałów i kryzys zaufania między ludźmi, krajami, obywatelami i rządami. Popchnęła nas do postawienia wielkich pytań o nas samych, o nasze relacje społeczne i o życie w ogóle. Ten moment kryzysu może być okazją do aktywnego zajęcia się nową rzeczywistością i związaną z nią, wszechobecną niepewnością. Chociaż globalny kryzys przyniósł nowe strategie pogłębiania wyzysku, wywłaszczania i neoliberalnego kapitalizmu, a także zwiększył zasięg naszej



XX ISA World Congress of Sociology



Resurgent Authoritarianism:
*Sociology of New Entanglements of
Religions, Politics, and Economies*

Melbourne, Australia | June 25-July 1, 2023
Melbourne Convention and Exhibition Centre
www.isa-sociology.org



chciwości i egoizmu, to jednak pozwolił nam również zbadać i stworzyć nowe sposoby rozumienia i odzyskiwania naszego człowieczeństwa i sprawiedliwości społecznej.

Didier Fassin wskazuje na niewyciągnięte z pandemii wnioski, koncentrując się na zdrowiu publicznym i nierównościach społecznych. Jego zdaniem, kryzys zdrowotny ujawnił w większości krajów wady publicznego systemu opieki zdrowotnej oraz głębię nierówności społecznych w obrębie i pomiędzy krajami. Eva Illouz interesuje się strachem jako emocją antydemokratyczną, którą ujawniają czasy post-COVID.

Tymczasem Afe Adogame, ze swoją ghańską wrażliwością, odkrywa wspólne ogniwa pomiędzy religią, nauką i pandemią, ujawniające się na tysiące sposobów. Podczas gdy nauka kwestionuje wiarygodność i siłę religii w zapewnianiu ochrony, leczenia, bezpieczeństwa i nadziei, religia, z kolei, konfrontuje skuteczność i autorytet nauki, jako panaceum.

Wreszcie, w świetle konsekwencji COVID-19, Li Peilin przekonuje, że współczesna teoria systemów-światów, teoria zimnej wojny i teoria zderzenia cywilizacji nie są w stanie wyjaśnić regionalnych konfliktów i groźby światowej recesji gospodarczej. Wzywa więc do tworzenia bardziej integrującej socjologii post-Zachodniej, która przyczyni się do ustanowienia światowego porządku pokoju.

Oprócz powyższych paneli, w trakcie ośmiu sesji plenarnych zajmiemy się czterema tematami: sekularyzmem z perspektywy postsekularności lub wielokrotnej świeckości; autorytaryzmem, zwłaszcza w jego brutalizującej wersji i jego skutkami dla wiedzy i postfaktyczności; populizmem i jego różnymi lokalnymi formami zjawiska globalnego oraz zaproszeniem do interseksjonalnego ujęcia zrozumienia konstrukcji „ludu;” oraz neoliberalizmem, który generuje tak wiele nierówności, zagrażając zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym prawom do życia.

> Sesje Spotlight

Ponieważ naszym celem jest nawiązanie dialogu nie tylko z innymi dyscyplinami, ale także z mediami, aktorami społeczeństwa obywatelskiego i decydentami politycznymi, prze-

widzieliśmy trzy sesje Spotlight, skupiające się na trzech palących trendach i konfliktach.

Pierwsza z nich dotyczy rasizmu i islamofobii. Po erze praw obywatelskich, kiedy jawny rasizm został powszechnie potępiony, pojawia się pytanie, jak konceptualizujemy i mierzymy jego bardziej subtelne i rozproszone obecnie przejawy? W tej sesji poświęcimy uwagę w szczególności wzrostowi islamofobii. Nacira Guénif będzie argumentować, że zamiast uznać, że integracja może być rozwiązaniem dla rasizmu i a fortiori dla islamofobii, retoryka integracji we Francji i w innych krajach podsycała rasistowskie praktyki i dyskursy, pozwoliła na politykę pełną lekceważenia i otworzyła drogę ku trwałej islamofobii.

Dla François Burgata napięcia i rozdźwięki między Europą a światem muzułmańskim, czy to wewnętrzne, czy regionalne, można analizować jako wynikające z różnych historycznych dynamik. Najważniejsze z tych rozdźwięków mają, według niego, niewiele wspólnego z globalnymi sprawami religijnymi, a raczej – ze sprawami wewnętrznymi i politycznymi. Randa Abdel-Fattah, jako socjolog i aktywistka, wskaże, jak zmarginalizowane społeczności w Australii są zdradzane przez muzułmańskie „przywództwo,” które poddaje się trwałej i uwodzielejskiej sile zdroworozsądkowych idei i skryptów na temat „umiarkowanych/politycznych/zintegrowanych” muzułmanów, które są silnie osadzone przez dwie dekady wojny z terroryzmem i uprzywilejowania liberalnych, wielokulturowych ram integracji w walce z islamofobią.

Farid Hafez skoncentruje się, na koniec, na islamofobii w społeczeństwach muzułmańskich jako sposobie regulowania i dyscyplinowania muzułmanów, ujmując ją w ramy polityczne. W wielu krajach muzułmańskich (np. niektórych w Azji Zachodniej) instytucje państwowe forsują ustawodawstwo dyskryminujące muzułmanów, którzy politycznie sprzeciwiają się rządzącym. Hafez wychodzi więc poza dynamikę relacji większość – mniejszość.

Druga sesja Spotlight przedstawi socjologiczne spojrzenie na wojnę w Ukrainie. Rosyjska inwazja na Ukrainę wstrząsnę-

ła światem. To nie jest odosobniona wojna; jest ona wyjątkowa ze względu na możliwość eskalacji w trzecią wojnę światową, być może nuklearną.

Wychodząc poza geopolityczne konsekwencje tej wojny, czworo panelistów – Nikolai Genov, Olga Kutsenko, Larissa Titarenko i Tamara Martsenyuk – zbada transformacje rosyjskiego i ukraińskiego społeczeństwa, umożliwiające rozwój warunków społecznych, które doprowadziły do agresji. Zastanawia się także nad możliwymi skutkami tej wojny dla przyszłych przemian obu społeczeństw. Wojna ma również szersze europejskie następstwa i stawia różnorodne pytania, m.in. o rozwój idei Europy, efekty kryzysu uchodźczego, globalne skutki społeczne niedoboru żywności i energii, o akademicką wolność do krytycznej oceny wojny, itp.

Ostatnia z sesji Spotlight dotyczy konfliktu arabsko-izraelskiego. Niektórzy postrzegają ten spór jako trwający od 1948 roku projekt osadniczo-kolonialny, który ustanowił system apartheidu wobec Palestyńczyków, podczas gdy inni widzą w nim starcie nacjonalizmów pomiędzy Arabami i izraelskimi Żydami. Niezależnie od tego, jak konflikt ten jest interpretowany, na Okupowanych Terytoriach Palestyńskich, na wszystkich poziomach widoczny jest postępujący proces „zabójstwa terytorialnego” [„spacio-cide”]. Nie powstrzymał go proces pokojowy (znany jako Porozumienie z Oslo). Wielu izraelskich i palestyńskich uczonych twierdzi, że idea rozwiązania konfliktu przez współistnienie dwóch państw upadła wraz z fiaskiem Porozumienia z Oslo i że powinniśmy dążyć do jednego, świeckiego państwa dla wszystkich jego obywateli. Czterech panelistów zastanowi się nad tym tematem: Palestyńscy socjologowie Mohammed Bamyeh i Areej Sabbagh-Khoury oraz izraelscy socjologowie Ian Lustick i Lev Grinberg.

> Panel byłych Przewodniczących i historia ISA

W czerwcu 2023 roku w Melbourne będziemy obchodzić dwudziestą edycję Światowego Kongresu Socjologii ISA. Aby podkreślić tę ważną rocznicę, poświęciłem część mojego projektu Przewodniczącego na opublikowanie abstraktów ze wszystkich poprzednich Kongresów, a także na aktualizację wybitnego dzieła Jennifer Platt *History of ISA 1948-1997*. Zostały zlecone dwa badania. Jedno z nich przeprowadziła Gisèle Sapiro, przyglądając się forum plenarnym i programom wybranych Komitetów Badawczych na poprzednich Kongresach, a także analizując ich zmieniające się formy i zawartość pod względem tematów, teorii i metodologii. Tom Dwyer przeprowadził inne badanie, aktualizujące historię ISA od 1997 roku do dzisiaj. Byli Przewodniczący ISA: Margaret

Archer, T.K. Oommen, Alberto Martinelli, Piotr Sztompka, Michael Burawoy i Margaret Abraham również skomentują te dwa badania.

> „Autor spotyka krytyków”

Na potrzeby tych sesji wybraliśmy sześć znakomitych książek napisanych lub zredagowanych przez socjologów z różnych obszarów geograficznych, poświęconych ekscytującym i aktualnym zagadnieniom:

- *Critical Engagement with Public Sociology: A Perspective from the Global South* pod redakcją Andriesa Bezuidenhout, Sonwabile Mnwana, Karla von Holdt;
- *The Gift Paradigm: A Short Introduction to the Anti-Utilitarian Movement in the Social Sciences* Alaina Caillé;
- *Aesthetic–Cultural Cosmopolitanism and French Youth: The Taste of the World* Vincenzo Cicchelli i Sylvie Octobre;
- *After the Arab Uprisings: Progress and Stagnation in the Middle East and North Africa* Shamirana Mako i Valentine M. Moghadam;
- *Diaspora as Translation and Decolonisation* Ipeka Demira;
- *Refuge beyond Reach: How Rich Democracies Repel Asylum Seekers* Davida Scotta FitzGerald.

> I więcej

Komitety Badawcze mają własne spojrzenie na temat tej konferencji i wybrały referaty prezentujące różne perspektywy. Dodatkowo mamy cztery fantastyczne, australijskie sesje na ważne tematy, zorganizowane przez Lokalny Komitet Organizacyjny w Australii: uchodźcy, zmiany klimatyczne, stypendia dla rdzennych mieszkańców i współczesne nierówności w Australii. W programie są też oczywiście Sesje Integracyjne i sesje organizowane przez różne narodowe, regionalne, językowe i tematyczne stowarzyszenia, jak również Sesje Ad Hoc i Sesje Rozwoju Zawodowego.

Jeszcze przed Kongresem wspólnie z różnymi Komitetami Badawczymi oraz Australijskim Towarzystwem Socjologicznym (naszym gospodarzem) zorganizowaliśmy kilka wydarzeń przedkongresowych. Chciałbym szczególnie podkreślić seminarium dla zwycięzców i finalistów Światowego Konkursu dla Młodych Socjologów ISA, w którym weźmie udział piętnastu młodych socjologów z czternastu krajów.

Nie trzeba dodawać, że Melbourne jest fantastycznym miejscem spotkań: to tętniące życiem i przyjazne miasto ze sztuką publiczną, wieloma parkami i świetnym jedzeniem, a także przystępnymi opcjami zakwaterowania. Mam nadzieję, że zobaczę Was wszystkich pod koniec czerwca 2023 roku! ■

Korespondencja:
Sari Hanafi <sh41@aub.edu.lb>
Twitter: [@hanafi1962](https://twitter.com/hanafi1962)

> Powrót do konferencji stacjonarnych w świecie (prawie) post-pandemicznym

Anahí Viladrich, Uniwersytet Miejski w Nowym Jorku (CUNY), USA



Źródło: Unsplash.

11

W sierpniu 2022 roku udałam się do Los Angeles, aby wziąć udział w 117. dorocznym spotkaniu Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego (ATS), pierwszym od ponad dwóch lat wydarzeniu, w którym uczestniczyłam osobiście. Ciesząc się z możliwości spotkania z kolegami i koleżankami, miałam jednocześnie obawy przed bliskim kontaktem z innymi w trakcie czterodniowego wydarzenia, w którym uczestniczyło ponad 4500 tysięcy osób. Pomimo że byłam w pełni zaszczepiona i uodporniona, miałam już bowiem swój udział w infekcji COVID-19 (byłam chora dokładnie dwa razy), czułam niepewność w obliczu przebywania w zamkniętych pomieszczeniach z tysiącami uczestników – nawet w maseczce.

Rozważając dostępne opcje, zastanawiałam się nad zaletami i wadami spotkań bezpośrednich i wirtualnych i postanowiłam zrobić to, co socjologowie robią najlepiej: zbadać korzyści płynące z każdej z nich. W artykule tym dokonuję przeglądu doświadczeń i lekcji, dotyczących tego jak sprawić, by stacjonarne konferencje funkcjonowały lepiej w erze (prawie) postpandemicznej.

> Zataczając pełne koło

Tuż po pierwszym wybuchu COVID-19, konferencje Zoom zostały docenione za to, że [zdemokratyzowały dostęp](#) do wiedzy i możliwości nawiązywania kontaktów. Przez następne dwa i pół roku spotkania online okazały się najtańszym i najłatwiejszym sposobem łączenia społeczności akademickich i zawodowych z zacisza naszych domowych biur, a nawet sypialni.

Streaming oznacza nie tylko to, że możemy uczestniczyć w wydarzeniach z dowolnego miejsca na świecie, ale również, że pozostawiają one [mniejszy ślad węglowy](#), pomagając w ten sposób łagodzić zmiany klimatyczne. Przed COVID-19 wszyscy musieliśmy wygospodarować czas na podróżowanie na konferencje, często odbywające się w odległych miejscach, co zwykle wiązało się z długimi negocjacjami z administracją uczelni w celu zabezpieczenia środków na rezerwację, bilety lotnicze oraz pokój i wyżywienie.

Większość z tych wyzwań wydawała się zniknąć w momencie, gdy weszliśmy do sieci w marcu 2020 roku. Jednak w miarę upływu czasu stawaliśmy się coraz bardziej zmę-

>>

czeniu (i [za-Zoomowani](#)) ekranami naszych komputerów, nie wspominając o niekończących się technologicznych usterkach i kłopotach z mikrofonem, których wszyscy czasami doświadczaliśmy. Wszechobecne wśród nich są zbyt częste opowieści o spuszczeniu wody w toalecie lub płaczu dzieci w środku prezentacji online!

[Wykorzystanie pełni wirtualnych możliwości konferencji](#) często oznacza też poświęcenie niewielkiej ilości czasu na uczestniczenie w prezentacjach i sesjach dyskusyjnych kolegów. W rzeczywistości wiele instytucji oczekuje, że członkowie wydziału będą kontynuować wykonywanie swoich codziennych zadań podczas uczestnictwa w spotkaniach wirtualnych.

Początkowe obawy co do udziału w spotkaniu ATS, połączone z lękiem przed uczestnictwem w imprezie o super-za każdym potencjale, zostały zrównoważone przez silne pragnienie [interakcji bezpośrednich](#). Obszerna literatura [porad i wskazówek](#) pomogła złagodzić nerwowość. Poniżej znajduje się podsumowanie tego, czego się nauczyłam i jak wszystko ostatecznie się ułożyło.

1. Wytyczne dotyczące bezpieczeństwa i wiedza o tym, czego można się spodziewać: Podobnie, jak większość organizacji zawodowych organizujących obecnie wydarzenia na żywo, ATS uznało bezpieczeństwo za najwyższy priorytet, a [protokoły COVID-19](#) obowiązywały przez cały czas. Komunikacja przed wydarzeniem pomiędzy organizatorami konferencji a uczestnikami była nie tylko kluczowa w określeniu strategii bezpieczeństwa, ale także w pomaganiu prezentującym w zarządzaniu ich oczekiwaniami. Przed przyjazdem zostaliśmy poproszeni o przesłanie drogą elektroniczną naszych kart szczepień, które zostały również sprawdzone na miejscu konferencji. Wszyscy wiedzieliśmy, czego możemy się spodziewać: brak szczepienia lub maseczki oznaczał brak wstępu.

2. Odpowiedzialność i kodeks honorowy: Choć ryzyko zarażenia się i transmisji wirusa nie mogło być definitywnie wyeliminowane, staraliśmy się je zminimalizować poprzez bycie odpowiedzialnymi wobec siebie. W rezultacie utrzymywaliśmy fizyczny dystans i nosiliśmy maseczki w pomieszczeniach zamkniętych – nawet podczas prezentacji referatów. Dzięki pięknej, letniej pogodzie w Los Angeles, wiele wydarzeń odbywało się na zewnątrz, więc mieliśmy dużo miejsca na interakcję.

3. Jak równy z równym: Wielu z nas nie oparło się wspólnemu [poczuciu „dziwności” zbiorowej](#): czując wdzięczność za możliwość bezpośredniego spotkania, doświadczaliśmy niepewności co do tego, jak zbliżyć się do innych i jak reagować, gdy ktoś zbliża się do nas, przy jednoczesnym pamiętaniu o różnych poziomach komfortu przy zachowaniu dystansu fizycznego. Co więcej, wielu z nas odzwyczaiło się od zwyczajowych pogawędek.

W ATS niektórzy z młodszych i mniej doświadczonych kolegów i koleżanek mówili, że nie czują się komfortowo w „przełamywaniu lodów.” Jak każda umiejętność, bycie społecznie obytym jest czymś, co trzeba ćwiczyć. Dotyczy to zwłaszcza osób, cierpiących na traumę po stracie lub trwającej chorobie, dla których pomieszczenia zamknięte mogły stać się jedynie pomieszczeniem pełnym zarazków.

Na szczęście identyfikatory konferencyjne zawierały tylko imię i nazwisko uczestników – bez dodatkowych informacji o przynależności instytucjonalnej lub zawodowej. To rozwiązanie pomogło uniknąć uprzedzeń dotyczących statusu, rangi i przynależności uniwersyteckiej, ułatwiając spontaniczną komunikację między uczestnikami. Ponadto większość doświadczyła niemalże instynktownego pragnienia interakcji z kolegami i dzielenia się anegdotami o tym, jak fizycznie i emocjonalnie przetrwaliśmy pandemię. Rozmowa z prawdziwymi ludźmi i uścisk dłoni to coś, czego nie braliśmy już za oczywistość. Na koniec, historie związane z COVID-19, te małe i te duże, dostarczyły wspólnej podstawy do łączenia się ze sobą w wyjątkowy sposób.

4. Powrót do bycia w pełni obecnym: Żadna wirtualna platforma nie zastąpi magii relacji w prawdziwym życiu: sedna tego, co w socjologicznym żargonie nazywa się „kapitałem społecznym” in situ. Mówiąc wprost, funkcja „rozmów towarzyskich” w trakcie konferencji jest prawie jak szybkie randki: wpadasz, powiedzmy w kolejce po kawę, na kierownika wydziału, redaktora czasopisma lub młodszego kolegę i następną rzeczą, której się dowiadujesz, jest to, że swobodna rozmowa staje się przepustką do nowej pracy lub kontraktu na książkę. A może polecą iskry i znajdziesz [miłość swojego życia](#). Zdobywanie wiedzy na temat podobnych projektów podczas prezentacji kolegów i koleżanek może zaowocować nowymi pomysłami, wzbogacić dorobek naukowy i doprowadzić do owocnych rozmów podczas przerw na kawę lub konferencyjnych przyjęć.

> Droga ku przyszłości

Mało brakowało, a nie pojechałabym na stacjonarne spotkanie ATS w tym roku. Z perspektywy czasu cieszę się, że to zrobiłam. Stare porzekadło, że uczestnictwo w konferencjach to [coś więcej niż tylko prezentowanie swojej pracy](#), stało się dla mnie bardziej zrozumiałe niż kiedykolwiek wcześniej. Jednakże, chociaż wydarzenia twarzą w twarz są kluczowe dla [przetwarzania organizacji zawodowych](#), nadal odzwierciedlają one istotne strukturalne nierówności, które były endemiczne przed COVID-19. Obejmują to, co nazywam „trybem konferencji w pięciogwiazdkowym hotelu,” który faworyzuje tych z zasobami instytucjonalnymi (czytaj: pieniędzmi) ze szkodą dla mniej zamożnych uniwersytetów, mniejszości i absolwentów. Na szczęście, wezwania do szerokiego udostępniania bezpośrednich wydarzeń, w tym do przyjęcia uczestników z krajów rozwijających się, stały się priorytetem dla wielu organizacji zawodowych, w tym też i ATS.

Co przyniesie przyszłość, jest wciąż niejasne, ale niezależnie od potencjalnych scenariuszy pandemii, streaming i wydarzenia online (zarówno synchroniczne, jak i asynchroniczne) z pewnością pozostaną – nawet jeśli w formie hybrydowej. Tymczasem nie mogę się doczekać kolejnego wydarzenia na żywo, gdzie bycie „tu i teraz,” miejmy nadzieję, zachęci nas do dzielenia się lepszą wersją samych siebie, zarówno jako zaangażowanych naukowców, jak i współczujących istot ludzkich. ■

> Socjologia globalna jako odnowiony globalny dialog

Geoffrey Pleyers, Uniwersytet Katolicki Louvain, Belgia; Wiceprzewodniczący ISA ds. Badań (2018-23)



Fotomontaż: Arbu, 2023.

Po rozkwicie w latach 90. socjologia globalna została poddana ostrej krytyce przez ujęcia, obejmujące teorie podporządkowania [*subaltern studies*], postkolonializm, dekolonializm, studia feministyczne i gender oraz teorie południowe [*Southern theories*] wraz z innymi „epistemologiami Południa.” Poza swoją heterogenicznością i rozbieżnościami, perspektywy te łączy kwestionowanie słuszności socjologii globalnej, która została utożsamiona z europocentryzmem i dominacją socjologów z Północy/Zachodu.

Epistemiczne założenia proponowane przez te teorie krytyczne łączą w sobie dwa elementy. Pierwszym z nich jest dekonstrukcja nieodłącznego europocentryzmu, w którym zakorzeniona jest globalna socjologia i większość ram poznawczych naszej dyscypliny, jak argumentowała Sujata Patel. Jest to wyzwanie zarówno dla zdominowanych przez Zachód form produkcji i rozpowszechniania wiedzy, jak i dla eurocentrycznych światopoglądów.

