

“Czy istnieją konflikty etniczne i religijne?”
(“Do Ethnic and Religious Conflicts Exist?”) w/in:

Wojciech Kostecki (ed.): ***Zaawansowane zapobieganie konfliktom***
(*Advanced Conflict Prevention*).

Katedra Stosunków Międzynarodowych, Szkoła Wyższa Psychologii
Społecznej, Warszawa 2011: 29–62.



Piotr Balcerowicz

Czy istnieją konflikty etniczne i religijne?

1. Wprowadzenie

Wszelkie rozważania dotyczące zaawansowanego zapobiegania konfliktom o podłożu etnicznym, religijnym czy kulturowym muszą już w punkcie wyjścia postawić pytanie o naturę takich konfliktów i ich specyfikę.

Zamierzeniem niniejszego opracowania jest obalenie dwóch mitów dotyczących tzw. konfliktów etnicznych i ich natury. Pierwszy z nich głosi, że liczba konfliktów etnicznych na świecie gwałtownie wzrasta, szczególnie w ostatnich dwóch dekadach, drugi natomiast utrzymuje, że przyczyną tzw. konfliktów etnicznych są faktyczne różnice etniczne, religijne czy kulturowe. Twierdzę, że konfliktów etnicznych, religijnych czy kulturowych nie ma. Są natomiast *tak zwane* konflikty etniczne, religijne i kulturowe, a zderzenie cywilizacji jest fikcją.

Obydwa mity, jak twierdzę, są szkodliwe z co najmniej dwóch powodów: nie tylko zaciemniają rozumienie zjawiska zwanego ‘konfliktem etnicznym’, a więc są przeszkodą w naszym poznawaniu zjawisk, ale także są groźne dla życia publicznego, choć każdy z różnych powodów. Jak się okaże, przekonanie – będące treścią mitu pierwszego – że liczba konfliktów o charakterze etnicznym lub religijnym gwałtownie wzrasta, często bywa wiązane ze zjawiskiem terroryzmu o podłożu religijnym, głównie islamskim, jako emanacji konfliktu etnicznego i znajduje swoją realizację w tezie o ‘zagrożeniu światowym terroryzmem’. W tej postaci służy ono uzasadnieniu rozmaitych działań mających ograniczyć zagrożenia tego typu, a podejmowanych przez rządy państw – w założeniu – demokratycznych. Zjawisko to nasiliło się po 11 września 2001 r., głównie za sprawą neokonserwatystów i administracji rządu Georga W. Busha, czyli formacji stanowiącej długofalowo większe zagrożenie dla bezpieczeństwa światowego (poprzez dekompozycję idei

nowoczesnego państwa demokratycznego i społeczeństwa otwartego, destabilizację Azji, zantagonizowanie świata Zachodu i islamu) niż zagrożenia, które te środowiska zamierzają zwalczać. Działania te zwiększają uprawnienia aparatu przemocy państwowej, ingerują w prywatność obywateli i ograniczają swobody obywatelskie, stanowiąc w dłuższej perspektywie zagrożenie dla samych podstaw ustrojowych państwa demokratycznego i dezawuuując samą ideę demokracji w wielu regionach świata. Uzasadnieniem takich działań, które można określić działaniami neokolonialnymi, zmierzającymi do kontrolowania regionów zdestabilizowanych konfliktami etnicznymi czy religijnymi, jest właśnie mit pierwszy. Drugi mit, co zostanie przybliżone w dalszej części rozdziału, prowadzi do uznania tezy o nieusuwalności konfliktów etnicznych dopóty, dopóki istnieją różnice etniczne czy religijne. Mit ten stanowi więc pożywkę dla ideologii narodowych, nacjonalistycznych i faszystujących, które postulują ideę państwa narodowego, czy państwa czystego narodowo (etniczne), wzmacniają lęki przed 'obcymi' etniczne oraz usprawiedliwiają kroki, podejmowane w celu marginalizacji mniejszości czy ograniczenia migracji z innych stron świata. Także ten mit godzi zatem bezpośrednio w ideę społeczeństwa otwartego i podstaw ustrojowych nowoczesnego państwa demokratycznego.

W dalszej części tekstu zarysowane są podstawowe teorie wyjaśniające genezę konfliktów etnicznych i wskazane ich braki, aby ostatecznie wyodrębnić zespół przyczyn, które moim zdaniem faktycznie leżą u podłoża konfliktów etnicznych, religijnych czy kulturowych. Rozważania te uzasadniają moje odrzucenie mitu drugiego oraz doprowadzą mnie do sformułowania wniosku, że naczelną z przyczyn tzw. konfliktów etnicznych jest bardzo szeroko rozumiane poczucie niesprawiedliwości, co z kolei wyznacza ramy dalszych poszukiwań zasady sprawiedliwości.

Niniejszy rozdział, poświęcony teorii konfliktów, stanowi zatem wprowadzenie do analizy o naturze dużo ogólniejszej, zawartej w kolejnym rozdziale („Zasada sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych a przyczyny konfliktów etnicznych”), w którym podejmę próbę określenia tego, czym jest sprawiedliwość, w taki sposób, aby nowo sformułowana definicja tego pojęcia była przydatna w analizie genezy konfliktów i w projektach zmierzających do ich rozwiązania.

2. Czy konflikty etniczne mają swoją przyczynę?

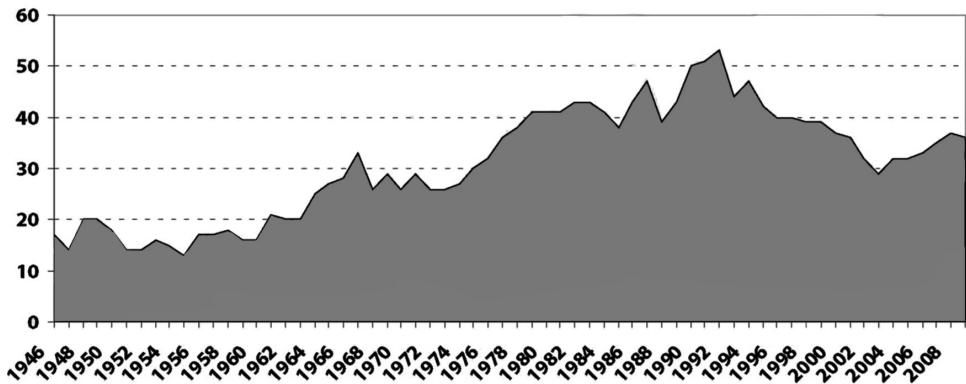
Mówiąc o konfliktach etnicznych, gdyż to one są w tle rozważań w niniejszej pracy, należy wskazać na co najmniej dwa mity, które determinują myślenie o nich w dobie współczesnej.

Pierwszy z nich głosi, że liczba konfliktów etnicznych sukcesywnie wzrasta, a z gwałtownym ich natężeniem mamy do czynienia w ciągu dwóch ostatnich dekad, jakie upłynęły od zakończenia okresu zimnej wojny i po rozpadzie bipolarne-

go układu, w którym dwa światowe mocarstwa kontrolowały globalną sytuację¹.

Jak pokazuje Tabela 1, sporządzona na podstawie danych zebranych przez Wydział Badań ds. Pokoju i Konfliktu na Uniwersytecie w Uppsali (DPCR, *Department of Peace and Conflict Research, Uppsala Universitet*)² oraz ośrodek badawczy *The Centre for the Study of Civil War (CSCW), The International Peace Research Institute* w Oslo (PRIO)³, konflikty na świecie w rzeczywistości stopniowo narastały, by osiągnąć swe apogeum tuż po rozpadzie imperium radzieckiego, po czym stopniowo zaczęły opadać, aby znowu wzrastać po 2003 r., czyli po nielegalnej (w świetle prawa międzynarodowego) i zgubnej (jeśli chodzi o długofalowe skutki i skomplikowanie sytuacji regionalnej) inwazji amerykańskiej na Irak.

Tabela 1. Liczba konfliktów na świecie od roku 1946



Źródło: Na podstawie UCDP (2010) i CSCW.

Także ujęte w Tabeli 2. dane innego ośrodka badawczego, Centrum badań nad konstruktywnym rozwiązywaniem konfliktów (*Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung*) w Berlinie, które wypracowuje niezwykle przydatną publikację pt. *Berghof Handbook for Conflict Transformation (BHCT)*, wskazują, że kres zimnej wojny nie wiązał się z nagłym wzrostem konfliktów na

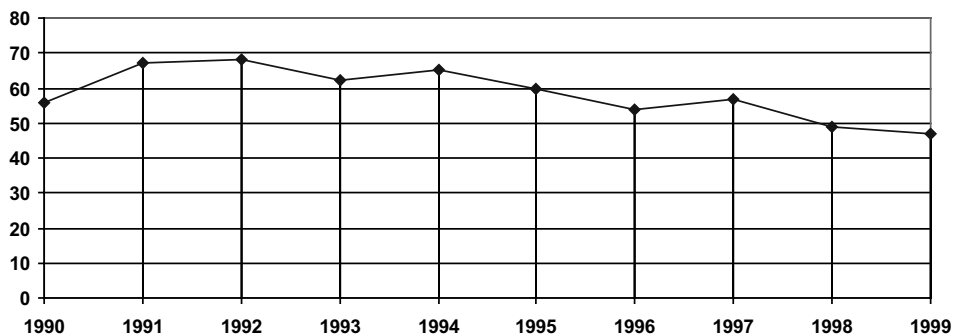
¹ Patrz: A.D. Smith, *Trends and Causes of Armed Conflict*, Berghof Handbook for Conflict Transformation, 2004, www.berghof-handbook.net/uploads/download/smith_handbook.pdf. s. 2 i nast., Y. Sadowski, *Ethnic conflict*, "Foreign Policy" 1998, 111, s. 12–23; por. dane statystyczne (*UCDP/PRIO Armed Conflict Dataset Codebook 2009*) w projekcie *Uppsala Conflict Data Program (UCDP)* Uniwersytetu w Uppsali, podobne dane ośrodka badawczego *The Centre for the Study of Civil War (CSCW)* w Oslo (CSCW 1998).

² Patrz DPCR Database (UCDP), http://www.pcr.uu.se/research/ucdp/charts_and_graphs/ oraz UCDP Database, www.ucdp.uu.se/database.

³ CSCW, *Antall konflikter rker igjen*, The Centre for the Study of Civil War (CSCW), 1998, www.prio.no/sptrans/1279815909/pressemelding2008_final.pdf.

świecie. Wprost przeciwnie, jak dowodzą członkowie tego zespołu⁴, poza pewnym odnotowalnym wzrostem ich liczby w pierwszej połowie lat 90., liczba konfliktów niepaństwowych, tutaj rozumianych głównie jako konflikty etniczne, powróciła z grubsza do poziomu wcześniejszego.

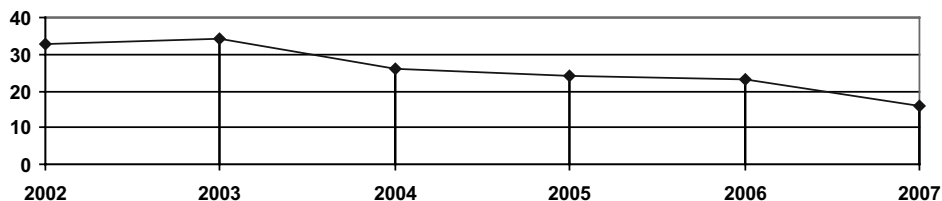
Tabela 2. Liczba konfliktów niepaństwowych w okresie 1990–1999



Źródło: BHCT; A.D. Smith, *Trends and Causes...*, *op.cit.*, s. 3.

Gdy powyższe dane uzupełnimy o informacje zaczerpnięte z nowszej bazy danych ośrodka w Uppsali (DPCR), tendencja staje się wyraźna: liczba konfliktów niepaństwowych, jakie dają się klasyfikować jako te o podłożu etnicznym, religijnym itp., sukcesywnie maleje.

Tabela 3. Liczba konfliktów niepaństwowych w okresie 2002–2007



Źródło: Za (DPCR₂) DPCR Chart (UCDP), www.pcr.uu.se/research/UCDP/graphs/non_state_region_2007.pdf. Por. inne przydatne dane: (DPCR₁) DPCR Database (UCDP), www.pcr.uu.se/research/UCDP/graphs/charts_and_graphs.htm.

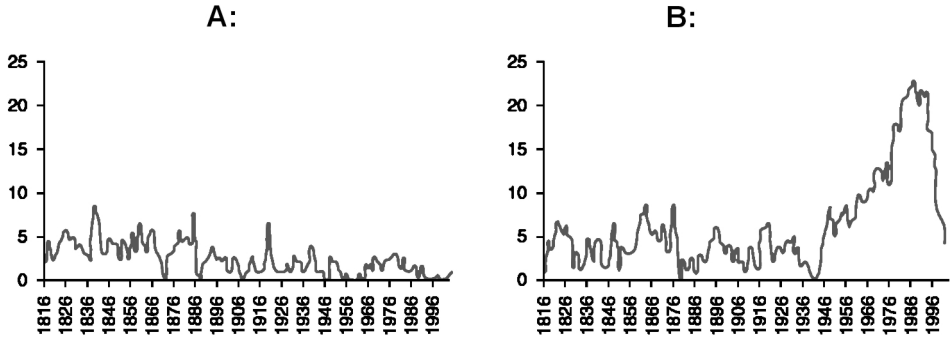
Z takim ujęciem polemizują badacze Andreas Wimmer i Brian Min⁵, którzy odwołują się do następujących krzywych (Tabela 4: A, B), przedstawiających liczbę

⁴ Patrz: A.D. Smith, *Trends and Causes...*, s. 3.

⁵ A. Wimmer, B. Min, *Ethnicity and War in a World of Nation-States*, [w:] H.K. Anheier, Y.R. Isar (red.), *Conflicts and Tensions*, "The Cultures and Globalization Series", 1, London 2007; Por. także A. Wimmer, B. Min, *Ethnic Politics and Armed Conflict: A Configurational Analysis of a New Global Data Set*, *American Sociological Review* 2009, 74, s. 316–337.

konfliktów na świecie w latach 1816–2001, rozbitych na konflikty międzypaństwowe (A) i wojny domowe (B).

Tabela 4. Liczba konfliktów na świecie w latach 1816–2001



A: Konflikty międzypaństwowe

B: wojny domowe

Źródło: Wimmer A., Min B., *Ethnicity and War in a World of Nation-States*, [w:] H.K. Anheier, Y.R. Isar (red.), *Conflicts and Tensions*, “The Cultures and Globalization Series”, 1, London 2007, s. 67.

Wykresy te zostały sporządzone na podstawie obszernej bazy danych *Ethnic Power Relations Dataset*, zebranej przez zespół Cederman–Min–Wimmer⁶, obejmującej konflikty, jakie zarejestrowano w okresie 1816–2001.

Andreas Wimmer i Brian Min wyprowadzają wniosek, jaki faktycznie może się nasuwać po pobieżnej analizie tych wykresów, że podczas gdy liczba konfliktów międzypaństwowych stopniowo malała w ciągu ostatnich dwóch stuleci, to liczba konfliktów etnicznych gwałtownie się nasiliła po II Wojnie Światowej. Popołniają tu jednak dwa istotne błędy. Po pierwsze, w milczącym założeniu zrównują w praktyce wojnę domową z konfliktem etnicznym, co jest pewnym uproszczeniem. Otóż nie każda wojna domowa toczy się między grupami o odmiennej tożsamości etnicznej czy religijnej, czego przykładem może być wojna domowa w Hiszpanii w 1936 r. czy Rewolucja Październikowa w 1917 r. – konflikty te toczyły się między grupami reprezentującymi odmienne wizje polityczne, klasowe i ideologiczne, a czynniki etniczne niewiele miały wspólnego z przebiegiem tych wojen, choć mniejszości etniczne były w nie faktycznie uwikłane (np. Katalończycy czy Baskowie w Hiszpanii lub grupy etniczne Azji Środkowej w Rosji). Po drugie, autorzy tych analiz pomijają szczególny charakter wojen domowych, które toczyły się w koloniach i wiązały się z procesem rozkładu systemu kolonialnego

⁶ L.-E. Cederman, B. Min, A. Wimmer, *Ethnic Power Relations Dataset*, hdl:1902.1/11796, 2009.05.01, <http://dvn.iq.harvard.edu/dvn/dv/epr/faces/study/StudyPage.xhtml?studyId=36582>.

na świecie. Trudno byłoby uznać np. algierską wojnę o niepodległość, która toczyła się w latach 1954–1962 na terenach *de facto* należących do Francji, za typowy konflikt etniczny, choć klasyfikowana ona jest jako wojna domowa, a nie międzypaństwowa (w tym okresie państwa algierskiego po prostu jeszcze nie było). Natomiast tego typu konflikty klasyfikowane są w tym zestawieniu jako wojny domowe, a więc domyślnie jako należące do kategorii konfliktów etnicznych. Tak duży wzrost wojen domowych wiązał się zatem z powstawaniem nowych organizmów państwowych i dążeniem do układu, w którym podmiotami byłyby państwa narodowe. Prosty podział na konflikty międzypaństwowe i wojny domowe, który miałby dowodzić gwałtownego wzrostu resentymentów etnicznych i liczby konfliktów zbrojnych, mających swe źródło w odmiennościach etnolingwistycznych, jest zatem poważnym uproszczeniem. Zebrane dane, co samo w sobie jest cennym osiągnięciem, powinny więc zostać poddane ponownej, wnikliwszej analizie, która będzie uwzględniać dużo subtelniejsze rozróżnienia i precyzyjniejsze parametry. Na pewno na ich podstawie nie da się wysnuć wniosku, że liczba konfliktów etnicznych gwałtownie wzrasta.

