

RYSZARD VORBRICH

## DYSKURS ROZWOJOWY – między perspektywą kolonialną a neokolonialną<sup>1</sup>

„Rozwój” zyskał status słowa kluczowego wielu sfer życia społecznego i gospodarczego. Ujmowany jako proces przeobrażeń, przechodzenia do stanów lub form bardziej złożonych lub pod pewnym względem doskonalszych oceniany jest pozytywnie, zwłaszcza jeśli utożsamiany jest z „postępem”, co sprzyja ideologizacji tego terminu. Jako główne czynniki procesu rozwoju wskazuje się zazwyczaj zasoby wiedzy i bogactwa.

Niniejsze studium ma na celu ukazanie źródeł głównych tez dyskursu rozwojowego oraz skonfrontowania go z innymi perspektywami poznawczymi i praktycznymi.

Wraz z wykształceniem się w Europie autonomicznej sfery kultury zwanej „nauką”, pojawiały się ujęcia typologizujące społeczeństwa i ich kultury. Dokonywano tego na kilka sposobów, bądź w statycznym układzie jakościowo różnych kategorii, bądź ustawiając je w pewnej sekwencji rozwojowej, albo w binarnym układzie opozycyjnych kategorii:

rozwinięty – nierozwinięty  
cywilizowany – niecywilizowany  
oświecony – nieoświecony

Schematyczne ujęcia, utrwalone w stereotypach, nieco przekształcone i zamaskowane frazeologią poprawności politycznej, przetrwały do czasów współczesnych. Poniższe opracowanie ukazuje trwałość tych siatek pojęciowych.

### Oświeceniowe źródła

Carl von Linné (łac. Carolus Linnaeus) – twórca pierwszej naukowej próby systematyki gatunków (*Systema naturae*, 1758 r.), a zarazem twórca

<sup>1</sup> Niniejsze opracowanie prezentuje wstępne wyniki projektu badawczego MNiSW/NCN (NN 109 055539) *Bierny beneficjent versus lokalny partner projektów rozwojowych. Konceptualizacja i strategie adaptacyjne w zakresie współpracy rozwojowej wśród afrykańskich społeczności lokalnych. (Studium porównawcze).*

terminu *homo sapiens*, podzielił ten gatunek na sześć podgatunków, przydając im następujące charakterystyki:

- a) Człowiek Dziki. Czworonogi, niemy, włochaty.
- b) Amerykański. O miedzianym odcieniu skóry, choleryk, wyprostowany [...] Jego postępowaniem kierują obyczaje.
- c) Europejski. O jasnej karnacji, sangwinik [...] szlachetny, przenikliwy, twórczy. [...] Rządzą nim prawa.
- d) Azjatycki. Ciemny jak sadza, melancholik [...] Rządzą nim opinie.
- e) Afrykański. Czarny, flegmatyk, rozluźniony [...] przebiegły, gnuśny, niedbały [...] Rządzą nim kaprysy.
- f) Kategoria potworów. Karły, olbrzymi (np. olbrzymi Patagonii i Hottentoci), zniekształcone istoty będące dziełem człowieka (np. eunuchowie) (Linnaeus 1758, s. 20–23).

Trzy dekady później Johann Gottfried Herder – filozof, którego poglądy (*Myśli o filozofii dziejów*, 1784–1791) wpłynęły znacząco na rozwój idei historii kultury, ujął ten problem następująco. „Różnica między ludami oświeconymi a nieoświeconymi, kulturalnymi i niekulturalnymi nie jest [...] różnicą gatunku, lecz różnicą stopnia” (Herder 1962, s. 405). W myśli Herdera odnajdujemy pierwowzór biologicznej, osobniczej koncepcji rozwoju. Odwołując się do analogii języka, stwierdził on, iż kultura odzwierciedla „obraz rozwoju ducha ludzkiego [...], który istnieje jeszcze [...] w poszczególnych narzeczeniach, w dziecięcym, męskim i starczym wieku rodu ludzkiego” (Herder 1962, s. 105–406).

Jan Jakub Rousseau (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* 1755; *Du contrat social* 1762) oraz Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651), choć wypowiadający się z odmiennych pozycji aksjologicznych (Vorbrich 1987), wyidealizowanej kategorii dzikiego (człowieka natury) przeciwstawiali równie umowną postać człowieka cywilizowanego (Hobbes 1954; Rousseau 1956).

### Kolonialny paternalizm

Wszystkie te trzy wizje zróżnicowania natury ludzkiej oraz ich umiejscowienia na drodze rozwoju odnajdujemy w dyskursie naukowym epoki kolonialnej<sup>2</sup>.

Jako zjawisko historyczne kolonializm obejmował szeroki wachlarz praktyk, takich jak: handel, negocjacje, grabież (głównie ziemi), wojna, ludobójstwo,

<sup>2</sup> Tak bardzo upowszechnione obecnie pojęcie „dyskursu” (łac. *cursus* – „bieganie do i z”) oznacza w rozumieniu potocznym narrację, opowieść, relację, dobrą znajomość tematu. Tutaj używać go będą w znaczeniu ogółu tez i pytań badawczych jakiejś dziedziny wiedzy.

niewolnictwo oraz marginalizację (Loomba 2011). W istocie swej polegał on na opanowywaniu i kontroli politycznej oraz gospodarczej, a także, co się często pomija, mentalnej jednych krajów przez inne w celu ich eksploatacji<sup>3</sup>. Jego konsekwencją było ustanowienie i utrwalenie niesymetrycznych powiązań gospodarczych i społeczno-kulturowych między metropoliami (państwami i społeczeństwami europejskimi) a ich koloniami (leżącymi na terenach pozaeuropejskich), prowadzących do ukształtowania się globalnego układu uzależnienia centrum – peryferie (Anghie 2004, s. 32–39; Chase-Dunn, Hall 1991). Uzależnienie to objęło sferę polityczną, ekonomiczną oraz symboliczną, w tym także narzucanie tego, co jest definiowane jako postępowe, nowoczesne, rozwinięte, a tym, co jest postrzegane jako zacofane, tradycyjne, nierozwinięte.

Z czasem rozwinął się w Europie zespół tez i pytań badawczych, a także praktyk oraz metod analizy, opisu i przedstawiania rzeczywistości krajów pozaeuropejskich, opartych na językowo ujednoliconym podejściu do relacji kolonialnych. Objął on tak różne sfery, jak strategię wojskową, porządek polityczny, studia naukowe i literaturę piękną oraz potoczną frazeologię. Ten rodzaj aktywności intelektualnej określa się mianem „dyskursu kolonialnego” (Hulme 1986, s. 2).