Enrique Dussel pokazał, że kolonialność i podbój Ameryk nie są dla nowoczesności kwestią uboczną, lecz są wydarzeniem fundamentalnym, na którym nowoczesność została zbudowana i poprzez które wciąż się reprodukuje. Zachodnie podmiotowości skonstruowały się w relacji dominującej

nad „innymi.” Analiza aktorów społecznych, mechanizmów i instytucji, które zbudowały, utrzymywały, reprodukowały i aktualizowały te formy społecznej i epistemicznej dominacji, jest podstawowym zadaniem dzisiejszych nauk społecznych. Obejmuje ono refleksyjną analizę ich własnej przeszłej i obecnej roli w reprodukowaniu systemu społecznego i epistemicznego.

Drugim elementem jest zwrócenie uwagi i uwidocznienie światopoglądów, doświadczeń i wiedzy, które zostały „unieważnione” i zanegowane przez proces modernizacji. Ruchy tubylcze, ekologiczne, feministyczne, chłopskie i mniejszościowe uczyniły to istotną częścią swoich emancypacyjnych zmagania. Jest to również pilne zadanie dla socjologów z Globalnej Północy i Globalnego Południa. Dla profesjonalnych socjologów oznacza to szczególnie ujawnianie wkładu w naszą dyscyplinę ze strony badaczy, aktorów, autorów i uczonych, którzy zbyt długo byli ignorowani.

> Zmagania społeczne i epistemiczne

Główne idee, na których opierają się te perspektywy krytyczne, powstały obok lub na marginesie socjologii akademickiej. W Ameryce Łacińskiej powstanie samej „perspektywy dekolonialnej” jest jedną z najbardziej uderzających ilustracji faktu, że większość znaczących debat w naukach

>>

społecznych miała swój początek wśród ruchów społecznych, zwłaszcza tubylczych, zanim stopniowo przeniknęła do świata akademickiego.

W ciągu ostatnich trzech dekad kluczowi aktorzy, ruchy społeczne i uczeni z Globalnego Południa oraz z „uciskanych środowisk” (zwłaszcza feministki i mniejszości) głęboko przekształcili sposób, w jaki postrzegamy nasz świat, nowoczesność, sprawiedliwość i „postęp.” Drobnicy rolnicy, ludność rdzenna, aktywiści i ruchy z Globalnego Południa rozwinęły takie perspektywy jak ekofeminizm i „dobre życie” (np. perspektywa *Sumak Kawsay* w Ekwadorze), które głęboko wpłynęły na sposób, w jaki postrzegamy ekologię, naturę (do której należymy) i nas samych.

Podobne procesy nastąpiły na Globalnej Północy. Pojęcie „interseksyjności” wyłoniło się w zmaganiach ruchów feministycznych i osób czarnoskórych, spod pióra Crenshaw, która nie była socjologiem, ale aktywistką i prawniczką. Wiele z naszych kluczowych pojęć wyrosło więc z ruchów społecznych, „od dołu.”

Otwarcie epistemologii Północy na naukę, stanowiska i lekcje z Globalnego Południa prowadzi do uznania aktorów społecznych za producentów wiedzy, która obejmuje zarówno wiedzę praktyczną, jak i perspektywy teoretyczne, epistemologiczne i światopoglądowe („kosmowizje”). W istocie ruchy tubylcze, chłopskie, czy feministyczne wyrażnie postrzegają obronę alternatywnych kosmowizji za kluczową część walki o sprawiedliwość społeczną.

„Nasza walka jest polityczna i epistemiczna,” powiedział Luis Macas, ówczesny lider Konfederacji Rdzennych Narodowości Ekwadoru (CONAIE). Przekładając te zmagania na arenę akademicką, Boaventura de Sousa Santos zapewnia, że „nie ma sprawiedliwości społecznej bez sprawiedliwości epistemologicznej” i walczy o „koniec imperium poznawczego.”

Bariery, otaczające akademickie debaty epistemologiczne wśród uczonych, zostały przełamane. Te „społeczne i epistemiczne zmagania” dotyczą nie tylko naszych obiektów badawczych, ale przeszywają całą naszą dyscyplinę. Epistemologie i socjologia są częścią pola bitwy tych emancypacyjnych projektów, a zatem są przez nie częściowo przekształcane.

> Czy globalna socjologia jest nadal aktualna?

Czy po tak intensywnej fali krytyki, projekt globalnej socjologii jest wciąż uzasadniony? Czy też „socjologia globalna” jest nieodłącznie związana z eurocentrycznym (kolonialnym, patriarchalnym i kapitalistycznym) projektem nowoczesności i światopoglądem? Czy socjologia powinna zrezygnować z tego projektu, by oddać sprawiedliwość wiedzy zakorzenionej w lokalnych doświadczeniach, zmaganiach i konkretnych kulturach? Czy powinniśmy skoncentrować się na odbudowie regionalnych i narodowych historii socjologii, by wspierać wkład krajowych i regionalnych autorów i uczonych, którzy pozostali niewidoczni?

„Dekolonialny zwrot” zaprasza socjologów zachodnich do

porzucenia nawyku szybkiego uniwersalizowania wyników badań, koncepcji i wizji emancypacji. Wymaga on od nas uznania epistemicznej dominacji, zakorzenionej w eurocentrycznej socjologii, oraz uznania znaczącego wkładu teoretycznego w historię i znaczenie naszej dyscypliny uczonych i aktorów z różnych regionów świata i z uciskanych środowisk.

Wymaga to rewizji kanonu naszej dyscypliny i odnowienia „socjologii globalnej,” która zbyt długo była socjologią zachodnią (a właściwie tylko częścią socjologii zachodniej). Jednakże zwrot dekolonialny nie unieważnia projektu globalnej socjologii. Meksykański rdzenny ruch zapatystów pokazał, że upowszechnianie „świata, w którym jest przestrzeń dla wielu światów” nie oznacza rezygnacji z globalnej perspektywy; wręcz przeciwnie.

Aby odbudować globalną socjologię po zwrocie dekolonialnym (i dzięki niemu), krytyka europocentryzmu i uwidocznienie wiedzy alternatywnej muszą zostać uzupełnione o trzeci, niezbędny krok: [dialog międzykulturowy](#). Wymaga to od badaczy uznania swojego stanowiska i otwartości na uczenie się od innych. Postawa ta jest jednocześnie socjologiczna, kulturowa i osobista. Powinna być zakorzeniona w gotowości do wystawienia się na ryzyko (i nadzieję) utraty części swojej pewności i uczenia się ze spotkania z innym. Zgodnie z tymi założeniami socjologia staje się projektem zbiorowym, który łączy refleksyjność badaczy we wspólnym dążeniu do lepszego zrozumienia naszego świata, a także aktorów, którzy go przekształcają.

Bez tego wezwania do otwartego i międzykulturowego globalnego dialogu odnowa kluczowych stanowisk i teorii narażona jest na trzy ryzyka: fragmentację, izolację (poprzez trudności w dotarciu poza najbardziej aktywistyczne obrzeża ruchów i uczonych) oraz homogenizację zachodnich nauk społecznych i wiedzy, jako dominujących, oraz południowych nauk społecznych i wiedzy, jako emancypacyjnych. Odnowienie socjologii globalnej i przywrócenie jej znaczenia wymaga od nas „prowincjonalizacji” jej europejskich korzeni i wkładu. Jak słusznie wyjaśnia Chakrabarty, nie oznacza to pozbycia się całego zachodniego wkładu w socjologię i teorię krytyczną, ale uznanie go za istotną część bardziej wszechstronnej socjologii globalnej, która opiera się na korzeniach i propozycjach z różnych regionów świata.

Po rozwinięciu radykalnej i przekonującej krytyki kolonialnego wymiaru nowoczesności i naszej epoki w swoim arcydziele *Krytyka czarnego rozumu* (*Critique de la raison nègre*), Achille Mbembe zatytułował epilog do książki „Jest tylko jeden świat.” Podkreśla w nim łączność ludzkości i potrzebę wypracowania nowej kosmopolitycznej perspektywy: „Czy tego chcemy, czy nie, faktem jest to, że wszyscy dzielimy ten świat [...] Głoszenie różnicy jest tylko jednym z aspektów większego projektu – projektu świata, który nadchodzi, takiego, którego przeznaczenie jest uniwersalne, świata uwolnionego od ciężaru rasy, od resentymentu i od pragnienia zemsty, które wywołuje wszelki rasizm.” Dekolonizująca historia ma na celu odbudowanie wspólnej historii, a nie tylko historii skolonizowanych ludzi. Podobnie naszym

celem jest odbudowanie wspólnej socjologii, z socjologami i aktorami z Globalnego Południa i z marginalizowanych punktów widzenia, nie tylko dla nich, ale dla nas wszystkich.

Tak więc wielkim wyzwaniem naszych czasów jest stopniowe wyłanianie się świadomości planetarnej. Jeśli socjologia sprostą swoim zadaniom, wniesie wkład w tę planetarną świadomość. Aby to zrobić, socjologia globalna nie może ani pozostać zakorzeniona w zachodnich uniwersytetach i kanonach, które przedstawiały się jako uniwersalne, ani ograniczyć się do krytyki tej zachodniej socjologii. Musi łączyć socjologie, jak proponuje Gurminder Bhambra, a stamtąd odbudować wspólną socjologię, która jest zróżnicowana, ale opiera się na wspólnych podstawach wyłaniających się z globalnych dialogów.

> ISA jako narzędzie odnowy socjologii globalnej

Budowa odnowionej socjologii globalnej poprzez pełne i lepsze włączanie badań, epistemologii i naukowców z Globalnego Południa oraz środowisk uciskanych w socjologii ogólnej, jest w ostatnich dekadach jedną z głównych misji ISA.

ISA opiera się na przekonaniu, że otwarty dialog pomiędzy socjologami z różnych kontynentów jest „kluczowy dla rozwiązywania głównych problemów socjologicznych na całym świecie” (by posłużyć się słowami Sari Hanafiego i Chin-Chun Yi, którzy zebrali materiały z czwartej Konferencji Stowarzyszeń Krajowych ISA w książce *Sociologies in Dialogue*).

Rada Badawcza ISA powołała grupę zadaniową, której zadaniem jest dzielenie się dobrymi praktykami i przedstawianie konkretnych propozycji propagowania sprawiedliwości, różnorodności i integracji w ramach ISA i jego Komitetów Badawczych. Otwarcie przestrzeni dla autorów z Globalnego Południa jest wspólną misją czasopism i serii książkowych ISA. Rozpowszechnianie socjologicznych perspektyw z różnych kontynentów i wspieranie wymiany między nimi jest racją bytu magazynu ISA, *Globalny Dialog*.

Media społecznościowe ISA przyczyniają się do wymiany informacji, analiz i perspektyw z różnych kontynentów. Jednak nawet w dobie Zoomu, bezpośrednie spotkania często pozostają najlepszym sposobem budowania osobistych re-

lacji, a te tworzą podstawy wzajemnego zrozumienia ponad różnicami stanowisk, argumentów i kultur.

To dlatego światowe kongresy i fora socjologiczne pozostają ważnymi wydarzeniami, a komitety badawcze łączą wirtualne konferencje ze stacjonarnymi spotkaniami. Naszym wyzwaniem pozostaje zbudowanie inkluzywnej i zróżnicowanej międzynarodowej społeczności uczonych, zdolnej do odnowienia globalnej socjologii. W tym celu musimy zdemokratyzować socjologię globalną i dostęp do międzynarodowych aren, zachowując jednocześnie znaczenie budowania więzi społecznych zakorzenionych w bezpośrednich spotkaniach.

Uznanie, „uwidocznienie” i uczenie się z socjologii badaczy i aktorów z Globalnego Południa i ze środowisk marginalizowanych, to nie tylko kwestia uczynienia socjologii bardziej demokratyczną poprzez spełnienie pewnych kryteriów różnorodności i zapewnienie sprawiedliwego dostępu do upowszechniania wiedzy. Jest to również dążenie do lepiej poinformowanej i trafniejszej socjologii, zdolnej do dostarczania bardziej złożonych i wielosytuacyjnych analiz wyzwań stojących przed naszymi społeczeństwami.

Brazylijski pedagog Paolo Freire nauczył nas, że perspektywy i analizy uciskanych aktorów oferują lepsze zrozumienie ich rzeczywistości i społeczeństwa. Wkład feministycznych naukowców i aktywistów podczas pandemii COVID-19 wykazał zdolność do poszerzania wiedzy o naszym świecie i jego wyzwaniach, wykraczającej daleko poza feministyczne sprawy i problemy związane z równością płci.

Podobnie, analityczny i teoretyczny wkład socjologów z Globalnego Południa pomaga nam zrozumieć rzeczywistość i wyzwania tego regionu, jak również osiągnąć lepsze i „bardziej globalne” rozumienie życia i społeczeństwa Globalnej Północy. Epistemologie Południa wraz z feministycznymi, ekologicznymi, rdzennymi i intersekcyjnymi perspektywami są czymś więcej niż alternatywnymi opcjami dla socjologii w XXI wieku. Stanowią one rdzeń globalnej socjologii i dogłębnie zmodyfikowały naszą dyscyplinę. ■

Korespondencja:
Geoffrey Pleyers <Geoffrey.Pleyers@uclouvain.be>
Twitter: [@GeoffreyPleyers](https://twitter.com/GeoffreyPleyers)

> Dlaczego potrzebujemy nowego schematu badań radykalnej prawicy Globalnego Południa?

Rosana Pinheiro-Machado, University College Dublin, Irlandia i **Tatiana Vargas-Maia**, Federalny Uniwersytet Rio Grande do Sul, Brazylia



16

Ilustracja stworzona przez brazylijskiego artystę i politologa Ribsę (https://twitter.com/o_ribs i <https://www.instagram.com/o.ribs/>) dla Social Movements Observatory of the Nucleus of Studies in Social Theory and Latin America (NETSAL-IESP/UERJ). Prawa autorskie: Ribs, 2021.

Liczne badania usiłowały wytłumaczyć wzrost – lub odrodzenie – radykalnej prawicy w świecie po 2010 roku. W tym krótkim artykule postulujemy przyjęcie nowego ujęcia w próbach rozumienia tego fenomenu, polegającego na perspektywie Globalnego Południa,¹ w którym kolonializm i kolonialność odgrywałyby centralną rolę analityczną (Masood i Nisar, 2020; Tavares Furtado i Eklundh, 2022). W literaturze międzynarodowej, kraje Globalnego Południa przedstawiane są często jako przykłady, studia przypadków, czy też warianty szerszych zjawisk politycznych, które umieszczają w centrum analiz USA i Europę. Problemem takiego kolonialnego, akademickiego podejścia jest fakt, że kraje jak Brazylia, czy Filipiny doświadczyły – i wymyśliły na nowo – jednej z najbardziej radykalnych i brutalnych form autorytaryzmu na świecie. Głębokie zniszczenia, wywołane w środowisku naturalnym przez administrację Ja-

ira Bolsonaro są bezkresne, lecz poświęca się im w międzynarodowych kręgach akademickich i dziennikarskich uwagę jedynie szczątkową, co szkodzi pogłębianiu zrozumienia najbardziej okrutnych konsekwencji, wywieranych przez ekstremistów na świat.

Prace, które odpowiadają na ostatnią falę populizmu i autorytaryzmu, rozróżniają pomiędzy Globalną Północą i Globalnym Południem bardzo niewiele specyficznych cech, polegając przede wszystkim na analizie europejskich i amerykańskich partii i ruchów (np.: Brown, Gordon i Pensky, 2018; Eatwell i Goodwin, 2018; Hawley, 2017; Hermansson, Lawrence, Mulhall i Murdoch 2020; Inglehart i Norris, 2016; Mondon i Winter, 2020; Mudde, 2017; Mudde 2019; Mudde i Kaltwasser, 2018). Rezultatem jest ograniczony – choć uniwersalizujący – repertuar, koncentrujący się na procesach opisujących recesję w krajach bogatych, upadek państwa opiekuńczego, pro-

>>

blemy migracji, ubożenie i rozczarowanie klasy pracującej, de-demokratyzację i rewoltę przeciwko demokracji liberalnej.

> Kontekst wzrostu popularności współczesnej radykalnej prawicy

Musimy najpierw zapytać o społeczny, gospodarczy, kulturowy i polityczny kontekst, w którym radykalna prawica się odradza, a spojrzenie na niektóre gospodarki rozwijające się jest w tym zakresie odkrywcze. Kiedy do władzy doszli Narendra Modi (w 2014 roku w Indiach), Rodrigo Duterte (w 2016 roku na Filipinach) i Jair Bolsonaro (w 2018 roku w Brazylii), ich kraje nie były na skraju upadku żadnej z poprzednich form państwa opiekuńczego – biedni wychodzili z biedy, a autorytaryzm nie był nowością, lecz raczej niósł wielką obietnicę. W tym czasie Indie i Filipiny konsekwentnie utrzymywały wysoki poziom wzrostu gospodarczego. Choć Brazylia wybrała Bolsonaro w świetle recesji, to odrodzenie radykalnej prawicy nastąpiło w momencie szczytowego poziomu rozwoju gospodarczego kraju (Rocha, 2018). Kraje te nie stały w obliczu tzw. kryzysu migracyjnego, w którym imigranci mieli podobno odbierać możliwości pracy rodzimej populacji. W zastępstwie byli oni zajęci radzeniem sobie ze swoimi urasowionymi „wrogami wewnętrznymi.”

Ponowne pojawienie się radykalnej prawicy w skolonizowanych i peryferyjnych częściach globu – naznaczonych uporczywym autorytaryzmem, konserwatyzmem, biedą i kolonialnością – nie może być wyjaśnione przez niezróżnicowaną ramę teoretyczną, powstałą pierwotnie w perspektywie europejsko-amerykańsko-zachodniej. Masood i Nisar (2020) sugerują, że obszerna analiza populizmu radykalnej prawicy musi obejmować zróżnicowanie tych ruchów na przestrzeni Globalnej Północy i Globalnego Południa. Nie proponujemy pomijania doświadczeń Globalnej Północy. Globalna recesja gospodarcza 2008 roku, referendum Brexit w Anglii w 2016 roku i wybór Donalda Trumpa w USA były kluczowymi wydarzeniami w tworzeniu rozchodzących się fal autorytaryzmu na całym świecie oraz w powstawaniu zachęt i możliwości dla takich ruchów w różnych kontekstach. Kraje Globalnej Północy sprawują władzę nad Globalnym Południem i eksportują ekstremistyczne ideologie w trybie ciągłym. Dodatkowo cyfrowe media społecznościowe, połączona światowa gospodarka, transnarodowe sieci władzy oraz teorie spiskowe są niektórymi z elementów, przyczyniających się do globalnego rozprzestrzeniania fali autorytarnego populizmu.

> Badania naukowe nowej radykalnej prawicy: elementy do programu komparatystycznego i globalnego

Choć studia nad autorytaryzmem i populizmem na Globalnym Południu mają długą tradycję, badania naukowe nowej radykalnej prawicy bardzo powoli zaczęły zauważać i obejmować kraje takie, jak Brazylia i Indie, jako część tego samego fenomenu analitycznego. Książka pod redakcją Cas Mudde z 2017 roku, *The Populist Radical Right: A Reader*, choć postrzegana jako uniwersalna, jest przede wszystkim regionalna, ponieważ koncentruje się głównie na Europie. Fenomen Bolsonaro przyciągnął globalną uwagę. Jednak epistemiczny szlak

procesu jego rządów wydaje się zdominowany przez kolonialne formy produkcji wiedzy, które wciąż trwają w świecie akademickim. Aktualnie, Brazylia została włączona jako studium przypadku z Globalnego Południa do kilku projektów badających nową radykalną prawicę i są do niej stosowane te same narzędzia analityczne. Zgadając się z Masoodem i Nisarem (2020), wierzymy, że kierunek ten powinien być odwrócony – niektóre wskazówki do zrozumienia aktualnego globalnego fenomenu wyrastają właśnie z nieskończonej lub hybrydowej współczesności Globalnego Południa.

Choć rozległa literatura analizuje przyczyny i społeczne warunki, które doprowadziły do odrodzenia populistycznej polityki prawicowej w krajach południowych, zrozumienie tego fenomenu pozostaje wąskie i fragmentaryczne, ponieważ brakuje ram, w których można by zbadać, dlaczego kilka wschodzących potęg demokratycznych zwróciło się – ponownie – ku polityce autorytarnej. Koncentrując się na doświadczeniach południowych, powinniśmy przekalibrować obiektyw, przez który patrzymy na doświadczenia skolonizowanych krajów, poszerzając jego zakresy i limity pojęciowe (zamiast je negować). W nowym programie badawczym musimy pytać: co jest nowe w nowej prawicy? Jakie są podobieństwa i różnice pomiędzy autorytarnym populizmem Bolsonaro i Duterte, a dyktatorskimi reżimami z przeszłości? Jaki rodzaj lekcji może wyciągnąć Globalna Północ z doświadczeń krajów, które od długiego czasu są naznaczone przejawami polityki ekstremalnej? Te odrodzone formy ekstremizmu, neofaszyzmu i autorytaryzmu połączone są z okrutną, neoliberalną racjonalnością wśród prekariatu społecznego i manifestują się poprzez nowe technologie, które wzmacniają – i przenoszą do głównego nurtu – populizm w XXI wieku.

Być może główną różnicą pomiędzy radykalną prawicą Globalnej Północy i Południa jest kwestia intensywności i skali. Jednak właśnie ta intensywność i skala muszą być zrozumiane i skontekstualizowane w ramach swej historycznej specyfiki. Na przykład Trump i Bolsonaro mogą wyrażać podobne, nieakceptowalne stwierdzenia przez te same media społecznościowe, polegając na identycznej taktyce wypowiedzi czytelników tylko dla ich zwolenników [*dog-whistle tactics*]. Jednak rezultaty porównywalnie przepełnionych nienawiścią nastrojów będą całkowicie różne w krajach o różnym stopniu rozwoju gospodarczego i poziomu demokratycznej konsolidacji ich instytucji. Większość badaczy radykalnej prawicy wyczerpuje możliwości analizy podobieństw pomiędzy populistycznymi autokratami, ale równie ważne jest poświęcenie większej uwagi faktowi, że kruczata przeciwko równości płci i prawom seksualnym na Globalnym Południu będzie o wiele bardziej głęboka – a przez to krzywdząca – niż na Globalnej Północy.