Niniejsza konkluzja, w myśl której trudno mówić o wyraźnym wzroście liczby konfliktów etnicznych w ostatnich dekadach, nie daje się mimo wszystko pogodzić z powszechnym odczuciem mieszkańców świata zachodniego, którzy – idąc za obrazem kreowanym przez powierzchownie wykształconych (przynajmniej jeśli chodzi o metodologię badawczą niezbędną w analizie konfliktów i czy stosunków międzykulturowych) przedstawicieli massmediów i polityków lub za schematyczną oceną danych empirycznych – żywią przekonanie, że to właśnie ostatnie kilkanaście lat przyniosło za sobą falę nowych zagrożeń, do których należy zaliczyć w pierwszym rzędzie konflikty mające swe źródło w ideach religijnych i różnicach etnicznych. Te przekonania w świetle powyższych danych – właściwie zanalizowanych – są fikcją. Fikcją, która długofalowo stanowi realne zagrożenie dla wolności obywatelskich i demokracji, gdyż – tworząc mit zagrożenia konfliktem cywilizacji i terroryzmem – usprawiedliwia działania polityków i służb bezpieczeństwa, sukcesywnie ograniczające swobody i prawa obywateli oraz naruszające ich prywatność. Fikcją niebezpieczną w dwojnasób, gdyż w rezultacie obserwujemy, z jednej strony narastające poza obszarem świata zachodniego przekonanie, że Zachód – zaznaczając swoją zbrojną obecność w różnych regionach pod pretekstem szerzenia demokracji – utracił moralne prawo krytykowania reżimów na świecie, które łamią prawa człowieka i dławią swobody obywatelskie, z drugiej zaś – poczucie przeciętnego obywatela Zachodu, że jest zagrożony przez ‘obcych’ religijnie i etnicznie. Rozbieżności między obiektywnymi danymi a poczuciem narastającego zagrożenia są rezultatem wyolbrzymiania pewnych zjawisk przez świat zachodni i nadawania znaczenia konfliktom etnicznym czy religijnym, które w jakimś stopniu dotyczą też Zachodu. Z punktu widzenia polityka, policjanta czy agenta spec-służb, taki

obraz (mit) lepiej służy uzasadnieniu wzrastających wydatków na bezpieczeństwo w oczach opinii publicznej, a z kolei jednostka przestraszona bardziej skłonna jest akceptować ograniczanie swobód obywatelskich w imię bezpieczeństwa. Temu też służy łączenie konfliktów etnicznych i terroryzmu, a w szczególności światowego terroryzmu (kolejny mit!), w jedną zbitkę.

Drugim mitem jest przekonanie, że u podłoża konfliktów na świecie, w szczególności tzw. konfliktów etnicznych, leżą rzeczywiste różnice kulturowe, etnolingwistyczne czy religijne. Można w sumie wyróżnić trzy główne podejścia badawcze, wyjaśniające przyczyny tzw. konfliktów etnicznych, a ściślej mówiąc: wskazujące, w jakiej relacji do konfliktów znajdują się różnice kulturowe. Owe trzy ujęcia chciałbym pokrótce scharakteryzować i wskazać obszary, w jakich nie znajdują one zastosowania lub w jakich prezentują obraz zniekształcony, a w podsumowaniu wskazać ujęcie moim zdaniem prowadzące do odpowiedniej analizy konfliktów zwanych konfliktami etnicznymi.

Pierwszym jest ujęcie pierwotnościowe (*primordialist interpretation*), które traktuje konflikt, w tym także konflikty etniczne i religijne, właśnie jako zjawisko pierwotne⁷. Dominuje ono w potocznym obiegu i w taki właśnie sposób traktują też konflikty etniczne i religijne osoby bliżej nieobeznane z problematyką. Punktem wyjścia dla badaczy przyjmujących tę perspektywę jest założenie, że zjawiskiem pierwotnym i nieredukowalnym jest ludzka potrzeba grupowej identyfikacji, choć może ona mieć rozmaite korzenie. Pod wpływem socjobiologów, przede wszystkim myśli Edwarda O. Wilsona⁸, zaczęto definiować mechanizmy społeczne, także konflikty, przez pryzmat genetyki i biologii. W takim więc ujęciu konflikt jest przede wszystkim, lub przynajmniej w jakiejś części, zjawiskiem genetycznym, wrodzonym ludzkiej naturze: w sposób naturalny ludzie lgną do tych, którzy są do nich podobni, z którymi dzielą historycznie terytorium i organizację społeczną, względem których utrzymują mit o wspólnym pochodzeniu i wyobrażenie o wspólnym przodku. Każda jednostka rodzi się w konkretnej grupie etnicznej, która wyraźnie zakreśla tożsamość członków grupy wedle kryteriów wrodzonej przynależności grupowej. Tożsamość etniczna, czy to faktycznie genetyczna, czy bazująca na wyimaginowanym micie o wspólnym pochodzeniu, wzmacniana jest przez *kreowaną jako wspólną* historię, mity, religię i inne twory kultury, charakterystyczne dla tej grupy.

⁷ Niektórzy przedstawiciele to C. Geertz, *The interpretation of cultures*, New York 1973; D.L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley 1985; W. Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton 1994; M. Banton, *Ethnic Conflict*, "Sociology" 2000, 34, 3, s. 481–498 czy D. Conversi (red.), *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*, London–New York 2002.. Stanowisko to analizuje A.D. Smith w swoich publikacjach: *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986, s. 7–13 i *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge 1995, s. 30–35.

⁸ E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge (Mass.) 1975, skrócony polski przekład: *Socjobiologia*, przeł. M. Siemiński, Poznań 2001.

Grupy etniczne znajdują zatem uzasadnienie własnej odrębności w sobie właściwych tradycjach wierzeń i praktyk, które wynikają ze zjawisk tak pierwotnych, jak cechy biologiczne członków grupy czy wspólnie zamieszkiwane przez nich terytorium. Więzy etniczne warunkują nie tylko życie rodzinne i społeczne, ale także określają formy organizacji społecznej, a nawet wpływają na sferę polityczną i gospodarczą. Faktyczne, czy też wyobrażone powiązania, tworzące taką wymaginowaną wspólnotę biologiczną mają realne znaczenie praktyczne: silne więzi pokrewieństwa maksymalizują efektywne wykorzystanie struktury politycznej i zapewniają bezpieczeństwo w tych sferach, które otacza ochroną nowoczesne państwo. Charakter relacji rodzinnych, które faktycznie – biologicznie – wiążą jednostki w grupę o wspólnym pochodzeniu i silnej lojalności grupowej, zostaje przeniesiony na poziom więzi etnicznych, ponadklanowych czy ogólnopaństwowych. Poczucie lojalności i powiązania z własną grupą jest więc – wedle przedstawicieli tego podejścia – nieusuwalne i stanowi przedłużenie czynników leżących u podstawy życia społecznego w jego pierwotnym wymiarze. To ono wyodrębnia tożsamość grupową i wytycza jej granice, wyznaczając tym samym grupy obce. Owa tożsamość etniczna, będąca własnością dziedziczną, niezbywalną, która nie podlega przeniesieniu na jednostki ‘obce’, traktowana jest jako odwieczny, pierwotny i nieusuwalny warunek istnienia konfliktu etnicznego. Wewnętrzne powiązania elit politycznych w państwie, szczególnie państwie wielokulturowym, bazują siłą rzeczy na lojalności etnicznej. Skoro różnice międzygrupowe są na danym obszarze nieredukowalne, to odczuwane przez przedstawicieli danej grupy (mniejszościowej czy większościowej) poczucie zagrożenia dla ich tożsamości, jakie niesie kontakt – a raczej konfrontacja – z inną grupą o odmiennych cechach, stanowi nieodłączny element życia międzygrupowego, konflikt zaś staje się zjawiskiem permanentnym i tylko czasem tłumionym lub sublimowanym, przenoszonym tymczasowo na inną płaszczyznę. Konflikt może co najwyżej *tymczasowo* podlegać wyciszeniu, ale nigdy nie zostanie całkowicie wyeliminowany. Jest on integralną częścią kondycji ludzkiej. Także granice tożsamości etnicznych mogą ulegać zmianom, tożsamości mogą się łączyć się w jedną obszerniejszą lub też ulegać podziałowi, w wyniku czego wyłaniają się grupy mniejsze o jeszcze ściślej zakreślonej tożsamości etnicznej. Granice te jednak nieodmiennie pozostają.

Pewną odmianą tego podejścia jest tzw. ewolucyjna teoria konfliktów⁹, której przejrzysty wykład przedstawia Gary R. Johnson¹⁰, a która bardzo wyraźnie ujmuje rozwój tożsamości etnicznej oraz konflikty generowane przez różne tożsamości etniczne w kategoriach ewolucyjnych, jako wynik rozwoju gatunkowego.

⁹ Jej przedstawicielami są m.in. autorzy w publikacji: P. James, D. Goetze (red.), *Evolutionary Theory and Ethnic Conflict*, Praeger Studies on Ethnic and National Identities in Politics, Westport–London 2001.

¹⁰ G.R. Johnson, *The Roots of Ethnic Conflict: An Evolutionary Perspective*, [w:] P. James, D. Goetze (red.), *op.cit.*, s. 19–38.

Punktem wyjścia tej zmodyfikowanej pierwotnościowej teorii konfliktów jest uznanie, za socjobiologami, że konflikt jest *genetycznie* wpisany w istnienie każdego gatunku zwierząt, także *homo sapiens*, a konflikty te wynikają z reprodukcji gatunkowej, która generuje indywidua charakteryzujące się odmiennymi interesami, a konkretnie: indywidua o odmiennych genotypach, które to genotypy (a nie osobniki!) konkurują ze sobą¹¹. Jak to ujmuje Richard D. Alexander¹², wysiłek somatyczny jest personalnie, tj. fenotypicznie egoistyczny, podczas gdy wysiłek reprodukcyjny jest fenotypicznie altruistyczny, ale jest genetycznie egoistyczny. Oznacza to, że jednostki, osobniki o odmiennych genotypach, współzawodniczących ze sobą – a każda jednostka jest pod względem własnych genów wyjątkowa, jedyna – funkcjonują z natury w warunkach współzawodnictwa. W konflikty wchodzi nie tyle jednostki, co genotypy, określające stopień pokrewieństwa między jednostkami. Dziecko posiada po 50% genów każdego z rodziców, różnice genetyczne między rodzeństwem są jeszcze większe, podczas gdy różnice między niespokrewnionymi osobnikami są ogromne. Wyjątkiem są bliźnięta jednojajowe, gdzie bardzo bliskie pokrewieństwo (choć nie zachodzi tu raczej identyczność genów z uwagi na niewielkie mutacje) miałyby wymuszać na nich ścisłą współpracę na rzecz reprodukcji tego samego genotypu, którego są przedstawicielami. Genetyczne pokrewieństwo określa w warunkach społecznych reguły kooperacji osobników w zależności od stopnia ich pokrewieństwa, ale tym samym determinuje konflikty między osobnikami o to samo terytorium, zasoby, wpływy itp., niezbędne do dalszej reprodukcji. Im podobieństwo genetyczne jest większe, tym silniejsza jest między osobnikami kooperacja, ale też im różnice genetyczne są głębsze, tym silniejszy jest między nimi konflikt. Konfliktom w sposób konieczny towarzyszącym wszelkim interakcjom międzyjednostkowym ma zapobiegać u gatunku *homo sapiens* moralność czy systemy etyczne. Sama już egzystencja ma wymuszać na jednostkach kooperację w obrębie grupy czy społeczeństwa, ale w tle tej kooperacji tkwi nieodmiennie konflikt.

Warunki kooperacji społecznej, międzyjednostkowej, w warunkach współzawodnictwa wyznaczają trzy zasady, będące podstawą tejszej współpracy: nepotyzm, wzajemność i eksploatacja¹³. Nepotyzm, czyli faworyzowanie krewnych w doborze na stanowiska i urzędy – co można by ująć jako swoiste przełożenie się doboru naturalnego faworyzującego osobniki spokrewnione na struktury i hierarchię społeczną – ma być w ujęciu ewolucyjnej teorii konfliktów etnicznych czynnikiem, który zasadniczo prowadzi do współpracy i zachowań altruistycznych. Oczywiście – tylko w odniesieniu do grupy jednostek spokrewnionych. Jednocześnie faworyzowanie krewnych, z którymi dzielimy część naszego genotypu oraz odwzajemnione

¹¹ R.D. Alexander, *Darwinism and Human Affairs*, Seattle 1979; R.D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, New York 1987; G.R. Johnson, *op.cit.*, s. 22 i nast.

¹² R.D. Alexander, *The Biology...*, *op.cit.*, s. 41.

¹³ G.R. Johnson, *op.cit.*, s. 21–24.

zachowania altruistyczne w obrębie tejże grupy przynoszą w dłuższej perspektywie korzyści zarówno jednostce, jak i grupie. Wzajemność, określona jako ‘odwzajemniony altruizm’, wzmacnia grupę i stanowi silny bodziec do (rzekomo) bezinteresownych zachowań i poświęcenia na rzecz innych jednostek z nami spokrewnionych, z oczekiwaniem, że ten sam mechanizm będzie sprzyjał także i nam, a my sami będziemy mogli liczyć na wsparcie innych jednostek z naszej grupy w razie potrzeby. Tym dwóm czynnikom towarzyszy pewien istotny mechanizm: w warunkach ograniczonych zasobów i możliwości zyski jednej grupy muszą się wiązać ze stratą drugiej strony, co jest typowe dla gry o sumie zerowej. To powoduje, że na zachowania jednostek i współpracę grupową wpływa trzeci czynnik: wyzysk. Otóż korzyść jednej grupy musi, przy ograniczonych zasobach, oznaczać stratę pozostałych grup. Dlatego też współpraca w obrębie grupy tak wzmacnia wzajemne więzi i powiązania, pogłębiając przy okazji poczucie współzależności i bliskości, aby członkowie grupy działali na rzecz wspólnej korzyści kosztem innych grup, eksploatując te ostatnie. Z tego punktu widzenia niezwykle ważne stają się poczucie więzi grupowej i wewnątrzgrupowej tożsamości. Jednocześnie konkurenci do tych samych zasobów stają wrogami.

Pojawia się jednak pytanie, na jakiej zasadzie członkowie grupy rozpoznają się jako spokrewnieni ze sobą? Zwolennicy¹⁴ tej teorii wskazują na cztery mechanizmy, leżące u podłoża rozpoznawania własnych krewnych w typowych tradycyjnych warunkach: wzajemne obcowanie ze sobą; fenotypiczne dopasowanie, czyli zewnętrzne podobieństwo; wspólne zamieszkiwanie na danym terenie oraz wzajemność. Pierwszy mechanizm oznacza, że długotrwałe kontakty między określonymi jednostkami wspólnie działającymi w obrębie grupy, mają wskazywać, że są one spokrewnione. Wspólne zdobywanie pokarmu, wspólna praca, wychowywanie dzieci czy wspólne spędzanie czasu z tymi samymi jednostkami od urodzenia miałyby wzmacniać poczucie więzi krewniaczej (rozumianej dosłownie lub metaforycznie, symbolicznie). Fenotypiczne dopasowanie opiera się na powszechnej korelacji między bliskością genetyczną osobnika **a** i **b** a ich podobieństwem zewnętrznym, wyglądem. Podobnie wspólne zamieszkiwanie w tej samej okolicy wskazywać by miało, że mieszkańcy tego terenu mają wspólnych przodków. Podobnie odwzajemnianie przyjaznych zachowań i kooperacja miałyby prowadzić do przekonania, że osoby, które odwzajemniają nasz altruizm muszą mieć ku temu głębszy powód, a jest nim pokrewieństwo (dosłowne lub symboliczne). Te pierwotne mechanizmy, które miały się wykształcić wcześniej w rozwoju gatunku *homo sapiens*, utrzymały się i z czasem doprowadziły do przeniesienia przekonania o wspólnym pochodzeniu także na jednostki, które – choć niespokrewnione bezpośrednio – sprawiają wrażenie, że są spokrewnione i są jako takie traktowane. To prowadzi do tzw.