Dyskurs ten tworzył, co wykazał Edward Said (2005), bardziej lub mniej jawne, często potoczne, choć ugruntowane także w instytucjonalnych formach kultury, przeświadczenie o naturalnej wyższości cywilizacji europejskiej, prawa do panowania nad obszarami i ludami pozaeuropejskimi, a także budował poczucie misji wobec nich, połączone z reguły z odmawianiem im zdolności i prawa do samoistnego bytu.

Specyficzną formą rozwinięcia dyskursu kolonialnego stały się tak zwane „nauki kolonialne” (*Colonial Science*), których pojawienie się w krajach europejskich u schyłku XIX wieku zbiegło się w czasie z apogeum europejskiej ekspansji w Afryce. Tworzyły one początkowo mgławicową formację dyscyplin zdominowanych przez prawo, wspomaganą przez nauki przyrodnicze, szeroko pojęte nauki o człowieku, takie jak medycyna (tropikalna) oraz antropologia fizyczna, uzupełnionych wkrótce przez antropologię społeczną i kulturową. Swoją rolę odegrały także nauki edukacyjne. Pierwsze dostarczały doktryny

---

<sup>3</sup> Z perspektywy globalnej kolonializm nowożytny oznaczał rozciągnięcie dominacji politycznej Europejczyków (cywilizacji euro-amerykańskiej) na pozostałe kontynenty, traktowane jako obszary peryferyjne ówczesnego świata. Przez pięć stuleci (od XV do XX wieku) przechodził różne fazy i przybierał różne formy. Obejmował praktycznie wszystkie kontynenty, niemal wszystkie kraje i ludy pozaeuropejskie. Do nielicznych wyjątków należały Japonia, Turcja (która sama tworzyła własne imperium kolonialne) i po części Chiny.

prawne kolonializmu, legitymizujące i regulujące formy dominacji politycznej nad terytoriami zależnymi. Drugie tworzyły bazę wiedzy teoretycznej i praktycznej, użytecznej w ich eksploatacji. Trzecie w końcu formowały treści przekazu kulturowego i określały praktyki edukacyjne, służące zdominowaniu umysłów podporządkowanych ludów.

W dyskursie kolonialnym, także tym naukowym, dominowała teza o posłannictwie Europejczyków, o „brzemieniu białego człowieka”<sup>4</sup>, którego przeznaczeniem jest cywilizowanie innych narodów.

Obecne w nim było przekonanie o organicznej niedoskonałości społeczeństw niezachodnich. W naukach społecznych pojawiły się schematyczne klasyfikacje ewolucjonistyczne interpretowane finalistycznie, wskazujące jako cel wszelkiego rozwoju kulturę zachodnią (Ghandi 2008).

Warstwy (segmenty) rządzące w koloniach – Europejczyków – przedstawiano jako: świeżo osiedlone, bardziej rozwinięte (*avancé*), cywilizowane (*civilisée*), bardziej wynalazcze (*inventive*), nie tyle oparte na związkach rodzinnych, co narodowych. Grupy zdominowane (podporządkowane) jawiły się natomiast jako: wcześniej osiedlone na danym terytorium, mniej rozwinięte, oparte na związkach krwi – strukturach plemiennych (Girault 1943, s. 14–19). Obie grupy – jak uważano – podlegają „wspólnej władzy”, w imię „wspólnego postępu” (Girault 1943, s. 18).

Filozofia kolonializmu, wyrażająca się w ideologicznie motywowanym imperatywie cywilizowania przybierała postać paternalizmu. Choć nauki kolonialne wyróżniały paternalizm władczy, w którym przeważać miały relacje dominacji i paternalizm opiekuńczy, w którym przeważały relacje podległości związane z asymilacją, w obu przypadkach kolonizowanym przyznawano podrzędny status (Girault 1943, s. 10–12).

Najjaskrawiej postawa paternalistyczna ujawniała się w przypadku Afryki. Dyskurs kolonialny nadawał bowiem Afrykanom status dzieci, którym potrzebna jest pewna kuratela zewnętrzna. Taka wizja Afrykanina – jako niżej rozwiniętego, miała długą tradycję w myśli europejskiej, którą można wywieść z idei racjonalistycznych<sup>5</sup>.

Nie chodzi tu nawet o zakorzenione w europejskiej wizji świata przekonanie o wyższości własnej kultury. Nieobcy ludom pozaeuropejskim etnocentryzm

---

<sup>4</sup> Ta sławna już fraza pochodzi od tytułu utworu piewcy brytyjskiego kolonializmu – poematu Rudyarda Kiplinga, opublikowanego pierwotnie w popularnym czasopiśmie „McClure” (Kipling 1899).

<sup>5</sup> David Hume, XVIII-wieczny filozof szkocki, w znanym eseju (*Of the Populousness of Ancien Nations*, 1752), uważał, iż „Negrzy (Negroes) są w naturalny sposób niżej (rozwinieci) niż biali” (Eze 1997, 29).

w cywilizacji europejskiej uległ konceptualizacji w XVIII-wiecznej filozofii postępu, a następnie znalazł uzasadnienie naukowe w skrajnie racjonalistycznej i dialektycznej filozofii heglowskiej. W swoich sławnych wykładach (prowadzonych w latach dwudziestych XIX wieku, a opublikowanych w sześć lat po jego śmierci) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837) Georg Wilhelm Friedrich Hegel zmitologizował kraje pozaeuropejskie, zwłaszcza Afrykę, definiując ją jako kraj dzieciństwa cywilizacji (historii) (Hegel 1958)<sup>6</sup>.

Postawę paternalistyczną ujawniał już sam język kolonizatorów. W Afryce brytyjskiej na określenie Afrykanów płci męskiej używano terminu *boy*. Byli więc: *houseboys, shambaboys, officeboys, tonboys, mineboys*. Nie inaczej czyniono w Afryce francuskiej, gdzie zwracano się *per „ty”* do Afrykanów, niezależnie od ich wieku (Mamdani 1996, s. 4). Obraz Afrykanów jako wiecznych dzieci nieobcy był także Europejczykom wybitnie zasłużonym w pomocy dla Afrykanów. Powszechnie stawiany za wzór samarytanina Albert Schweitzer, który poświęcił swe życie i karierę muzyka, by nieść ulgę w cierpieniu mieszkańców Gabonu (specjalnie ukończył w tym celu studia medyczne), był zdania, iż Afrykanin (w oryginale *Negro*) „jest dzieckiem, a jak z dzieckiem, nic zrobić nie można bez autorytetu” (1935, s. 203).

Jeśli kolonizowani byli „dziećmi”, to obowiązkiem Europejczyków było ich „wychować”. Kluczem rozwoju stawała się w tym kontekście edukacja, rozumiana jako przekazywanie europejskiej kultury, urządzeń społecznych i technologii.