> Specyfika Globalnego Południa

Nowe ujęcie, odpowiadające niektórym z licznych cech specyficznych Globalnego Południa, może być ukonstytuowane przez pięć elementów:

1. Recesja gospodarcza i podmiotowość polityczna: literatura poświęcona radykalnej prawicy koncentruje się na figurach oburzonych, ubożących, białych mężczyzn. Z kolei

skolonizowane kraje Globalnego Południa zostały ponownie naznaczone przez konflikt i recesję. Jednak słaby wzrost gospodarczy krajów rozwijających się jest również tematem, sprzyjającym nowym typom zaangażowania politycznego. Podczas gdy nostalgia za wspaniałą przeszłością jest kluczem do zrozumienia podmiotowości neofaszystów na Globalnej Północy, kategoria ta musi być przemyślana w przypadku Globalnego Południa.

2. Niuanse nacjonalizmu i ksenofobii: nacjonalizm ma różne przejawy w krajach skolonizowanych. Jak wspomniano powyżej, niektóre kraje Globalnego Południa mogą nie mieć wspaniałej przeszłości do idealizowania, lecz przyszłość do ochrony. Kraje te mogą prawdopodobnie mieć raczej wrogów wewnętrznych (urasowane mniejszości) niż wrogów zewnętrznych (imigrantów lub uchodźców). Choć rasizm znajduje się w centrum projektów radykalnej prawicy, brytyjskie poczucie wyższości białych ma na przykład odmienne znaczenia od hinduistycznego poczucia wyższości.

3. Spuścizna dyktatur i silnych przywódców: liczne kraje Globalnego Południa są dotknięte skutkami krwawych dyktatur, które przyczyniły się do utrwalenia wśród wojska i policji uporczywego, pełnego przemocy etosu wobec grup etnicznych i nieuprzywilejowanych, które nigdy nie doświadczyły żadnego typu demokracji.

4. Konserwatyzm religijny i moralny w demokracjach niesekularnych: sekularyzm jest fundamentalną zasadą ugruntowanych demokracji. Jednakże nowe demokracje Globalnego Południa mają trudności z przełamaniem religijnej ingerencji w sprawy polityczne oraz haniebnych skutków fundamentalizmu, który działa jako środek dyscyplinujący, kontrolujący ciała i seksualność.

5. Opór: Radykalna prawica ponownie pojawiła się na Globalnym Południu i jest to fenomen, który wydaje się trwały. Jednak niektóre z najważniejszych reakcji i kreatywnych odpowiedzi przeciwko tej politycznej fali przyszły z feministycznych ruchów społecznych krajów Ameryki Łacińskiej, takich jak Argentyna i Chile.

Na koniec – tych pięć aspektów nie jest ani rozstrzygających, ani nie stanowi uniwersalnej perspektywy przystającej

do wszystkich przypadków. Są to sugestie, które mogą rzucić światło na cechy wspólne krajów Globalnego Południa w ich codziennych przejawach autorytaryzmu. Wierzmy, że więcej badań porównawczych jest koniecznych dla lepszego zrozumienia przyczyn i konsekwencji skrajnej prawicy w krajach Globalnego Południa. Prace takie mogłyby zmienić sposób, w jaki postrzegamy i rozumiemy ten fenomen polityczny w dzisiejszym świecie. ■

Korespondencja:

Rosana Pinheiro-Machado <rosana.pinheiro-machado@ucd.ie>

Twitter: @pinheira

Tatiana Vargas-Maia <vargas.maia@ufrgs.br>

Twitter: @estocastica

1. Patrz Pinheiro-Machado i Vargas-Maia, 2018. Artykuł ten jest również skróconą i zaadaptowaną wersją wstępu do naszej książki, która ukaże się w 2023 roku..

Bibliografia:

- Brown, W., Gordon, P. E. i Pensky, M. (2018) *Authoritarianism: three inquiries in critical theory*. Chicago, University of Chicago Press.
- Eatwell, R. i Goodwin, M. (2018) *National populism: The revolt against liberal democracy*. Penguin UK.
- Hawley, G. (2017) *Making sense of the alt-right*. New York, Columbia University Press.
- Hermansson, P., Lawrence, D., Mulhall, J. i Murdoch, S. (2020) *The International Alt-right: Fascism for the 21st century?*. London, Routledge.
- Hermansson, P., Lawrence, D., Mulhall, J. i Murdoch, S. (2020) *The International Alt-right: Fascism for the 21st century?*. London, Routledge.
- Inglehart, R. F. i Norris, P. (2016) *Trump, Brexit, and the rise of populism: Economic have-nots and cultural backlash*. Harvard JFK School of Government Faculty Working Papers Series. 1-52.
- Masood, A. i Nisar, M. A. (2020) *Speaking out: A postcolonial critique of the academic discourse on far-right populism*. Organization. 27(1), 162-173.
- Mondon, A. i Winter, A. (2020) *Reactionary democracy: How racism and the populist far right became mainstream*. London, Verso Books.
- Mudde, C. (2017) *The populist radical right: A reader*. London, Routledge.
- Mudde, C. (2019) *The far right today*. John Wiley & Sons.
- Mudde, C. i Rovira Kaltwasser, C. (2018) *Studying populism in comparative perspective: Reflections on the contemporary and future research agenda*. Comparative Political Studies. 51(13), 1667-1693.
- Pinheiro-Machado, R. i Vargas-Maia, T. (2018) *As Múltiplas faces do conservadorismo brasileiro*. Revista Cult. 234, 26-31.
- Pinheiro-Machado, R. i Vargas-Maia, T. (2023). *The Rise of the Radical Right in the Global South*. London: Routledge.
- Rocha, C. (2018) *"Menos Marx, mais Mises": uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018)*. Praca doktorska, São Paulo, Uniwersytet São Paulo.
- Tavares Furtado, H. i Eklundh, E. (2022). *Populism or the European condition?*. Journal for the Study of Radicalism. 16(2).

> Zielone Łady i geopolityka przemian eko-społecznych

Maristella Svampa, Narodowy Uniwersytet La Plata, Argentyna; **Alberto Acosta**, ekonomista i dawny Przewodniczący Zgromadzenia Ustawodawczego, Ekwador; **Enrique Viale**, prawnik środowiska naturalnego, Argentyna; **Breno Bringel**, Państwowy Uniwersytet Rio de Janeiro, Brazylia i Uniwersytet Complutense Madryt, Hiszpania; **Miriam Lang**, Andyjski Uniwersytet Simóna Bolívara, Ekwador; **Raphael Hoetmer**, ekspert w zakresie procesów partycypacyjnych w strategii, kampaniach społecznych, badaniach i zmianie organizacyjnej, Peru; **Carmen Aliaga**, Kolektyw Koordynacyjny Stowarzyszeń Eko-społecznych, Boliwia; i **Liliana Buitrago**, Obserwatorium Ekologii Politycznej, Wenezuela



Pacto
EcoSocial
eIntercultural
del SUR

Źródło: Pacto EcoSocial e Intercultural del Sur.

Eko-społeczny i Międzykulturowy Pakt Południa [[Ecosocial and Intercultural Pact of the South](#)] powstał w pierwszych miesiącach 2020 roku, po wybuchu pandemii COVID-19. Jego głównym celem było wspieranie oddolnej transformacji eko-społecznej w Ameryce Łacińskiej. Pośród innych działań, platforma od samego początku starała się promować, pogłębiać i systematyzować różnorodne doświadczenia lokalne powiązane z kontrolą społeczności, autonomią terytorialną, niezależnością żywnościową, agroekologią, społeczną energią i ekofeminizmem.

Motywacją powołania tej inicjatywy była paląca potrzeba



reagowania na różne kryzysy, przez które przechodzi współczesny świat. Istotna była również chęć stworzenia w warunkach Ameryki Łacińskiej alternatyw dla propozycji transformacji eko-społecznych i Zielonych Ładów, które powstały w ostatnich latach. Uznajemy te hegemoniczne wizje, znajdujące się w opozycji do postępu dokonanego na wszystkich kontynentach poprzez różne działania lokalne, za niewystarczające, ze względu na fakt, że ich efektem będzie reprodukcja status quo i zaostrzenie głębokich asymetrii geopolitycznych oraz nierówności pomiędzy Północą i Południem.

Minęły ponad dwa lata, a sytuacja na świecie uległa pogorszeniu. Jesteśmy zanurzeni w wojnie (inwazja Rosji na Ukrainę), która pogłębiła kryzys energetyczny i żywnościowy oraz stoimy w obliczu zaostrzenia kryzysu klimatycznego. Co więcej, wojna przyczyniła się do intensyfikacji zarówno tradycyjnych, jak i nowych form ekstraktywizmu, związanych z wymuszonymi, zielonymi transformacjami.

Niniejszy artykuł przedstawia trzy elementy. Po pierwsze, badamy niektóre kluczowe cechy hegemonicznych Zielonych Ładów i formułujemy ich krytykę. Następnie poddajemy pod dyskusję geopolitykę transformacji eko-społecznych w perspektywie długu ekologicznego. Na koniec, wyróżniamy propozycje i wyzwania dla rozwoju sprawiedliwych przemian oraz zarysowujemy horyzont integralnej sprawiedliwości eko-społecznej.

> Eko-społeczny i Międzykulturowy Pakt Południa wobec hegemonicznych Zielonych Ładów

W obliczu niepodważalnych dowodów klimatycznego i [systemowego kryzysu](#), transformacja energetyczna została wpisana na całym świecie w plany działania szerokiego sektora korporacyjnego i politycznego. W większości przypadków widzą one potrzebę redukcji emisji węglowych, jednak nie kwestionują obecnego społecznego metabolizmu kapitału. Ich dyskursy i programy „transformacji” oparte są na strategiach korporacyjnych, technokratycznych, neokolonialnych, a nawet – ekstraktywistycznych, które nie postulują przemian strukturalnych. Z perspektywy Eko-społecznego i Międzykulturowego Paktu Południa kwestionujemy te podejścia i postrzegamy konieczność zakorzenienia eko-społecznych transformacji w logice sprawiedliwości globalnej, która jest zarówno krytyczna, jak i alternatywna względem hegemonicznych propozycji przemian.

W ostatnich latach rozpowszechniły się propozycje Zielonego Ładu [*Green Deal*] i Nowego Zielonego Ładu [*Green New Deal*, GND]. Są one różnorodne i niejednolite, tworzą jednak ogólne polityczno-dyskursywne ramy narady Globalnej Północy, dotyczącej sposobów redukcji emisji węgla i upowszechniania „sprawiedliwego” i – w założeniu – „równoważonego” wzrostu ekonomicznego. Sprawiedliwość klimatyczna znajduje się w samym sercu planów tych Zielonych Ładów, z „funduszami naprawczymi” przeznaczonymi dla społeczności, które tradycyjnie cierpiały z powodu największych szkód ekologicznych. Jednak zbyt często sprawiedliwość klimatyczna zatrzymuje się za szybko. W swoim pędzie ku transformacji ku odnawialnym źródłom energii

Globalna Północ rzadko kiedy bierze pod uwagę jej skutki na Globalnym Południu. Dzieje się tak nawet w przypadku większości kontrpropozycji, formułowanych przez różne grupy politycznej lewicy, a nazywanych [Nowym Zielonym Ładem](#), w odniesieniu do historycznego Nowego Ładu Franklina D. Roosevelta. Prezentują one perspektywę opartą o interwencjonizm państwowy w zakresie programów społecznych, regulacji ekonomicznych i tworzenia miejsc pracy, podczas gdy pozostałe Zielone Łady zostawiają pole działań transformacyjnych korporacjom i rynkom.

Ogólnie rzecz biorąc, wszystkie Zielone Łady w krajach Globalnej Północy dostrzegają zagrożenie zmianami klimatycznymi i potrzebę połączenia sprawiedliwości ekonomicznej z dekarbonizacją. Bez wątplenia stanowią one krok naprzód w porównaniu ze ślepotą lub zaprzeczaniem zmianom. Jednak nawet Europejski Zielony Ład, bezdyskusyjnie najbardziej ambitny z dotychczasowych programów rządowych, nie proponuje całkowitej transformacji ekonomicznej i spotyka się z krytyką w regionie. Tymczasem, amerykański Nowy Zielony Ład stanowi w przeważającej części wyraz jedynie aspiracji. Przyjął on formę niezobowiązującej rezolucji Kongresu, a nie prawa. Podczas gdy Nowy Zielony Ład był częścią kampanii wyborczej Joe Bidena, jego administracja udostępniła już miliony hektarów na morzu dla odwiertów naftowych. Chiny w swojej części, pomimo deklaracji intencji w ostatnim Planie Pięcioletnim, nadal są krajem o najwyższym na świecie poziomie emisji CO₂ oraz o masowym zużyciu węgla.

Wiele Zielonych Ładów poprzestaje na ograniczeniu transformacji ekologiczno-społecznej do zdominowanej przez rynek przemiany energetycznej. Zarówno na Globalnej Północy, jak i na Globalnym Południu dominuje wizja transformacji prowadzonej przez korporacje. Można to postrzegać jako kontynuację modelu o tej samej logice koncentracji i biznesu, co reżim paliw kopalnianych. Podtrzymuje ona pionowy schemat interwencji terytorialnej, typowy dla drapieżnego ekstraktywizmu. Przykładem takiej transformacji, prowadzonej przez korporacje, jest „trójkąt litowy” (północna Argentyna i Chile i południowa Boliwia), gdzie obserwujemy reorganizację ekstraktywizmu w kontekście zielonej transformacji dla potrzeb Globalnej Północy, która wymaga dostaw baterii do samochodów elektrycznych. Kolejnym przykładem jest wylesienie ekwadorskiej Amazonii przez masowy eksport drzewa balsa, wykorzystywanego w konstrukcji łopatek turbin wiatrowych w Chinach.

Bardzo ważne jest mówienie o, i analizowanie tej intensyfikacji ekstraktywizmu, prowadzonego w imię „zielonej” transformacji energetycznej Północy. To, co hegemonistyczne Zielone Łady nazywają „transformacją,” jest w istocie jedynie „dywersyfikacją” matrycy energetycznej. Nawet w przypadku przykładów najlepszych intencji Północy, przejawiających prawdziwą troskę o połączenie sprawiedliwości społecznej ze sprawiedliwością środowiskową, „sprawiedliwa transformacja” jest często ograniczona do poziomu lokalnego bez brania pod uwagę jej skutków dla Globalnego Południa.

Bez decentralizacji i dekoncentracji energii oraz bez zmiany w sposobie produkcji, łady te wspierają rodzaj transformacji ekologicznej, która nie rezygnuje z logiki akumulacji kapitalistycznej i kontynuuje nastawienie na nieskończony wzrost. Niezrównoważenie modelu paliw kopalnianych jest podtrzymane tym samym w kategoriach metabolizmu, jako że ten model wzrostu wymaga nasilenia wyzyskiwania i dewastacji środowiska naturalnego.

W opozycji do tych propozycji i w celu ich podważenia proponujemy konceptualizację sprawiedliwych transformacji z perspektywy geopolitycznego Południa, aby nie być nadal definiowanym i rekolonizowanym przez Północ. Proponujemy również odrzucenie koncepcji sektorowych i rozwijanie bardziej wielo-perspektywicznych, holistycznych i zintegrowanych wizji transformacji eko-społecznych. Transformacja energetyczna, która nie odnosi się do radykalnych nierówności w dystrybucji zasobów energetycznych, która nie wspiera dekomodifikacji i dekolonizacji oraz nie wzmacnia odporności i zdolności regeneracyjnych społeczeństwa obywatelskiego i tkanki życia, przyniesie jedynie częściową reformę, bez pokonania strukturalnych przyczyn zapaści.

> Dług ekologiczny i geopolityka przemian eko-społecznych

Nasze propozycje umieszczają w centrum uwagi geopolitykę przemian eko-społecznych. W długiej perspektywie oznacza to postrzeganie relacji Północ-Południe, ich przestrzeni i przepływów pomiędzy nimi, jako naznaczonych kolonialną historią, prowadzonych przez kapitalizm-imperializm Globalnej Północy wywłaszczając w Ameryce Łacińskiej. W średniej i bliskiej perspektywie jest to sprawa obnażania promowanych przez państwa i korporacje „fałszywych rozwiązań” i dostrzegania ich destrukcyjnych konsekwencji, obserwowanych na wielu terytoriach.

Geopolityka transformacji eko-społecznych ma kilka twarzy. Jedną z nich jest spotęgowanie globalnych nierówności, na skutek zwiększonego wydobycia surowców w Ameryce Łacińskiej. Obok tego, występuje również powiązany, bezpośredni i negatywny wpływ na społeczności oraz zanik bioróżnorodności wraz z ekstremalnym przyśpieszeniem wymierania gatunków i redukcją populacji kręgowców, które – na podstawie danych WWF – od 1970 roku zmniejszyły się średnio o 68% na świecie i nawet o 94% w tropikach Ameryki Łacińskiej. Wszystko to unaocnia dług ekologiczny. Podczas gdy ma to swe początki w grabieży kolonialnej, zostało to później zaostrzone zarówno przez nierównomierną ekologicznie wymianę handlową, jak i znaturalizowane roszczenia do zasobów środowiska naturalnego, znajdujących się w krajach biednych, wyzyskiwanych przez drapieżny styl życia krajów uprzemysłowionych.

Należy również uwzględnić presję na środowisko naturalne, świat pracy i terytoria, spowodowaną eksportem surowców naturalnych z krajów Południa. Dług ekologiczny wzrasta również z innego, powiązanego powodu, jako że bogate kraje wyrównują swoje „narodowe” nierówności ekosystemowe poprzez bezpośredni lub pośredni przerzut

zanieczyszczeń (śmieci lub emisji) do innych regionów lub też prosząc o bonifikaty (offsety węglowe) bez ponoszenia za nie odpowiedzialności.

Dług ekologiczny to również dług klimatyczny, a pomiędzy Globalnym Południem i Globalną Północą występuje prawdziwa przepaść w historii poziomów emisji. Europa i Północna Ameryka są na przykład odpowiedzialne za 60% emisji węglowych od 1750 roku, podczas gdy Ameryka Południowa odpowiada tylko za ich 3%. Tego nie można ignorować, podobnie jak nie możemy ograniczyć długu ekologicznego do ram odszkodowań finansowych. Dlatego, że utowarowienie środowiska naturalnego i towarzyszący mu koszt ekologiczny pozostawiły i nadal pozostawiają planetarny system wyzysku, który dotyka „urasowionych” i skolonizowanych ludzi w całkowicie nieproporcjonalnym stopniu.

Podkreślając dług ekologiczny, postulujemy tworzenie szerokich strategii, które w kontekście sprawiedliwości integralnej, ontologicznej i naprawczej zagwarantowałyby ludziom Południa przyzwoite życie. Z kolei propozycje transformacji hegemonicznej, dalekie od zmniejszania geopolitycznych nierówności, niosą ze sobą poważne ryzyko pogłębienia kolonialnych i ekologicznych długów wobec Globalnego Południa. Żadna sprawiedliwość klimatyczna i żadna transformacja eko-społeczna nie są możliwe bez uwzględnienia reparacji za te długi. W aktualnej sytuacji, unikając jakiegokolwiek binaryzmu, czy uproszczeń, strategicznie ważny staje się dialog pomiędzy krytycznymi sektorami Globalnej Północy i Globalnego Południa. Jest on konieczny zarówno w celu zainicjowania międzynarodowej debaty odnośnie do tego, kto jest dłużny komu, jak i tworzenia nowej formy internacjonalizmu, wyrastającego z potyczek ekologiczno-terytorialnych na różnych szerokościach geograficznych.

> Pomiedzy sprawiedliwą transformacją energetyczną i eko-społecznymi horyzontami integralnej sprawiedliwości

W naszych dyskusjach z różnymi rzeczywistościami Globalnego Południa (patrz nasz niedawny Manifest Ludów Południa Eko-społecznej Transformacji Energetycznej [[Manifesto for an Ecosocial Energy Transition from the Peoples of the South](#)]), obserwujemy tendencję do zwiększania eksploatacji morskich złóż ropy, szczelinowania, a nawet jeszcze większych, mega-projektów, służących zaspokojeniu nadmiernych potrzeb konsumpcyjnych Globalnej Północy. Ekstraktywizm rolniczy w postaci rozległych monokultur przemysłowych zawłaszcza wszystkie zasoby wody, powietrza i ziemi. Ogromny stopień kontroli korporacyjnej jest we wszystkich naszych krajach alarmujący.

Choć transformacje eko-społeczne nie mogą być ograniczone do problemów energii, konieczna jest przemiana strukturalna systemów energetycznych, sposobów produkcji i relacji pomiędzy społeczeństwem i środowiskiem naturalnym. Główne punkty Eko-społecznego i Międzykulturowego Paktu Południa w zakresie tego, co rozumiemy przez transformację energetyczną to:

- Energia jest prawem, a demokracja energetyczna jest ko-

niecznością dla podtrzymania sieci życia.