¹⁴ Ibidem, s. 25 i nast.

rozbudowy sojuszu grupowego. Dlatego też z czasem każdy, z kim się wychowujemy od dzieciństwa, kto wygląda podobnie do nas, kto zamieszkuje to samo terytorium i kto odwzajemnia nasze przyjazne nastawienie, traktowany jest jako daleki krewny, członek naszej rozbudowanej grupy krewniaczej (bardziej już na tym etapie w sensie symbolicznym niż dosłownym). Te cztery zespoły cech dają się ująć w kategoriach wspólnoty kulturowej czy etnicznej.

Idąc dalej tą myślą zwolennicy ewolucyjnej teorii konfliktów etnicznych dowodzą, że nawet w warunkach rozbudowanych społeczeństw te podstawowe mechanizmy nadal określają to, z kim czujemy się związani losem, a kogo traktujemy jako obcego, pretendenta to tych samych zasobów i naszego wroga. Dlatego też konflikt będzie zawsze nieunikniony w sytuacji, gdy pojawiają się obcy. Ich obcość – rozumiana jako brak wspólnie przeżytej przeszłości, odmienny wygląd, stosunkowo niedawne pojawienie się na danym terenie czy brak wzajemności z ich strony – prowadzi do konfliktów. Ponieważ zawsze takie rozróżnienie na ‘naszych’ i ‘obcych’ istnieje, to i konflikty są na stałe wpisane w dzieje ludzkości.

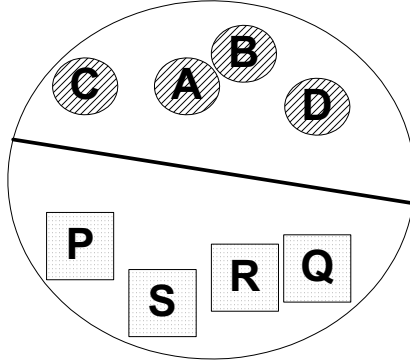
Owo ujęcie pierwotności konfliktów – we wszystkich swoich wersjach – ma wiele krytyków, którzy formułują poważne zarzuty pod jej adresem przez pryzmat teorii opisanych poniżej. Może krótkiego w tym miejscu krytycznego ustosunkowania się wymagałaby z mojej strony ewolucyjna teoria konfliktów jako szczególny przypadek ujęcia pierwotnościowego.

Po pierwsze, wątpliwe jest (i niedowodliwe, gdyż teoria ta pod tym względem nie poddaje się próbie falsyfikacji), że faktycznie genotypy w tak silny sposób wpływają na zachowania społeczne w warunkach wyznaczanych także przez mechanizmy kulturowe. Mówiąc inaczej: takie podejście oznaczałoby, że kultura jest jedynie – albo przede wszystkim – przedłużeniem strategii genotypów. Po drugie, w zdecydowanej większości regionów, gdzie dochodzi do konfliktów etnicznych, nie sposób zastosować cztery podstawowe mechanizmy identyfikacji krewnych. Członkowie dwóch grup etnicznych często wrażliwają we wspólnym środowisku, na tym samym terenie, przemieszani ze sobą. Zasadniczo sytuacja przedstawiona na Rycinie 1 występuje niezwykle rzadko (o ile kiedykolwiek), a mianowicie taka, w której przedstawiciele dwóch grup etnicznych czy kulturowych żyją na danym terenie, gdzie potencjalnie może rozegrać się konflikt (swego rodzaju *universum* konfliktu)¹⁵, w całkowitej wzajemnej izolacji przestrzennej, tj. w całkowitym odebraniu od siebie, także przestrzennym, na terenie, gdzie łatwo wytyczyć umowną granicę, która jednoznacznie rozdziela skupiska A, B, C i D zamieszkiwane przez

¹⁵ Chodzi tu o cały obszar, który potencjalnie może zostać ogarnięty konfliktem, a nie jego wycinek, na przykład takim obszarem *universum* konfliktu w wypadku konfliktu o Górski Karabach będzie cały teren zamieszkiwany w szerszej perspektywie historycznej przez Ormian i Azerów, a nie jego wycinek, np. między ormiańskim Chanabadem (po stronie Górskiego Karabachu) a azerską miejscowością Szelli (po stronie Azerbejdżanu) po czystkach etnicznych wywołanych konfliktem, gdzie faktycznie w tak wąskim wycinku mamy czyste etnicznie osady po obu stronach granicy.

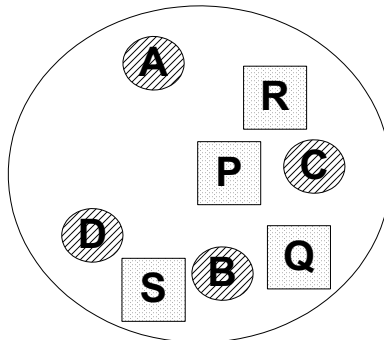
ludność x i skupiska P, Q, R i S zamieszkiwane przez ludność y . Taką sytuację można by określić binarnie homogeniczną.

Rycina 1.



W praktyce mamy do czynienia z sytuacją zobraowaną na Rycinie 2, tj. taką, gdzie skupiska A, B, C i D zamieszkiwane przez ludność x i skupiska P, Q, R i S zamieszkiwane przez ludność y są przestrzennie rozrzucone, przemieszane, a skupiska ludności x poprzedzielane są przestrzennie skupiskami ludności y . Taką sytuację można określić binarnie heterogeniczną.

Rycina 2.



Zatem w sytuacji binarnie heterogenicznej ludność w osadzie A z grupy etnicznej x będzie z reguły miała poważne trudności w identyfikowaniu 'swoich' i 'obcych' według kryteriów postulowanych przez ewolucyjną teorię konfliktów. Kontakty osób z grupy A będą odbywać się z reguły na różnych poziomach (np. wymiana ekonomiczna) z większością skupisk (np. D, P, R), a zatem zasada wzajemnego obcowania ze sobą będzie obejmowała przedstawicieli zarówno 'swoich' (x), jak i 'obcych' (y) w przybliżonym stopniu, choć może w nieco odmiennych obszarach wzajemnych interakcji i powiązań. Wymiana puli genowej między różnymi

grupami zamieszkującymi podobny teren jest faktem, a to powoduje, że często zewnętrzne podobieństwo dotyczy przedstawicieli obu grup (o wzajemnie wymienianych genach). W wielu wypadkach, o ile w ogóle dają się zauważyć istotne różnice w wyglądzie, są to różnice bardziej określone strojem czy innymi symbolami zewnętrznymi wyznaczonymi kulturowo, a nie cechy cielesne. Przykładowo, rozmaite zwaśnione ludy kaukaskie rzadko różnią się między sobą cechami fenotypicznymi na tyle, aby umożliwiały one zwaśnionym grupom identyfikację ‘swoich’ (krewnych w sensie symbolicznym). Oczywiście są także sytuacje, gdzie taka identyfikacja fenotypiczna jest możliwa (np. Hutu i Tutsi czy Masajowie i Kikuju, ludność rdzenna i biali w RPA), ale ewolucyjna teoria konfliktów sugerowałaby, że fenotypiczna identyfikacja ‘swoich’ powinna być zasadniczo zawsze możliwa, a nie tylko sporadycznie. Jeżeli jest to natomiast możliwe tylko w niektórych wypadkach, to znaczy, że mamy tutaj do czynienia z innymi mechanizmami. Typowa sytuacja *universum* konfliktu, przedstawiona na Ryc. 2, obala też mechanizm wspólnego zamieszkiwania na danym terenie jako kryterium identyfikacji ‘swoich’. Taki mechanizm dałby się zastosować jedynie do bardzo wąskiej grupy A pod warunkiem, że nie następują żadne migracje: z zewnątrz do grupy A czy z grupy A na zewnątrz. Ale nie da się tego mechanizmu zastosować już względem skupisk ludności x w B, C i D. Podobnie wzajemność, tj. faktyczna kooperacja, bardzo często obejmuje – w fazie przed konfliktem – przedstawicieli dwóch grup etnicznych, które potem wchodzi w konflikt. Dobrym przykładem może być w miarę dobrze układające się współżycie ludności arabskiej i palestyńskiej na terenach Palestyny w XIX w. czy dobre stosunki między maronitami a druzami w górach Libanu przez kilka stuleci, aż do połowy XIX w., gdy imperium osmańskie zdecydowało się umocnić władzę w tym regionie i zakłócić równowagę sił i wzajemną kooperację.

Szczególnym rezultatem takiego podejścia pierwotnościowego, choć już przeniesionym na nieco inną, ogólniejszą płaszczyznę, jest teza – równie fałszywa co niebezpieczna i szkodliwa – głoszona przez Samuela Huntingtona o zderzeniu cywilizacji – teza, która nie tylko ujmuje relacje między odmiennymi grupami etnicznymi i kręgami cywilizacyjnymi w sposób błędny i karykaturalny, ale także stanowi uzasadnienie dla niebezpiecznych programów politycznych i zbrojnych, realizowanych np. przez ekipę George’a W. Busha. W dużym skrócie takie pierwotnościowe ujęcie zmuszałoby nas do uznania, że skoro różnice etniczne, kulturowe czy cywilizacyjne są już w zarodku konfliktogenne, a konflikty etniczne i cywilizacyjne nierozwiązywalne, i że skoro pokojowa koegzystencja grup odmiennych etnicznie, kulturowo czy cywilizacyjnie nie jest długofalowo możliwa, to ‘my’ zmuszeni jesteśmy do uzyskania supremacji nad innymi grupami, które nam zagrażają przez sam fakt ich odmienności. Co niezwykle istotne, taka teza – tj. pierwotnościowe ujęcie konfliktów – właściwie nie poddaje się zabiegowi falsyfikowalności, a więc nabiera charakteru ideologicznego, a nie naukowego.

Drugim podejściem do konfliktów, wyraźnie krytycznym względem ujęcia pierwotnościowego czy ewolucyjnego, jest ujęcie instrumentalne (*instrumentalist interpretation*) konfliktów¹⁶. Z pewnym uproszczeniem można uznać, że konflikt jest wynikiem przede wszystkim działań liderów politycznych i elit, którzy odwołują się do poczucia odrębnej tożsamości etnicznej, i którzy – jak zauważa Anthony D. Smith – w historii „wykorzystywali swoje grupy kulturowe jako ośrodek mobilizacji mas i jako elektoraty w walce o władzę i zasoby, albowiem tego typu identyfikacja jest w ich przekonaniu bardziej efektywna niż identyfikacja klasowa”¹⁷. Zgodnie z tym ujęciem grupy etniczne oraz świadomość wspólnotowa są niezaprzeczalnym faktem. Nie sposób wszak kwestionować istnienia bogactwa zjawisk kulturowych i czynników etnicznych, które wyznaczają specyfikę poszczególnych grup i determinują barwną mozaikę świata. Jednak odmiennie tożsamości kulturowe czy etniczne są niewystarczające, aby można było bezpośrednio na ich podstawie kreować konflikt. Do tych odmienności odwołują się jednak liderzy polityczni – na przykład w równym stopniu Erika Steinbach, co prezydenci na nowo niepodległej Armenii¹⁸ i niepodległego Azerbejdżanu¹⁹ – i przydają im szczególnego znaczenia, aby zrealizować własne cele polityczne²⁰. Celem tym z pewnością nie jest jednak,

¹⁶ Niektórzy przedstawiciele to A. Cohen, *Custom and politics in urban Africa: A study of Hausa migrants in a Yoruba town*, London 1969 i A. Cohen, *Two-dimensional man: An essay on power and symbolism in complex society*, London 1974; R. Bates, *Modernization, Ethnic Competition, and the Rationality of Politics of Contemporary Africa*, [w:] D. Rothchild, V. Olorunsola (red.) *State versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*, Westview 1983, s. 152–171; A.D. Smith, *Nations and Nationalism...*, *op.cit.* oraz J. Hutchinson, A.D. Smith (red.), *Ethnicity*, Oxford 1996 i A.D. Smith, *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London and New York 2006, 1. wydanie: 1998; J. Rex, *The nature of ethnicity in the project of migration*, [w:] M. Guibernau, J. Rex (red.), *The ethnicity reader: Nationalism, multiculturalism and migration*, Polity, Cambridge 1997; S. Cornell, D. Hartmann, *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, Thousand Oaks (CA) 1998. Dobre przedstawienie debaty między podejściem pierwotnościowym a instrumentalnym znajdzie czytelnik w pracy: A.D. Smith, *The Ethnic Origins...*, *op.cit.*, s. 7–13, A.D. Smith, *Nations and Nationalism...*, *op.cit.*, s. 30–35 i A.D. Smith, *Nationalism and Modernism...*, *op.cit.*, s. 143–169 oraz S. Wolff, *Ethnic Conflict. A Global Perspective*, Oxford 2006, s. 33 i nast.

¹⁷ A.D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Polity, Cambridge 2001, s. 55.

¹⁸ Tj. Lewon Ter-Petrosjan (prezydent Armenii w latach 1991–1998), Robert Koczarian (prezydent Górskiego Karabachu w latach 1994–1997, premier Armenii w latach 1997 to 1998 i prezydent Armenii w latach 1988–2008) oraz Serż Sarkisjan, prezydent Armenii od 2008 r.) – wszyscy urodzeni w Stepanakercie w Górskim Karabachu, działacze ormiańskiego komitetu karabachskiego w II połowie lat 80. XX wieku, którzy wyłynęli dzięki zamieszkom w 1988 r. i zbudowali własną karierę na konflikcie o Górski Karabach.

¹⁹ Głównie Abulfaz Elczibej (prezydent Azerbejdżanu w latach 1992–1993), Hejdar Alijew (prezydent Azerbejdżanu w latach 1993–2003) i jego syn Ilham Alijev (prezydent Azerbejdżanu od 2003 r.), którzy budowali swoją władzę sprawnie wykorzystując konflikt o Górski Karabach. Dwaj pierwsi pochodzili skądinąd z azerbejdżańskiej eksklawy Nachiczewan, której położenie do pewnego stopnia przypomina Górski Karabach.

²⁰ Na temat tego, jak ormiańskie i azerskie elity polityczne wykorzystują konflikt o Górski Ka-

wbrew deklaracjom przedstawicieli takich etnicznych elit, zachowanie tożsamości grupy, której czują się oni reprezentantami, czy systemu wartości istotnego dla tejże grupy, lecz zgoła coś innego: zdobycie lub utrzymanie władzy i wpływów czy też wzbogacenie się, realizacja własnych ambicji itp.²¹. Przydatnym, a wręcz niezbędnym instrumentem, jest tutaj odwołanie się liderów „do zbiorczej nazwy własnej, do zakładanego wspólnego pochodzenia, do wspólnej pamięci historycznej, do jednego lub wielu elementów wspólnej kultury, do związków z określoną ‘ojczyzną’ i do pewnego stopnia solidarności”²², czyli tego, co tworzy tzw. etnię. Takie ujęcie natury konfliktów wskazuje, że różnice etniczne, językowe czy kulturowe traktowane są przez elity czysto instrumentalnie: jako środek realizacji celów innych, niż deklarowane przez nich starania o zachowanie tejże tożsamości. Jak powiadają Stephen Cornell i Douglas Hartmann: „etniczność i rasa są postrzegane jako tożsamości instrumentalne, wykreowane w celu realizacji konkretnych celów”²³.

Także to podejście, choć bywa przydatnym narzędziem interpretacyjnym, nie zawsze sprawdza się w praktyce. Niebezpieczeństwo uznania, że skoro różnice etniczne są nieusuwalne i niezbywalne, to także konflikt pozostaje nieodłącznym elementem interakcji międzygrupowych, a więc konkluzja charakteryzująca wcześniej omawiane podejście pierwotnościowe czy ewolucyjne, zostaje tutaj osłabiona. Ale tylko osłabiona, gdyż rzeczywiste – zdaniem przedstawicieli ujęcia instrumentalnego – różnice językowe, etniczne, religijne, kulturowe czy cywilizacyjne są nieusuwalnym faktem, a zatem zawsze istnieje możliwość ich wykorzystania, aby na ich podstawie wzmocnić te różnice, nadać im szczególnego znaczenia, pogłębić strach przed zatraceniem własnej tożsamości i utratą własnego systemu wartości, a tym samym instrumentalnie wykorzystać te różni-

rabach do budowania własnej kariery i mobilizowania poparcia społecznego wokół siebie oraz jak konflikt ten wpływa na decyzje polityczne patrz S.E. Cornell, *The Nagorno-Karabakh Conflict*, Report no. 46, Department of East European Studies, Uppsala 1999, s. 22 i nast., 36 i nast., S.E. Cornell, *Small Nations and Great Powers. A Study of Ethnopolitical Conflict in the Caucasus*, London–New York 2001, s. 37 i nast. i F. Coene, *The Caucasus. An introduction*, London–New York 2010, s. 32–36, 147 i nast.