„Raport o edukacji brytyjskiej w Indiach” (*British Education Despatch*) z roku 1854 upatrywał drogę rozwoju ekonomicznego subkontynentu w „postępie wiedzy europejskiej”. Angielska edukacja miała by „nauczyć rdzenną ludność Indii niezwyklej rezultatów, jakie przynosi wykorzystanie siły roboczej i kapitału”, a także „pobudzić ją do naśladowania nas w rozwijaniu niezliczonych zasobów kraju” (Adas 1989, s. 284).

Jeszcze dalej poszli francuscy kolonizatorzy, którzy wręcz, poprzez działania asymilacyjne, dążyli do stworzenia z Afrykanina lub Azjaty „czarnego” lub „żółtego” Francuza, czego efektem była specyficzna figura społeczno-prawna określana mianem *évolué* (ktoś „rozwinęty”, wykształcony, znający język francuski i europejską ogładę) – posiadająca wyższy status prawny niż zwykły *tribes man* „człowiek plemienny” (Vorbrich 2012).

---

<sup>6</sup> Jak to zwykle u Hegla, jego myśl jest bardziej złożona. Według niego Afryka „jest krajem dzieciństwa, [...] owiniętym w kolory czarnej nocy [...] przez to, że widzimy tam człowieka w stanie barbarzyństwa i dzikości, który uniemożliwia mu stanie się integralną częścią cywilizacji” (1958, s. 247). Aby uzasadnić ten wywód, Hegel wyłączył Egipt z przestrzeni afrykańskiej kultury.

## Perspektywa postkolonialna

Konsekwencje europejskiego panowania na trwale zaciążyły na układach społecznych wielu krajów świata. Dekolonizacja, wbrew pozorom wyrażanym przez daty roczne, nie była procesem ani krótkim, ani łatwym<sup>7</sup>. Jednym z wyzwania mieszkańców byłych kolonii było zbudowanie nowych tożsamości i odpowiedź na pytanie, jakie miejsce zajmują w globalnej wizji świata jako byty postkolonialne.

W tym miejscu pojawiło się pytanie, czym właściwie jest status postkolonialny. Najprostszym ujęciem wydawałoby się odwołanie do kryteriów czasowych. „Post” znaczy w tym kontekście bowiem tyle co „po”. Jak zauważyła hinduska autorka – Ania Loomba (2011), wydawać by się mogło, że skoro epoka kolonialna przeminęła, a potomkowie kiedyś skolonizowanych ludów żyją dziś na całym świecie, to cały świat jest postkolonialny. Do pewnego stopnia takie ujęcie może być przyjęte. W zasadzie w całym świecie główne tezy dyskursu kolonialnego zostały poddane krytyce i podważone. Przedrostek „post” oznacza jednak „następstwo” w co najmniej trzech znaczeniach. Nie tylko czasowym, jako przychodzący po kolonializmie, lecz także strukturalno-politycznym oraz ideologiczno-programowym, jako zajmujących jego miejsce. Co jednak zajęło miejsce ideologii i struktur kolonialnych?

W wymiarze strukturalnym pojawiły się na dwa nowe rodzaje podmiotów. Pierwsze to organizacje międzypaństwowe i pozarządowe o zasięgu międzynarodowym (globalnym) instytucjonalizujące relacje polityczne, gospodarcze oraz kulturalne pomiędzy krajami „bogatej” Północy (w dużej mierze byłymi mocarstwami kolonialnymi) a krajami „biednego” Południa (niemal wyłącznie byłymi koloniami)<sup>8</sup>. Tutaj jako sztandarową organizację wskazać można DAC/OECD – czyli Komitet Pomocy Rozwojowej (*Development Assistance Committee*) afiliowany przy Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (*Organisation for Economic Cooperation and Development*), do którego kompetencji należy m.in. tworzenie listy krajów „rozwijających się”, które kwalifikują się do otrzymywania Oficjalnej Pomocy Rozwojowej (ODA). Co jest o tyle istotne, że kwoty tej pomocy liczone są w statystykach ukazujących wywiązywanie

<sup>7</sup> Sam proces politycznej, formalnej dekolonizacji był przedmiotem dogłębnych analiz politologicznych (Birmingham 1995). W tym miejscu zasygnalizuję jedynie kontekst ideologiczny, towarzyszący pojawieniu się formalno-prawnej niepodległości byłych kolonii.

<sup>8</sup> Zgodnie z klasyfikacją OECD krajami rozwijającymi się określa się państwa o niskich dochodach (PKB na mieszkańca poniżej 745 USD), średnio niskich dochodach (PKB na mieszkańca między 756 a 2975 USD) i średnio wysokich dochodach (PKB na mieszkańca między 2796 a 9205 USD). Preferowana jest pomoc dla tej pierwszej kategorii państw ([http://www.un.org.pl/rozwoj/pr\\_slownik.php#09](http://www.un.org.pl/rozwoj/pr_slownik.php#09) – 15.04.2012).

się krajów „wysoko rozwiniętych” – członków OECD – ze swych zobowiązań udzielania pomocy rozwojowej<sup>9</sup>.

Drugą grupę podmiotów stanowi tzw. przemysł rozwojowy. Konstytuuje go kompleks organizacji i przedsiębiorstw, które funkcjonują na rzecz rozwoju w skali międzynarodowej, opierając swoje działania nie na realnych dochodach własnych, lecz na subwencjach ze strony podmiotów politycznych lub biznesowych. W ten sposób przemysł rozwojowych tworzy mniej lub bardziej sprofesjonalizowane ogniwo globalnego systemu dystrybucji zasobów wiedzy i bogactwa.

W wymiarze politycznym podejście postkolonialne przybrało postać formuły partnerstwa. W dokumentach międzynarodowych formuła ta uznana została za centralny aspekt strategii rozwojowej XXI wieku. Deklaracja Komitetu Pomocy Rozwojowej OECD stwierdza m.in. „Akceptacja modelu partnerskiego [...] jest najbardziej pozytywną zmianą dla współpracy rozwojowej [...] nie tylko próbujemy działać na rzecz rozwoju krajów i ich ludów, lecz z nimi”. I dalej: „W prawdziwym partnerstwie nie ma miejsca dla postawy paternalistycznej, lokalni aktorzy mogą stopniowo przejmować prowadzenie projektów, podczas gdy ich zewnętrzni partnerzy mogą powrócić do działań na rzecz ich własnego rozwoju” (Shaping... 1996, s. 13).