- Dla wyeliminowania ubóstwa energetycznego konieczne jest połączenie sprawiedliwości społecznej ze sprawiedliwością ekologiczną. Sprawiedliwość eko-społeczna oznacza demontaż relacji władzy, kontynuującą nadawanie dostępu jedynie dla uprzywilejowanej grupy społecznej, wykluczając tym samym sektory słabszych i wykorzystując sfeminizowane ciała i środowisko naturalne.
- Musimy zdekarbonizować nasze społeczeństwa i gospodarki – jest to większe wyzwanie dla Południa niż dla Północy, ze względu na ekologiczne, historyczne i kolonialne ślady pozostawione przez eksploatację oraz z powodu istniejących na Południu rezerw surowców.
- Kluczowe jest oddzielenie naszych struktur ekonomicznych, społecznych i kulturowych od paliw kopalnianych, od przyzwolenia na eksploatację środowiska naturalnego oraz od wyobrażeń o rozwoju, które wciąż pozycjonują Amerykę Łacińską jako nieograniczone „El Dorado.”
- Zmianie musi ulec cały system, a nie tylko matryca energetyczna: dekoncentracja, deprywatyzacja, dekomodifikacja, decentralizacja, depatriarchalizacja, dekolonizacja, naprawa i leczenie.
- Musimy przekształcić sposoby produkcji, jak również matrycę naszych stosunków społecznych i relacji ze środowiskiem naturalnym.
- Energia powinna być postrzegana w sposób relacyjny, musimy więc uwidocznić naszą współzależność i eko-zależność energetyczną.
- Istotne jest uważanie na „fałszywe rozwiązania,” przykładowo, ograniczenia i podwójne standardy stosowane do odnawialnych źródeł, litu i innych minerałów służących transformacji. Obejmuje to perspektywę krytyczną wobec consensusów, wypracowywanych przez korporacje i państwa w przestrzeniach takich, jak COP, dla wprowadzania modeli energetycznych, uwzględniających kontrowersyjne dla Południa problemy, jak zielony, szary i niebieski wodór, inteligentne rolnictwo, rynki węgla, geoinżynieria i inne propozycje, ukierunkowane na podtrzymanie obecnych relacji władzy i asymetrii w zakresie energii pomiędzy Globalną Północą i Globalnym Południem.
- Paliwa kopalne mają być pozostawione w ziemi.

- Z perspektywy regionalnej lub Południowej, musimy domagać się spłaty długu ekologicznego, nie tylko w kategoriach finansowych, ale też i strukturalnych i symbolicznych.
- Kluczowe znaczenie ma de-eskalacja i redukcja metabolizmu społecznego: produkować z mniejszej ilości materiałów i energii oraz mniej konsumować, redefiniując nasze rozumienie dobrobytu w oderwaniu od wymiarów materialnych i finansowych.

Do każdego z tych punktów powinny być dodane w każdym kontekście konkretne propozycje, które byłyby wrażliwe na różne realia. Jest to coś, co usiłowaliśmy niedawno osiągnąć upowszechniając wraz z [CENSAT Agua Viva](#) i innymi organizacjami z Ameryki Łacińskiej dokument [Disminución planeada de la dependencia fósil en Colombia](#), będący propozycją, wchodzącą w dialog z planem transformacji energetycznej, sformułowanym przez rząd kolumbijski, pod przywództwem Gustavo Petro i Francia Márqueza Miny.

Zachowując wrażliwość wobec procesów przemiany zachodzących w naszym regionie, ale też mając świadomość wpływów grup reakcyjnych i oligarchicznych, będziemy kontynuowali w Eko-społecznym i Międzykulturowym Pakcie Południa nasze działania, łącząc protesty i propozycje, krytykę i tworzenie alternatyw rozwojowych. Zajmiemy się ideami i koncepcjami, wyrosłymi w ostatnich dekadach gorączkowych zmagania ruchów społecznych i spojrzemy na nie z naszej perspektywy: prawa natury, dobre życie, sprawiedliwość redystrybucyjna, opieka, sprawiedliwe transformacje, autonomia, postekstraktywizm, eko-terytorialny feminizm, niezależność żywnościowa i autonomia. Dlatego bronimy radykalnie innego rodzaju paktu – nie hegemonicznego Zielonego Ładu, polegającego na zawieraniu umów i układów pomiędzy zwyczajowymi tłustymi kotami, ale raczej paktu z Ziemią, z Południa i dla Południa, jak sugeruje Arturo Escobar w [prezentacji naszej inicjatywy](#). Pakt, rozumiany jako zobowiązanie do innych sposobów życia, do bycia ze światem i w świecie. ■

Korespondencja:

Pacto Ecosocial del Sur <pactoecosocialdelsur@gmail.com>

Twitter: [@SvampaM](#) / [@AlbertoAcostaE](#) / [@EnriqueViale](#) / [@brenobringel](#) / [@lilib17](#) / [@ColectivoCasa](#) / [@PactoSur](#)

> Rozwój dla 1%

Vandana Shiva, Naukowa, Technologiczna i Ekologiczna Fundacja Badawcza Navdanya, Nowe Delhi, Indie



Małe gospodarstwa rolne są właściwie bardziej produktywnie niż wielkie, przemysłowe farmy korporacyjne, bez wykorzystywania niszczących środowisko, komercyjnych dodatków, takich jak nawozy, pestycydy i genetycznie modyfikowane nasiona. Ilustracja: Arbu, 2023.

Musimy wyjść poza dyskurs „rozwoju” i produktu krajowego brutto (PKB), uformowany przez kapitalistyczno-patriarchalne myślenie i odzyskać nasze prawdziwe człowieczeństwo jako członkowie rodziny Ziemi. Jak piszą Lessem i Schieffer w swojej książce *Integral Economics*: „Gdyby ojcowie teorii kapitalistycznej w swych teoretycznych rozważaniach obrali za najmniejszą jednostkę ekonomiczną ra-

czej matkę, zamiast mieszczańskiego kawalera, nie mogliby sformułować aksjomatu o samolubnej naturze człowieka w sposób, w jaki to zrobili.”

Patriarchalne gospodarki kapitalistyczne zostały ukształtowane przez wojny i przemoc – wojny przeciw naturze i różnym kulturom oraz przemoc wobec kobiet. Podczas gdy celem pozostaje posiadanie i kontrola prawdziwego bogactwa, dóbr wytwarzanych przez naturę i ludzi, postępuje też coraz

>>

większe zastępowanie procesów materialnych przez ekonomiczne fikcje, takie jak „logika” konkurujących rynków. Rozdzielanie jest główną cechą paradygmatów wyrastających ze związku wartości patriarchalnych i kapitalizmu. Najpierw natura zostaje oddzielona od człowieka, później rozdzieleni zostają ludzie według płci, religii, kasty i klasy. To rozdzielanie tego, co jest splecione i złączone, jest źródłem przemocy – najpierw w umyśle, a później w codziennych działaniach. To nie przypadek, że historyczne nierówności społeczne przyjęły nowe, brutalne formy wraz z rozwojem korporacyjnej globalizacji. Bardzo często zwraca się dzisiaj uwagę, że w zgodzie z aktualnymi trendami 1% globalnej populacji będzie wkrótce kontrolować bogactwo równie wielkie, jak pozostałe 99%.

Dzisiaj korporacje domagają się osobowości prawnej przewyższającej prawa prawdziwych ludzi. Jednak oddalenie fikcyjnych konstrukcji od rzeczywistych źródeł wytwarzania dóbr poszło jeszcze dalej. Finanse są teraz substytutem kapitału wraz z narzędziami i technologiami, umożliwiającymi bogatym gromadzenie bogactwa jako „rentierzy,” nie robiąc nic. Wytwarzanie pieniądza na rynkach finansowych opiera się na spekulacji, a finansowa deregulacja pozwala bogatym na spekulowanie z wykorzystaniem ciężko wypracowanych zarobków innych ludzi. Idea „wzrostu” wyrosła wśród jednostek i rządów na miernik sukcesu. Wyraża ona formę rozwoju i jego kryzysu: doświadczenia globalne i paradygmat stworzony przez kapitalistyczne, patriarchalne Wielkie Pieniądze, tylko po to, aby Wielkie Pieniądze rosły jeszcze bardziej.

To, czego paradygmat ekonomicznego wzrostu nie jest w stanie dostrzec i zrozumieć, to zagłada życia w przestrzeni środowiska naturalnego i społecznego. Zarówno *ekologia*, jak i *ekonomia* pochodzą od greckiego słowa *oikos*, które oznacza dom, a więc oba słowa implikują formę zarządzania domostwem. Kiedy ekonomia działa przeciwko nauce ekologii, skutkuje złym zarządzaniem Ziemi, naszego domu.

Kryzys klimatyczny, kryzys wodny, kryzys bioróżnorodności, kryzys żywieniowy są wszystkie różnymi objawami złego zarządzania Ziemią i jej zasobami. Ludzie źle zarządzają Ziemią i zakłócają jej procesy ekologiczne, nie postrzegając środowiska naturalnego jako „prawdziwego kapitału” i „źródła” wszystkich innych rzeczy z niej wydobywanych. Bez natury i jej procesów ekologicznych podtrzymujących życie na Ziemi, największe gospodarki upadają, a cywilizacje znikają.

W obecnym neoliberalnym modelu rozwojowym biedni są biedni, ponieważ 1% zagrabił ich środki utrzymania, zasoby i majątek. Widzimy to dzisiaj w formie przesiedleń zarówno mieszkańców z Rojava na Środkowym Wschodzie, jak i ludu Rohingja w Mjanmie (Birmie). Rolnicy stają się biedniejsi, ponieważ 1% promuje rolnictwo przemysłowe, oparte na zakupie drogich nasion i chemikaliów, co wprowadza ich w pułapkę długu i niszczy glebę, wody, bioróżnorodność i wolność.

Moja książka *Earth Democracy* opisuje jak korporacja Monsanto zmonopolizowała dostawy nasion bawełny poprzez wzmocniony marketing swojej zmodyfikowanej bawełny Bt. Często zmuszani do zadłużania się przez zakup tych kosztownych, modyfikowanych genetycznie nasion i innych technologii tzw. „zielonej rewolucji,” w trakcie ostatnich dwóch dekad ok. 300.000 indyjskich rolników popełniło samobójstwo, a większość z nich wystąpiła w pasie uprawy bawełny. Założyłam farmę badawczą Navdanya, by przeciwdziałać tym stosującym przemoc monopolom. Chronimy własne rolnicze, tradycyjne, różnorodne rodzaje bawełny organicznej i dystrybuujemy je w ruchu Seed Freedom.

Jeśli rolnicy stają się coraz biedniejsi, to na skutek działania Trującego Kartelu [*Poison Cartel*] – aktualnie ograniczonego do trzech graczy: Monsanto Bayer, Dow Dupont i Syngenta Chem China – który czyni ich zależnymi od zakupu drogich nasion i chemikaliów. Pionowo zintegrowane korporacje, łączące nasiona z chemikaliami, z międzynarodowym handlem i z wysoko przetworzonym, śmieciowym jedzeniem, kradną 99% wartości rolniczej produkcji. Rolnicy stają się coraz ubożsi, ponieważ „wolny rynek” promuje zaniżanie cen, niszczenie środków utrzymania i spadek cen produktów rolnych. Ponadto małe gospodarstwa są właściwie bardziej produktywnie niż wielkie, przemysłowe farmy korporacyjne, bez wykorzystywania niszczących środowisko, komercyjnych dodatków, takich jak nawozy, pestycydy i genetycznie modyfikowane nasiona. Globalna unia rolników Via Campesina podkreśla, że tradycyjne sposoby zaopatrzenia nie tylko zwiększają autonomię rolników, lecz również łagodzą efekty ocieplenia globalnego.

Nie trzeba zaznaczać, że „ekonomia wzrostu” 1% jest głęboko antyżyciowa i wiele z jej skutków jest odczuwanych przez ludzi pracujących również na Globalnej Północy. Filipińska pozarządowa organizacja społeczna IBON International twierdzi, że podczas gdy tradycyjnie męska przemoc była wykorzystywana do eksploatacji kobiet w pracy i dla reprodukcji, teraz męska przemoc służy wypracowywaniu kapitalistycznego zysku. Wszędzie ludzie stają się coraz ubożsi, ponieważ rządy, zniewolone przez 1% i wzmocnione przez wskazówki Banku Światowego i MFW, narzucają nastawioną na zysk politykę prywatyzacyjną w sektorach ochrony zdrowia i edukacji, transportu i energii.

Pracownicy, rolnicy, gospodynie domowe i całe środowisko naturalne są grupowani w „kolonie” przez dominujący ekonomiczny paradygmat patriarchalno-kapitalistyczny. Kapitalistyczny model rozwoju przez globalizację jest efektem połączenia dwóch form przemocy: siły antycznych kultur patriarchalnych połączonej z nowoczesną, neoliberalną władzą pieniądza. ■

Korespondencja:

Vandana Shiva <vandana@vandanashiva.com>

Twitter: [@dr Vandana Shiva](https://twitter.com/dr Vandana Shiva)

> *Buen Vivir:* genealogia i horyzonty

Mónica Chuji, amazońska intelektualistka Kichwa, była Minister Komunikacji, Ekwador;
Grimaldo Rengifo, Andyjski Projekt Technologii Wiejskich (PRATEC), Peru; i
Eduardo Gudynas, Latynoamerykańskie Centrum Ekologii Społecznej (CLAES), Urugwaj



Mural namalowany przez Luíse Acauan Lorentz na zewnętrznej ścianie domu, stojącego w przestrzeni wiejskiej Porto Alegre, Brazylia.
 Prawa autorskie: Luísa Acauan Lorentz, 2022.

Kategoria *buen vivir* lub „dobrego życia” wyraża zestaw południowo-amerykańskich przeobrażeń, które łączy radykalne kwestionowanie rozwoju i innych kluczowych elementów modernizmu, przy jednoczesnym formułowaniu alternatyw wykraczających poza aktualny stan rzeczy. Nie jest ona pokrewna z Zachodnim rozumieniem dobrobytu lub dobrego życia, nie może też być ujmowana jako ideologia lub kultura. Wyraża ona głęboką przemianę w wiedzy, afektywności i duchowości – ontologiczne otwarcie na inne formy rozumienia relacji pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi, które nie implikuje modernistycznego rozdzielania natury od społeczeństwa. Jest to kategoria pluralistyczna, znajdująca się w procesie konstruowania i przyjmująca specyficzne formy w różnych miejscach i regionach. Jest ona heterogeniczna w znaczeniu łączenia elementów rdzennych z wewnętrzną krytyką

współczesności. Odniesienia do idei *buen vivir* były odnotowywane od połowy XX wieku, jednak jej obecne znaczenia zostały ogłoszone w latach 90.

Istotne w tym zakresie były dokonania *Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas* (Andyjskiego Projektu Technologii Wiejskich) w Peru; *Centro Andino de la Agricultura y el Desarrollo Agropecuario* (Andyjskiego Centrum Rolnictwa i Rozwoju Hodowli) w Boliwii oraz różnych intelektualistów i przywódców społecznych i ludności rdzennej, wśród których wyróżnił się Alberto Acosta w Ekwadorze. Idee te były wspierane przez wiele ruchów społecznych, przyniosły przemiany polityczne w Boliwii i Ekwadorze oraz zostały ujęte w konstytucji. *Buen vivir* obejmuje różne wersje, specyficzne dla danego kontekstu społecznego, historycznego i ekologicznego. Powstawały one dzięki innowacjom, łączeniu i hybrydyzacji koncepcji pochodzących z tradycji rdzennych z poglądami krytycznymi, funkcjonującymi w ramach samej współczesności. Wśród nich znajdują się ajmarski *suma qamaña*; *ñande reko*, *sumak kawsay* boliwijskich Guarani; oraz *allin kawsay* ekwadorskich i peruwiańskich Keczua. Ekwadorsko-peruwiańskie *shür waras* i *küme morgen* chilijskich Mapuche to analogiczne koncepcje. Pośród dokonań Zachodnich znajdują się radykalna krytyka rozwoju, łącznie z post-rozwojem; uznanie kolonializmu władzy i wiedzy; feministyczna krytyka patriarchy; etyka alternatywna przyznająca wewnętrzną wartość istotom poza-ludzkim; oraz wizje środowiskowe takie, jak ekologia głęboka.

Nie ma jednego *buen vivir* – przykładowo ekwadorski *sumak kawsay* różni się od boliwijskiej *suma qamaña*. W pierwszym przypadku przybliżone tłumaczenia na kategorie zachodnie nawiązują do sztuki dobrego i harmonijnego życia we wspólnocie, ale zdefiniowanego w wymiarze społecznym i ekologicznym jednocześnie. Tymczasem drugi przypadek również mówi o wspólnym życiu w mieszanych społecznościach, ale na określonych terytoriach. Podobnie błędne byłoby stwierdzenie, że *buen vivir* jest propozycją tylko i wyłącznie rdzenną (bo oznaczałoby to powrót do warunków prekolumbijskich), jakkolwiek źródła te są kluczowe dla konstrukcji koncepcji.

Poza wewnętrzną różnorodnością tej kategorii istnieją też elementy wspólne (Gudynas 2011). Wszystkie te poglądy kwestionują koncepcję postępu i ideę jednej uniwersalnej

historii. Są otwarte na liczne, paralelne, nielinearne, a nawet – cyrkularne procesy historyczne. Kwestionują rozwój, ze względu na jego obsesję wzrostu ekonomicznego, konsumeryzmu, utowarowienia środowiska naturalnego i tak dalej. Krytyka ta obejmuje zarówno kapitalistyczne, jak i socjalistyczne warianty rozwojowe. Z tej perspektywy, mówienie o socjalistycznym *buen vivir* nie ma sensu. Alternatywę stanowią zarówno postkapitalistyczne, jak i postsocjalistyczne odcięcie się od wzrostu gospodarczego i koncentracja na całkowitym zaspokojeniu potrzeb ludzkich z punktu widzenia oszczędności. *Buen vivir* przesuwą ludzi z centralnego miejsca, jako jedynego podmiot dysponujący polityczną reprezentacją i jako źródło wszelkiego wartościowania.

Rodzi to potrzebę otwarcia etycznego (poprzez uznanie wewnętrznej wartości nie-ludzi i praw natury), jak i otwarcia politycznego (akceptacja podmiotów poza-ludzkich). Staje to w konfrontacji z patriachatem, postulując, nawet w sercu społeczności wiejskich i rdzennych, feministyczne alternatywy, przypominające istotną rolę kobiet w obronie społeczności i natury. Podważane jest również współczesne rozdzielanie człowieka od natury – *buen vivir* uznaje społeczności rozbudowane, złożone z ludzi i nie-ludzi: zwierząt, roślin, gór, duchów, etc., żyjące na określonych terenach. Przykładem może być andyjska koncepcja *ayllu*: mieszanych, społeczno-ekologicznych wspólnot, zakorzenionych na danym terytorium.

Buen vivir odrzuca wszelkie formy kolonializmu i zachowuje dystans wobec multikulturalizmu. Podtrzymuje za to rodzaj międzykulturowości, szanującej każdą tradycję wiedzy, postulując tym samym potrzebę ponownego ufundowania polityki na bazie wielonarodowościowej. *Buen vivir* przyznaje istotną rangę afektywności i duchowości. Relacje w społecznościach rozbudowanych nie są ograniczone do wymiany rynkowej i powiązań użytkowych; obejmują one zamiast tego, między innymi, wzajemność, komplementarność, wspólnotowość i redystrybucję.

Idee stojące za koncepcją *buen vivir* stały się obiektem ostrej krytyki. Niektórzy uważają, że są one przejawem rdzennego redukcjonizmu, podczas gdy inni twierdzą, że w rzeczywistości są one nowym wynalazkiem New Age. Intelktualiści z tradycyjnej lewicy podtrzymują stanowisko, że są one dystrakcją w osiągnięciu prawdziwego celu, którym nie są alternatywy dla rozwoju, lecz alternatywy dla kapitalizmu; odrzucają oni również sugestię przyznania wewnętrznej wartości nie-ludziom. Pomimo tych argumentów idee *buen vivir* osiągnęły silne i szerokie poparcie w krajach

andyjskich. Stąd rozpowszechniły się gwałtownie w całej Ameryce Łacińskiej i na scenie globalnej, dając podstawy konkretnym alternatywom dla rozwoju, jak konstytucyjne uznanie praw natury i Pacha Mama (kecz. *Matka Ziemia*), moratoria na odwierty w Amazonii, modele transformacji do postekstraktywizmu oraz kosmopolitka oparta na partycypacji aktorów poza-ludzkich.

Ostatnio uwidoczniła się dramatyczna sprzeczność pomiędzy oryginalnymi ideami *buen vivir* i strategiami rozwoju rządów Boliwii i Ekwadoru, promującymi praktyki ekstraktywistyczne, jak mega-kopalnie lub wydobywanie ropy w Amazonii. Te „progresywne” reżimy usiłowały przezwyciężyć sprzeczności poprzez formułowanie nowych definicji *buen vivir* albo jako nowy typ socjalizmu w przypadku Ekwadoru, albo jako integralny, kolejny etap rozwoju idei w Boliwii, a więc umieszczając je w ramach współczesności. Stanowiska te były popierane przez niektóre agencje państwowe, intelektualistów rodzimych oraz poza-południowoamerykańskich, którzy, pomimo swoich intencji, odgrywają tylko kolonializm ideowy. Pomimo wszystko, oryginalne idee *buen vivir* są kultywowane. W dalszym ciągu ożywiają one społeczny opór wobec konwencjonalnego rozwoju; na przykład w przypadku rdzennych i obywatelskich demonstracji w obronie terytorium, wody i Matki Ziemi w Boliwii, Ekwadorze i Peru. Pokazuje to, że *buen vivir* nie jest ograniczone do kilku intelektualistów i organizacji pozarządowych, lecz zyskało wysoki poziom powszechnego poparcia.

Podsumowując, *buen vivir* jest propozycją żywą, pielęgnowaną przez różne ruchy i aktywistów, ze swoimi zwycięstwami i porażkami, innowacjami i sprzecznościami. W sposób nieunikniony znajduje się w procesie konstruowania, jako że wyjście poza modernizm nie jest łatwe. Musi też być z konieczności, pluralistyczna, jako że obejmuje stanowiska kwestionujące współczesność, przy jednoczesnym otwieraniu innych dróg myślenia, odczuwania i bycia – inne ontologie – zakorzenione w specyficznych historiach, terytoriach, kulturach i ekologiach. Wśród tej różnorodności istnieją jednak wyraźne punkty wspólne, odróżniające ją od modernizmu, takie jak odrzucenie modernistycznej wiary w postęp, uznanie społeczności rozbudowanych wyrastających z relacyjnych punktów widzenia oraz etyka, która akceptuje wewnętrzną wartość nie-ludzi. ■

Korespondencja:

Twitter: [@Monicachuji](#) / [@PratecPRA](#) / [@EGudynas](#)

> *Ubuntu*: droga życia i sprawiedliwa, dająca siłę koncepcja

Lesley Le Grange, Uniwersytet Stellenbosch, RPA



Madagaskar, Aleja Baobabów.