²¹ Doskonałą ilustracją tej tezy jest dynamika wojny domowej w Algierii od 1992 r. (właściwie nigdy nie zakończonej) i zaangażowanie stron w tym niezwykle krwawym i brutalnym konflikcie, w którym zginęło od 150 000 do 200 000 ofiar z rąk zarówno zbrojnych ugrupowań islamistycznych, jak i z sił rządowych i lokalnych milicji wspieranych przez ośrodki rządowe. Trwanie tego konfliktu jest zarówno na rękę organizacjom islamistycznym, jak i rządowi i armii, gdyż obie strony uzasadniają swoje istnienie i stosowane metody konfliktem. Na ten temat patrz F. Burgat, *Face to Face with Political Islam*, I.B. Tauris, London 2005, wydanie oryginalne: *L’islamisme en face*, Paris 1996, s. 102–116; M.R. Lowi, *Algeria, 1992–2002. Anatomy of a Civil War*, [w:] P. Collier, N. Sambanis (red.), *Understanding Civil War. Evidence and Analysis. Volume 1: Africa*. The World Bank, Washington 2005, s. 221–246, s. 232–237; por. także A. Boubekeur, *Salafism and Radical Politics in Post-conflict Algeria*, “Carnegie Papers” 2008, 11, Carnegie Endowment for International Peace, Carnegie Middle East Center, Washington DC–Moscow–Beijing–Beirut–Brussels 2008.

²² A.D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology...*, *op.cit.*, s.109.

²³ S. Cornell, D. Hartmann, *op.cit.*, s. 59.

ce. Jak się przekonamy poniżej, nie zawsze jest jednak tak, że tożsamości etniczne są już z góry dane i wyraźnie zakreślone. Zdarza się nazbyt często, że stają się one czystym produktem gry politycznej.

Przedstawiciele trzeciego podejścia²⁴, tj. ujęcia konstruktywistycznego (*constructivist interpretation*), także uznają, że konflikt jest wytworem działań określonych elit, z tą jednak różnicą, że w swoich analizach odwracają logikę ewolucjonistów czy instrumentalistów. Twierdzą oni mianowicie, że konflikty mają swe źródło w kalkulacji politycznej i zaplanowanych działaniach, których cele są polityczne i ekonomiczne. Konstruktywiści dodają jednak, że samo już poczucie tożsamości etnicznej jest produktem stworzonym na określone potrzeby. W zależności od zapotrzebowania i zastanych warunków, tworzy się je poprzez kod językowy, praktyki kulturowe, społeczne działania o wymiarze symbolicznym, adaptację do warunków środowiskowych czy organizację społeczną, nauczanie historii (a raczej tego, co określilibym mianem ‘mitu historycznego’, reprodukowanego np. w podręcznikach szkolnych czy mediach) itp. W rezultacie zostaje wykreowana świadomość wspólnej tożsamości. Jak to treściwie oddają James D. Fearon i David D. Laitin: „tożsamości etniczne są społecznie konstruowane w celu uzasadnienia przemocy etnicznej”²⁵. Uzasadnieniem takiego podejścia mogą być na przykład tożsamości ludów zamieszkujących Azję Środkową – Kazachów, Kirgizów, Uzbeków, Turkmenów czy Tadżyków zamieszkujących Tadżykistan (jako narodu rzekomo odrębnego od afgańskich Tadżyków) – wykreowane na potrzeby polityczne w czasach ZSRR, a silnie uwypuklone po rozpadzie imperium; a także np. tożsamość azerska, wykreowana w dość podobnych warunkach. Innym przykładem jest konstruowanie odrębnego narodu Mołdawian zamieszkujących Republikę Mołdowy, mieszkańców Bangladeszu (jako odrębnych od Bengalczyków zamieszkujących indyjski Bengal Zachodni), Pakistańczyków czy tworzenie nowej tożsamości Palestyńczyków, która stała się już niezaprzeczalnym faktem (pomimo rozmaitych prób dezawuowania ich odrębności), ale jeszcze 50 lat temu niekoniecznie można było mówić o narodzie palestyńskim, jako odrębnym od innych grup Arabów. Społeczności takie można by uznać za ‘społeczności wymyślane’ (*imagined communities*), jak je określa Benedict Anderson, „gdyż żaden członek nawet najmniejszej nacji nigdy nie będzie w stanie poznać większości swoich pobratymców, spotkać ich na swojej drodze, a nawet

²⁴ Np. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition, London–New York 1991, 1. wydanie: 1983; A. Roberts, B. Kingsbury (red.), *United Nations, Divided World: the UN's Roles in International Relations*, Oxford 1988, 2. wydanie: 1993; P. Yeros (red.), *Ethnicity and Nationalism in Africa: Constructivist Reflections and Contemporary Politics*, London 1999; J.D. Fearon, D.D. Laitin, *Violence and the Social Construction of Ethnic Identity*, “International Organization” 2000, 54, 4, s. 845–877. i D.D. Laitin, *Nations, States, and Violence*, Oxford 2007.

²⁵ J.D. Fearon, D.D. Laitin, *op.cit.*, s. 849.

cokolwiek o nich usłyszeć, a mimo to w umyśle każdego z nich żyje wyobrażenie ich wspólnoty”²⁶.

Konstruowanie tożsamości etnicznych odbywać się może na co najmniej dwa sposoby. Jak zauważają James D. Fearon i David D. Laitin, „zgodnie z jednym podejściem, tożsamość jednostkową można postrzegać przez pryzmat działań podejmowanych przez jednostki: czy to przez elity, które konstruują antagonistyczne tożsamości etniczne w celu utrzymania lub zwiększenia posiadanej władzy politycznej, czy to przez masy, których własne działania tworzą, odtwarzają albo kwestionują dotychczasowy zakres i granice kategorii etnicznych. W drugim podejściu ponadindywidualne dyskursy etniczne zawierają wewnętrzną ideacyjną logikę, która albo stwarza podmioty, albo warunkuje lub definiuje ich możliwe działania”²⁷. Jakakolwiek interpretację kreowania tożsamości etnicznych by się przyjęło – czy to tę uznającą, że tworzenie etnii jest wynikiem działań podejmowanych bezpośrednio przez podmioty (elity lub masy), czy też tę przyjmującą, że wyodrębnianie się tych tożsamości jest skutkiem całego złożonego procesu ponadindywidualnego, grupowego – założenie pozostaje niezmiennie, że ‘twórcy’ tożsamości etnicznych tworzą je dla swoich celów po to, by uzasadnić realizację tych celów.

Takie ujęcie zjawiska etniczności musi prowadzić nas do wniosku, że nie istnieje coś takiego, jak dziedziczenie tożsamości etnicznej: tożsamość jest więc czymś, co jest kreowane, transformowane, zbywane, przyjmowane i przejmowane. Dlatego też samo pojęcie konfliktu etnicznego należałoby uznać za mit, a jego przyczyn należałoby raczej upatrywać w uwarunkowaniach instytucjonalnych, politycznych i gospodarczych. Natomiast teoretyczną implikacją takiego ujęcia jest odrzucenie wniosków płynących z podejścia pierwotnościowego o nierozwiązywalności konfliktów etnicznych. Słabą stroną takiego podejścia jest wniosek, że tożsamości etniczne jako takie właściwie nie istnieją: zostają one tworzone przez konkretne sytuacje, w konfrontacji z innymi grupami. Dostrzegamy tutaj jednak błąd logiczny: aby móc mówić o ‘innej’ grupie B, względem której kreuje się tożsamość grupy A, należy jednak przyjąć już na wstępie, że jeszcze przed procesem tworzenia tożsamości grup A i B istnieją obiektywne czynniki, które w ogóle umożliwiają dokonanie podziału na grupę A i grupę B, który potem zostanie wykorzystany przez elity tych grup; *ergo* jeszcze przed wytworzeniem się tożsamości grup A i B istnieją tożsamości grup A i B. Pojawia się też kolejne pytanie: jak to jest możliwe, że pomimo iż takie czynniki faktycznie istnieją, tożsamości grupy jeszcze się nie wytworzyły? Przykładowo, aby móc mówić o procesie tworzenia (kreowania) np. odrębnej tożsamości kirgiskiej w czasach ZSRR i w okresie po uzyskaniu suwerenności i niepodległości przez Kirgistan²⁸, należy przyjąć, że jeszcze na długo

²⁶ B. Anderson, *op.cit.*, s. 6.

²⁷ J.D. Fearon, D.D. Laitin, *op.cit.*, s. 873–874.

²⁸ Tj. po 15 grudnia 1990 r., kiedy Kirgistan uzyskał suwerenność w ramach Federacji i wraz ze

przed jej wykreowaniem musiały istnieć obiektywne czynniki (obyczajowe, językowe, społeczno-strukturalne, historyczne itp.), które potencjalnie mogły zostać wykorzystane i odpowiednio wzmocnione przez elity, a które istniały w opozycji do zespołu obiektywnych czynników określających tożsamości innych grup (np. Uzbeków, Ujgurów czy Kazachów), tak aby w ogóle można było zacząć mówić o etnicznej odrębności Kirgizów. Okazuje się więc, że z reguły (choć mogą być wyjątki) nie jest możliwe wykreowanie całkowicie nowych tożsamości etnicznych bez wcześniejszego istnienia obiektywnych czynników etnotwórczych, które już wcześniej w jakiejś mierze determinują tożsamość danej grupy etnicznej.

Przy wnikliwszych analizach każdego z powyższych ujęć genezy konfliktów etnicznych okazuje się, że żadne z nich nie jest w pełni zadowalające, choć każde na swój sposób trafnie ujmuje pewien aspekt odmienności etnicznych i procesów generujących na ich bazie konflikty. Mnogość obserwacji dowodzi, że nieprawdą jest, jak zakłada ujęcie pierwotnościowe czy ewolucyjne, jakoby różnice kulturowe czy etniczne musiały nieuchronnie prowadzić do konfliktu. Zasadą obowiązującą od początku dziejów ludzkości jest to, że jedną z najbardziej typowych wyznaczników grup ludzkich jest ich zróżnicowanie. A mimo to takie odrębne grupy przez większość swojej historii potrafią pokojowo koegzystować na tym samym obszarze. Co więcej, wprawdzie historia ludzkości jest także historią konfliktów, wojen i makabr, to jednak – mimo ich dużej liczby – liczba przypadków, kiedy odrębne grupy żyją przez większość swojej historii (albo przez cały czas) bez konfliktów jest nieporównywalnie większa niż liczba konfliktów. A przecież, gdyby przyjąć, że zróżnicowanie i odrębność prowadzi musi nieodwołalnie do konfliktu (gdyż jest jego przyczyną), to już dawno ludzkość dokonałaby samounicestwienia. A zatem zróżnicowanie może stanowić co najwyżej pewien kontekst, w którym konflikty mogą zaistnieć, ale nie muszą. Albowiem skoro nie muszą zaistnieć, to znaczy, że przyczyną konfliktu jest coś innego, niż różnice dzielące ludzi. Gdyby założyć, że odrębność Arabów i Żydów jest przyczyną konfliktu arabsko-izraelskiego, to konflikt ten musiałby trwać już od stuleci na Bliskim Wschodzie. A przecież historia tego konfliktu jest zdecydowanie krótsza i możemy o nim mówić dopiero w wieku dwudziestym. Musiały zatem w pewnym momencie zajść jakieś okoliczności, które do konfliktu doprowadziły. A skoro zarówno Arabowie, jak i Żydzi różnili się między sobą już wcześniej, to tymi okolicznościami z pewnością nie były różnice etniczne, religijne czy obyczajowe, lecz coś zupełnie innego.

Nie zawsze też dzieje się tak, jak postulują instrumentalisci, że konflikty bazują na danych z góry różnicach etnicznych, kulturowych czy innych, a grupy wchodzące w konflikt są już dużo wcześniej wyraźnie wyodrębnione i dysponują własną

zmianą nazwy z Kirgiskiej SRR na Republikę Kirgistanu oraz po 31 sierpnia 1991 r., kiedy Republika Kirgistanu ogłosiła niepodległość, choć faktycznie uzyskała ją 25 grudnia 1991 r., po czym ponownie przemianowano jej nazwę na Republikę Kirgiską 5 maja 1993 r.

wyraźnie określoną tożsamością. Wszak faktem jest jednak, że o tożsamości uzbeckiej, kirgiskiej czy kazachskiej trudno byłoby mówić przed XX wiekiem. W okresie historycznym tożsamości grup były determinowane przez rozmaite, nakładające się na siebie czynniki, takie jak: typ osadnictwa i opozycja między *k.azak* (koczownicy) a *sart* (ludność osiadła), język, opozycja między tradycyjnym prawem koczowniczym, będącym kontynuacją mongolskiej jasy (np. w formie tzw. *dżeti dżarghy*), a muzułmańskim prawem koranicznym, tj. szariatem²⁹, a nawet odmienny sposób uboju bydła³⁰. Jednak te wcześniejsze tożsamości stanowiły podstawę, z której wyłoniły się – a raczej zostały wykreowane – współczesne tożsamości etniczno-narodowe.

Dlatego też nie w pełni do utrzymania jest teza klasycznych konstruktywistów, że konflikt jest przede wszystkim wynikiem procesów sytuacyjnych czy działań elit, które czynią to dla osiągnięcia własnych celów, a przy tym kreują nowe tożsamości, podatne na czynniki konfliktogenne. Coraz częściej teoretycy idą w stronę syntezy wcześniejszych podejść do genezy konfliktów etnicznych, gdyż – jak powiada Monica Duffy Toft, reprezentująca takie syntetyzujące podejście – „choć elity odgrywają istotną rolę w wzniecaniu konfliktów etnicznych, to duże znaczenie ma także udział ogółu. To nie jest nic odkrywczego, ale aspekt ten jest pomijany przez większość analityków, którzy składają brzemień odpowiedzialności za konflikty etniczne wyłącznie na barki elit. Lecz masy nie są tylko ślepyimi stronnikami”³¹. I masy, co należy podkreślić, *zawsze* dysponują wyraźnie określoną tożsamością, jeszcze zanim do konfliktu dochodzi: poczucie tożsamości jest jednym z elementarnych wyznaczników grupy, więzi łączących jej członków i czynników determinujących jej funkcjonowanie, aczkolwiek czynniki te mogą ulec silnemu wzmocnieniu w konkretnej sytuacji i na konkretne potrzeby. Tożsamości te jednak nie są trwałe i dane raz na zawsze. Ulegają one ciągłym przekształceniom: czy to w wyniku procesów zachodzących wewnątrz grupy, czy to w wyniku absorbowania elementów pierwotnie obcych kulturowo³², czy to w wyniku kontaktu z innymi tożsamościami,

²⁹ Patrz np. S. Soucek, *A History of Inner Asia*, Cambridge 2000, s.112–113, 196–197) i M.B. Olcot, *The Kazakhs*, Second Edition, Studies of Nationalities, Stanford (California) 1995, s. 6–7.

³⁰ Dla przykładu stopniowy proces krystalizowania się tożsamości uzbeckiej, w tym rozmaite czynniki odgrywające ogromną rolę w tym procesie (poczucie wspólnoty, symbole, wartości, przywództwo, ideologia państwowa, literatura itp.), opisuje E.A.Allworth, *The Modern Uzbeks. From the Fourteenth Century to the Present. A Cultural History*, Studies of Nationalities, Stanford (California) 1990, s. 3–100. Szerzej na temat krystalizowania się tożsamości etnicznych w Azji Środkowej i ich charakteru patrz A. Wierzbicki, *Etnopolityka w Azji Centralnej. Między wspólnotą etniczną a obywatelską*, Warszawa 2008.

³¹ M.D. Toft, *The Geography of Ethnic Violence: Identity, Interests, and the Indivisibility of Territory*, Princeton (NJ) 2003, s.16.

³² Proces przenikania się kultur i nieustannego absorbowania nowych elementów jest wszechobecny; na temat tzw. dyfuzji elementów kulturowych patrz klasyczne już opracowanie R. Benedict, *The Growth of Culture*, [in:] H.L. Shapiro (red.), *Man, Culture and Society*, New York 1956, s. 182–195.

czy też w końcu w wyniku konfliktu z innymi grupami lub konfliktu wewnętrznego (wówczas z wcześniejszej wspólnej tożsamości wyłaniają się dwie coraz bardziej odmienne).