Formuła partnerstwa wprowadza nas do ideologicznego wymiaru perspektywy postkolonialnej. Na plan pierwszy wybija się w tym kontekście tzw. dyskurs postkolonialny. Dyskurs ten w węższym znaczeniu koncentruje się na krytycznej analizie literatury tworzonej w krajach, które były lub są koloniami, literatury pisanej przez mieszkańców państw kolonizujących lub byłych kolonii. W szerszym znaczeniu polega on na wszechstronnej krytyce dziedzictwa kolonialnego, w tym dyskursu kolonialnego i kontestacji niegdysiejszej dominacji kolonialnej, a także współczesnych, asymetrycznych relacji pomiędzy dawnymi krajami zależnymi oraz ich metropoliami. W tym szerszym wymiarze obejmuje on analizę stosunków byłych kolonii i byłych potęg kolonialnych, wzajemnych wpływów kulturowych między światami kolonizatorów i ludów podbitych, jak również problematykę budowania tożsamości narodowej i podmiotowości kulturowej w dawniej skolonizowanych społeczeństwach.

Wymiar programowy postkolonializmu wyraża się także w hasłach i programach postulujących upodmiotowienie mieszkańców byłych kolonii w działaniach na rzecz rozwoju, czyli działaniach, które – poprzez określone zmiany

---

<sup>9</sup> Kraje wysoko rozwinięte, według klasyfikacji Banku Światowego, to państwa o dochodach powyżej 9075 USD na mieszkańca ([http://www.un.org.pl/rozwoj/pr\\_slownik.php#09](http://www.un.org.pl/rozwoj/pr_slownik.php#09) – 15.04.2012).



społeczne i gospodarcze, mają docelowo zlikwidować lub choćby zniwelować dysproporcję pomiędzy dawnymi koloniami a ich byłymi metropoliami.

W ten sposób perspektywa postkolonialna przenika do świata nauki. W dyskursie naukowym zajmującym się relacjami między krajami rozwiniętymi a rozwijającymi się pojawiły się w ostatnich latach nowe ujęcia tych relacji. „Nowa ekologia”, „nowa ekonomia”, „nowa antropologia”, zmieniły paradygmat rozwoju, włączając do swych analiz punkt widzenia tubylców. „Nowa ekologia” postuluje zmianę paradygmatu ochrony przyrody z biocentrycznej na antropocentryczną, co służyć ma m.in. uwzględnianiu perspektywy tubylczej – wzorów kulturowych oraz interesów gospodarczych ludności zamieszkującej rezerwat przyrody oraz ich okolice. Najbardziej zaawansowana metodologicznie i praktycznie jest w tym kontekście doktryna znana pod nazwą *Community-Base Conservation* (Jones, Murphree 2004, s. 63; Vorbrich 2012, s. 380)<sup>10</sup>. Nowa ekonomia stara się uwolnić od paradygmatu unilinearnego schematu rozwoju gospodarczego, narzucającego zachodni model neoliberalny. W nowej antropologii perspektywa postkolonialna ujawnia się w paradygmacie dialogiczności, który zakłada odejście od (typowej dla dawnej antropologii – kolonialnej) dzielenia procesu poznawczego na dwa etapy: terenowy – dokumentacyjny (w którym antropolog „odpytywał” tubylca”) oraz „gabinetowy” – analityczny (w którym interpretował on badaną kulturę, także poprzez interpretację wypowiedzi „tubylców”). Paradygmat dialogiczności zakłada równorzędność i symetryczność pozycji antropolog – tubylec, badacz – badany oraz maksymalne zbliżenie się do „punktu widzenia badanego” (Clifford 2000; Vorbrich 2009). Zwieńczeniem nowego podejścia do tak pojętego rozwoju stały się interdyscyplinarne w swym charakterze tzw. „studia nad rozwojem” (*Development Studies*) (Bonneuil 2000; Cooper 2004) – dalecy „krewni” *Colonial Sciences*.

### Perspektywa neokolonialna

Tak jak idea biologicznego darwinizmu, która pobrzmiwała w opinii A. Schweitzera, mechanicznie przeniesiona na grunt nauk społecznych

---

<sup>10</sup> Koncepcja *Community-Base Conservation*, inaczej: „wspólnotowa (tubylcza) ochrona zasobów”, odnosi się do upodmiotowienia tradycyjnych wspólnot w sferze ochrony przyrody i definiowana jest w literaturze przedmiotu jako „zasady i praktyki, które opierają się na założeniu, że cele ochrony (przyrody) powinny być realizowane poprzez strategie, które podkreślają rolę lokalnej ludności (*local residents*) w podejmowaniu decyzji dotyczących zasobów naturalnych (Adams, Hulme 2001, s. 13). W ten sposób koncepcja ta staje się przeciwieństwem wcześniej obowiązującej, określanej mianem „ufortyfikowanej ochrony” (*fortrees conservation*).



w postaci teorii ewolucjonistycznych, legitymizowała dominację kolonialną mającą skutkować rozwojem potrzebujących pomocy krajów czarnej kurateli (*blackward*) (Crewe, Harrison 1998, s. 28), tak współczesna idea rozwoju legitymizuje aksjologiczną, kulturową i gospodarczą dominację „krajów rozwiniętych” nad krajami „rozwijającymi się”. Doszło jedynie do zdekonstruowania i zrekonstruowania oświeceniowej idei postępu.

Ewolucjonistyczny paradygmat rozwoju pozostaje ogromnie wpływowy, choć nie stosuje on już odniesień do kategorii biologicznych. Jak zauważył Artur Escobar (1991), piewcy rozwoju w miejsce kategorii biologicznych lub z zakresu psychologii rozwoju odwołują się dzisiaj do kultury, technologii i ekonomii jako punktów odniesienia.

Poprawność polityczna dyskursu rozwoju dokonała co prawda pewnego podstawienia pojęć, ale nie wyeliminowania postaw protekcyjnych. Narzucająca wzorce „bogata” Północ zastępuje w tym układzie metropolie kolonialne, a poddane presji imperatywu rozwoju „biedne” Południe – dawne kolonie. W takim układzie XIX-wiecznych „dzikich” i „prymitywnych”, a nawet XX-wiecznych „tubylców” zastąpili obecnie: „biedni”, „ludzie lokalni” – „beneficjenci” pomocy rozwojowej niesionej przez „ludzi globalnych” z krajów „donatorów”. Zmiana dyskursu polega tu na zastąpieniu pojęcia „prymitywny” słowem „tradycyjny”, a „cywilizowany” przez „nowoczesny”<sup>11</sup>.

W tym nowo-starym układzie „centrum-peryferie” i współczesnej odmianie paradygmatu cywilizowania pojawiają się nuty neokolonialne. O tym, co jest właściwe, a co nie jest, decyduje tylko jedna strona.

W kontekście postępującej i uświadamianej globalizacji „rozwój” stał się racją bytu wielu podmiotów, instytucji oświatowych, rządowych i tzw. społeczeństwa obywatelskiego, które działają na rzecz rozwoju, można powiedzieć: istnieją dla rozwoju.