Prawa autorskie: Antoni Socias, Unsplash.

U*ubuntu* to południowo-afrykańska koncepcja, oznaczająca człowieczeństwo i określająca zarówno formę bytu, jak i stan stawania się. Odnosi się ona do procesu formowania istoty ludzkiej w relacji z innymi ludźmi i z większym niż człowiek światem natury poza-ludzkiej. Innymi słowy, proces stawania się człowiekiem zależny jest od innych istot ludzkich oraz od kosmosu. Co więcej, *ubuntu* sugeruje, że istota ludzka nie jest zatowizowaną jednostką z tradycji Zachodu, lecz jest osadzona w relacjach społecznych i biofizycznych.

Ubuntu jest zatem „anty-humanistyczne,” ponieważ podkreśla relacyjny charakter istnienia i stawania się człowiekiem. *Ubuntu* pochodzi z przysłów i aforyzmów, funkcjonują-

cych w kilku afrykańskich językach na południe od Sahary. W językach nguni Zulusów, Xhosa i Ndebele, występujących w Południowej Afryce, *ubuntu* wywodzi się z wyrażenia *Umun-tungumuntungabanye Bantu*, które oznacza, że człowieczeństwo osoby znajduje idealny wyraz w relacjach z innymi i dalej – relacje te są prawdziwym uzewnętrznieniem osobowości. „My jesteśmy, więc ja jestem.” *Botho* jest jego odpowiednikiem w językach sotho-tswana i słowo to pochodzi od przysłowia *Mothokemothokabathobabang*. *Ubuntu* obejmuje jeden z kluczowych elementów bycia człowiekiem. Zuluskie słowo *umuntu* oznacza istotę ludzką, konstytuowaną przez: *umzimba* (ciało, formę, mięso), *umoya* (oddech, powietrze, życie), *umphefumela* (cień, duch, dusza), *amandla* (żywotność, siła, energia), *inhliziyo* (serce, centrum emocji),

>>

umqondo (głowa, mózg, intelekt), *ulwimi* (język, mówienie), oraz *ubuntu* (człowieczeństwo).

> Odzyskany tradycyjny sposób życia

Jednak *ubuntu* to nie tylko koncept lingwistyczny, lecz ma on również konotacje normatywne, wskazujące jak powinniśmy odnosić się do innego – co jest naszym moralnym obowiązkiem w stosunku do innego. *Ubuntu* sugeruje, że naszym obowiązkiem jest troska o innych, bowiem kiedy oni są skrzywdzeni, skrzywdzeni jesteśmy i my. Obowiązek ten odnosi się do wszystkiego, co żywe, jako że wszystko w kosmosie jest połączone: kiedy krzywdzę naturę, sam jestem też skrzywdzony.

Jak wszystkie afrykańskie wartości kulturowe, *ubuntu* funkcjonowało w obiegu oralnym i tradycyjnym: jego znaczenie było splecione z praktykami kulturowymi oraz doświadczeniami życiowymi ludów afrykańskich. Kolonizacja wywołała erozję lub zatarcie tych kulturowych wartości. Jednakże w postkolonialnej Afryce *ubuntu* i jego synonimy zostały ożywione jako część projektu dekolonizacji i cieszą się wzrastającą popularnością na świecie jako alternatywa dla dominujących koncepcji rozwojowych, które zagrażają możliwości uzyskania sprawiedliwości społecznej i zrównoważonego środowiska naturalnego. Przykładowo, niektóre z grup potomków afrykańskich w Ameryce Płd. nawiązują do *ubuntu* dla zyskania bardziej zniuansowanego rozumienia *buen vivir*.

> Sprawiedliwa i dająca siłę koncepcja

Ubuntu przekazuje ideę, że jednostka nie jest w stanie zrealizować lub wyrazić swej prawdziwej natury, eksploatując, oszukując lub działając w sposób niesprawiedliwy w stosunku do innych. Bez obecności innych, jednostka nie może się bawić, używać zmysłów i wyobraźni, myśleć, rozumować, wytwarzać pracy lub mieć kontrolę nad otoczeniem. *Ubuntu* opisuje więc solidarność pomiędzy ludźmi oraz pomiędzy ludźmi i światem większym niż człowiek. Można powoływać się na *ubuntu* przy budowaniu solidarności międzyludzkiej w walce o sprawiedliwość społeczną i równowagę środowiskową, które są głównymi problemami ruchów społecznych na całym świecie.

Koncepcja ta obejmuje myśl, że ludzka kreatywność i wolność powinny być ograniczane tylko wtedy, kiedy krzywdzą innych. *Ubuntu* jest manifestacją siły, znajdującej się we wszystkich istotach i służącej wzmacnianiu życia, nigdy zaś jego udaremnianiu. Jest to siła, która jest produktywna, która łączy i która wywołuje troskę oraz współodczuwanie – jest to moc wielu, dająca impet ruchom społecznym. Jest to forma władzy kontrastującej z władzą, która narzuca, dzieli i kolonizuje – władzą suwerena, którą dzierżą organizacje ponadnarodowe, rządy, wojsko i świat korporacji. Ta ostatnia forma władzy przynosi erozję *ubuntu*.

> Transformacja wielowymiarowa

Transformacyjny potencjał *ubuntu* leży w dostarczaniu alternatywnych rozwiązań niektórych z kluczowych proble-

mów, stojących przed ludzkością w XXI wieku: rosnących nierówności między ludźmi, nadchodzącej katastrofy ekologicznej oraz wzajemnego powiązania ludzi z technologiami do tego stopnia, że trudno jest stwierdzić, co „bycie człowiekiem” aktualnie oznacza. W zakresie tego ostatniego wyzwania powołanie się na *ubuntu* uwydatnia wagę umieszczenia człowieczeństwa na przedzie nie poprzez definiowanie, co oznacza bycie człowiekiem w celu obwołania innych istot „nie-ludzkimi,” lecz poprzez proces obejmujący zmieniający się kontekst człowieczeństwa w perspektywie rozwijających się, nowych technologii. Stawianie czoła nierównościom na świecie sugeruje troskę jedynie o ludzi – jest ono antropocentryczne – podczas gdy pokonanie kryzysu ekologicznego rozszerza zainteresowanie o świat więcej-niż-ludzki – jest ekocentryczne. *Ubuntu* jest transformacyjne w sensie przekraczania obu pierwiastków: [antropocentrycznego i ekocentrycznego](#).

Relacyjność między istotami ludzkimi powinna być postrzegana jako mikrokosmos relacyjności zachodzących w ramach wszechświata. Pielęgnowanie siebie lub troska o innych ludzi nie są więc antagonistyczne wobec troski o świat więcej-niż-ludzki – *ubuntu* nie może być po prostu zredukowane do kategorii antropocentryzmu lub ekocentryzmu. Jednostka, wspólnota i natura są ze sobą nierozdzielnie związane – uzdrowienie jednej domeny przynosi uzdrowienie ich wszystkich, podobnie jak i cierpienie doświadczane jest w poprzek wszystkich tych trzech wymiarów. Walka o wolność jednostki jest tą samą walką, co walka o sprawiedliwość społeczną i zrównoważenie środowiska naturalnego.

> Sprzeniewierzenie, którego należy się wystrzegać

Można dostrzec dla *ubuntu* dwa potencjalne niebezpieczeństwa. Po pierwsze, wąska etnocentryczna interpretacja koncepcji może być wykorzystywana politycznie do wykluczania innych. Rozumiem przez to sytuację, w której pewne grupy, po uzyskaniu władzy politycznej w postkolonialnej Afryce, mogą przywłaszczyć sobie tę koncepcję – pomimo że takie działanie stałoby w sprzeczności z samym terminem – lub też twierdzić, że nie może być ona poddawana krytyce. Inaczej mówiąc, *ubuntu* może zostać zredukowane do ograniczonego humanizmu, który skutkuje okrucieństwami, jak ksenofobia, doświadczana w Afryce Południowej w ostatnich czasach. Po drugie, ze względu na jej popularność, *ubuntu* może być dokooptowane przez organizacje ponadnarodowe, rządy i świat korporacyjny, by służyć ich celom programowym; lub też, zważywszy na dominację zachodnich sposobów wiedzy, może zostać zasymilowana do zachodniego archiwum kulturowego i stracić tym samym swój rdzenny wymiar. ■

Korespondencja:
Lesley Le Grange <llg@sun.ac.za>
Twitter: [@LesleyLeGrange](#)

> Mapa debat ekofeministycznych

Christelle Terreblanche, Uniwersytet KwaZulu-Natal, RPA



Mural na fasadzie budynku w Caracol Oventic, terytorium Zapatystów w Chiapas, Meksyk. Prawa autorskie: Vitória Gonzalez, 2017.

Ekofeministki przedstawiają historyczne, materialne i ideologiczne związki pomiędzy zniewoleniem kobiet i dominowaniem natury. Jako członkinie rozwijającego się ruchu, przemawiają w ramach różnorodnego zestawu teorii politycznych, obejmującego feminizm, dekolonializm i etykę środowiska, postulując analizę sposobów, w jakie podstawowe koncepcje są osadzone w i korumpowane przez założenia tradycyjnych ról płciowych. Od swych początków w latach 60., teoria ekofeministyczna była zainspirowana przez oddolne akcje bezpośrednie. Ekofeminizm rósł gwałtownie obok ruchu antynuklearnego i pokojowego lat 70. i 80., wraz ze wzrastającą społeczną troską wywołaną przez postępującą degradację środowiska naturalnego. Kobiety aktywistki można znaleźć wszędzie tam, gdzie tylko zagrożona jest społeczna i ekologiczna reprodukcja życia, zarówno w przypadku odpadów toksycznych, przemocy rasowej, wyciskania pracowników opieki, zatrzymania bioróżnorodności, wylesiania, utowarowienia nasion, jak i wywłaszczania ziem przodków dla potrzeb „rozwoju.”

Ekofeministki twierdzą, że wyzwolenie ludzi spod historycznych patriarchalnych perspektyw nie może być osiągnięte bez uwolnienia wszystkich istot „innych.” Dostrzegają, że kobiety z Globalnej Północy i rolnicy razem z rdzennymi mieszkańcami Globalnego Południa mogą połączyć się, formując jeden autentyczny, polityczny głos. Jest to możliwe dlatego, że te grupy społeczne mają umiejętność opiekowania się życiem ludzkim i poza-ludzkim. W kategoriach polityki ekofeminizm jest więc *sui generis*, a nie po prostu odgałęzieniem feminizmu, marksizmu lub ekologii. Niezależnie od pewnych ideowych zapożyczeń, ekofeminizm reartykułuje feministyczne pytania o równość społeczną poprzez powiązanie jej ze sprawiedliwością i integralnością środowiskową.

> Rekonstrukcyjna rewolucja przynosząca samoświadomość refleksyjną

Ekofeminizm jest czasami postrzegany jako odrodzenie pradawnej wiedzy o wzajemnych związkach „wszystkich form życia.” Przykładem byłyby indyjskie kobiety Chipko, które broniły lasy przed wycinką, obejmując drzewa. Jednak sam termin *ekofeminizm* wywodzi się z apelu francuskiej femi-

>>

nistki Françoise d'Eaubonne, która w 1974 roku nawoływała do rewolucji w obronie ekosfery, obejmującej całkowitą rekonstrukcję relacji pomiędzy ludźmi i naturą, jak i pomiędzy mężczyznami i kobietami. Historyczna analiza europejskiej rewolucji naukowej, przeprowadzona przez pionierską teoretyczkę Carolyn Merchant – *The Death of Nature* – ukazała determinację ojców nowoczesności w opanowaniu wolności reprodukcyjnej kobiet poprzez zinstytucjonalizowane polowania na czarownice. Specjalistyczna wiedza ziołolecznictwa i położnictwa została zastąpiona przez „profesjonalną medycynę” ujmującą naturę i ciało jako „maszyny.” Obaliło to zasady ostrożności właściwie dla opieki okołoporodowej, a jednocześnie wzmocniło prądową dualistyczną ontologię intelektualnej wyższości mężczyzn oraz kontroli nad „innymi,” takimi jak „krynne” kobiety, czy „chaotyczna” natura.

Liberalni moderniści głównego nurtu często opacznie odczytywali krytykę ekofeministyczną, tworząc z niej szaniec dla patriarchalnej idei, że kobiety i tubylcy są „z zasady bliżej natury” i są tym samym podrzędni. W rzeczywistości ekofeministki dekonstruują stare hegemonistyczne przeciwstawienia, wywodzące się z dualizmu „człowiek ponad naturą,” ukazując jak osoby o uprzywilejowanej pozycji pod względem płci, etniczności, czy klasy wykorzystują je dla podtrzymania swojej dominacji społecznej poprzez etykietowanie kogoś „innym.” Rozumiany w ten sposób, światopogląd ekofeministyczny pomaga w pogłębieniu samoświadomości refleksyjnej w zakresie tego, jak dana osoba jest sama traktowana w ramach istniejących relacji władzy.

> Praca kobiet, wiedza ekologiczna i krytyka materialistyczna

W wymiarze międzynarodowym kobiety wykonują 65% pracy za 10% zarobków, podczas gdy na Globalnym Południu kobiety produkują 60% – 80% całej spożywanej żywności. W wyniku badań terenowych w kolonialnej Afryce i Ameryce Płd. Maria Mies i jej współpracownicy z niemieckiej szkoły Bielefeld, zaproponowali „perspektywę utrzymania przy życiu,” uprawomocniającą ekologiczną wiedzę kobiet i rolników jako producentów i zaopatrujących życie.¹ Od lat 80. ten ekonomiczny argument mobilizował ekofeminizm jako element polityki postwzrostowej, zapowiadając współczesne alternatywy, takie jak południowoamerykańska, rdzena koncepcja *buen vivir* lub „dobrego życia” oraz ostatnia europejska koncentracja na dewroście i ekonomii solidarności. Kolejny dowód „znieskształconego rozwoju” przyniosła napisana przez Vandane Shive analiza procesu utraty niezależności żywnościowej wspólnot po wprowadzeniu dwudziestowiecznych technologii zielonej rewolucji; niezależności żywnościowej, która była wcześniej osiągnięta dzięki pracy indyjskich rolników.

W miarę jak finansowe i technologiczne poprawki pogłębiają kryzys ekologiczny, ekofeministki obnażają złożony charakter kapitalistycznego zawłaszczania w perspektywie klasy, etniczności i płci. Będąc polityką materialistyczną zakorzenioną w pracy, zawłaszczanie to jest nieesencjonalne i łączy elementy pomiędzy nadmiernym konsumpcjonizmem bogatej, industrialnej Północy i jej „kranami i umywalkami”

na Globalnym Południu. To bowiem peryferie kapitalistycznego patriarchalnego produktywizmu dźwigają ciężar jego zanieczyszczających odpadów – jako dług ekologiczny wobec wspólnot rdzennych i jako dług ucieleśniony wobec żyjących kobiet i przyszłych pokoleń. Materialistyczne ekofeministki, takie jak Ariel Salleh, Mary Mellor, Ewa Charkiewicz, Ana Isla i inne, łączą „utrzymanie przy życiu” z eko-wystarczalnością.² Ich strukturalna krytyka ekonomii redukcjonistycznej wskazuje na jej ślepotę wobec pracy reprodukcyjnej w domach i na polach oraz wobec naturalnych cykli, od których kapitalizm jest zależny.

> Ekofeministyczna, meta-industrialna odpowiedź na kryzys ekologiczny

Ekofeministki przekonują, że taka praca reprodukcyjna stoi a priori w opozycji do kapitalistycznej i marksistowskiej waloryzacji produkcji oraz wartości wymiany jako motoru akumulacji. Salleh konceptualizuje niemych pracowników reprodukcyjnych – kobiety, rolników i rdzennych mieszkańców – jako światową większość, „meta-industrialną klasę,” której umiejętności wyrażają „ucieleśnioną materialistyczną” epistemologię i etykę. Ich regeneracyjne sposoby apropracji w zakątkach natury są gotowymi do zastosowania, politycznymi i materialnymi odpowiedziami na kryzys ekologiczny. Tacy pracownicy istnieją na przestrzeni świata w olbrzymiej, choć pozornie niewidocznej, mozaice pracy niewyalienowanej, podtrzymującej życie w złożonej sieci relacji pomiędzy człowiekiem i naturą. Klasa meta-industrialna wzbogaca cykle ekologiczne o pozytywną, całkowitą „wartość metaboliczną.” Ekofeminizm wyraźnie poszerza zakres zainteresowania tradycyjnej marksistowskiej analizy klasowej. I rzeczywiście – jego teoretyzacja „znaturalizowanych” podstaw kapitalistycznego przywłaszczania poprzez pracę reprodukcyjną jest wykorzystywana przez akademicką lewicę. Zawsze istnieje jednak ryzyko, że teoretyzacje kobiet zostaną „przepakowane” według funkcjonujących, patriarchalnych meta-narracji.

> Łączenie emancypacji wspólnotowej i troski

Polityka ekofeministyczna stawia sobie za cel wspieranie emancypacji człowieka przez regeneracyjne ekonomie solidarności, oparte na dzieleniu się. Stawia ona złożoność przed jednolitością, współpracę przed konkurencją, dobro publiczne przed własnością oraz wartość użytkową przed wartością wymiany. Taka polityka emancypacyjna zyskuje uznanie za swą umiejętność rozjaśniania związków pomiędzy problemami ekologii, feminizmu, marksizmu i stawiających życie w centrum, rdzennych systemów etycznych, takich jak *swaraj* w Indiach i afrykański etos *ubuntu*. Analiza, którą przynosi, oferuje systemową, socjologiczną podstawę dla postwzrostowych alternatyw, które poszukują jednocześnie równości i zrównoważonych sposobów życia. Ekofeministki opowiadają się za światopoglądem opartym na trosce o różnorodność wszystkich form życia. ■

Korespondencja:

Christelle Terreblanche <terreblanche.christelle@gmail.com>

1. Mies, Maria i Shiva, Vandana (1993) *Ecofeminism*. London: Zed Books.

2. Salleh, Ariel (Ed.) (2009) *Eco-Sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology*. London: Pluto Press.

> Prawa natury i jurysprudencja Ziemi

Cormac Cullinan, prawnik środowiska naturalnego, RPA

*Pachamama (chiński tusz na papierze).
Prawa autorskie: Luísa Acauan Lorentz, 2019.*



Większość współczesnych cywilizacji zorganizowana jest wokół celu powiększania produktu krajowego brutto w sposób przynoszący degradację środowiska i przyczyniający się do zmiany klimatu. Cywilizacje takie najprawdopodobniej upadną w trakcie XXI wieku, jeśli nie zdecydują się wspierać dobrobytu ludzkiego przez wzmożoną integrację i żywotność wspólnot ekologicznych, wśród których są osadzone. Zwolennicy praw natury, znanych również jako prawa Matki Ziemi, przekonują, że w celu osiągnięcia takiej przemiany niezbędne jest uznanie w systemach legislacyjnych wszystkich aspektów natury za podmiot prawny, posiadających prawa wrodzone, oraz przestrzeganie tych praw. Uznanie legislacyjne praw natury wprowadziłoby kontekst dla praw człowieka – specyficznych dla gatunku praw

naturalnych, jako że ludzie są częścią natury – jak i nałożyłoby obowiązek respektowania praw natury na istoty ludzkie i osobowości prawne.

Legislacyjne uznanie praw natury stanowi element szerokiej dyskusji o jurysprudencji Ziemi oraz o innych ekologicznych perspektywach w rządzeniu społeczeństwami ludzkimi. Jurysprudencja Ziemi jest filozofią prawa i rządów, która stawia sobie za cel prowadzenie ludzi w kierunku harmonijnej współegzystencji ze społecznościami Ziemi, zamiast legitymizacji oraz ułatwiania jej eksploatacji i degradacji. Prawa natury, jak prawa człowieka, są ujmowane jako prawa integralne i niezbywalne, wyrastające z samej egzystencji posiadacza praw. Oznacza to, że każda istota czy aspekt natury, łącznie z ludźmi, musi przynajmniej mieć prawo do

>>

życia, prawo do zajmowania przestrzeni fizycznej oraz prawo do wchodzenia w relacje z innymi istotami w sposób umożliwiający wypełnienie jej unikalnej roli w procesach ekologicznych i ewolucyjnych.

> Prawa natury, ujęte *explicite* w zapisach prawnych

Najbardziej znaczące współczesne wyrażenie praw natury stanowi Konstytucja Ekwadoru, ustanowiona we wrześniu 2008 roku. Później, 22 kwietnia 2010 roku w Cochabamba w Boliwii, podczas Światowej Konferencji na Temat Zmian Klimatycznych i Praw Matki Ziemi ogłoszona została Uniwersalna Deklaracja Praw Matki Ziemi (*Universal Declaration of the Rights of Mother Earth*, UDRME). Konstytucja Ekwadoru mówi: „Natura lub Matka Ziemia [*Pachamama*], w której reprodukowane jest i w której istnieje życie, ma prawo do istnienia, trwania oraz zachowania i regenerowania swych witalnych cykli, struktury, funkcji i procesów ewolucyjnych” (art. 71). Konstytucja precyzuje, że uznanie praw natury ma na celu stworzenie ram, w których obywatele mogą cieszyć się swoimi prawami i wykonywać swoje obowiązki dla osiągnięcia dobrobytu poprzez harmonijną kohabitację z naturą. Ponadto mają to być ramy wymagające zarówno od osób fizycznych, jak i państwowych szacunku i podtrzymywania praw natury oraz dające państwu mandat do gwarantowania zgodnego z nimi modelu rozwoju. Prawodawstwo Nowej Zelandii uznaje osobowość prawną rzeki Whanganui i obszaru Te Urewera, wraz z ich integralnymi prawami. Sądy w Indiach uznały rzeki Ganges i Jamuna oraz lodowce Gangotri i Jamunotri, z których wypływają, wraz z pobliskimi lasami i wodami, za podmioty prawne z prawami. Kolumbijski Sąd Konstytucyjny potwierdził, że dorzecze rzeki Atrato ma podmiotowość prawną z prawem do „ochrony, konserwacji, zachowania i odnowy.”