Zatem różnice kulturowe czy etniczne są niepodważalnym elementem wszelkich zjawisk kulturowych na ziemi. Co więcej – pokuszę się tutaj o istotną dygresję – już sama ta mnogość odmiennych tożsamości kulturowych z zasady stanowi niezaprzeczalne bogactwo i wartość, którą należy chronić, gdyż zanik różnorodności etnicznej i kulturowej może mieć przykre skutki cywilizacyjne. Otóż zmienność etniczną i wielorakość zjawisk kulturowych przyrównałbym do zjawiska zróżnicowania genotypów. Jak wiadomo z genetyki, tzw. chów wsobny (kojarzenie krewniacze) polega na tym, że w danej, odizolowanej (czy to terytorialnie, czy genetycznie) grupie kojarzone są osobniki ze sobą spokrewnione. Zmniejszenie różnorodności genetycznej takiej populacji będzie prowadzić do ujawniania się recesywnych odmian danego genu, przez co prawdopodobieństwo występowania genetycznie uwarunkowanych schorzeń, ułomności czy wad genetycznych u osobników takiej populacji staje się coraz większe, aż w rezultacie może zagrozić przetrwaniu całej populacji, a przynajmniej owocuje stopniową jej degeneracją. Z kolei domieszki genów obcych w takiej populacji stają się zbawienne. Z reguły wzbogacanie puli genowej prowadzi do pojawiania się osobników zdrowszych, aktywniejszych, sprawniejszych, często i atrakcyjniejszych. Analogicznie – choć analogia ta pozostaje li tylko porównaniem, nie posiadając jakiegokolwiek mocy dowodowej, gdyż nie jest możliwe, moim zdaniem, bezpośrednie przenoszenie czynników genetycznych na poziom zjawisk kulturowych – napływ obcych elementów kulturowych do danego kręgu kulturowego niesie podobne pozytywne rezultaty. Ścisłe zamknięcie się w granicach własnej kultury i tradycji jest długofalowo zgubne. Natomiast przez absorpcję nowych elementów grupy etniczne i kultury bogacą się i są inspirowane do kreatywności i rozwoju. Bodaj najlepszym przykładem, a tych znajdziemy wiele, jest napływ nowych idei, umiejętności, rzemiosła, zachowań kulturowych itp. w schyłkowym okresie średniowiecza ze świata arabskiego i kręgu kultury żydowskiej do Europy, czy to w wyniku podboju przez władców chrześcijańskich arabskiego wówczas Półwyspu Iberyjskiego, czy też wskutek zdobycia Stambułu (ewentualnie z innej perspektywy – upadku Konstantynopola). Bez tego zastrzyku świeżych ‘kulturowych genów’ nie sposób wyobrazić sobie Renesansu i dynamicznego rozwoju kultury zachodniej. Natomiast zagłada, stopniowy zanik lub stagnacja niemal całkowicie izolowanych kultur, z których wielu już niestety nie ma, stanowi przykład swego rodzaju ‘kulturowego chowu wsobnego’. Przykładem takich ginących kultur w wyniku kulturowego chowu wsobnego są Kalaszowie w Pakistanie północno-zachodnim (dystrykt Czital) czy tzw. Kafirowie w afgańskim Nuristanie³³. Podobnie zjawisko globalizacji, pomimo roz-

³³ Łatwość, z jaką wyzbyli się oni swojej wcześniejszej premuzułmańskiej tradycji, przyjmując islam pod groźbą zagłady w latach 80. XIX wieku, wskazuje, na schyłkowy charakter ich tradycyjnej

maitych negatywnych zjawisk i zagrożeń, które niesie każda zmiana, ilustruje moją tezę, że przepływ myśli, idei, wzorów kulturowych, niezwykle wzbogaca kulturę uczestniczącą w tym procesie.

W świetle niezaprzecznego występowania obiektywnie obserwowalnych różnic kulturowych, trudno byłoby usiłować wyjaśniać konflikty, przyjmując wyłącznie perspektywę konstruktywistyczną. Wielu konfliktów, ich dynamiki czy zjawisk im towarzyszących, nie daje się wyjaśnić przez żadną z powyższych teorii z osobna. Należy uwzględniać wiele innych czynników, tradycyjnie pomijanych we wszystkich trzech podejściach, np. typy wspólnego osadnictwa grup etnicznych, istnienie przywódców charyzmatycznych, dążenie do niepodzielności grupy, jednostkowych czy grupowych ambicji itp. Może się także zdarzyć, że racjonalni przywódcy grup podejmują z jakichś pobudek działania prowadzące ostatecznie do konfliktu, nawet jeśli może to prowadzić do skutków oplakanych dla nich samych lub ich grup. Powyższe teorie, wzięte z osobna, nie wyjaśniają, dlaczego w podobnych warunkach – gospodarczych, geograficznych, społecznych itp. – pewne spory etniczne przeradzają się w otwarty konflikt, a inne nie. Celem niniejszego opracowania nie jest jednak sformułowanie nowej teorii, która wolna byłaby od braków, jakie posiadają powyżej przedstawione ujęcia, a jedynie pokazanie (nie)przydatności tych teorii i zakreszenie ogólnego kontekstu, w jakim tworzą się konflikty, co ma być wstępem do zagadnienia właściwego, jakim będzie w kolejnym rozdziale analiza idei sprawiedliwości.

Jedno jednak nie ulega wątpliwości – zróżnicowane tożsamości etniczne czy kulturowe są faktem, choć nie miejsce tu, by bliżej definiować same te pojęcia³⁴. To jest płaszczyzna, na której zgodziłbym się zarówno z ujęciem pierwotnościowym, jak i instrumentalnym. Należy jednak pamiętać, że tożsamość grupy niemal nigdy nie jest kulturowym monolitem: na tę tożsamość będzie się składać wiele rozmaitych elementów, takich jak na przykład język, deklarowana religia i faktycznie

kultury. Niewiele jest monografii na temat kultury Kalaszów. Prace J.-Y. Loude, V. Lièrve, *Kalash Solstice. Winter Feasts of the Kalash of North Pakistan*, Islamabad 1988; Fentz M., *Natural resources and cosmology in changing Kalasha society*, NIAS Reports 30, Nordic Institute of Asian Studies, Copenhagen 1996 i W.R. Maggi, *Our Women are free. Gender and Ethnicity in the Hindukush*, Michigan 2001 zawierają wiele wartościowego materiału, ale od strony naukowej, antropologicznej i filologicznej są słabo opracowane. Najlepszym jak do tej pory opracowaniem wydaje się być A.M. Cacopardo, A.S. Cacopardo, *Gates of Peristan. History, Religion and Society in the Hindu Kush*, ISIAO, Rome 2001, także jako źródło informacji o Nuristańczykach (Kafirach).

³⁴ Na ten temat por. przydatną monografię S. Fenton, *Etniczność*, Warszawa 2007. Por. też klasyczną już pracę A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge (MA) 1952, w której autorzy zebrali m.in. 164 (wówczas) sformułowane definicje kultury i usiłowali zbudować ich typologię, oraz J.S. Mio (red.), *Key Words in Multicultural Interventions: A Dictionary*, London 1999, S. Fenton, S. May (red.), *Ethnonational Identities*, New York 2002 i Weedon Ch., *Identity and Culture. Narratives of Difference and Belonging*, New York 2004, a na temat tożsamości etno-kulturowej w Azji patrz Simpson A. (red.), *Language and National Identity in Asia*, Oxford–New York 2007.

praktykowane na danym terenie i kręgu kulturowym formy religijne³⁵, ubiór, kuchnia, codziennie obrzędy, gestykulacja i ‘język’ ciała, swoiste podejście do czasu i przestrzeni, podejście monochroniczne lub polichroniczne do zdarzeń³⁶ i wiele innych nieuświadomianych czynników. Jedynie w wypadku stosunkowo małych izolowanych grup można mówić o daleko posuniętej homogeniczności kulturowej, natomiast pomimo tej samej deklarowanej religii czy języka, wiele elementów (w tym językowe dialekty czy rozmaicie rozkładane akcenty praktyki religijnej) wprowadza pewne (a czasem głębokie) zróżnicowanie w obrębie danej grupy oraz powoduje, że jej faktyczne granice są dość płynnie zarysowane. Jednak w pewnych szczególnych momentach historycznych, określone elementy danej kultury mogą zostać przez elity uwypuklone: wybranym wyznacznikom tożsamości kulturowej zostać może nadane szczególne znaczenie i wokół nich będzie się koncentrować krystalizująca się na nowo tożsamość danej grupy. W wyniku tego procesu, granice między ‘nami’ a ‘nimi’ (‘obcymi’) zostają silniej akcentowane i dużo wyraźniej zakreślone, niż było to wcześniej. Cechy, które wcześniej nie odgrywały istotnego znaczenia, które zmieniały się dość płynnie między dwiema grupami pokojowo koegzystującymi obok siebie, stają się czynnikami wyróżniającymi, a ich płynność i niedookreśloność zanika. W rezultacie okazuje się, że na terenie zamieszkiwanym wcześniej przez dość amorficzne grupy kulturowe – amorficzne w tym sensie, że granice między nimi były płynne, a ich tożsamości w wielu sferach zachodziły na siebie – mamy nagle do czynienia z dwiema (lub większą liczbą) zantagonizowanych grup o wyraźnie zakreślonych granicach własnej tożsamości.

Doskonałym przykładem może być wyodrębnianie się ‘narodu’ pakistańskiego w XX wieku: trudno byłoby wskazać choć na jeden aspekt kulturowy, który by wydzielał hipotetycznych ‘Protopakistańczyków’ od ‘Protohindusów’³⁷ jeszcze

³⁵ Mam tu na myśli zjawisko polegające na tym, że dana religia, np. dany odłam chrześcijaństwa, taki jak na przykład katolicyzm czy protestantyzm, a więc dość wyraźnie, wydawałoby się, zakreślone odłamy w swojej teologii i praktyce religijnej, w rzeczywistości jest niezwykle zróżnicowany wewnętrznie w zależności od kręgu kulturowego, w jakim występuje. Katolicyzm w Gwatemali radykalnie różnił się będzie od fundamentalistycznego katolicyzmu w Polsce czy od jego liberalnej wersji niemieckiej, czy francuskiej. W formach codziennej obrzędowości granice między religiami mogą się zacierać: trudno niekiedy wytyczyć granicę między praktyką latynoamerykańskich katolików a rdzennymi praktykami religijnymi o prekolumbijskim rodowodzie. Podobnie islam jest silnie zróżnicowany wewnętrznie, nie tylko jeśli chodzi o wykładnię teologiczną, ale także pod względem praktyki. Dla przykładu wiejskie formy praktyki religijnej sunnizmu w Pakistanie czy Indonezji niejednokrotnie są bardzo zbliżone do praktyk religijnych, jakie znamy z hinduizmu (np. rola ognia i kadzideł w codziennych praktykach, ofiary składane z ryżu, owoców, orzechów kokosowych itp.). W danym regionie może się zdarzyć, że pod pewnymi aspektami granica dzieląca dwie występujące tam religie jest dość płynna, choć nominalnie jest bardzo wyraźna, gdyż sami wyznawcy jasno będą się określać jako hinduiści, sunnici itp.

³⁶ E.T. Hall, *The Dance of Life*, Garden City (New York) 1984, s. 44–58.

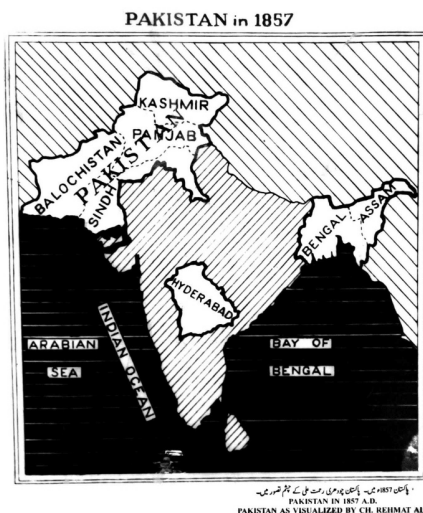
³⁷ Przez „Protopakistańczyków” i „Protohindusów” mam na myśli pewne wyobrażenie – mit narodowy – o Pakistańczykach i Hindusach sprzed 1947 r., tj. sprzed okresu podziału kolonii brytyj-

na początku XX wieku. Języki, *faktyczne* praktyki religijne, praktykowane święta, zwyczaje żywieniowe, ubiór, kod ciała itp., często w mniejszym stopniu odróżniały ‘Protopakistańczyków’ od ‘Protohindusów’ w prowincjach Sindh czy Pendżab – czyli po obu stronach współczesnej granicy rozdzielającej Pakistan i Indie – niż na przykład wyznawców śiwaizmu w Karnatace na południu Indii od wyznawców wisnuizmu w Bengalu na północy Indii³⁸. Podobnie hinduistów i muzułmanów z wyższych warstw społecznych łączyło dużo więcej niż z ich współwyznawcami z kast niższych³⁹. Identyfikacja religijna nabrała ogromnego znaczenia w wyniku

skiej, tzw. *British Raj*. To wyobrażenie jest automatycznie postulowane w mitohistorycznym (gdyż z reguły narodowa historia praktykowana w celach politycznych i kreująca wspólne punkty odniesienia dla całego narodu jest w praktyce tworzeniem mitu o wspólnym pochodzeniu, wspólnych dziejach i wspólnym losie) myśleniu o przeszłości współczesnego organizmu państwowego, zwanego Pakistanem. Projektuje się tutaj współczesność i współczesną tożsamość na przeszłość: skoro obecnie państwo Pakistan zamieszkiwane jest przez naród Pakistańczyków, to Pakistańczycy musieli istnieć jako odrębny naród (choć jeszcze bez własnego państwa) także przed 1947 r., tj. przed utworzeniem ich państwa, gdyż istnienie takiego narodu uzasadniać musiało roszczenia do utworzenia Pakistanu jako państwa oddzielnego od Indii. Ten mit narodu pakistańskiego jest niezwykle silnie promowany w Pakistanie na wszelkich poziomach życia publicznego, a doskonałym przykładem tego mitohistorycznego myślenia, kreującego pakistańską ciągłość narodową i państwową, są choćby mapy (ryc. 1. i 2.), chętnie w Pakistanie prezentowane na dowód ciągłości narodowo-państwowej, bazujące na koncepcji Choudhary Rahmat Alego, autora słynnej broszury z 1933 r. pt. *Now or Never. Are We to Live or Perish Forever? (Teraz lub nigdy. Przeżyjemy, czy na zawsze szczytnie?)*, gdzie po raz pierwszy pojawia się nazwa „Pakstan” (później zmieniona na „Pakistan”).



Rycina 3



Rycina 4

³⁸ Por. G. Ansari, *Muslim Caste in Uttar Pradesh*, Lucknow 1960.

³⁹ Patrz T.P. Wright, *The identity and changing status of former elite minorities: the contrasting cases of North Indian Muslims and American WASPs*, [w:] E.P. Kaufmann (red.), *Rethinking Ethnicity. Majority groups and dominant minorities*, London–New York 2004, s. 27–34, s. 28.

polemiki politycznej elit i zmiany układu politycznego. Po wprowadzeniu przez Brytyjczyków systemu wyborczego i kwot w parlamencie dla poszczególnych elektoratów, definiowanych przez Brytyjczyków m.in. według kategorii religijnych, elity polityczne zarówno muzułmańskie, jak i hinduistyczne, 'odkryły' powinowactwo religijne ze swoimi współbraćmi w wierze z niższych kast, co w rezultacie doprowadziło do wykreowania nowego narodu, definiowanego według kryteriów przynależności religijnej, choć wcześniej podział na kasty wyższe i kasty niższe odgrywał większe znaczenie niż podziały religijne⁴⁰. Krystalizowanie się odrębnych tożsamości *politycznych* tych grup i wytyczanie granic kulturowych między nimi inicjowało podobne procesy dotyczące inne wspólnoty, np. sikhów⁴¹ czy dżinistów, których członkowie niekiedy dość swobodnie zmieniali tożsamości religijne w zależności od potrzeb i nie widzieli potrzeby wyraźnego wyodrębniania się od hinduizmu. W odpowiedzi na 'nacjonalizm' muzułmański i ideę odrębnego narodu pakistańskiego lub równoległe z nim, zaczęła krystalizować się idea obywatela Indii, bazująca na koncepcji hinduistyczności (*hindutva*), która długofalowo może zawęzić pojęcie 'Hindusa' i zmodyfikować identyfikację narodową w Indiach⁴².

Podobnie wykrystalizowanie się narodu palestyńskiego⁴³, syryjskiego czy jordańskiego w XX wieku⁴⁴, było także procesem kreacji, która przebiegała dwutorowo. Ta dwutorowość jest charakterystyczna dla wielu podobnych scenariuszy wyodrębniania się nowych tożsamości. Z jednej strony tworzenie nowych bytów politycznych w obrębie ściśle wytyczonych granic państwowych prowadzi do budowania narodu, który zamieszkuje te granice zgodnie z zasadą państw narodowych (choć nie zawsze muszą to być faktyczne granice państwowe). Z drugiej strony proces taki przebiega w kontekście gwałtownych zmian w sferze politycznej, gospodarczej czy innej, które prowadzą do poczucia zagrożenia. Rozbudzanie więc tożsamości grupy A będzie się wiązało z wyraźnym określeniem (przez grupę A) tożsamości grupy B, przez którą grupa A czuje się zagrożona albo względem której chce się samookreślić⁴⁵. Pojawienie się w Palestynie emigrantów żydowskich w I połowie XX wieku, a w szczególności ich masowy napływ w II połowie XX wieku, był czynnikiem uaktywniającym gwałtowne zmiany w poziomie ży-

⁴⁰ Na ten temat patrz monografia: P. Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972.