Jak to bezkompromisowo opisała w „Karawanie kryzysu” Linda Polman (2011), dla wielu ludzi oraz instytucji działalność na rzecz rozwoju stała się „sposobem na życie”. Książka Lindy Polman ukazuje jeszcze jeden ważny aspekt. W kontekście „globalnej wioski” rozwój został na stałe skojarzony z pomocą międzynarodową, przez co odebrano mu autonomiczny – samoistny charakter i uczyniono przedmiotem stosunków międzynarodowych. Rządy poszczególnych państw, organizacje międzynarodowe i organizacje pozarządowe prowadzą

<sup>11</sup> Choć w skrajnych wypadkach „rycerze” postępu sięgają po twardszą retorykę, tak jak europejskie feministki wzywające do „krucjaty przeciwko barbarzyńskim praktykom”, mając na myśli zwyczajnie okaleczania genitaliów w Afryce. W zamian tego rodzaju presje „prorozwojowe” określane są przez Afrykanów mianem „imperializmu prawnego” (Vorbrich 2004, s. 161, 166–167).

własną „politykę rozwojową”, w której ścierają się ich partykularne interesy. Niczym władcy mocarstw na konferencji berlińskiej<sup>12</sup> współczesne rządy „bogatej” Północy wyznaczają sfery swych wpływów, a poszczególne podmioty przemysłu rozwojowego strzegą swej wiedzy (*know how*), swych pomysłów i kontaktów w krajach rozwijających się niczym tajemnicy zawodowej albo wręcz handlują nimi<sup>13</sup>.

W procesie rozwoju szczególnym dobrem (obok zasobów bogactwa) stają się zasoby wiedzy, które zaczynają być dystrybuowane teraz w skali globalnej. Miejskie, edukowane-oświecone światy odnajdują swą misję w „rozwijaniu” niewykształconych-nieoświeconych chłopskich światów.

### **Old biddy – czyli tradycja barierą rozwoju**

Jak już wskazałem, w dyskursie rozwoju poczesne miejsce zajmuje opozycja: tradycja – nowoczesność. Opisana przez marksistów niezgodność (ustawiczny konflikt) pomiędzy stopniem rozwoju sił wytwórczych a stosunkami produkcji w dzisiejszym języku ekonomii jest oddawana w kategoriach kulturowych barier rozwoju. Ilustruje to dobrze koncepcja rozwoju prezentowana przez W.W. Rostowa, wedle którego ruch (zmiana) ma przebiegać od „statyczności” do „ekonomicznego wzrostu”, od „tradycji” do „nowoczesności” (Rostow 1959). W takim ujęciu „tradycyjna kultura” etykietowana jest mianem „bariery rozwoju”.

Do podobnego stanowiska przybliżyła się klasyczna teoria modernizacji, traktująca kulturę przedmiotowo, często jako czynnik hamujący rozwój. Zakłada ona (co upodabnia ją do koncepcji ewolucjonistów), iż rozwój ma charakter powszechny, a przez jego poszczególne stadia musi przejść każde społeczeństwo, a warunkujące rozwój zmiany są nieodwracalne i nieuchronne.

Procesy modernizacji mają prowadzić do poprawy jakości życia społeczeństw. Wstępnym warunkiem rozwoju jest w tym kontekście rozbitcie naturalnych wspólnot, erozja tożsamości kolektywnej i uformowanie się tożsamości indywidualnej.

Gwarancją samoczynnego wzrostu ekonomicznego ma być tu przejście od „tradycjonalizmu” do „nowoczesności”. Wehikułem tego ruchu mają być:

---

<sup>12</sup> W trakcie konferencji berlińskiej (1884–1885) sformułowano reguły kolonialnego podziału Afryki, przez co wyznaczono strefy wpływów europejskich mocarstw na tym kontynencie.

<sup>13</sup> Na jednej z konferencji MSZ PR dotyczących polskiej aktywności rozwojowej w wymiarze międzynarodowym byłem świadkiem, jak członkowie polskich organizacji pozarządowych wymieniali się adresami swych zagranicznych partnerów („ja ci dam kontakt w kraju X, w zamian za kontakt w kraju Y”).

upowszechnienie edukacji, rozwój kultury masowej, rozdzielenie funkcji gospodarczych od struktur pokrewieństwa i rodziny, uzyskanie przewagi racjonalnego prawa nad obyczajem oraz celowe naśladowanie społeczeństw zachodnich, uznanych za wzorce nowoczesności.

Przyjęcie tak sformułowanego paradygmatu „nowoczesności” skutkuje deprecjacją „tradycji”, co z kolei przekłada się na postrzeganie kultur lokalnych, w tym też lokalnych konceptualizacji racjonalności. Tak jak dyskurs kolonialny legitymizował wywłaszczanie tubylców (*tribes peoples*) z ziemi przodków oraz innych podstaw utrzymania, tak zdominowany przez paradygmat modernizacji dyskurs rozwoju legitymizuje wywłaszczenie „ludzi lokalnych” z ich zasobów wiedzy. W ten sposób odnawia się w wersji *light* binarna opozycja oświeceni *versus* nieoświeceni. Naprzeciw siebie stają z jednej strony operatorzy rozwoju (*developers*) – w praktyce ludzie Zachodu (lub osoby przez nich enkulturowane) wyposażeni w „racjonalną” wiedzę, odwołujący się do praw nauki oraz zasad gospodarki rynkowej oraz ci, którzy „są rozwijani” (*developees*) – ludzie lokalni, uwięzieni w przednaukowej wizji świata, ignoranci, którymi „rządzą kaprysy”.

Wiedza, światopogląd i system wartości ludzi lokalnych, poddanych presji procesów rozwojowych są deprecjonowane, a oni sami określani (na wzór polskich „moherów”) mianem „starych babsztyli” – *Old biddy*<sup>14</sup>.