> Światopogląd konsumerystyczny

Współczesność, kapitalizm i konsumeryzm wyrastają z głęboko antropocentrycznego poglądu, że istoty ludzkie są oddzielone od natury i mogą przekraczać jej prawa. To przekonanie o ludzkiej wyjątkowości postrzega Ziemię jako rezerwuar zasobów, które istnieją dla uzyskania ludzkiej satysfakcji. Ponieważ wiadomo, że zasoby są ograniczone, najważniejsze staje się prześcignięcie innych w celu zabezpieczenia większej ich części. Światopogląd ten jest podstawą większości dzisiejszych systemów prawnych. Prawo definiuje naturę (poza-ludzką) jako „własność” i pozostawia właścicielowi szeroką decyzyjność w zakresie tego „kapitału” wraz z władzą do monopolizowania korzyści z niego płynących. Daje to systemom ekonomicznym i politycznym podstawę do koncentracji bogactwa i władzy oraz legitymizowania decyzji, które – nad zbiorowym interesem wspólnot Ziemi i samego życia – faworyzują krótkoterminowe interesy ekonomiczne miniatury mniejszości osób.

> Światopogląd ekocentryczny

Uznanie praw natury, z drugiej strony, oparte jest na światopoglądzie ekocentrycznym, postrzegającym ludzi jako

szczególną formę życia lub aspekt Ziemi, odgrywający unikalną, lecz nie najważniejszą rolę w ramach społeczności ziemskiej. Na przykład Preambuła i pierwszy artykuł UDRME nawiązują do Ziemi jako samoregulującej się, żyjącej wspólnoty powiązanych istot, która podtrzymuje wszystkie istnienia i w konsekwencji priorytetyzuje zachowanie integralności i zdrowia całej społeczności Ziemi. Zwolennicy praw natury wskazują na odkrycia różnych dziedzin nauki, jak fizyka kwantowa, biologia i ekologia, w celu udowodnienia, że wszystkie elementy wszechświata są powiązane i obalenia powszechnej wiary w to, że ludzie są odrębni i ważniejsi od natury. Pogląd ten czerpie również z dawnych mądrości i tradycji oraz z kosmologii ludów rdzennych, które postrzegają Ziemię jako świętą wspólnotę życia i żądają od ludzi pielęgnowania pełnych szacunku relacji z innymi istotami.

Jurisprudencja Ziemi i prawa natury stawiają fundamentalne wyzwanie każdemu aspektowi „rozwojowego” dyskursu głównego nurtu, jak i kapitalizmowi oraz patriarchatowi. Wysuwają postulat innego rozumienia roli człowieka, podstawowego celu społeczeństw ludzkich i sposobów propagowania dobrobytu ludzkiego. Na przykład, z perspektywy ekocentrycznej, rozwój rozumiany jest jako proces, za pomocą którego jednostka rozwija większą głębię, złożoność, wielowymiarowość, empatię i mądrość dzięki wzajemnym relacjom lub „współ-życiu” ze wspólnotą życia. Jest to antyteza współczesnego znaczenia rozwoju, który obejmuje eksploatację i degradację złożonych systemów naturalnych dla zwiększenia PKB.

> Nowy ruch i nowatorski manifest

Od 2008 roku prawa natury i jurisprudencja Ziemi stały się coraz bardziej znaczącym aspektem dyskursu ruchów społecznych, aktywistów środowiskowych i sprawiedliwości społecznej oraz rdzennych mieszkańców na całym świecie. Koncepty te są centralnym motywem dyskusji w ONZ o „życiu w harmonii z naturą” i zostały włączone do programów politycznych kilku partii zielonych i ekosocjalistycznych. Prawa natury i jurisprudencja Ziemi dotyczą najgłębszych korzeni współczesnych problemów ekologicznych i społecznych. Przynoszą manifest, przekraczający rasę, klasę, narodowość i kulturę; są zbudowane na wiedzy, jak funkcjonuje wszechświat – wiedzy, która jest trafniejsza niż światopogląd antropocentryczny, mechanistyczny, czy redukcjonistyczny. Prawa natury dostarczają podstaw dla globalnego ruchu prawnego, który może przemienić normy akceptowanych zachowań człowieka, jak miało to miejsce w przypadku praw człowieka. Atuty te oznaczają, że choć ruch praw natury jest wciąż w początkowym stadium, jego znaczenie będzie prawdopodobnie rosnąć jeszcze gwałtowniej oraz że ma on potencjał wywierania głębokiego wpływu na poziomie globalnym. ■

Korespondencja:

Cormac Cullinan <cormac@greencounsel.co.za>

> Post-pandemiczne tendencje i fazy współczesności

José Maurício Domingues, Uniwersytet w Rio de Janeiro, Brazylia, członek Komitetów Badawczych ISA ds. Teorii Socjologicznej (RC16) i Socjologii Historycznej (RC56)

Pandemia koronawirusa/COVID-19, która objęła świat na przełomie 2019 i 2020 roku, wywołała całkowitą przemianę relacji pomiędzy państwem i społeczeństwem. Od 2008 roku neoliberalizm znajdował się w szachu. Nagle pandemia przyniosła coś, co można nazwać *ratunkowym keynesizmem* i poszerzeniem polityki społecznej dla całych krajów, w celu utrzymania ich na powierzchni. Co jeszcze kilka miesięcy lub nawet dni wcześniej zdawało się nie do pomyślenia, stało się możliwe – zaskakiwały podjęte środki i sumy pieniędzy wpompowane w gospodarkę i w fundusze ochrony. Był to zadziwiający powrót państwa ze wszystkimi jego „możliwościami” stawiania czoła sytuacji.¹

Czy możemy już mówić o przemianie epokowej, czy też obserwujemy zmiany o mniejszej wadze? Czy przemiany te będą trwałe? Czy też jest to chwilowy punkt w poza tym stabilnej trajektorii polityki?² W dalszej części niniejszego tekstu zarysuję odpowiedź w zakresie tematyki interwencji państwowej w gospodarkę i politykę społeczną w relacji z wcześniejszymi fazami współczesności. Biorąc pod uwagę jedynie system polityczny, dominuje kontynuacja, pomimo niezbędnych w wielu sektorach społecznych, głębokich zmian. Demokracja liberalna jest mieszanym ustrojem, w którym rozwijający się od lat 80. trend ku zwiększonej oligarchii i ograniczonej demokracji (ku *zaawansowanemu oligarchicznemu systemowi politycznemu*), nie został odwrócony. Nastąpiło również widoczne pogłębienie inwigilacji. Pomimo narastającego nacisku na bardziej stanowcze działania i programy społeczne, politycy pozostają w większości zainteresowani samymi sobą, swoją władzą i klasą bogatych. Obserwuje się nieokiełznany indywidualizm, a pandemia jeszcze go pogłębiła, wywołując przeważnie defensywne i nastawione na prywatność postawy, kontrastujące z, przykładowo, intensywną socjalizacją zachowań po pandemii „hiszpański” wiek temu. Jest to z pewnością problem oczekujący na analizę socjologiczną. To, co chcę tutaj jednak powiedzieć, dotyczy tylko częściowo świata odnowionego systemu partyjno-państwowo-kapitalistycznego, w którym obecność państwa jest o wiele bardziej widoczna, a sam działający system polityczny jest o wiele bardziej autory-

tarny. W zakresie programów społecznych przewaga liberalizmu społecznego jest mimo to znacząca.

> Współczesność i jej fazy

Współczesność – łącznie ze współczesnością polityczną – to ewolucyjna dywergencja warunkowa. Opierała się ona na wcześniej rozwiniętych elementach cywilizacji, charakteryzujących się coraz większym globalnym zasięgiem, które – obok hybrydyzacji i jej dominujących sił – pokonały stosunkowo krótkotrwałe wyzwanie rzucone im przez autorytarny kolektywizm. Rozwijała się ona od późnego XVIII wieku w trzech różnych fazach (jak pokazano w pracach Offe’a, Lasha i Urry’ego, Castellsa, Wagnera, Dominguesa i innych). Pierwsza z tych faz była liberalna i zorientowana na rynek (lub postrzegano ją jako program), a jednocześnie kolonialna (choć Ameryki były już niezależne). Druga faza na całym świecie opierała się na państwie. Choć gospodarka liberalna i system sądownictwa pozostały, „sorealizm” (bardziej zasadnie zwany autorytarnym kolektywizmem) zradyzalizował elementy państwowe, które zapożyczył od współczesności, pozbywając się infrastruktury gospodarki i liberalizmu. Na koniec nastąpiła faza trzecia pod egidą neoliberalizmu: bardziej złożona, bardziej indywidualistyczna, z większą obecnością sieci – obok wzmocnionego rynku i państwa.

Czy teraz, w postpandemicznym świecie, jesteśmy świadkami nadejścia nowej fazy, czy też jest to tylko chwilowe odstępstwo w ramach fazy trzeciej? Poza domeną partyjno-państwową, neoliberalizm bezdyskusyjnie do niedawna królował (i jego zwolennicy wciąż zabiegają o utrzymanie tej dominacji). Jednakże możemy przyjąć, że związek trzeciej fazy z neoliberalizmem był jedynie warunkowy, bez względu na to, jak znaczący będzie jego wpływ na świat, niezależnie od tego, co jeszcze nastąpi.

> Państwo, gospodarka i programy społeczne

Już przed pandemią neoliberalizm był postrzegany jako nadmiernie ograniczony, by być w stanie opanować gospodarkę. Mniej lub bardziej jawnie, rządy odchodziły już od pewnych jego zasad, a teraz wygląda na to, że wpływowi gracze w co-

„Czy możemy już mówić o przemianie epokowej, czy też obserwujemy zmiany o mniejszej wadze? Czy przemiany te będą trwałe?”

raz większym stopniu zdają sobie sprawę z problemu. Jednak wprowadzenie zmian stało się skomplikowane, ze względu na brak konsekwencji, opór i brak transparentności, które charakteryzowały ostatnie rozwiązania. Choć nie mogę tutaj rozwinąć tej kwestii, geopolityka i konkurencja pomiędzy Chinami i krajami Zachodu również rysują się w tle obecnych transformacji, wraz z długotrwałym wykorzystywaniem złożonej mieszaniny neoliberalizmu i silnego interwencjonizmu państwowego w pierwszym przypadku.

Weźmy za przykład Unię Europejską. Możemy wyróżnić trzy możliwe scenariusze wydarzeń: jeden konserwatywny („biznes jak zwykle”); jeden nieco chaotyczny i pełen konfliktów; i jeden transformacyjny, w którym zostają osiągnięte cele podłoża wyzwaniom zmian klimatycznych (szczególnie poprzez przemianę energetyczną), digitalizacji i nowej polityki społecznej, łącznie ze zmianami w podatkach. Projekt Next-GenerationEU, operujący wspólnymi funduszami pożyczonymi na rynkach, już teraz prowadzi UE w kierunku trzeciej z tych możliwości, wzmacniając „państwo europejskie,” które jest w stanie ułatwić realizację zadań nawet najmocniejszym państwom (poprzez łączenie zasobów, jak np. w przypadku finansowania 40% wydatków programu przebudowy Francji, zmierzającego do odnowy technologicznej kraju do 2030 roku). Niewiele czasu poświęcono dyskusjom w zakresie opodatkowania, oprócz stawki podatku liniowego liczącej 15% dla korporacji w celu uniknięcia ucieczek do rajów podatkowych i – szerzej – unikania płacenia podatków (poza USA, gdzie stawki podatkowe bogatych zostały obniżone). Tak czy inaczej – globalny podatek korporacyjny, o którym od jakiegoś czasu przed wybuchem pandemii dyskutowali eksperci i politycy, może wciąż jeszcze być, jak twierdzą krytycy, ograniczony, choć jest bez precedensu. Jest raczej wątpliwe, czy zostanie on podniesiony (w Niemczech, na przykład, podjęto starania, służące uniknięciu stosowania konstytucyjnego zapisu o zakazie dalszego zadłużania, co przeszło bez echa), jednak prawdopodobnie dążenie w tym kierunku się utrzyma. W każdym przypadku system polityczny będzie mediatorem tych przemian regulacyjnych. W USA zaakceptowanie w sierpniu 2022 roku, po ciężkiej batalii, wartego 740 miliardów dolarów planu Partii Demokratycznej dotyczącego walki z inflacją, wspierania działań zmierzających ku zastąpieniu paliw kopalnianych energią odnawialną oraz ograniczenia kosztów leczenia, było przełomem, choć na o wiele mniejszą skalę niż liczyła lewica.

Na specjalną uwagę zasługują propozycje finansowania odnowy infrastruktury gospodarczej, szczególnie w zakresie digitalizacji, ale też i bardziej prozaicznych rzeczy, jak mosty i drogi, oraz umożliwienia zmiany źródeł energii, umożliwiającą

cej łagodzenie zachodzących przemian klimatycznych zarówno w USA, jak i w Europie. Nadzwyczajnie ważne są obszary strategiczne, szczególnie high-tech, z mikroczipami na pierwszym miejscu. Tego typu cele i nabywanie przez państwo produktów innowacyjnych będą promowane z udziałem dużych środków i nowych, państwowych organizmów (przydatność takiej strategii została udowodniona przez skuteczność wspieranych przez państwo działań w zakresie zapewnienia szczepionek przeciwko koronawirusowi). Powraca polityka przemysłowa – choć bardzo różna od czasów swego tryumfu w krajach liberalno-kapitalistycznych (tzn. teraz jest bardziej „wskazująca”), stała się ona bardziej odpowiednia, w porównaniu z tym, co się działo w ostatniej ćwierci XX wieku i na początku XXI wieku. Niektórzy wspominają o powrocie do planowania, szczególnie w kontekście zmian klimatycznych i przemian energii. W każdym przypadku, ogólnie ograniczenia budżetowe stały się luźniejsze, podczas gdy wydatki są bardziej elastyczne, łącznie nawet z licznymi operacjami wykupu.

W handlu i regulacjach finansowych następuje prawdziwa przemiana. Prawa antymonopolowe były przez dekady lekceważone do tego stopnia, że wzbudziło to podejrzenie, że są one samo-destrukcyjne. Od czasów rządów Reagana, miały one mieć zastosowanie dla dobra konsumentów. Stąd na przykład dumping, obniżanie cen dla pokonania konkurencji, nie były postrzegane jako problem. Celem była ochrona konkurencji samej w sobie, nie zaś poszczególnych konkurentów. Tym samym połączenia i fuzje, tworzące gigantyczne oligopol, nie uzasadniały interwencji. Jest to aktualnie [całkowicie zmieniane](#), a prawa antymonopolowe stają się o wiele bardziej szczegółowe i szerokie. Ponadto schematy regulacyjne zostały rozszerzone od typowo ograniczonego amerykańskiego instytucjonalnego podejścia na konsumenckie usługi rynkowe, szczególnie w zakresie podstawowych, quasi-monopolistycznych produktów (telefonia i poczta, woda i ścieki, czy kolej i lotnictwo), w celu objęcia polityki społecznej i innych aktywności.

Jednakże, w zakresie polityki społecznej wydaje się, że otrzymujemy jeszcze więcej tego samego. Powszechną praktyką stał się liberalizm społeczny o dwupoziomowym programie: pierwszy, rynkowy, dla dobrze zarabiających; drugi, państwowy, dla biednych. Jak dotąd nie pojawił się żaden solidny znak przystankowy w ewolucji programów społecznych, który wstrząsnąłby stabilnością stale rozszerzającego się liberalizmu społecznego. Zważywszy, że [ochrona zdrowia stała się bardziej uniwersalna](#), wydaje się, że po raz pierwszy pojawia się zglobalizowana, społeczno-liberalna reakcja w bardziej ogólnym zakresie. Podczas gdy niegdyś istniały znaczące różnice, szczególnie pomiędzy centrum globalnego systemu

(oraz niektórymi krajami autorytarnego kolektywizmu) a peryferiami, te pierwsze o solidniejszych i bardziej ukierunkowanych programach uniwersalistycznych, obecnie liberalizm społeczny zyskał niekwestionowaną wyższość na skalę globalną. Koncentruje się on na biedzie (na „słuszności,” a nie „równości”). Pomimo powszechnego poczucia niezadowolenia nie pojawiły się zorganizowane siły mogące, a nawet próbujące, ukierunkować programy społeczne ku uniwersalizmowi i pełnemu społecznemu obywatelstwu.

Co wyraźnie z nami pozostanie, to schematy transferu pieniędzy. Może to przebiegać na wzór południowoamerykańskich grantów minimalnych i celowych,³ obecnych we wszystkich tych krajach (oraz w innych miejscach), stanowiących dla zwalczania biedy, ale też i politycznego nią zarządzania. Może też jednak podążać w kierunku wyjątkowo perfidnej, niemieckiej polityki *Arbeitslosengeld II* (znanej jako *Hartz IV*), z jej logiką zarobku. Może stać się działaniem pozornym w coraz bogatszym i nierównym świecie. To prawda, że coś zbliżonego do nowego, [poprawionego niemieckiego Bürgergeld](#) może z czasem wskazywać nowe socjaldemokratyczne drogi, pomiędzy małymi sumami pieniędzy dla zasłużonych bezrobotnych i bardziej hojnymi uniwersalnymi uposażeniami, pomimo stanowczego oporu ze strony Chadejji (patrz również ostatnie, jeszcze bardziej mizerne, włoskie *Reddito de cittadinanza*, przygotowane przez rząd Meloni). Tak czy inaczej, patrząc na aktualny stan rzeczy, zmiany będą ograniczone.

> Przyszłość

Tylko czas pokaże: możliwe, że sowa Mineryw jedynie rozpościera skrzydła o zmierzchu. Możemy jednak zarysować kilka specyficznych tendencji, które zdają się rozwijać na przestrzeni ostatnich kilku lat i najprawdopodobniej zyskają na intensywności. Wprawdzie wszystko zależy od rozwoju idei i programów, a szczególnie zmagających politycznych, ich wyniki zdają się jednakże konsekwentnie wskazywać w jednym kierunku. Jak dotąd, w skali świata, rozwój jest nierównomierny.

Możemy mieć nadzieję, że obecna przemiana zapoczątkuje opartą na życzliwości, zieloną i solidarną erę w historii ludzkości. Jednakże wydaje się to mało prawdopodobne. Nie oznacza to jednak, że nie nadchodzi właśnie nowa faza współczesności lub załamanie w ramach fazy trzeciej. Ostateczny kierunek jest jednak wciąż niepewny. ■

Korespondencja:

José Maurício Domingues <jmdomingues@iesp.uerj.br>

1. Domingues, José Maurício (2020), "From global risk to global threat: State capabilities and modernity in times of coronavirus", *Current Sociology*, 70(1), 6-23.

2. Baumgartner, Frank i Jones, Bryan (2009) *Agendas and Instability in American Politics*. Chicago: Chicago University Press.

3. Domingues, José Maurício (2019) "Social liberalism and global domination." W: Heriberto Cairo i Breno Bringel (red.) *Critical Geopolitics and Regional (Re)Configurations: Interregionalism and Transnationalism between Latin America and Europe*. London: Routledge, 49-62.

> (Ponowne)otwieranie nauk społecznych: wyzwania otwartej nauki¹

Fernanda Beigel, CONICET i Uniwersytet Cuyo, Argentyna, członkini Komitetu Badawczego ISA ds. Historii Socjologii (RCo8)



Źródło: Pixabay.

W 1996 roku były prezydent ISA, Immanuel Wallerstein, wezwał społeczność międzynarodową do restrukturyzacji nauk społecznych w słynnym Raporcie Komisji Gulbenkiana. Raport kwestionował XIX-wieczny proces rozwojowy tych dziedzin, idący w parze z postępem europejskich państw kolonialnych, przekształcając specyficzne doświadczenia i obserwacje w rzekomo uniwersalną konstrukcję teoretyczną. Konsolidacja i instytucjonalizacja tych nauk wymagały, by każda z nich posiadała swoje własne specjalistyczne metody, a to wzmacniało tylko podziały rozdzielające różne rodzaje analizy. Raport zidentyfikował potrzebę porzucenia europocentryzmu, a zamiast niego promowania wielojęzyczności, interdyscyplinarności, transparentnych procesów badawczych i współpracy międzynarodowej – wszystko to pod hasłem „otwórzmy nauki społeczne.”

Ostatnio UNESCO przyjęło rekomendacje w sprawie otwartej nauki. Odwołują się one do podobnych kwestii i mają na celu otwarcie wyników badań (poprzez otwarty dostęp do publikacji) i procesu badawczego (poprzez otwarty dostęp do danych). Otwarta nauka obejmuje wszystkie aspekty praktyk akademickich i wszystkie dziedziny naukowe, w tym nauki podstawowe i stosowane, dyscypliny przyrodnicze, społeczne i humanistyczne. Podkreśla potrzebę otwarcia tradycyjnej nauki na różne systemy wiedzy. Zaleca również aktywną współpracę z różnymi sektorami społeczeństwa i aktywne zaangażowanie nauki w problemy istotne z perspektywy społeczeństwa (nauka obywatelska, *citizen science*).

Miedzy tymi publikacjami upłynęło 25 lat, a główna różnica pomiędzy tymi dwoma globalnymi projektami wiąże się z cyfrowym charakterem otwartej nauki i jej naciskiem

na otwartość całego procesu badawczego (otwarte dane, otwarty proces ewaluacyjny) za pomocą infrastruktur opartych na współpracy. Z drugiej strony, oba projekty łączy troska o nierówności strukturalne, które wpływają na proces cyrkulacji wiedzy, oraz o potrzebę zapewnienia różnorodności epistemologicznej i wielojęzyczności.