⁴¹ Patrz W.H. McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford 1976.

⁴² Ch. Bhatt, 'Majority ethnic' claims and authoritarian nationalism: the case of Hindutva, [w:] E.P. Kaufmann (red.), *op.cit.*, s. 175–194.

⁴³ Patrz np. R.M. Nasser, *Palestinian Identity in Jordan and Israel: The Necessary Others in the Making of a Nation*, New York–London 2005.

⁴⁴ Na temat procesów integracyjnych, które być może wykreują narodowość libańską, patrz R. Shaery-Eisenlohr, *Shi'ite Lebanon. Transnational Religion and the Making of National Identities*, New York 2008.

⁴⁵ Na ten temat patrz S. Fenton, *Etniczność*, Warszawa 2007, s. 133–156. Wnikliwej analizy takich procesów, na przykładzie wyodrębniania się tożsamości palestyńskiej i izraelskiej (przejście „od Izraelitów do Izraelczyków”), dostarcza R.M. Nasser, *op.cit.*

cia, własności ziemi, handlu itp. na terenie mandatu brytyjskiego w Palestynie⁴⁶. W rezultacie kulturowej konfrontacji i poczucia wspólnego losu (oraz wspólnej przyszłości), emigranci żydowscy z ponad 120 krajów na świecie, których nie łączyło prawie nic (poza nowym nominalnym określeniem narodowym, a już niekoniecznie religią), zaczęli budować nową wspólną tożsamość. Wyzbywano się stopniowo np. elementów ‘arabskości’, czyli tych aspektów kulturowych, które wcześniej były wspólne wielu Arabom i Żydom wywodzącym się z regionów arabskich (np. Magreb). Wzmacniano natomiast inne elementy kulturowe, które miały zarysowywać wyraźną granicę kulturową między Żydami a Arabami, a jednocześnie podkreślano całkiem nowe zjawisko: „świecką syjonistyczną narodową tożsamość izraelską”⁴⁷, jak określa ją Baruch Kimmerling, autor wnikliwej mono-

⁴⁶ Przyjrzenie się statystykom w okresie 100 lat poprzedzających powstanie państwa Izrael pokazuje gwałtowne zmiany demograficzne, które musiały zachwiać poczuciem bezpieczeństwa grupy, która wcześniej stanowiła na tych terenach zdecydowaną większość, a także niekorzystnie wpłynąć na ich pozycję ekonomiczną. Tuż przed Wojną krymską (1853–1856) Palestynę zamieszkiwało ok. 500 000 mieszkańców, w większości Arabowie muzułmanie, 60 000 Arabów chrześcijan, a 20 000 stanowili Żydzi, tj. ok. 4% (patrz J. McCarthy, *The Population of Palestine. Population Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*, New York 1988, s. 14). Przeprowadzony przez władze osmańskie w 1878 r. spis ludności w okręgach: Jerozolima, Nablus i Akka, wskazywał, że rejony te zamieszkiwało łącznie 472 455 osób, w tym arabskich muzułmanów 85,5% (403 795 osób), arabskich chrześcijan 9,2% (43 659 osób), łącznie Żydów 5,3% (25 001 osób), z czego rdzenni Żydzi stanowili 3,2% (15 001 osób), a Żydzi napływowi – ok. 2,1% (szacunkowe dane: 10 000 osób); największe ich skupisko było w Jerozolimie. Tuż po I wojnie światowej, w 1918 r. wedle niektórych źródeł 800 000 mieszkańców Palestyny stanowili Arabowie muzułmanie (650 000), Arabowie chrześcijanie (80 000) i 60 000 Żydów, tj. 7,5% (patrz J. McCarthy, *The Population of Palestine...*, *op.cit.*, s. 73; I. Pappé, *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*, Second Edition, Cambridge 2006, s. 26; por. J. McCarthy, *Palestine's Population During The Ottoman And The British Mandate Periods*, 2001, www.palestineremembered.com/Acre/Palestine-Remembered/Story559.html). Z kolei sporządzony na początku brytyjskiego mandatu *Tymczasowy raport cywilnej administracji Palestyny w okresie od 1.07.1920–30.06.1921* (IRCAP) stwierdza, że w tym czasie „w całej Palestynie zaledwie 700 000 mieszkańców (...) Cztery piąte to muzułmanie. (...) Około 77 000 populacji stanowią chrześcijanie (...), mówiący po arabsku. (...) Ludność żydowska to 76 000. Prawie wszyscy pojawili się w Palestynie podczas ostatnich 40 lat. Przed 1859 rokiem w tym kraju zamieszkiwała ledwie garstka Żydów”. Ludność żydowska wzrosła zatem do 11%. Proces ten stopniowo ulegał przyspieszeniu: w 1942 r. Żydzi stanowili 29,9% mieszkańców Palestyny, w 1947 r. – 32%, w maju 1948 r. – 33%. Po I wojnie izraelsko-arabskiej w roku 1950 obszar dawnego Mandatu Palestyny zamieszkiwało ok. 2,4 milionów ludzi, z czego 1 370 000 to Żydzi, a Arabowie (Palestyńczycy) to 1 172 000; dodatkowo ok. 960 000 Palestyńczyków zostało zmuszonych do opuszczenia ziem palestyńskich (powyższe dane łącznie na podstawie: ICBS, Israel Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 2007: Population, by Religion*, www.cbs.gov.il; UNRWA Statistics; G.G. Gilbar, *Population Dilemmas in the Middle East: Essays in Political Demography and Economy*, London–New York 1997 i I. Pappé, *op.cit.*, s. 141). Łącznie zatem całość populacji żydowskiej i palestyńskiej (włącznie z uchodźcami) to ok. 3,5 miliona w 1950 r. Oznacza to, że ludność żydowska wzrosła z 4% w połowie XIX wieku do ok. 40% w połowie XX wieku (gdymy ujmemy także palestyńskich uchodźców). Natomiast procentowo udział ludności żydowskiej na terenach samego tylko dawnego brytyjskiego Mandatu Palestyny (czyli z pominięciem uchodźców palestyńskich) wzrósł w ciągu 100 lat z 4% do niemal 60%.

⁴⁷ B. Kimmerling, *Invention and Decline of Israeliness. State, Society, and the Military*, Berke-

grafii poświęconej temu procesowi. W podobny też sposób ludność arabska zaczęła wypuklać elementy kulturowe, różniące ich od narodu żydowskiego, ale także zaczęła różnicować się między sobą według politycznych granic państw powstałych po rozpadzie imperium osmańskiego. W ten sposób pojawiły się narody: syryjski, jordański itd. Taki dwutorowy scenariusz można także zaobserwować na Kaukazie wśród Ormian i Azerów (Turków) w XIX i XX wieku; w Azji Południowej między Hindusami i Pakistańczykami; w Azji Środkowej między Uzbekami, Tadżykami w Tadżykistanie (wyodrębnionymi od Tadżyków w Afganistanie), Uzbekami i Kirgizami; czy w Azji południowo-wschodniej, gdzie sztucznie wykreowane zostały narody indonezyjski i malezyjski. Te procesy dowodzą więc, że tożsamości etniczne, kulturowe czy narodowe są kreowane, a nie są czymś już z góry danym od pokoleń w gotowym kształcie. Tożsamość etniczna grup jest substancją niezwykle plastyczną, choć zachowuje swój charakter substancjalny (tj. nie może być formowana i przekształcana dowolnie).

Czynnikiem uaktywniającym proces kreowania tożsamości etnicznych – a może lepiej: krystalizowania czy precyzowania granic własnej tożsamości etnicznej – jest, moim zdaniem, zawsze jedno i to samo: gwałtowna zmiana *universum*. Tym *universum* mogą być realne warunki życia, poziom życia, układ polityczny, świat idei i myśli itp. Zmiany mogą pojawiać się na rozmaitych poziomach, ale jednakowo – bez względu na swój pierwotny charakter (środowiskowy, gospodarczy, polityczny, ideowy itp.) – będą prowadzić do krystalizowania się wyraźnie wyodrębnianych tożsamości. Są to z *grubsza* te same czynniki (choć nie tylko i wyłącznie te same), które prowadzą ostatecznie do konfliktu. W tym więc sensie można powiedzieć, i zgodzić się z konstruktywistami, że to konflikt – którego podłożem są pozaetniczne czynniki – kreuje nowe tożsamości skonfliktowanych grup. To dopiero konfrontacja – aktywowana poczuciem zagrożenia własnej tożsamości i bytu (fizycznego lub kulturowego) – z inną grupą, uszczegóławia te granice grup kulturowych, etnicznych czy religijnych, które wcześniej były wyznaczone stosunkowo luźno. Natomiast zróżnicowanie kulturowe, etniczne czy religijne nigdy samo w sobie nie będzie prowadziło do konfliktu. Wbrew rozmaitym obiegowym opiniom także religia, jakkolwiek irracjonalna i poznawczo szkodliwa, być może sama w sobie nie prowadzi do konfliktu czy wojny. Bywa natomiast – niestety nazbyt często – doskonałym pretekstem czy sposobem racjonalizacji konfliktu, którego przyczyny leżą zupełnie gdzie indziej⁴⁸.

Często podnoszoną tezą jest twierdzenie, że religii jako czynnika konfliktogenego nie daje się zredukować do innych⁴⁹, i że religia sama w sobie prowadzi do

ley–Los Angeles–London 2001, s.1.

⁴⁸ Patrz A.D. Smith, *The Ethnic Origins...*, *op.cit.*, idem, *Nations and Nationalism...*, *op.cit.* oraz L. Fawcett, *Religion, Ethnicity and Social Change*, Houndmills (Hampshire)–London 2000.

⁴⁹ Ch. Selengut, *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Lanham 2003, s. 12–14.

konfliktów. Jak powiada Charles Selengut, „to nic innego jak historia religii, religijna wrażliwość i religijne namiętności prowadzą do konfliktu religijnego i sporem innego typu nadają charakter brutalnej konfrontacji”⁵⁰. Autor ten, przeanalizowawszy przypadki licznych konfliktów, w których religia pojawiała się jako ich uzasadnienie, dochodzi też do wniosku, że „wygląda na to, iż nie sposób znaleźć na tej planecie religię, która byłaby wolna od religijnej przemocy”, po czym wprost stwierdza, że „zdecydowana większość przypadków, w których mamy do czynienia z przemocą religijną jest faktycznie motywowana religijną doktryną, wiarą i świętą wściekłością (*sacred fury*)”⁵¹. I rzeczywiście nawet religie, zdawałoby się tak pacyfistyczne jak dżinizm czy buddyzm nie były wolne od okresów uwikłania w przemoc, konflikty i wojnę. Z kolei podobną tezę, głoszącą, że religia może być decydującym czynnikiem prowadzącym do zbrojnego konfliktu, stara się zilustrować na kilku przykładach, wliczając w to epokę starożytną i świat islamu, Meic Pearse⁵², który ostatecznie konkluduje dla odmiany: „Podsumowując, możemy stwierdzić, że religię trudno uznać za główny, czy nawet za istotny czynnik prowadzący do konfliktów zbrojnych w starożytności”⁵³.

Jak zatem należy podejść do tak dwóch odmiennych interpretacji dokładnie tych samych zjawisk oraz jak daje się pogodzić przekonanie, że przyczyny konfliktów (jak twierdzą, pozornie) religijnych (lub etnicznych, o ile tożsamość skonfliktowanych grup definiowana jest w wypadku danego konfliktu przede wszystkim lub w dużym stopniu w kategoriach religijnych) dają się zredukować do czynników pozareligijnych, z konkluzją, jaka zdaje się płynąć z obserwacji historii, że religia (przynajmniej jako idea, w imię której podejmowano destrukcyjne działania) odpowiedzialna jest za więcej konfliktów w historii ludzkości i doprowadziła do śmierci większej liczby ludzi niż jakikolwiek inny czynnik?

Religia jest z pewnością niezwykle silnym czynnikiem motywującym ludzkie działania, jednak sama doktryna religijna, pozbawiona kontekstu politycznego, w którym na przykład różne elity rywalizują o władzę, wpływy i finanse, nie wystarczy, aby w tak dużym stopniu zaktywizować całe społeczeństwo, aby podjęły one walkę, której wyłączną treścią jest owa doktryna. Religia jako czynnik generujący konflikty jest zawsze uwikłana w konkretną sytuację społeczną, gospodarczą czy polityczną, w walkę o władzę, status, majątek i wpływy. Demonstracje grup syjonistycznych, jakie odbywają się (często z udziałem członków Knessetu) od czasu do czasu – najczęściej w czwartkowe wieczory (tj. w momencie, gdy rozpoczyna się dla muzułmanów piątek) – przy Wzgórzu Świątynnym, wokół miejsca, gdzie

⁵⁰ Ibidem, s. 13.

⁵¹ Ibidem, s. 223–224.

⁵² M. Pearse, *The Gods of War: Is Religion the Primary Cause of Violent Conflict?*, Downers Grove 2007, s. 42–57.

⁵³ Ibidem, s. 118.

mieściła się ongiś Świątynia Jerozolimska (*Bejt HaMikdasz*), wydawałyby się mieć charakter czysto religijny: toczą się one w obronie świętości żydowskiego miejsca kultu i jego ochrony przez uzurpacją muzułmanów. Działania te wpisują się jednak w trwający od dekad konflikt polityczny i związane są z konkretną ideą narodowo-religijną, nie znajdując poparcia tradycyjnego rabbinatu jako instytucji religijnej, a uczestnikami z reguły nie są członkowie grup ortodoksyjnych, najbardziej religijnych. W praktyce te demonstracje (w których z reguły uczestniczą politycy, a nawet członkowie Knessetu), z jednej strony wiążą się z polityką aneksji i ekspansji, z drugiej zaś – wynikają z poczucia zagrożenia ze strony wyznawców islamu i przedstawicieli świata arabskiego, którzy (faktycznie lub domniemanie) uzurpują sobie prawo do tego samego terytorium i wyłączną nad nim kontrolę. Podobnie protesty w obronie nienaruszalności Kopuły na Skale i Meczetu Al-Aksa, podejmowane przez muzułmańskich mieszkańców okupowanej przez Izrael wschodniej Jerozolimy, także nie mają w rzeczywistości charakteru czysto religijnego, ale są ściśle powiązane z czynnikami o zbliżonym charakterze do tych, które aktywizują podobne syjonistyczne demonstracje w tym samym miejscu. Przykładowo, zamieszki Palestyńczyków wywołane wizytą Ariela Szarona na Wzgórzu Świątynnym (*al-Haram as-Szarif*) 28 września 2000 r., co wiązało się z wybuchem drugiej Intifady, były skutkiem napięć między Żydami a Palestyńczykami, głębokim stanem frustracji Palestyńczyków i wynikiem impasu w próbach znalezienia rozwiązania konfliktu bliskowschodniego, którego wyraźnym symptomem były np. zamieszki wywołane przez ludność palestyńską (tzw. izraelskich Arabów) w kilku osadach w Izraelu 13 dni wcześniej (np. w 70 000 osób demonstrowało w Umm al-Fahm, potem w Nazaret); te z kolei były reakcją na demonstrację siły armii izraelskiej, która na rozkaz Ehuda Baraka otoczyła większe miasta palestyńskie tuż przed 13 września 2000 r. (kiedy to Jaser Arafat miał ogłosić niepodległość Palestyny), w wyniku czego zginęło ponad 100 Palestyńczyków a 3000 innych zostało rannych⁵⁴. Palestyńskie protesty wokół Kopuły na Skale i Meczetu Al-Aksa nie miały charakteru religijnego, a miejsce kultu religijnego było tylko symbolicznym ośrodkiem, którego znaczenie ułatwiało mobilizację ludności. Projekt utworzenia państwa żydowskiego i gwałtowne zmiany demograficzne w Palestynie na niekorzyść zamieszkującej tam ludności arabskiej (palestyńskiej)⁵⁵, walka o jego zachowanie w latach 1948–1949 czy ekspansja żydowskich osadników na palestyńskich ziemiach okupowanych po 1967 r., niewiele ma wspólnego z realizacją doktryny religijnej, choć może być postrzegana w kategoriach mesjanistycznych czy jako wynik *szoah*⁵⁶ – zagłady narodu żydowskiego, jako punktu wyjścia dla odkupie-

⁵⁴ M.A. Hadi, *Awakening Sleeping Horses And What Lies Ahead*. Passia: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, Jerusalem 2000.

⁵⁵ Patrz przyp. 38.