### Tubylczy dyskurs rozwoju

Afrykanie konceptualizują rozwój w kategoriach ruchu, czym mimowolnie wpisują się w omówione wcześniej koncepcje ekonomistów miary Rostowa lub teorie modernizacji. Ujawnia się to w źródłostwie lokalnych tłumaczeń europejskiego terminu *development/développement*. Dla Dogonów „rozwój” to *guru jam* – dosłownie: „posuwać się do przodu”. Służy on „rzeczom nowym, nowoczesnym” (*kise kana*), kojarzonym z nowymi domami (budowanymi z równo ociosanych kamieni), nowymi technologiami (laptopami), środkami komunikacji (TV i telefonami komórkowymi) i transportu (samochodami, mo-

<sup>14</sup> Emmy Crewe i Elizabeth Harrisom (1998, 84) opisują reakcję pewnego pracownika przemysłu rozwojowego, gdy jedna z nich opowiedziała mu o tym, iż prowadziła na Cejlonie badania nad miejscową technologią konserwowania owoców. Dialog wyglądał następująco: Technik: „Naprawdę! Gdzie się tego dowiedziałas?” Antropolog: „W małej wiosce niedaleko Nuwara Eliya, pewna starsza kobieta pokazała mi [jak się to u nich robi]”. Technik: „Oh! Widzę, że Ty nie rozmawiałaś o technologii, Ty sobie pogadałaś z jakimś babsztylem (o d... Maryni i) o paskudztwach tam się panoszących” (*Oh, I see, you're not talking about old biddy mucking around*).

tocyklami)<sup>15</sup>. Owe „rzeczy nowoczesne” przeciwstawiane są „rzeczom dawnym” (*kise pej*), które, choć rodzime („nasze”), mają mniejsze walory użytkowe<sup>16</sup>.

Z kolei Daba termin „rozwój” (*développement*) tłumaczy na miejscowe wyrażenie *bu nja*, co dosłownie znaczy „być” (*nja*) „w zwrocie” (*bu*), czyli inaczej mówiąc: „zmieniać kierunek”<sup>17</sup>. W kontekście działań rozwojowych (edukacji, budowy infrastruktury itp.) używa się u Daba wyrażenia *va gibik gibik*, które można przetłumaczyć jako „wychodzić z zapóźnienia”<sup>18</sup> lub *va ka* – „zrobić coś dla przyszłości”.

Mieszkańcy Mandamy – głównej osady Daba – podczas moich kolejnych pobytów (w pierwszej dekadzie XXI wieku niemal corocznych), za każdym razem z dumą pokazywali mi nowe elementy krajobrazu kulturowego wsi, wskazując na „nowoczesne rzeczy” (*jewen ken*)<sup>19</sup>.

Jak powiedział po francusku mój dobry znajomy, odnosząc się do czasów mej pierwszej wizyty w 1977 roku: *nous avons vécu dans la stagnation* („żyliśmy w stagnacji”), pokazując w dal, w góry, dodał: *dans le lieu sans changement* („w miejscu bez zmiany”). Gdy poprosiłem, aby powtórzył to zdanie po dabsku, użył sformułowania *nja ka musuko, ka lay tic, lay gigik gibik*, co można przetłumaczyć jako „trwaliśmy przy tradycji, w miejscu opóźnionym”. Wskazując ręką na wzniesione w ciągu ostatnich kilku lat budynki szkoły, przychodni lekarskiej i poczty (jeszcze pustej – z braku prądu), dodał z naciskiem *maintenant, nous sommes modernes*.

W tym miejscu pojawia się kwestia źródła owej nowoczesności. Zależnie od lokalnego kontekstu upatrywane jest ono bądź w państwie, bądź w „świecie białych”. Na przykład mieszkańcy kameruńskiej wsi Mandama, którzy, w wyniku zbiegu historycznych okoliczności<sup>20</sup> przestrzeń bogactwa i wiedzy, będących

<sup>15</sup> Informatorzy podkreślali, że dzięki *giru jam* obecnie podróż do stolicy Mali – Bamako (odległość o 700 km) – trwa jeden dzień, podczas gdy dawniej zajmowała dwa tygodnie jazdy na osle.

<sup>16</sup> Tutaj wskazywano przykład naczyń glinianych i metalowych. Wielolitrowe garnki gliniane miejscowej produkcji, choć estetyczne (i na wiele sposobów wkomponowane w kulturę symboliczną), są o wiele cięższe od naczyń cynowych, które lepiej nadają się do transportu wody i piwa. Co charakterystyczne, przydanie jakiejś „dawniej rzeczy” nowego (pochodzącego z kultury Zachodu) elementu czyniło z niej „rzecz nową – nowoczesną”. Np. wielolitrowy gliniany garniec na wodę, wykonany według tradycyjnego wzoru był *kise pej*. Taki sam garnek z wmontowanym w brzuscu metalowym kranem był już *kise kana*.

<sup>17</sup> *Bu nev* oznacza zmienić religię, nawrócić się.

<sup>18</sup> *Va* oznacza „iść”, „posuwać się”, *gibik* znaczy „przed” (w odniesieniu do czasu), podczas gdy *gibik gibik* oznacza „późny, spóźniony”.

<sup>19</sup> *Jewen* – „nowe”, „nowoczesne”, *ken* – „rzecz”.

<sup>20</sup> Przed dwoma generacjami jeden z jej mieszkańców został osobistym kierowcą żony prezydenta Republiki, a po latach jego wykształcone dzieci objęły ważne funkcje w centralnych strukturach państwa (Vorbrich 2010).

dźwignią rozwoju, lokują w instytucji państwa przerośniętego klientalistycznymi układami. Dobrze tę optykę ilustruje popularne tu powiedzenie: „Nasz syn (córka) został(a) wezwana do stołu, nie będziemy już głodni” (Vorbrich 2012, s. 331).

W dogońskim dyskursie rozwojowym, nad którym zaciążyła znacząca obecność Europejczyków, związana z turystyczną atrakcyjnością regionu, impuls rozwojowy ściśle kojarzony jest z *tubabem* (inny termin to *ansara*)<sup>21</sup>, jak nazywają tu białych.

W wymiarze praktycznym objawia się to powstaniem w regionie ogromnej (liczonej w dziesiątkach) liczby lokalnych stowarzyszeń<sup>22</sup> oraz lokalnych pośredników rozwoju<sup>23</sup>, których głównym zadaniem jest pozyskiwanie środków od turystów. Co warto pokreślić, zjawisko to rozwinęło się na taką skalę, że pojawiły się tu już nowe kategorie społeczne: Dogonów stale współpracujących z Europejczykami i Europejczyków mających swe domy w dogońskich wioskach, działających na rzecz rozwoju regionu i w pewnym sensie współtworzących lokalny krajobraz kulturowy. Tych pierwszych, wyraźnie uprzywilejowanych ekonomicznie i społecznie, zwie się *Dogo ansarale birase* („Dogon pracujący z białymi”). Tych drugich określa miejsce zamieszkania, np. *tubabu Dini* („biały z Dini”), *Tubabu Oghol Dah* („biały z Wyżnego Ogoł).

W wymiarze ideologicznym lokalny dyskurs rozwojowy wskazuje, uzależnienie od europejskich wpływów kulturowych, obecnych w programach działania tutejszych organizacji prorozwojowych (przyswajających dyskurs feministyczny i ekologiczny) oraz przekonanie o sile europejskiej wiedzy, wyrażane w często powtarzanej opinii: *Les blancs qui ont la connaissance des choses* („biali posiadają znajomość rzeczy”).