> **Ochrona otwartości danych w naukach społecznych**

Nauki społeczne i humanistyczne stawiają szczególne wyzwania projektowi otwartej nauki ze względu na swój charakter epistemiczny, relacje z badanymi podmiotami i metody badawcze. Bezwarunkowa otwartość ich procesów badawczych oraz zebranych danych może mieć konsekwencje wpływające na prywatność jednostek i może zagrażać społecznościom podlegającym wykluczeniu. Jednak kody etyczne, normy „habeas data” i krajowe przepisy dotyczące wykorzystania danych osobowych zapewniają wystarczający system ochrony tych aspektów, dlatego konieczne jest zastanowienie się nad oporem wobec dzielenia się danymi badawczymi w naukach społecznych i humanistycznych.

W dyscyplinach, w których praca zespołowa jest rzadką praktyką, opór często wynika z obaw o utratę praw własności intelektualnej lub umniejszenie indywidualnych osiągnięć w kategoriach akademickich lub teoretycznych. Podobnie jak w przypadku nauk ścisłych, ogólnie akceptowana jest społeczna wartość nauki, ale niekoniecznie już fakt, że badania finansowane publicznie stanowią dobro wspólne. Ma to bezpośredni związek z faktem, że wiedza jest kumulowana i powinniśmy unikać kilkukrotnego zbierania tych samych informacji przez różne zespoły badawcze. W rzadkich przypadkach opór w tym obszarze związany jest ze świadomością empirycznej słabości badań, które nie wytrzymałyby otwartej weryfikacji dowodów.

Jedną z głównych korzyści otwartego udostępnienia danych społeczności naukowej i tworzenia infrastruktur opartych na współpracy jest to, że te platformy są interoperacyjne i pozwalają na integrację informacji na temat osób, które stworzyły każdy obiekt cyfrowy, ich instytucji, projektów i rezultatów badań w otwartym dostępie. Repozytoria instytucjonalne odgrywają fundamentalną rolę w przechowywaniu obiektów cyfrowych. Oczekuje się, że zbiory danych i różnego typu materiały naukowe mogą być deponowane razem z ich oceną lub recenzją, które stanowią ich znak jakości. Otwarty system ewaluacyjny, aspekt otwartej nauki będący nadal obiektem dyskusji, może sprzyjać wymianie wiedzy i pomóc rozwiązywać wątpliwości natury ideologicznej lub spory teoretyczne, które w tych dyscyplinach są na porządku dziennym i często kończą się wstrzymaniem publikacji artykułu.

Niemniej jednak otwarta nauka to nie tylko korzyści. Dominacja języka angielskiego jako kodu interoperacyjności sprzyja nierównościom, wzmacnia przesadną homogenizację komunikacji naukowej w języku angielskim i stawia biblioróżnorodność pod znakiem zapytania. Tymczasem zwiększanie otwartego dostępu do publikacji naukowych

jest stymulowane, zwłaszcza w Europie, poprzez programy takie jak „Plan S” autorstwa „Coalition S” i narzucanie bezpośrednich opłat dla autorów i autorek [article processing charges, APC]. Stopniowy, niekontrolowany wzrost APC, zapewniających wielkie zyski wydawnictwom już teraz zwiększa nierówności między badaczami w krajach hegemonicznych i niehegemonicznych. Projekt otwartej nauki znajduje się w trakcie tworzenia, przebiegającego wśród tarć i trudności.

> **Kwestionowanie europocentryzmu a implementacja otwartej nauki z uwzględnieniem lokalnych i dyscyplinarnych kontekstów**

Ponowne rozpatrzenie postulatu otwierania nauk społecznych, zapoczątkowanego przez Raport Gulbenkiana pod kierownictwem Immanuela Wallersteina, pozwala na odświeżenie programu, który kwestionował podstawy europocentrycznego i kolonialnego systemu wiedzy, a który dzisiaj stanowi część projektu otwartej nauki. Jednocześnie rodzi to pytania o stosunkowo marginalny udział nauk społecznych i humanistycznych w projekcie, który wszak te dyscypliny mogłyby przyjąć z większym entuzjazmem. Specyfika badań prowadzonych w socjologii oraz innych naukach społecznych i humanistycznych, zarówno w tradycji etnograficznej, jak i przy współtworzeniu wiedzy z nieuprzywilejowanymi grupami społecznymi, powoduje trudności przy dzieleniu się danymi badawczymi. Przyczyny tego są różnorodne i wynikają z wrażliwego charakteru informacji o osobach lub organizacjach oraz z rodzaju konstruowanych danych, które tylko czasami znajdują miejsce w zwyczajowych formatach stworzonych do dzielenia się zestawami danych w repozytoriach instytucjonalnych.

W tym sensie niezbędne jest budowanie potencjału na poziomie instytucjonalnym, aby odzyskać wszystkie zestawy normatywne oraz upowszechniać zasady i dobre praktyki otwartej nauki. Istnieje również potrzeba większego zaangażowania badaczy w otwieranie danych z badań finansowanych publicznie oraz w rewizję i kontekstualizację modułów danych otwartych w celu dostosowywania ich do specyficznych potrzeb poszczególnych dyscyplin.

Jednym z głównych wymiarów otwartej nauki jest nauka obywatelska, która oferuje bogate obszary teoretyczne i praktyczne dla rozwoju nauki partycypacyjnej w naukach społecznych. W Ameryce łacińskiej przez dziesięciolecia rozwijano tradycję teoretyczną i metody nauki partycypacyjnej. Oprócz wkładu Falsa Bordy, edukacja popularna Paula Freire’a oraz epistemologie południowe stanowią kamienie milowe w tej dziedzinie. Większość uniwersytetów w Ameryce łacińskiej realizuje projekty rozszerzające od początku XX wieku (w ramach trzeciej misji). Współpraca między uniwersytetami a społeczeństwem przyczynia się do akumulacji praktyk, które ułatwiają współprodukcję wiedzy i poszerzają partycypacyjną naturę otwartej nauki.

W tym sensie nowatorski aspekt nauki partycypacyjnej nie polega na „zapraszaniu” określonych grup społecznych do współpracy z naukowcami, lecz związany jest z prawem

do nauki i do prowadzenia badań. Aby nauka partycypacyjna była rzeczywiście otwarta i realizowana jako podstawowe prawo człowieka, musimy przyznać, że badacze i badaczki nie są właścicielami danych zebranych przy użyciu środków publicznych. Przede wszystkim zaś, społeczności uczestniczące w badaniach społecznych, nie mogą być instrumentalizowane jako jedynie dostarczyciele informacji bez prawa do przetwarzania i interpretacji danych.

Nauka obywatelska nie jest prerogatywą jedynie nauk społecznych. Wręcz przeciwnie, doświadczenia na tym polu są głównie związane z naukami o środowisku. Jednakże niektóre regiony świata – głównie te bardziej peryferyjne – posiadają tradycję budowania nauki partycypacyjnej, oferującej szereg zasad metodologicznych, które można rozszerzyć. Na poziomie uniwersyteckim zestaw praktyk i doświadczeń zgromadzonych w ramach tradycji krytycznego rozszerzenia stanowi zbiór istotnej wiedzy dla rozwoju nauki obywatelskiej i wiedzy wielo-universyteckiej.

> **Demokratyzacja, sprawiedliwość informacyjna i likwidacja nierówności**

W celu wspierania otwartej i partycypacyjnej nauki niezbędne jest podważenie asymetrii informacyjnych i nierówności sił. Potrzebujemy bardziej demokratycznych systemów zarządzania otwartymi procesami badawczymi. Zasady CARE (wspólnej korzyści, możliwości kontroli, odpowiedzialności, etyki) w zarządzaniu danymi rdzennych wspólnot oferują ramy koncepcyjne dla odwrócenia historycznych nierównych sił w praktykach naukowych, przeprowadzanych przez środowiska naukowe z tymi społecznościami. Konieczne są jednak konkretne działania i ułatwienia dla tworzenia systemów ewaluacyjnych oraz ich finansowania, skontekstualizowane na poziomie instytucjonalnym według potrzeb grup zaangażowanych.

Globalne nierówności w infrastrukturze cyfrowej, językach wykorzystywanych do przekazywania wiedzy i kwestiach związanych z prestiżem akademickim mają decydujący wpływ na warunki otwierania nauki w każdym kraju i regionie. Z tej perspektywy dialog między programem Wallersteina, a projektem otwartej nauki staje się dzisiaj bardziej produktywny. Aby go kontynuować, potrzebujemy refleksji na temat dekolonizacji nauki, która pozwoli na zaprojektowanie polityki otwartej nauki dla całego Globalnego Południa. Być może wiązałoby się to z powołaniem nowych form dyplomacji akademickiej, która zebrałaby różnorodnych aktorów w świecie naukowym, takich jak narodowe stowarzyszenia zawodowe, sieci regionalne, wydawcy, studenci, bibliotekarze, badacze i organizacje międzynarodowe.

Otwieranie danych badawczych i zapewnienie wolnego dostępu do udostępniania i ponownego wykorzystywania informacji stanowi kluczowy element otwartej nauki. Jednakże nie gwarantuje to zdolności do interoperacyjności danych, ani też nie zapewnia społecznego wykorzystywania wyników, czy ich znaczenia dla konkretnej społeczności.

Obecna logika rozwoju naukowego związana jest z globalnym systemem akademickim, opartym na modelu produkcyjnym „głównego nurtu,” który jest szkodliwy na wszystkich poziomach. Aby dokonać postępu w środowisku akademickim, potrzebne są liczne dyskusje, które obalą powszechne przekonania.

Ze względu na jej specyfikę, istotna będzie oddzielna analiza dostępności dziedzictwa wiedzy tradycyjnej, która była przedmiotem głębokiej dyskusji podczas opracowywania szkicu projektu rekomendacji w sprawie otwartej nauki przez UNESCO. Idea, że może to oznaczać obowiązkowe „otwieranie” wiedzy rdzennej ludności, została skrytykowana przez społeczności autochtoniczne w ramach konsultacji ogólnosiwiatowych, co doprowadziło do znacznych zmian i nowych sformułowań w rekomendacjach. Niektóre badania wskazują na procesy wykorzystywania tradycyjnej wiedzy rdzennej i jej komercjalizacji. Stevia stanowi paradygmatyczny przykład wkładu poznawczego, wyprodukowanego przez paragwajskie rodziny Guarani, zlokalizowane w Cordillera de Amambay, które odkryły istnienie „Ka’a He’e” i jego właściwości słodzących, miejsce, w którym można go znaleźć oraz informacje na temat jego wzrostu. Jego eksploatacja i przetwarzanie według zasad i procedur ustalonych przez instytucje naukowe imperialnych metropolii sprawiło, że ta roślina weszła do (faworyzującej procesy eksploatacji) kapitalistycznej racjonalności gospodarczej. Przy otwieraniu nauki na inne systemy wiedzy istotne jest przestrzeganie rekomendacji Deklaracji praw ludów tubylczych ONZ (2007) i autonomicznego, niezbywalnego prawa społeczności rdzennych do ich tradycyjnej wiedzy.

Zatem lokalne, krajowe i regionalne zakorzenienie programów naukowych stawia suwerenność naukową na czele agend publicznych krajów niehegemonicznych w różnych wymiarach. Przykładowo, repatriacja danych wydobywanych przez platformy handlowe lub wydawców, autonomiczne zarządzanie wiedzą rdzennej ludności oraz dyskusja o społecznej wadze nauki, prowadzonej w równowadze kontekstualnej pomiędzy globalnymi kryteriami a lokalnymi standardami badawczymi. Musimy uznać asymetrie infrastrukturalne za kluczowy element do pobudzania różnorodności epistemicznej. Podobnie powinniśmy tworzyć programy, zmierzające do likwidacji nierówności społecznych w procesach generowania wiedzy oraz nierówności w obiegu wiedzy, wynikających z powodów rasowych, pochodzenia etnicznego, niepełnosprawności lub płci. Asymetrie te są wielopoziomowe, podobnie jak rozwiązania, które musimy znaleźć, aby upowszechnić otwartą naukę, zgodną ze sprawiedliwością społeczną, poznawczą i informacyjną. ■

Korespondencja:

Fernanda Beigel <fernandabeigel@gmail.com>

Twitter: [@BeigelFernanda](https://twitter.com/BeigelFernanda)

1. Rozbudowana wersja tego artykułu w języku angielskim będzie wkrótce opublikowana w specjalnym wydaniu *Global Perspectives* (pt. “Social Sciences in Latin America”).

> Południowa koncepcja wielu socjologii

Mahmoud Dhaouadi, Uniwersytet w Tunisie, Tunezja, członek Komitetów Badawczych ISA ds. Historii Socjologii (RC08), Socjologii Religii (RC22) oraz Języka i Społeczeństwa (RC25)

„**C**ałkowity wpływ społeczno-kulturowy” [*total sociocultural influence*, TSCI] to koncepcja niewykorzystywana we współczesnych naukach społecznych. Określa wpływ socjokulturowy oddziałujący na każdą osobę w społeczności lub społeczeństwie – bez wyjątku. Nikt nie odbiega od norm TSCI. Jest to sprzeczne z założeniem, opracowanym w ramach głównego nurtu socjologii, zakładającym, że odchylenie od norm społeczno-kulturowych jest nieuniknione. W USA powstało wiele publikacji i kursów uniwersyteckich na temat dewiacji społecznych. W świetle tych badań analizuję dwa przypadki, w których nie odnotowano odchylenia od konkretnych norm socjokulturowych: pierwszy występuje w społeczeństwie tunezyjskim, a drugi – we wszystkich arabskich społeczeństwach muzułmańskich. Moja koncepcja TSCI może być zatem postrzegana jako odpowiedź na coraz częstsze [wezwania do praktykowania „wielu socjologii” i „dekolonizacji socjologii.”](#) Propozycja TSCI jest wynikiem moich obserwacji dwóch konkretnych zjawisk.

> Zakaz posiadania samic zwierząt

Obserwacje wskazują, że ludzie w północno-wschodniej Tunezji (w miastach Ras Djabel, Rafrat, Ghar El Melh, Sounine, El Alia i Meteline) nie hodują samic mułów, koni i osłów. Trzymanie samic tych zwierząt wywołuje poważne społeczne zgorszenie i jest nieakceptowalne zgodnie z normami społeczności w regionie. Owa głęboko zakorzeniona i powszechna wśród mieszkańców tych miast norma socjokulturowa skłania ich nawet do unikania nazywania przedmiotów martwych ich żeńskimi określeniami. Na przykład, zastępuje się słowo w rodzaju żeńskim „camionnette” (van) wyrazem „camion” (ciężarówka) o rodzaju męskim. Wpływ tych norm socjokulturowych na zachowanie wszystkich mieszkańców regionu jest całkowity i przytłaczający: wszyscy mieszkańcy hodują tylko samce mułów, koni i osłów.

Jak już wspominałem, lokalna kultura uznaje hodowanie samic tych zwierząt za skandaliczne. Nawet wzmiankowanie, czy mówienie o samicy w miejscach publicznych spotyka się zwykle z negatywnymi reakcjami, od zakłopotania po pełen przemocy gniew. Zakorzenienie rezygnacji z hodowli samic w kulturze lokalnej sprawia, że mieszkańcy są praktycznie obojętni na istniejące w innych regionach Tunezji lub poza nią normy społeczno-kulturowe w tej kwestii.

Moja hipoteza, wyjaśniająca ten fenomen opiera się na przypuszczeniu, że ziemia w tym regionie nie jest w stanie zaspokoić potrzeb wielu zwierząt, nie mówiąc już o potencjalnym dalszym wzroście, który mógłby wynikać z obecności samic. Jednak mieszkańcy potrzebują pewnej liczby zwierząt do orania małych działek i transportu rzeczy, gdy brakuje traktorów, ciężarówek i samochodów. W takiej sytu-

acji hodowla samych samców stała się najlepszą strategią do zaspokojenia ich potrzeb.

> Obrzezanie każdego mężczyzny

Koncepcja TSCI zastosowana do hodowli zwierząt może być również wykorzystana w szerszym zakresie w arabskim świecie muzułmańskim. Wszyscy tunezyjscy muzułmanie, na przestrzeni całego kraju, praktykują zwyczaj obrzezania chłopców. Nie istnieją wśród tunezyjskich rodzin wyjątki z żadnej klasy społecznej (niższej, średniej i wyższej). Nie ma miejsca na dewiację od normy społeczno-kulturowej obrzezania.

> Perspektywa socjologiczna

Moja analiza powyższych zjawisk wskazuje na pewne podobieństwa między nimi. W pierwszym przypadku wszyscy mieszkańcy północno-wschodniej Tunezji odmawiają hodowania kłacz, mulic i oslic; w drugim – wszyscy tunezyjscy muzułmanie angażują się w praktykę obrzezania chłopców. Z punktu widzenia socjologicznego, te dwa zjawiska podkreślają wartość męskości w tunezyjskim społeczeństwie na poziomie ogólnym oraz w szczególności dla społeczności w północno-wschodniej Tunezji.

TSCI w kontekście zachowań społecznych jawi się jako nowe pojęcie, które trudno odnaleźć we współczesnej zachodniej literaturze socjologicznej. Immanuel Wallerstein nie wydaje się zauważać TSCI, kiedy pisze o socjologii w Ameryce: „możemy uznać to za oczywiste, że normy kulturowe grupy (na wszystkich poziomach) nigdy nie są w pełni przestrzegane przez wszystkich jej członków.”

Jego teza nie odzwierciedla norm kulturowych tunezyjskiego społeczeństwa i arabskich społeczeństw muzułmańskich, jak to przedstawiono w tym artykule. Potencjalne różnice kulturowe między muzułmańskimi społeczeństwami arabskimi a społeczeństwami zachodnimi są zgodne ze współczesnym, narastającym wezwaniem do dekolonizacji socjologii i do powstania, jak już wcześniej wspomniano, wielu socjologii. Badacze społeczni mogą więc zasadnie zapytać: czy TSCI może być stosowane wobec niearabskich i niereligijnych grup i społeczeństw?

Bez względu na odpowiedź na to pytanie, zrozumienie i wyjaśnienie przyczyn TSCI przytoczonego w powyższych przykładach jest bardzo ważne, szczególnie dla antropologów i socjologów. Odpowiedź ta wymaga badań nad systemami kulturowymi i strukturami społecznymi społeczeństw ludzkich. Przykłady te podkreślają wiarygodność głównej hipotezy tego artykułu, uwypuklając nieunikniony wpływ TSCI na tunezyjskie i arabskie zachowania społeczne. ■

Korespondencja:
Mahmoud Dhaouadi <m.thawad43@gmail.com>

> Socjologia latynoamerykańska i kryzys współczesnej cywilizacji

Deklaracja Zgromadzenia Ogólnego
Latynoamerykańskie Stowarzyszenie Socjologiczne (ALAS)
XXXIII Latynoamerykański Kongres Socjologiczny



Ilustracja stworzona przez brazylijskiego artystę i politologa Ribs (https://twitter.com/o_ribs i <https://www.instagram.com/o.ribs/>) dla Social Movements Observatory of the Nucleus of Studies in Social Theory and Latin America (NETSAL-IESP/UERJ).

Prawa autorskie: Ribs, 2021.

W kontekście obecnego globalnego chaosu Ameryka Łacińska i Karaiby żyją w napięciu wywołanym z jednej strony przez rozwijanie projektu społecznego, narzucanego przez grupy dominujące i ich wewnętrznych sojuszników, a z drugiej – przez żądania szerokich warstw ludności, których życie jest zagrożone. Kapitalizm wchodzi w nową fazę akumulacji opartej na usprawnionych formach włączania społeczeństw peryferyjnych do globalnego rynku. Ważną

rolę odgrywa w tym procesie szybkie wykorzystywanie osiągnięć technologicznych w życiu codziennym i w metodach produkcji. Dla naszych peryferyjnych społeczeństw oznacza to zniszczenie rynków wewnętrznych, które rozszczepiają się na nowoczesny sektor zglobalizowany i przeważającą większość ludności, która zostaje zredukowana do funkcji konsumentów systemu (a których działalność gospodarcza jest zakorzeniona we wciąż istniejących, tradycyjnych formach produkcji oraz w pracach nieformalnych i na niższych stano-

>>

wiskach w sektorze nowoczesnym).

Stoimy również w obliczu historycznego, głębokiego kryzysu cywilizacyjnego i systemowego, w którym wyróżniają się zagrożenia klimatyczne i ekologiczne, porażki demokracji i praworządności, militaryzacja terytoriów, a także kryzys żywnościowy, energetyczny, migracyjny i etyczno-polityczny. Dekady neoliberalizmu zdemontowały usługi publiczne, a sama doktryna wniknęła głęboko w sumienia indywidualne i zbiorowe, jak i w podmioty pozaekonomiczne. Jednocześnie nasze społeczeństwa są coraz bardziej rozdarte przez głębokie nierówności, które uwybrażyły się jeszcze bardziej od czasu pandemii COVID-19.

> Ameryka Łacińska na nowym, historycznym rozdrożu

W scenariuszu tym nasz region stoi na rozdrożu między projektem społecznym, gospodarczym i politycznym, stanowiącym część nowego wzorca akumulacji, a potrzebą budowania nowych programów społeczno-politycznych, które starałyby się sprostać aktualnym wyzwaniom naszych czasów. Z jednej strony globalne rekonfiguracje geopolityczne, osłabienie dominacji USA i pojawienie się innych biegunów wpływu – zwłaszcza Chin, prowadzą w naszym regionie do nowych nacisków w sporze o globalną hegemonię. Z drugiej strony, pojawiło się wzburzenie i wzmocniły się silne ruchy polityczne oraz społeczne, aspirujące do innego rodzaju społeczeństwa – takiego, w którym wzrasta centralne znaczenie feminizmu, ekologii, interesów młodzieży, antyrasizmu oraz postulatów rdzennych mieszkańców i społeczności. W ten sposób w protestach i codziennych sporach na terytoriach kształtują się nowe możliwości i programy transformacji ekologiczno-społecznej, oparte na konkretnych utopiach.