⁵⁶ W budowaniu palestyńskiej tożsamości podobną rolę odgrywa symbolicznie „katastrofa” (*al-*

nia⁵⁷, co z kolei może uzasadniać czysto polityczny projekt utworzenia państwa i scalania różnych grup w nowy, homogeniczny naród⁵⁸. Dobrej analizy tego, jak przemoc zostaje użyta w imię religii, jak czynniki zdecydowanie pozareligijne są racjonalizowane przez pryzmat doktryny religijnej, dostarcza Yakov M. Rabkin⁵⁹. Podobnie analiza konfliktu afgańskiego i wyłonienie się ruchu talibów wskazuje, że konflikt ten, choć odwołuje się do religijnej wizji państwa, ma w rzeczywistości genezę pozareligijną, choć niezwykle złożoną⁶⁰.

Religia częstokroć odgrywa rolę konsolidującą grupę i w wypadku zewnętrznego zagrożenia czy otwartego ataku nadaje walce – o biologiczne przetrwanie grupy, o utrzymanie jej terytorium, wpływów czy o zachowanie grupowej tożsamości – istotny wymiar: walka ta przestaje być już wyłącznie walką o cele ziemskie, lecz staje się zamierzeniem realizującym cele ‘boskie’, przez co motywacja, poświęcenie, determinacja i gotowość ponoszenia ofiar są bez porównania głębsze, gdyż legitymizacja przemocy uzyskuje wymiar boski. I choć zwaśnione strony mogą deklarować, że walczą o zachowanie czy wprowadzenie ładu o sankcji boskiej, to w rzeczywistości mamy tutaj do czynienia z procesem sublimacji czynników pozareligijnych i nadaniem im wymiaru boskiego.

Z drugiej strony nie można też twierdzić, że religia ma tak naprawdę niewiele wspólnego z konfliktami etnicznymi czy religijnymi, gdzie traktowana jest jako istotny element tożsamości etnicznej danej grupy, odróżniająca ją od drugiej, zwaśnionej z nią grupy, albowiem trudno zazwyczaj w pełni oddzielić płaszczyznę religijną od tożsamości danej grupy, jej obyczajowości, mentalności czy systemu wartości. Religia jest integralnym⁶¹ elementem życia społecznego i w wymiarze praktycznym (choć nie logicznie) nie daje się oddzielić od rzeczywistości społecznej, obyczajowości i mentalności grupy⁶². Pod tym względem religia nie różni się w istotny sposób od innych światopoglądów, które determinują życie polityczne i są ściśle splecione z rzeczywistością społeczną, i podobnie jak one – nie daje

nakbah), tj. wojna i exodus ludności palestyńskiej po proklamacji Izraela.

⁵⁷ Y.M. Rabkin, *W imię Tory. Żydzi przeciwko syjonizmowi*, Warszawa 2007, s. 235.

⁵⁸ Ibidem, s. 204–232.

⁵⁹ Ibidem, s. 118–165. Por. także analizy w pracy pod redakcją H. Haumann (red.), *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus*, Weinheim 1998.

⁶⁰ Patrz np. P. Mardsen, *The Taliban: War, Religion and the New Order in Afghanistan*, Zed Books, New York 1998, s. 43–66 i s. 78–77, i K. Matinuddin, *The Taliban Phenomenon. Afghanistan 1994–1997*, Oxford 1999, s. 12–46.

⁶¹ Integralnym nie w sensie ‘logicznie koniecznym’, lecz w sensie ‘empirycznie obserwowalnym’, tj. nie w tym sensie, że zawsze musi towarzyszyć zjawiskom społecznym, lecz w tym sensie, że o ile w ogóle występuje (praktyka wskazuje, że tak jest, ale nie ma niczego, co by wskazywało, że tak być musi), to jest zawsze powiązana z procesami społecznymi i jest elementem tożsamości.

⁶² O definicji religii i o religii jako elemencie życia społecznego danej grupy, określającym jej tożsamość, patrz P. Balcerowicz, *Jainism and the Definition of Religion*, edited by Manish Modi, Hindi Granth Karyalay, Mumbai 2009.

się oddzielić od genezy konfliktów. Jednak zarówno doktryny religijne, jak i areligijne światopoglądy (ideologie) zakreślają obraz ładu politycznego i społecznego, wskazując przy tym, jakie rozwiązania czy postępowanie jest dobre i sprawiedliwe, a jakie nie. Tym, co łączy myślenie religijne i areligijne ideologie, jest silny komponent irracjonalności obydwu, co utrudnia (a czasem uniemożliwia) poszukiwanie kompromisu⁶³.

Z pewnością jednak religia jest istotnym czynnikiem, jaki należy uwzględniać, gdy mówimy o tożsamości etnicznej danej grupy, albowiem to właśnie ona zakreśla często granice między ‘nami’ a ‘obcymi’, podobnie jak język, poczucie (np. mityczne) wspólnego pochodzenia czy obyczajowość.

Czy mimo wszystko zachodzi jednak jakaś istotna korelacja między zróżnicowaniem etycznym a konfliktami? Czy można zasadnie twierdzić, że istnieją konflikty etniczne, które są faktycznie etnicznymi w swojej genezie, tj. których korzenie tkwią w zróżnicowaniu etycznym?

W często przytaczanej pracy⁶⁴, David D. Laitin dowodzi, że nie daje się dostrzec żadnej korelacji między etniczną fragmentacją kraju (tj. współczynnikiem etnolingwistycznego rozdrobnienia, *Ethnic Linguistic Fractionalization*, ELF) a prawdopodobieństwem zaistnienia konfliktu, natomiast taka korelacja jest obserwowalna, choć w nikłym stopniu, w wypadku niskiego dochodu grupy. Ilustruje to przykład Somalii, kraju o wysokim stopniu etnolingwistycznej spójności, gdzie od dekad toczy się wojna domowa, i Tanzanii, w której ze zjawiskiem wojny domowej nie mieliśmy do czynienia, pomimo niezwykle wysokiego etnolingwistycznego rozdrobnienia (ponad 130 różnych grup). Laitin wykazuje ponadto, że zauważalny w drugiej połowie XX wieku wzrost konfliktów, uznawanych potocznie za konflikty etniczne, nie wiąże się w skorelowany sposób z odmiennosciami etnicznymi; to raczej walczące strony w sposób instrumentalny posługują się pojęciem tożsamości etnicznej jako przyczyną konfliktu⁶⁵. We wstępie, badacz ten powiada, że „gdy starannie przeanalizujemy dane, to okazuje się, że powszechny lęk przed nieokiełznanym nacjonalizmem jest nad wyraz wyolbrzymiony. Rzeczy mają się tak, że na świecie normą jest właśnie współpraca etniczna, a kataklizm wojen domowych w naszych czasach nie jest uwarunkowany nienawiścią etniczną”⁶⁶.

Gdy mówimy więc o konfliktach etnicznych, należałoby się posługiwać tym

⁶³ Patrz P. Balcerowicz, *Rationality as a Common Public Domain*, referat wygłoszony podczas konferencji *The World Conference: Dialogue among Civilisations – the Key to a Safe Future*, Warszawa 23–26.04.2003; druk powielany, tekst złożony do druku [w:] P. Balcerowicz: *Collected Works*, edited by Jitendra Bhai Shah, L.D. Institute of Indology, Ahmedabad.

⁶⁴ D.D. Laitin, *op.cit.*, s. 12–15.

⁶⁵ Bazuje on na danych zaczerpniętych z prac: D. Morrison, R. Mitchell, J. Paden, *Black Africa: A Comparative Handbook*, New York 1989 i J.D. Fearon, D.D. Laitin, *Ethnicity, Insurgency and Civil War*, “American Political Science Review” 2003, 97, 1, 75–90; D.D. Laitin, *op.cit.*, 20–27.

⁶⁶ *Ibidem*, s. vii.

pojęciem dużo ostrożniej, z pełną świadomością tego, co się faktycznie za tym pojęciem kryje. Moim zdaniem, *konfliktów etnicznych czy religijnych jako takich nie ma*. U ich podłoża leżą czynniki inne niż odmienności językowe, etniczne, rasowe czy religijne. Gdy sam więc będę posługiwać się tym pojęciem, to będę miał na myśli takie konflikty, w których walczące strony odwołują się w retoryce i na płaszczyźnie uzasadnień do własnej tożsamości etnicznej, kulturowej czy religijnej, przenosząc faktyczną genezę konfliktów właśnie na płaszczyznę różnic etnicznych czy religijnych. Innymi słowy konflikty etniczne czy religijne to takie, u których podłoża leżą przyczyny inne niż etniczne, kulturowe czy religijne, ale napięcia nimi powodowane ujawniają się poprzez symbole, dyskurs i mobilizację, odwołujące się do tożsamości etnicznej, kulturowej lub religijnej. A zatem pojęcia ‘konflikt etniczny’ i ‘konflikt religijny’ są w rezultacie paradoksalne.

Gdzie więc należałoby szukać przyczyn konfliktów, których geneza powszechnie jest kojarzona z odmiennością etniczną lub religijną? Główne, jak sądzę, przyczyny długotrwałych konfliktów między grupami etnicznymi, państwami, regionami czy wspólnotami religijnymi, dają się pogrupować w cztery podstawowe kategorie:

1. złe warunki bytowe i nędza,
 2. represyjny system polityczny, a w szczególności wykluczenie pewnych definiowanych etnicznie grup z procesu politycznego⁶⁷,
 3. zniszczenie zasobów naturalnych czy dalekosiężne zmiany w środowisku naturalnym (np. zmiany klimatyczne) oraz
 4. dysonans poznawczy.
- 5*. Innym ważnym czynnikiem prowadzącym do konfliktów etnicznych jest odczuwane zagrożenie dla tożsamości grupy. W rzeczywistości jednak daje się ono sprowadzić do kombinacji powyższych czterech czynników.

Trzy pierwsze z wyżej wymienionych czynników wyznaczają *uniwersum*, w którym grupy etniczne, kulturowe czy religijne funkcjonują, ale żaden z nich z osobna nie prowadzi z reguły bezpośrednio do konfliktu. Którykolwiek z tych trzech czynników musi współwystąpić z czwartym – z dysonansem poznawczym, aby zainicjować konflikt.

Należy tu wyraźnie podkreślić, że nie używam pojęcia ‘dysonans poznawczy’ w znaczeniu rozpowszechnionym np. wśród psychologów. Pojęcie to wykorzystuję w teorii konfliktów w znaczeniu nieco odmiennym. Otóż w *moim ujęciu* na potrzeby teorii konfliktów dysonans poznawczy określa intencjonalną relację podmiotu do otoczenia: wskazuje na oczekiwania podmiotu, wiążące się ze świadomością, że jego oczekiwania mają szansę zostać zaspokojone oraz wskazuje na faktyczny brak poczucia, że aspiracje podmiotu są aktualnie realizowane, lub że zostaną speł-

⁶⁷ Por. A. Wimmer, B. Min, *Ethnic Politics...*, *op.cit.*, s. 317.

nione w przewidywalnej przyszłości, *chyba że* podmiot podejmie walkę o realizację swych oczekiwań. Innymi słowy dysonans poznawczy oznacza sprzeczność, doświadczaną przez podmiot, między rzeczywistością a oczekiwaniami podmiotu względem tejże rzeczywistości, które w jego opinii nie tylko są obiektywnie uzasadnione i mają szanse na spełnienie, ale też powinny zostać spełnione w imię poczucia sprawiedliwości. Żeby działanie dysonansu poznawczego zilustrować, posłużę się przykładem: przez dekady dana grupa może żyć w niezwykle skromnych warunkach bytowych i być przekonana, że możliwość zmiany sytuacji jest znikoma lub zmiana tych warunków nie jest obiektywnie możliwa. W wyniku tego, co określam zmianą kryzysową (przesileniem), następuje gwałtowny proces przemian, a wraz z nim zmienia się spojrzenie grupy na swoją dotychczasową sytuację. Może to być np. otwarcie się grupy na czynniki zewnętrzne, przemiany wewnątrz danego społeczeństwa czy siłowa ingerencja świata zewnętrznego (np. sił kolonialnych lub neokolonialnych), co prowadzi do nowego zróżnicowania ekonomicznego wewnątrz społeczeństwa, zmiany równowagi sił, przemian w hierarchii społecznej czy przewartościowania w dotychczasowym dostępie do dóbr i władzy, a także do wyodrębnienia się nowej grupy, która przejmując dla siebie środowisko, zasoby itp. W warunkach ograniczonych zasobów i władzy mamy do czynienia z grą o sumie zerowej: wzrost potencjału jednej (wcześniej podporządkowanej) grupy oznacza ograniczenie potencjału drugiej (wcześniej uprzywilejowanej) grupy. Może to być także proces wywołany przejęciem kontroli nad zasobami naturalnymi, ziemią czy handlem albo uzyskaniem władzy politycznej przez jakąś z wewnętrznych grup (np. jeden z rodów), co również zaburza wcześniejszy układ i dotychczasową strukturę redystrybucji dóbr. Zmiana ta (albo perspektywa takiej zmiany odczuwana jako realna) generuje zagrożenie i poczucie lęku o własny dobrobyt czy egzystencję, ale też prowadzi do pojawienia się dysonansu poznawczego. Niekiedy dzieje się to według nieco innych schematów. W układzie trzech lub więcej grup, grupa C jest dominująca, grupy A i B zajmują podobne miejsce w hierarchii i dostępie do zasobów i władzy. Zmiana kryzysowa zakłóca dotychczasowy układ i promuje grupę B. Wówczas moglibyśmy oczekiwać, że 'my' jako grupa A, zasadniczo podobna do 'nich', tj. do grupy B, która zwiększa (lub przejmuje) kontrolę ekonomiczną, polityczną lub inną, zasługujemy na podobny awans czy poprawę warunków bytowych, który staje się udziałem grupy B. Awans grupy B, tj. 'ich', może się odbywać wyłącznie kosztem grupy A, tj. 'nas', ale nie wpływać na poczucie bezpieczeństwa grupy C, najbardziej uprzywilejowanej. Sytuacja taka nie powinna więc prowadzić do konfliktu, którego grupa C będzie stroną; konflikt będzie się rozgrywał wyłącznie między grupami A i B. Może się też zdarzyć i tak, że awans grupy B będzie generować poczucie zagrożenia utratą władzy i wpływów także u przedstawicieli grupy C – wówczas to oni staną się stroną (lub jedną ze stron, obok grupy A) konfliktu. Może się także zdarzyć tak, że realnie, w obiektywnym świecie nic się nie

zmieni. Położenie w hierarchii, poziom życia i dostęp do zasobów i władzy grup A, B i C pozostaną bez zmiany; zmieni się natomiast poziom wiedzy czy świadomości społecznej (poczucie tego, jaki układ społeczny jest sprawiedliwy, a jaki nie). W wyniku takiej zmiany w świadomości i subiektywnej ocenie świata zmieni się ocena przedstawicieli grup A i B, którzy mogą uznać (np. na postawie porównania z innymi regionami świata dzięki dostępowi do informacji i mediów czy dzięki edukacji), że przysługiwać im powinny pewne prawa, których brak wcześniej im nie dokuczał, a którymi cieszą się od dawna przedstawiciele grupy C. Także wówczas ujawnia się dysonans poznawczy: świat obiektywny jako taki nie uległ zmianie; tym, co się jednak faktycznie zmieniło, jest sposób jego postrzegania i oceny przez grupę A (lub grupy A i B). Taki więc kontrast między 'naszymi' oczekiwaniami a realną sytuacją jest dysonansem poznawczym; na płaszczyźnie psychologicznej może być odczuwany jednostkowo jako frustracja.

Ten pokrótce zarysowany obraz jest naturalnie pewnym uproszczeniem, głównie z braku miejsca, ale także dlatego, że jest jedynie niezbędnym elementem w dłuższym wywodzie, którego konkluzję zawiera rozdział następny, poświęcony sprawiedliwości. Całkowicie pomijam tutaj szereg elementów tego niezwykle złożonego procesu i jego dynamikę, na którą składają się takie elementy, jak warunki wyjściowe czy tzw. czynniki w tle (*background causes*), strategie mobilizacji (*mobilisation strategy*), czynniki aktywujące (*triggers*), katalizatory (*catalysts*) itp.⁶⁸.

Gdy wnikliwiej przeanalizujemy cztery (pięć*) powyżej wyodrębnionych typów przyczyn konfliktów, to one wszystkie albo dają się zredukować do jednej, albo z nią się ściśle wiążą, tj. dają się ująć w kategoriach szeroko pojętego poczucia niesprawiedliwości.