## „Obcy” w tubyleczym dyskursie rozwojowym

Przykład dogońskich *tubabów* wprowadza nas w kolejny problem – miejsca obcych w dyskursie rozwojowym. Omówienie tego zagadnienia oprę na moich doświadczeniach kameruńskich.

---

<sup>21</sup> O ile *tubab* kojarzony jest z epoką kolonialną (tak nazywano kolonizatorów), o tyle *ansara* (*nasara*) kojarzony jest z chrześcijaninem – od imienia Chrystusa – „Nazareńczyka”.

<sup>22</sup> Są to zarówno stowarzyszenie zarejestrowane sądownie, jak i o niesformalizowanym charakterze. Wśród nich dominują stowarzyszenia kobiece, ale też tworzone przez miejscową inteligencję, nauczycieli, lekarzy itp. Swoją działalność opierają one głównie na środkach pozyskiwanych od europejskich partnerów.

<sup>23</sup> Są to najczęściej osoby pracujące w przemyśle turystycznym: hotelarze, przewodnicy itp.

Gdy w 1977 roku pierwszy raz znalazłem się wśród Daba, żyli oni w izolowanym świecie. Nie zaglądali do nich ani europejscy turyści, ani pracownicy projektów rozwojowych. Na skraju ich obszaru etnicznego działała od zaledwie kilku lat misja katolicka. Nie znali zatem innych białych niż misjonarze<sup>24</sup>. I choć często zwracali się do mnie *mon père*, mieli wyraźny problem z konceptualizacją mojej osoby (zależnie od okoliczności – także towarzyszących mi kolegów). Nie prowadziłem działalności prozelitycznej, nie pouczałem, nie krytykowałem, raczej byłem lokalną atrakcją, swego rodzaju dziwadłem. W zasadzie nic od nich nie chciałem (no, może poza naprzykrzaniem się pytaniami i wykupywaniem banalnych i nikomu już niepotrzebnych przedmiotów, takich jak łuki i strzały) i oni niczego ode mnie nie oczekiwali. Byłem z tak „innego”, obcego świata, że miejscowi nie mieli pomysłu ani jak mnie zakwalifikować, ani jak „zagospodarować”. Mój pierwszy, kilkutygodniowy, pobyt był zbyt krótki, by mógł zmienić nasze wzajemne relacje.

Opinię „dziwaka” ugruntowałem pięć lat później (1982), gdy zamieszkałem na kilka miesięcy w małej chatce w górskiej wiosce – Nivé. Byłem obcym – *muluk*. Po wymianie darów z wodzem (o których niżej) zyskałem status „gościa” – *ngama*. Po kilku tygodniach stałem się „swoim obcym” *ven muluk*<sup>25</sup>. Różniącym się kolorem skóry, ciągle kaleczącym miejscowy język, ale dzielącym sposób życia górali. Spałem w ich chatkach, piłem i jadałem razem z nimi. Zyskałem status użytecznego komponentu miejscowej populacji, zapewniającego codzienną porcję atrakcji (moje zabiegi higieniczne dokonywane na ustroniu lub posiłki spożywane na zewnątrz dusznej chaty gromadziły zawsze grono ciekawskich) oraz pomoc medyczną w nagłych wypadkach (w rzeczywistości iluzoryczną, ale budzącą nić porozumienia).

Mój status zmienił się po latach w sposób początkowo przeze mnie nie dostrzegany. Podczas kolejnego pobytu, na początku poprzedniej dekady, zwróciłem uwagę (w trakcie spisywania ścieżki dźwiękowej filmu nakręconego podczas święta zbiorów), że miejscowi ludzie mówiąc o mnie (w trzeciej osobie liczby pojedynczej) używają terminu *madaj* – który dosłownie oznacza „wielki”, ale też „szanowny” i stosowany jest w odniesieniu do starców. Spytałem tłumacza: „O kim oni mówią «madaj»?”. Odpowiedział: „O Tobie”. „O mnie, dlaczego?” – zdziwiłem się. „Przecież masz już siwą brodę” – odparł. W ten sposób zostałem starcem wioskowym.

<sup>24</sup> W niektórych wioskach byłem pierwszym białym od 20 lat, a więc wyrosło pokolenie nie mające żadnego kontaktu z Europejczykami.

<sup>25</sup> Mieszkańcy „zabitej deskami” wioski mogli w ten sposób się chwalić przed sąsiadami, że też mają „swojego białego” (*ven nasara*), w czym dorównywali mieszkańcom centralnej (największej w okolicy) wsi Mandama – siedzibie misji chrześcijańskiej.



Ten epizod zbiegł się w czasie ze zmianą postawy Daba w stosunku do mnie i do ludzi z zewnętrznego świata. Daba z nowego pokolenia, wyedukowani w szkołach, mający doświadczenie w kontaktach z przemysłem rozwojowym, zaczęli dawać mi do zrozumienia, że skoro już tak do nich przyjeżdżam i przyjeżdżam, to i oni powinni odnieść z tego jakieś korzyści. Zaczęły się pytania i prośby o pomoc w nawiązaniu kontaktu z polskimi organizacjami pozarządowymi, w wybudowaniu szpitala itp. Po prostu wraz z otwarciem się kraju Daba na procesy globalizacyjne moja osoba została uznana za łącznik ze światem dobrobytu, za pośrednika rozwoju. W efekcie zmiana w traktowaniu mnie przez tubylców (co zbiegło się ze zmianą warunków ekonomicznych w Polsce), skłoniła mnie do poszerzenia celów moich pobytów w kraju Daba o aspekty rozwojowe.

Zaowocowało to wybudowaniem w kilku wioskach Daba studni w ramach koordynowanego przeze mnie projektu rozwojowego „Woda dla Sahelu”. Zmiana mojej roli społecznej wśród Daba nadała mi nowy status – agenta rozwoju. Sami Daba zaczęli używać w stosunku do mnie terminu *makatyf*.

Termin ten odznacza się bogactwem znaczeń. *Katyf* oznacza drogę, ścieżkę, natomiast *ma* – to „mówić”. Dosłownie zatem przetłumaczyć go można jako „wskazujący drogę”. Obecnie terminem tym określa się różnego rodzaju funkcjonariuszy przemysłu rozwojowego, np. wolontariuszy Korpusu Pokoju (od kilku lat rotacyjnie pracujących na ich terenie). Dawniej używano go głównie w odniesieniu do kogoś zapowiadającego nowe, ważne wydarzenie. W kontekście religijnym oznacza „proroka”, w kontekście społecznym natomiast nazywa się tak osobę kojarzącą małżeństwa, inaczej mówiąc „swata”, którym bywa zazwyczaj osoba powiązana więzami pokrewieństwa lub powinowactwa z rodziną chłopca i dziewczyny<sup>26</sup>. Można powiedzieć, że nie tylko w tym ostatnim kontekście *makatyf* jest kimś pośredniczącym w nawiązywaniu relacji społecznych. Bo też Daba traktują międzynarodowe projekty rozwojowe jako przyjęcie wzajemnych, trwałych zobowiązań.