Walka między tymi antagonistycznymi siłami jest jednak źle ukierunkowana. Nawet w tych krajach, w których opcja powszechna uzyskała znaczący postęp i dotarła do rządów na szczeblu krajowym, projekt władzy pozostaje hegemoniczny. Jest to widoczne w procesach społeczno-gospodarczych i kulturowych, które nadal kierują się wzorcami kapitalistycznymi i ideologią neoliberalną, chociaż rezultaty opartych o nie działań zakończyły się porażką, skazującą ludzkość na katastrofę. Taki stan rzeczy wyznacza granice i stawia wyzwania popularnym siłom politycznym, które zyskały poparcie dzięki nadmiernie rozbuchanym nadziejom. Reprezentanci opcji popularnej znajdują się zatem w krzyżowym ogniu między grupami, które ich wspierają, ale są często sfrustrowane przez niespełnione oczekiwania, a siłami, które nie są przygotowane do utraty swej hegemonii.

> Rola współczesnej socjologii latynoamerykańskiej

Z powyższego wynika, że znajdujemy się na bezprecedensowym etapie, w którym stawką jest los większości mieszkańców naszego regionu. W samej naturze socjologii leży

scharakteryzowanie tego procesu, badanie jego konsekwencji, przewidywanie przyszłego rozwoju oraz opracowywanie wniosków. Z racji, że sytuacja jest bezprecedensowa, socjologia latynoamerykańska powinna pilnie i z werwą podjąć epistemologiczny, teoretyczny, metodologiczny i techniczny wysiłek. Socjologia latynoamerykańska tak właśnie działała w całej swojej historii. Powinniśmy przypomnieć na przykład innowacje, które oznaczały przejście od stylu eseistycznego do tak zwanej socjologii nauki, a następnie do socjologii zaangażowanej i badań w działaniu, zakwestionowanie teorii rozwoju przez teorię zależności i ekologię polityczną, epistemiczne innowacje teorii feministycznych, czy latynoamerykańskie propozycje interpretacji ruchów społecznych, które podważyły hegemoniczne teorie świata zachodniego. Każda z tych innowacji, którą moglibyśmy nazwać przebudowaniem fundamentów, była odpowiedzią na zmiany społeczne.

W tym momencie konieczne jest zidentyfikowanie praktycznych i teoretycznych zmian, których socjologia potrzebuje, aby móc analizować i zrozumieć złożony, globalny oraz regionalny system. Musimy zadać sobie pytanie, czy istnieje potrzeba reorganizacji grup roboczych ALAS oraz zmienienia priorytetów tematycznych naszych głównych debat, w celu rozważenia złożonych problemów dotyczących klimatu, ubóstwa, modeli rozwoju, ruchów społecznych, transformacji kulturowych i tożsamościowych, czy kwestii kolonialnej.

Głęboka zmiana w społeczeństwie Ameryki Łacińskiej i Karaibów, zarysowana pokrótce w tym tekście, zachęca socjologię latynoamerykańską do rewitalizacji przy jednoczesnym pielęgnowaniu całej naszej krytycznej spuścizny, która pod wieloma względami towarzyszyła siedemdziesięciu latom ALAS. Musimy wprowadzić innowacje w naszych poglądach i podejściach, aby wykonać zadanie zrozumienia, które umożliwi transformację. Musimy również energicznie bronić socjologii, uczelni publicznej oraz socjologów z naszego regionu i świata, cierpiących z powodu gróźb i represji, osadzanych w więzieniu, a nawet mordowanych. Solidaryzujemy się z nimi wszystkimi oraz wzywamy do wspólnego i międzynarodowego działania, by wzmocnić naszą dyscyplinę i jej transformacyjne powołanie.

Nasza deklaracja unika odniesień do krajów lub wymieniania nazwisk autorów, z jednym tylko wyjątkiem: Pablo González Casanova – wielki meksykański socjolog i były przewodniczący ALAS, któremu to Zgromadzenie składa hołd z okazji jego setnych urodzin za jego przykładowe życie socjologa zaangażowanego w najbardziej szczytne cele. Niech jego kariera i praca posłużą jako przykład dla obecnych i przyszłych pokoleń Ameryki Łacińskiej i Karaibów. ■

Miasto Meksyk, 19 sierpnia 2022 r.

> Podzielona Brazylia

Elísio Estanque, Uniwersytet w Coimbrze, Portugalia, członek Komitetu Badawczego ISA ds. Klas i Ruchów Społecznych (RC47) oraz **Aginaldo de Sousa Barbosa**, Uniwersytet Stanowy w São Paulo, Brazylia



Brazylijska flaga, wisząca pomiędzy ubraniami w popularnej dzielnicy.
Prawa autorskie: Charl Durand, Pexels.

Poważne podziały społeczne w Brazylii są dobrze znane, ale w ostatnim kontekście sporu wyborczego warto zastanowić się nad trzema wymiarami, które mogą pomóc międzynarodowemu czytelnikowi zrozumieć sprzeczności i wyzwania, stojące przed tym krajem, mające charakter jednocześnie historyczny, społeczno-ekonomiczny i polityczny.

> Wymiar historyczny

Ponad 500 lat po pierwszych misjach ewangelizacyjnych, genezę brazylijskiej elity stanowił brutalny wpływ handlu niewolnikami i systemu kolonialnego, a te imperialne początki zostały przeniesione do ruchów republikańskich. Po zdobyciu niepodległości, niespokojny okres cesarstwa (1882-1889) przekształcił się w intensywny konflikt między różnymi frakcjami elity, czyniąc rozwój prawdziwego projektu narodowego niemożliwym. Powstanie Pierwszej Republi-

ki Brazylii zostało poparte przez najbardziej konserwatywne grupy rządzące, wciąż żałujące zniesienia niewolnictwa (1889), i dokonało się z pominięciem klas powszechnych. Jednocześnie zjawisko „coronelismo,” związane z największymi właścicielami ziemskimi, wzmocniło tendencję, która miała określić brazylijską politykę aż do zmiany wprowadzonej przez Getúlio Vargasa w XX wieku. W ramach tego zwrotu nowa, rozwijająca się od lat 20. XX wieku burżuazja przemysłowa zaadoptowała wyzyskujący „status” odziedziczony po dawnych właścicielach ziemskich i plantatorach kawy, a także zachowała autorytarny etos „coronelismo.” Prawdą jest, że po czasach pierwszego rządu Getúlio Vargasa (1930-1945) Brazylia przeszła gwałtowną falę industrializacji i urbanizacji, która pchnęła kraj ku postępowi. Jednak pomimo rozwojowych dążeń Getúlio, realizowanych w imieniu nowych elit gospodarczych, militarizm nadal determinował ambicje klasy rządzącej, czego kulminacją stało się samobójstwo prezydenta (1954) i późniejsze siłowe przejęcie władzy (1964).

> Wymiar społeczno-ekonomiczny

Pod względem społeczno-ekonomicznym, lata 70. i 80. sprawiły, że ruchy społeczne, w tym nowy ruch związkowy, którego centralną postacią był Lula da Silva, znalazły się na brazylijskiej scenie politycznej i utorowały drogę do zakończenia reżimu wojskowego. Dynamika fal buntu wraz z programem społecznym, który Lula da Silva później wprowadził w życie, stały się siłą napędową, wzmacniającą demokrację. Widmo triumfu „lulistów” przyczyniło się jednak do zwycięstwa oportunistów, gdy Collor de Mello umożliwił wzrost znaczenia (centroprawicowej) Brazylijskiej Partii Socjaldemokratycznej i Fernando Henrique Cardoso. Pomimo to, po bardzo udanej fazie rządów w kontekście „Planu Real” (reformy finansowej, która wprowadziła nową walutę), od końca lat 90. nastąpiła stagnacja gospodarcza, z wysokim zadłużeniem zewnętrznym i polityką podatkową przynoszącą korzyści kapitałowi finansowemu, co doprowadziło do niestabilności społecznej, wzrostu pracy nielegalnej, niskich płac i zwiększenia nierówności.

> Wymiar polityczny

Polityczny wymiar współczesnego społeczeństwa brazylijskiego odzwierciedla podział, w którym elektorat jest przedzielony praktycznie na pół. Warto przypomnieć pewne niuanse brazylijskiego systemu politycznego. Ideologie mają tendencję do osłabienia w reżimie, który jest prezydencki, ale nie nominalny, bądź innymi słowy, wtedy gdy istnieje tak zwana „koalicja prezydencka” – niepisana zasada, w której stabilność prezydencka jest w dużej mierze zależna od po-
 >>

rozumień parlamentarnych. Według słów profesora Cícero Araujo jest to rodzaj „niewidzialnej izby,” która od czasów Fernando Henrique Cardoso „nieformalnie stała się równoległą drogą dostępu do władzy państwowej, splecioną ze wszystkimi działaniami władzy oficjalnej. Obejmuje to nieograniczony związek między reprezentacją polityczną (na wszystkich szczeblach) a władzą ekonomiczną, zwłaszcza tą najbardziej związaną i zależną od środków publicznych.” Ponadto, wybory w Brazylii obejmują kilka jednoczesnych głosowań w przypadku wyborów powszechnych na prezydenta, Kongres Narodowy, gubernatorów stanowych, Kongres Stanowy i Senat. Wymaga to wielokrotnych negocjacji z niekończącymi się targowaniami i transakcjami na szczytach. Innymi słowy, łatwo jest manipulować procesem wyborczym, a to przyczynia się do dyskredytacji partii politycznych i samej demokracji.

> Demoniczne wybory

Stare podziały znalazły odzwierciedlenie w ostatniej debacie wyborczej. W istocie bardziej niż „debata idei” był to spór o hegemonię wyborczą, w którym zwracano uwagę z jednej strony na taktykę i koalicję, a z drugiej na sondaże wyborcze. Antagonizm interesów przekładał się na manichejską narrację, która wywierała nieustanny nacisk na demonizowanie głównego przeciwnika. Satanistyczny obraz wroga, wykorzystywany przez obydwie strony, sprawił, że nienawiść stała się decydującym czynnikiem ostatniej kampanii. W obliczu pojawienia się pustki po „trzeciej drodze” reprezentowanej przez Ciro Gomeza i Simone Tebet (z wynikiem zaledwie 7,2% w pierwszej turze), Bolsonaro i Lula mobilizowali społeczeństwo oddolnie i próbowali przyciągnąć niezdecydowanych, oskarżając się wzajemnie o demoniczne zamiary wobec Brazylijczyków i Brazylii jako narodu. Podobnie jak w Europie, spektrum strachu i pretensji jest dziś wykorzystywane jako broń wyborcza.

> Nienawiść i uniknięcie zamachu stanu

Główne interesy gospodarcze (zwłaszcza sektor agrobiznesu) z pomocą mediów, kościołów ewangelickich i sieci cyfrowych (jak WhatsApp) napędzane były głęboko zakorzenioną niechęcią wobec Partii Robotniczej. Emocje te przekształciły się w prawdziwą nienawiść (klasową) skierowaną nie tylko przeciwko Partii Robotniczej i Luli da Silva, ale przeciwko wszystkiemu, co można nazwać lewicowym, socjalistycznym, komunistycznym itd. Racjonalizm warstw średnich i

niskich został też praktycznie wyczerpany przez ich konsternację związaną z nieuchronnie zbliżającym się spadkiem gospodarczym, zmierzającym w kierunku nędzy. Z tego powodu Bolsonaro próbował podejmować odosobnione działania w celu zatrzymania cen paliw (nawet jeśli oznaczało to obciążenie państwowych usług publicznych), które jednak okazały się niewystarczające. Z kolei Lula da Silva nie poświęcał zbyt wiele czasu na rozmowy o przyszłości. Wystarczyło, że przypominał sukcesy swoich pierwszych rządów, kiedy to Brazylijczycy – zwłaszcza ci biedni – przeżywali swoją „złotą dekadę” na początku XXI wieku. Zagrożenie zamachem stanu czało się przez długi czas w fazie przedwyborczej, ale główne organy wymiaru sprawiedliwości (zwłaszcza Najwyższy Sąd Wyborczy i jego przewodniczący Alexandre de Moraes) okazały się wówczas przeszkodą dla puczu i zdołały przytłumić najbardziej radykalne grupy sił zbrojnych.

> Blokada i normalizacja

Wreszcie, silne napięcie w społeczeństwie brazylijskim ujawniło się po zwycięstwie Luli da Silvy, kiedy to pokonany kandydat nie przyznał się do porażki i milczał przez ponad dwa dni po ogłoszeniu wyników. Reakcja najbardziej radykalnych grup społecznych, z setkami blokad na głównych autostradach i niszczeniem budynków władzy wykonawczej, ustawodawczej oraz sądowniczej w Brasílii na początku kadencji, ujawniła z jednej strony nienawistny resentyment przeciwko powrotowi Luli do prezydentury przy całkowitym lekceważeniu demokracji, a z drugiej strony – nowe wyzwanie rzucone systemowi sądowniczemu. Wiele osób kształtujących opinię publiczną zwraca obecnie uwagę na mocne dowody działań przestępczych, strategicznie realizowanych na zlecenie potężnych sił związanych z „bolsonaryzmem.” Fakt, że pełniący obowiązki prezydenta zdystansował się oraz wezwał do demobilizacji kierowców ciężarówek i protestujących – choć późno i nieprzekonująco – uspokoił najbardziej egzaltowane nastroje. Jednocześnie na poziomie instytucjonalnym przygotowanie i początek procesu przejęcia władzy wskazują na „normalizację,” która ma utorować drogę do obiecującego nowego cyklu. Będzie to zadanie herkulesowe, ale nie niemożliwe. ■

Korespondencja:

Elisio Estanque <elisio.estanque@gmail.com> Twitter: @ElisioE

Aginaldo de Sousa Barbosa <aginaldo.barbosa@unesp.br>

> Iran: to nie jest protest, to jest rewolucja

Głosy z Iranu



Demonstracja uliczna popierająca irańskie protesty, z hasłem *KOBIETY, ŻYCIE, WOLNOŚĆ*, 2022. Źródło: Flickr.

13

września 2022 roku Mahsa Amini, 22-letnia Kurdyjka z Sagheez, została aresztowana w Teheranie przez tzw.

policję ds. moralności z powodu jej rzekomo nieodpowiedniego stroju. Amini zmarła trzy dni później w szpitalu po zapadnięciu w śpiączkę z powodu, jak się uważa, obrażeń spowodowanych pobiciem w areszcie.

Śmierć Amini zapoczątkowała nową falę protestów w całym Iranie, w których nawołuje się nie tylko do zaprzestania segregacji płciowej, ale także do obalenia Republiki Islamskiej. Ze względu na liczne nadużycia irańskiego reżimu i zdradę reformatorów, protestujący nie wierzą już w reformy. Dążą do rewolucji.

> Fale protestów w Iranie

W ramach trwającego ruchu protestacyjnego wiele kobiet oraz młodych dziewcząt zdjęło chusty i spaliło je publicznie jako znak sprzeciwu wobec kontroli państwa i nakazu zakrywania ciała. Choć kobiety odgrywały aktywną i integralną rolę w protestach w ciągu ostatnich czterech dekad, kwestia płci nigdy nie znalazła się w programie protestów per se – z wyjątkiem demonstracji w 1979 roku, kiedy to kobiety protestowały przeciwko rządowym planom wprowadzenia prawnego obowiązku zasłaniania ciała. Pierwszym żądaniem, jakie studenci wysunęli w obecnym ruchu protestacyjnym, było zniesienie segregacji płciowej w kawiarniach uniwersyteckich.

Pomimo widoczności protestujących publicznie młodych kobiet, powszechnego hasła „kobieta, życie, wolność” jako głównego przesłania protestu, dominujących symboli kobiet i płci w masowej produkcji kulturalnej oraz artystycznej, a także pomimo tego, że kwestia płci jest wyraźnie omawiana w programie protestów, demonstranci są różnorodni, a ich żądania wielowymiarowe i nie ograniczają się wyłącznie do kwestii kobiet i płci. Protesty w wyjątkowy sposób zjednoczyły Irańczyków z różnych pokoleń oraz środowisk społecznych, etnicznych, religijnych i geograficznych, bez względu na płeć. Do protestów i strajków dołączyli mężczyźni – studenci, nauczyciele, lekarze, kupcy, robotnicy, czy cywilni krwiodawcy ze wszystkich zakątków geograficznych kraju. Jesteśmy więc świadkami bardzo szerokiego ruchu społecznego.

Problematyczna kwestia zakrywania ciała jest jedną z wielu spraw, których Republika Islamska nie zdołała rozwiązać od 1979 roku. Dla utrzymania islamskiej tożsamości i charakteru państwo trzyma się kurczowo takich kwestii jak obowiązkowe zakrywanie ciała i segregacja płciowa. Władze znajdują się w impasie, nie mogąc dokonać żadnych pojednawczych poprawek, ani zmian prawnych – mimo że prawie połowa ludności Iranu sprzeciwia się obowiązkowemu zakrywaniu ciała.

Liczne polityczne, społeczne i gospodarcze nadużycia oraz przykłady złego zarządzania przez reżim przyczyniły się do zwiększenia niezadowolenia, frustracji i rozpacz wśród

>>

Irańczyków. By wymienić tylko kilka problemów, Irańczycy protestowali w latach 2017, 2018, 2019 i 2021 przeciwko bezrobociu, wzrostowi cen paliw, nierównemu dostępowi do wody, zanieczyszczeniu powietrza oraz niewłaściwemu zarządzaniu gospodarką. Śmierć Mahsy Amini była ostatnią kroplą dla rozczarowanych Irańczyków.

Protestujący nie domagają się modyfikacji, czy naprawy systemu. Nie wierzą już w reformy. W okresie od końca lat 90. do Zielonego Ruchu w 2009 roku toczyła się ożywiona dyskusja na temat zmian legislacyjnych, reform politycznych i praw kobiet, ale wraz z brutalnym stłumieniem opozycji, aresztowaniami, torturami, nakładaniem aresztu domowego i wymuszaniem zeznań od osób postulujących zmiany, era reform została całkowicie zatrzymana.

> „Już się nie boimy, będziemy walczyć”

W listopadzie 2022 roku szef sądownictwa, Gholam Hossein Mohseni-Ejei, zaprosił protestujących do rozmów, mówiąc: „Jestem gotowy. Porozmawiajmy. Jeśli popełniliśmy błędy, możemy je naprawić.” Jednak demonstrujący Irańczycy odrzucili propozycję, widząc w niej kolejną zdradliwą zagrywkę taktyczną. Odpowiedzieli takimi hasłami, jak: „To nie jest protest, to jest rewolucja.”

Protestujący posuwają się nawet do nawoływania do zakończenia działalności Republiki Islamskiej. Skandują „śmierć dyktatorowi” lub „śmierć Chameneiemu,” a na murach i transparentach piszą „Już się nie boimy, będziemy walczyć,” co ma wskazywać na ich odwagę i determinację. Twierdzą, że stoją na czele tworzącej się rewolucji. Wiele kluczowych symboli Republiki Islamskiej zostało zniszczonych lub spalonych. Należą do nich posterunki policji i służb basidzi, znaki uliczne takie jak „Ulica Republiki Islamskiej” czy „Palestyna,” posągi założyciela Republiki Islamskiej Ruhollaha Chomeiniego, czy dowódcy Korpusu Strażników Rewolucji Islamskiej (IRGC) Qasema Soleimaniego, a także banery i zdjęcia Chomeiniego oraz obecnego przywódcy religijnego Ali Chamenei.

Irański reżim był zaskakująco powolny i niezdecydowany w swojej początkowej reakcji w trakcie pierwszych trzech

tygodni protestów. Mogło być to spowodowane Zgromadzeniem Ogólnym ONZ, które odbywało się w Nowym Jorku pod koniec września lub milczeniem i zniknięciem Chameneia z życia publicznego.

Potwierdzając autorytarną naturę reżimu, państwo przedsięwzięło w odpowiedzi szereg działań wobec ruchu protestacyjnego. Obejmowały one: odcięcie internetu, organizowanie szeroko zakrojonych demonstracji proreżimowych, strzelanie do protestujących tłumów gumowymi kulami i kulami z farbą, aresztowania protestujących i artystów, dyskredytowanie reputacji protestujących, niszczenie pojazdów demonstrantów trąbiących na znak poparcia protestów, potępienie irańskiej diaspory, obwinianie obcych sił o protesty oraz przeinaczanie faktów, hasła i wydarzeń.

Mimo że urzędnicy państwowi tacy jak członek Rady Strażników i Zgromadzenia Ekspertów Ahmad Chatami, czy dowódca Korpusu Strażników Rewolucji Islamskiej Hossein Salami, grozili protestującym Irańczykom surowymi konsekwencjami, takimi jak egzekucja, protesty nie osłabły – nawet wtedy, gdy wyszły na jaw pierwsze przypadki tortur, gwałtów i egzekucji więźniów.

Po pierwszych miesiącach ruchu protestacyjnego w Iranie jest jeszcze zbyt wcześnie, aby stwierdzić, w jakim kierunku zmierzają protesty. Nie wiadomo, czy i kiedy zdecydowana większość milczących i nieobecnych Irańczyków oraz dysydencki kler dołączy w końcu do demonstracji. Tymczasem wyłania się przywódca/grupa przywódców, a protestujący zaczynają tworzyć organizacje i koalicje oraz formułować konkretne postulaty na wypadek ewentualnego przewrotu. Po początkowym okresie widoczności w społeczności międzynarodowej konflikty często wchodzą w fazę rutynizacji i wypadają z obiegu informacyjnego w pozostałych częściach świata. Nie wiadomo, czy taka sytuacja się powtórzy i jakie będzie stanowisko społeczności międzynarodowej wobec reżimu irańskiego. ■

Korespondencja:
redakcja Globalnego Dialogu <globaldialogue.isa@gmail.com>