Uznanie, że konkretne warunki bytowe są niewystarczające i poniżające, ma miejsce zawsze w konkretnym kontekście: odbywa się względem pewnej skali porównawczej i w stosunku do subiektywnie odczuwanego zakresu możliwości. Postrzegamy, że innym grupom, zasadniczo z nami porównywalnymi, wiedzie się lepiej lub też, że w danej sytuacji nasze warunki mogłyby potencjalnie być dużo lepsze. Wynikiem tego jest wniosek, że nasze warunki bytowe czy dostęp do dóbr i władzy są niewystarczające i niesprawiedliwe. Tak samo poczucie wykluczenia z procesów decyzyjnych, które wpływają na nasze warunki, i odczuwany brak wpływu na sytuację, przy świadomości, że pewne grupy (elity lub większość) taki wpływ mają, także rodzi poczucie niesprawiedliwości. Podobnie niszczenie zasobów naturalnych przez człowieka, niezależne zmiany środowiskowe, kataklizmy naturalne itp., nie będą prowadzić do konfliktu same w sobie, a jedynie w połączeniu z poczuciem niesprawiedliwości, wynikającym z uznania, że ogra-

⁶⁸ Patrz np. D. Dessler, *How to Sort Causes in the Study of Environmental Change and Violent Conflict*, [w:] N. Græger, D. Smith (red.), *Environment, Poverty, Conflict*, International Peace Research Institute, Oslo 1994 i A.D. Smith, *Trends and Causes...*, *op.cit.*, s. 7–9.

niczone zasoby ulegają niesprawiedliwej dystrybucji i przypada nam w udziale ‘piach, zamiast oaza’.

Tym jednak, co jest przede wszystkim czynnikiem aktywującym działania prowadzące do konfliktu, będzie ostatecznie dysonans poznawczy. Także on daje się sprowadzić do poczucia niesprawiedliwości. Mówiąc inaczej: tym, co mobilizuje daną społeczność do podejmowania działań na rzecz obrony własnych interesów, bezpieczeństwa czy warunków bytowych, ochrony własnej tożsamości i wyznawanych wartości, jest przeświadczenie, że zmiana *universum* dokonała się, dokonuje się lub *może* się w przyszłości dokonać z pogwałceniem zasady sprawiedliwości, choć ta ostatnia rzadko kiedy bywa jasno definiowana czy choćby nawet wyraźnie uświadamiana przez strony konfliktu. Poczucie, że ‘nasza’ społeczność traci (lub może stracić) materialnie w wyniku kryzysu lub też traci (lub może utracić) władzę, dostęp do zasobów czy wpływ na sytuację, odwołuje się do poczucia sprawiedliwości. Do niego też odwoływać się więc będą strony konfliktu etnicznego, ideologicznego czy religijnego. W wyniku konfliktów religijnych może to być dążność do przywrócenia sprawiedliwego – tj. boskiego – porządku na świecie, a u podłoża takiego postrzegania świata leży poczucie, że obecny porządek świata, nie zapewniając ‘naszej’ prawowiernej, pobożnej grupie należnego jej miejsca, jest porządkiem niesprawiedliwym i niezgodnym z boskim nakazem. Nie porównujemy więc naszej pozycji i wpływów z usytuowaniem innych grup, etni czy narodów, lecz punktem odniesienia staje się stan idealny, ‘stan obiecany’ przez porządek boski. Pogwałcenie zasady sprawiedliwości ostatecznie prowadzi nie tylko do konfliktów wewnątrz danej społeczności, konfliktów komunalistycznych, etnicznych czy religijnych, ale także międzynarodowych.

Reasumując, to nie zróżnicowanie etniczne, kulturowe czy religijne samo w sobie jest przyczyną konfliktu: staje się ono jedynie elementem w procesie racjonalizacji konfliktu, u którego podłoża leży poczucie krzywdy i niesprawiedliwości. Jak powiada Dan Smith w konkluzji swojej analizy, „sprawiedliwość jest więc kluczową sprawą w analizie konfliktów – i w dążeniu do pokoju”⁶⁹.

Aby móc określić, co generuje owo poczucie niesprawiedliwości, ściśle wiążące się z dysonansem poznawczym, należałoby wskazać jego antytezę i postawić pytanie: co stanowi kryterium umożliwiające rozróżnienie tego, co niesprawiedliwe, i tego, sprawiedliwe? Określenie tego kryterium prowadzi nas będzie do odpowiedzi na pytanie: Czymże zatem jest sprawiedliwość? To pytanie jest głównym zagadnieniem kolejnego rozdziału pt. „Zasada sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych a przyczyny konfliktów etnicznych”.

⁶⁹ A.D. Smith, *Trends and Causes...*, *op.cit.*, s. 14.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander R.D., *Darwinism and Human Affairs*, Seattle 1979.
- Alexander R.D., *The Biology of Moral Systems*, New York 1987.
- Allworth E.A., *The Modern Uzbeks. From the Fourteenth Century to the Present. A Cultural History*, Studies of Nationalities, Stanford (California) 1990.
- Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition, London–New York 1991, 1. wydanie: 1983.
- Ansari G., *Muslim Caste in Uttar Pradesh*, Lucknow 1960.
- Balcerowicz P., *Rationality as a Common Public Domain*, referat wygłoszony podczas konferencji *The World Conference: Dialogue among Civilisations – the Key to a Safe Future*, Warszawa 23–26.04.2003; druk powielany, tekst złożony do druku [w:] Balcerowicz P., *Collected Works*, edited by Jitendra Bhai Shah, L.D. Institute of Indology, Ahmedabad.
- Balcerowicz P., *Jainism and the Definition of Religion*, edited by Manish Modi, Hindi Granth Karyalay, Mumbai 2009.
- Banton M., *Ethnic Conflict*, “Sociology” 2000, 34, 3, s. 481–498.
- Bates R., *Modernization, Ethnic Competition, and the Rationality of Politics of Contemporary Africa*, [w:] Rothchild D., Olorunsola V. (red.) *State versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*, Westview 1983, s. 152–171.
- Benedict R., *The Growth of Culture*, [in:] Shapiro H.L. (red.), *Man, Culture and Society*, New York 1956, s. 182–195.
- Bhatt Ch., ‘Majority ethnic’ claims and authoritarian nationalism: the case of Hindutva, [w:] Kaufmann E.P. (red.), *Rethinking Ethnicity. Majority groups and dominant minorities*, London–New York 2004, s. 175–194.
- BHCT, Fischer M., Gießmann H.J., Schmelzle B. (red.), *Berghof Handbook for Conflict Transformation*, The Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, Berlin, www.berghof-handbook.net.
- Boubekeur A., *Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria*, “Carnegie Papers” 2008, 11, Carnegie Endowment for International Peace, Carnegie Middle East Center, Washington DC–Moscow–Beijing–Beirut–Brussels 2008.
- Burgat F., *Face to Face with Political Islam*, I.B. Tauris, London 2005, wydanie oryginalne: *L’islamisme en face*, Paris 1996.
- Cacopardo A.M., Cacopardo A.S., *Gates of Peristan. History, Religion and Society in the Hindu Kush*, IsIAO, Rome 2001.
- Cederman L.-E., Min B., Wimmer A., *Ethnic Power Relations Dataset*, hdl:1902.1/11796, 2009.05.01, <http://dvn.iq.harvard.edu/dvn/dv/epr/faces/study/StudyPage.xhtml?studyId=36582>.
- Coene F., *The Caucasus. An introduction*, London–New York 2010.
- Cohen A., *Custom and politics in urban Africa: A study of Hausa migrants in*

- a Yoruba town*, London 1969.
- Cohen A., *Two-dimensional man: An essay on power and symbolism in complex society*, London 1974.
- Connor W., *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton 1994.
- Conversi D. (red.), *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*, London–New York 2002.
- Cornell S.E., *The Nagorno-Karabakh Conflict*, Report no. 46, Department of East European Studies, Uppsala 1999.
- Cornell S.E., *Small Nations and Great Powers. A Study of Ethnopolitical Conflict in the Caucasus*, London–New York 2001.
- Cornell S., Hartmann D., *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, Thousand Oaks (CA) 1998.
- CSCW, *Antall konflikter øker igjen*, The Centre for the Study of Civil War (CSCW), 1998, www.prio.no/sprtrans/1279815909/pressemelding2008_final.pdf.
- CSCW, The Centre for the Study of Civil War (CSCW), The International Peace Research Institute, Oslo (PRIO), www.prio.no.
- Dessler D., *How to Sort Causes in the Study of Environmental Change and Violent Conflict*, [w:] Græger N., Smith D. (red.), *Environment, Poverty, Conflict*, International Peace Research Institute, Oslo 1994.
- DPCR Database (UCDP), www.pcr.uu.se/research/UCDP/graphs/charts_and_graphs.htm.
- DPCR Chart (UCDP), www.pcr.uu.se/research/UCDP/graphs/non_state_region_2007.pdf.
- Fawcett L., *Religion, Ethnicity and Social Change*, Houndmills (Hampshire)–London 2000.
- Fearon J.D., Laitin D.D., *Violence and the Social Construction of Ethnic Identity*, “International Organization” 2000, 54, 4, s. 845–877.
- Fearon J.D., Laitin D.D., *Ethnicity, Insurgency and Civil War*, “American Political Science Review” 2003, 97, 1, 75–90.
- Fenton S., *Etniczność*, Warszawa 2007.
- Fenton S., May S. (red.), *Ethnonational Identities*, New York 2002.
- Fentz M., *Natural resources and cosmology in changing Kalasha society*, NIAS Reports 30, Nordic Institute of Asian Studies, Copenhagen 1996.
- Geertz C., *The interpretation of cultures*, New York 1973.
- Gilbar G.G., *Population Dilemmas in the Middle East: Essays in Political Demography and Economy*, London–New York 1997.
- Hadi M.A., *Awakening Sleeping Horses And What Lies Ahead*. Passia: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, Jerusalem 2000.
- Hall E.T., *The Dance of Life*, Garden City (New York) 1984.
- Hardy P., *The Muslims of British India*, Cambridge 1972.

- Haumann H. (red.), *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus*, Weinheim 1998.
- Horowitz D.L., *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley 1985.
- Hutchinson J., Smith A. (red.), *Ethnicity*, Oxford 1996.
- ICBS, Israel Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 2007: Population, by Religion*, www.cbs.gov.il.
- IRCAP, *Interim Report on the Civil Administration of Palestine during the period 1st July, 1920–30th June, 1921*, League of Nations, 30 July 1921. Źródło: United Nations Information System on the Question of Palestine, <http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/349B02280A930813052565E90048ED1C>.
- ITAA *Executive Summary: The Comprehensive Impact of Offshore IT Software and Services Outsourcing on the U.S. Economy and the IT Industry*. Information Technology Association of America, Virginia/Global Insight Lexington (Massachusetts) 2004.
- James P., Goetze D. (red.), *Evolutionary Theory and Ethnic Conflict*, Praeger Studies on Ethnic and National Identities in Politics, Westport–London 2001.
- Johnson G.R., The Roots of Ethnic Conflict: An Evolutionary Perspective, [w:] James P., Goetze D. (red.), *Evolutionary Theory and Ethnic Conflict*, Praeger Studies on Ethnic and National Identities in Politics, Westport–London 2001, s. 19–38.
- Kimmerling B., *Invention and Decline of Israeliness. State, Society, and the Military*, Berkeley–Los Angeles–London 2001.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge (MA) 1952.
- Laitin D.D., *Nations, States, and Violence*, Oxford 2007.
- Loude J.-Y., Lièrve V., *Kalash Solstice. Winter Feasts of the Kalash of North Pakistan*, Islamabad 1988.
- Lowi M.R., *Algeria, 1992–2002. Anatomy of a Civil War*, [w:] Collier P., Sambanis N. (red.), *Understanding Civil War. Evidence and Analysis. Volume 1: Africa*. The World Bank, Washington 2005, s. 221–246.
- Maggi W.R., *Our Women are free. Gender and Ethnicity in the Hindukush*, Michigan 2001.
- Mardsen P., *The Taliban: War, Religion and the New Order in Afghanistan*, Zed Books, New York 1998.
- Matinuddin K., *The Taliban Phenomenon. Afghanistan 1994–1997*, Oxford 1999.
- McCarthy J., *The Population of Palestine. Population Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*, New York 1988.
- McCarthy J., *Palestine's Population During The Ottoman And The British Mandate Periods*, 2001, www.palestineremembered.com/Acre/Palestine-Remembered/Story559.html.

- McLeod W.H., *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford 1976.
- Mendes E., Mehmet O., *Global Governance, Economy and Law. Waiting for justice*, London–New York 2003.
- Mio J.S. (red.), *Key Words in Multicultural Interventions: A Dictionary*, London 1999.
- Morrison D., Mitchell R., Paden J., *Black Africa: A Comparative Handbook*, New York 1989.
- Nasser R.M., *Palestinian Identity in Jordan and Israel: The Necessary Others in the Making of a Nation*, New York–London 2005.
- Olcot M.B., *The Kazakhs*, Second Edition, Studies of Nationalities, Stanford (California) 1995.
- Pappe I., *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*, Second Edition, Cambridge 2006.
- Pearse M., *The Gods of War: Is Religion the Primary Cause of Violent Conflict?*, Downers Grove 2007.
- Rabkin Y.M., *W imię Tory. Żydzi przeciwko syjonizmowi*, Warszawa 2007.
- Rex J., *The nature of ethnicity in the project of migration*, [w:] Guibernau M., Rex J.(red.), *The ethnicity reader: Nationalism, multiculturalism and migration*, Polity, Cambridge 1997.
- Roberts A., Kingsbury B. (red.), *United Nations, Divided World: the UN's Roles in International Relations*, Oxford 1988, 2. wydanie: 1993.
- Sadowski Y., *Ethnic conflict*, "Foreign Policy" 1998, 111, s. 12–23.
- Selengut Ch., *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Lanham 2003.
- Shaery-Eisenlohr R., *Shi'ite Lebanon. Transnational Religion and the Making of National Identities*, New York 2008.
- Simpson A. (red.), *Language and National Identity in Asia*, Oxford–New York 2007.
- Smith A.D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986.
- Smith A.D., *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge 1995.
- Smith A.D., *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Polity, Cambridge 2001.
- Smith A.D., *Trends and Causes of Armed Conflict*, Berghof Handbook for Conflict Transformation, 2004, www.berghof-handbook.net/uploads/download/smith_handbook.pdf.
- Smith A.D., *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London and New York 2006, 1. wydanie: 1998.
- Soucek S., *A History of Inner Asia*, Cambridge 2000.
- Tibi B., *Der neue Totalitarismus. »Heiliger Krieg« und westliche Sicherheit*, Darmstadt 2004.
- Toft M.D., *The Geography of Ethnic Violence: Identity, Interests, and the Indivisi-*

- bility of Territory*, Princeton (NJ) 2003.
- UCDP Database, www.ucdp.uu.se/database.
- UCDP, *Uppsala Conflict Data Program (UCDP)*, Department of Peace and Conflict Research, Uppsala Universitet, www.pcr.uu.se.
- UNCTAD, *Trade and Development Report, 2001. Report by the Secretariat of the United Nations Conference on Trade and Development*, United Nations Conference on Trade and Development, United Nations, New York and Geneva 2003, www.unctad.org/en/docs/tdr2001_en.pdf.
- UNDP, *Human Development Report 1992. Global Dimensions of Human Development*. United Nations Development Programme (UNDP), 1992 Raport, <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr1992/chapters/>.
- UNDP, *Human Development Report 1992. Global Dimensions of Human Development*. United Nations Development Programme (UNDP), 1999 Raport, http://hdr.undp.org/en/media/HDR_1999_EN.pdf.
- Weedon Ch., *Identity and Culture. Narratives of Difference and Belonging*, New York 2004.
- Weisbrot M., Baker D., Naiman R., Neta G., *Growth May be Good for the Poor – But Are IMF and World Bank Policies Good for Growth?*, “CEPR Briefing Paper” 2000, Center for Economic and Policy Research, www.cepr.net/documents/publications/econ_growth_2001_05.pdf.
- Wierzbicki A., *Etnopolityka w Azji Centralnej. Między wspólnota etniczną a obywatelską*. Warszawa 2008.
- Wilson E.O., *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge (Mass.) 1975, skrócony polski przekład: *Socjobiologia*, przeł. Mariusz Siemiński, Poznań 2001.
- Wimmer A., Min B., *From Empire to Nation-State: Explaining Wars in the Modern World, 1816–2001*, *American Sociological Review* 2004, 71, s. 867–897.
- Wimmer A., Min B., *Ethnicity and War in a World of Nation-States*, [w:] Anheier H.K., Isar Y.R. (red.), *Conflicts and Tensions*, “The Cultures and Globalization Series”, 1, London 2007, s. 66–79.
- Wimmer A., Min B., *Ethnic Politics and Armed Conflict: A Configurational Analysis of a New Global Data Set*, *American Sociological Review* 2009, 74, s. 316–337.
- Wolff S., *Ethnic Conflict. A Global Perspective*, Oxford 2006.
- Wright T.P., *The identity and changing status of former elite minorities: the contrasting cases of North Indian Muslims and American WASPs*, [w:] Kaufmann E.P. (red.), *Rethinking Ethnicity. Majority groups and dominant minorities*, London–New York 2004, s. 27–34.
- Yeros P. (red.), *Ethnicity and Nationalism in Africa: Constructivist Reflections and Contemporary Politics*, London 1999.