## Dar oznacza zobowiązanie – przypowieść zamiast konkluzji

Co robi antropolog? Są tacy, co powtarzają za Cliffordem Geertzem – „on pisze”. Wbrew tej opinii, w rzeczywistości terenowej antropolog najczęściej „wchodzi w relacje”. Działalność rozwojowa też sprowadza się głównie do tego samego.

---

<sup>26</sup> W egzogamicznym i patrylinearnym w zasadzie społeczeństwie Daba jest to zazwyczaj brat matki chłopca lub osoba z męskiej linii pochodzenia chłopca, a zarazem związana linią pochodzenia matki dziewczyny.



W realiach afrykańskich nawiązywanie relacji rozpoczyna się od wymiany gestów powitalnych. Z nimi zaś wiąże się wymiana darów. Z reguły podkreśla się, że to na przyjmującym dar ciąży pewne zobowiązanie do rewanżu. Mniej zwraca się uwagę na to, że i donator przyjmuje na siebie pewne zobowiązania.

Przywołam tu przykład z kraju Daba. W 1982 roku, instalując się w górskiej wiosce, w ramach powitania podarowałem wodzowi wsi latarkę. Była to, na owe czasy i miejsce latarka niezwykła – o zmiennej barwie światła – używana wówczas do sygnalizacji przez polskich kolejarzy<sup>27</sup>. W zamian otrzymałem dorodnego koguta. Kogut wylądował w garnku. Latarka zaś na szyi wodza jako nowoczesny atrybut funkcji wodzowskiej.

Wkrótce okazało się także, że wręczając dar, przyjąłem konkretne zobowiązanie. Stałem się w pewnym sensie ni to wierzyicielem, ni to dłużnikiem właściciela latarki. Z perspektywy tubylców dostarczyłem wodzowi nowe źródło prestiżu, ale wzięłem na siebie odpowiedzialność za trwałość funkcji użytecznych daru. Przez trzy miesiące regularnie co tydzień w mojej chacie zjawiał się wódz, aby pokazać, że latarka już nie świeci, wyczerpała się bateria. W tych czasach baterie nie były dostępne na lokalnych targach. Według wodza, do mnie, jako darczyńcy, należał obowiązek stałego dostarczania mu baterii<sup>28</sup>. Doświadczenie z latarką uświadomiło mi, iż nie wystarczy coś podarować. Konieczne jest także zapewnienie ciągłości funkcjonalności daru<sup>29</sup>.

Epizod z latarką, jak w soczewce, ukazuje istotę relacji społecznych powstających w ramach projektów rozwojowych. Donatorzy i beneficjenci wchodzą w sieć powiązań, których zakres jest o wiele szerszy niż mogliby się spodziewać.

---

<sup>27</sup> Pięć lat wcześniej takie latarki znalazły uznanie u górali, więc udając się ponownie do Kamerunu, zabrałem je z przeznaczeniem na podarki.

<sup>28</sup> Pech chciał, że wspomniana latarka była na tzw. płaskie baterie, czego wcześniej nie przewidziałem, niedostępnie nawet w pobliskim miasteczku. Musiałem je sprowadzać z Nigerii.

<sup>29</sup> Ćwierć wieku później, gdy przystępowałem do realizacji budowy studni w kraju Daba, wykorzystałem tę naukę. W północnym Kamerunie – ojczyźnie Daba – spotkać można masywne metalowe pompy o ręcznym (lub nożnym) napędzie – efekt różnych projektów rozwojowych. Ich zaletą jest dostarczanie niezanieczyszczonej wody pitnej. Wadą natomiast – podatność na awarie, gdy wystawione są one na działanie tutejszego klimatu (harmattan nawiewającego pył uszkadzający mechanizmy pompy). Dlatego wraz z partnerami wybraliśmy prostszą technologię – budowę prostych studni cembrowanych betonowymi kręgami. Woda była wydobywana z nich przy pomocy wiadra na sznurze. Nie izolowało to warstwy wodonośnej, ale nie wymagało także skomplikowanej konserwacji sprzętu i zapewniło bezawaryjną ciągłość inwestycji.

## LITERATURA

**Adams W., Hulme D.**

2001 – *If community conservation is the answer, what is the question?*, „Oryx”, t. 35, nr 3, s. 193–200.

**Adas M.**

1989 – *Machines as the Measure of Men*, Ithaca.

**Anghie A.**

2004 – *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge.

**Birmingham D.**

1995 – *The Decolonization of Africa*, London.

**Chase-Dunn Ch., Hall T.** (eds.)

1991 – *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds*, Boulder.

**Clifford J.**

2000 – *Kłopoty z kulturą*, tłumaczenie: Ewa Dżurak, Warszawa.

**Crewe E., Harrison E.**

1998 – *Whose Development? An Ethnography of Aid*, London.

**Escobar A.**

1991 – *Anthropology and Development Encounter: the Making and Marketing of Development Anthropology*, „American Ethnologist”, 18, 4, s. 658–682.

**Herder J.G.**

1962 – *Mysli o filozofii dziejów*, Warszawa.

**Hulme P.**

1986 – *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492–1797*, London, New York, Methuen.

**Ghandi L.**

2008 – *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, Poznań.

**Kipling R.**

1899 – *White Man's Burden. The United States and the Philippine Islands*, „McClure's Magazine”, nr 12 (feb.).

**Linnaeus C.**

1758 – *Systema naturae*, Halae Magdeburgicae.

**Rostow W.W.**

1959 – *Stages of Economic Growth*, Cambridge.

**Rousseau J.J.**

1956 – *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa.

**Sahlins M.**

1960 – *Evolution and culture*, Ann Arbor Paperbacks, University of Michigan Press.

**Shaping...**

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

**Vorbrich R.**

1987 – *Ludy niepiśmienne*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa 1987, s. 213–217.

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

2009 – *Rozwój dialogu – dialog rozwoju. Trwałość i ewolucja dyskursu antropologii rozwoju*, „Lud”, t. 93, s. 35–48.

2010 – *Garnek żelazny i garnek gliniany, czyli społeczeństwo plemienne w zderzeniu ze społeczeństwem narodowym globalnym. Przypadek Kamerunu*, „Lud”, t. XCIV, s. 143–158.

2012 – *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań.