Kornel Bielawski

Obszar wiedzy: ***Nauki Społeczne***
Dziedzina: ***Nauki Społeczne***
Dyscyplina: ***Nauki o polityce i administracji***

PRZEMOC W DZIAŁANIACH POLITYCZNYCH W INDONEZJI

Rozprawa doktorska
wykonana
w Zakładzie Stosunków Międzynarodowych
pod kierunkiem
dr. hab. Tadeusza Dmochowskiego, prof. UG

Gdańsk 2020

Spis treści

Spis treści 2

Wprowadzenie 4

1. Pojęcie przemocy i jej uwarunkowania 11

1.1. Istota przemocy 11

1.2. Przemoc w ujęciu naturalistycznym 23

1.3. Kultura jako czynnik regulujący akty przemocy 35

2. Społeczne, polityczne i ekonomiczne determinanty przemocy 51

2.1. Zderzenia tożsamości 55

2.2. Charakter reżimu politycznego 61

2.3. Konflikty wewnętrzne i zewnętrzne 63

2.4. Nierówny dostęp do zasobów 66

2.5. Religia 71

3. Aparat przemocy w działaniach podmiotów państwowych i niepaństwowych 85

3.1. Państwo wobec prawa do użycia przemocy 85

3.2. Policja jako narzędzie przymusu i przemocy państwa 93

3.3. Tortury 100

3.4. Ludobójstwo 106

3.5. Przemoc aktorów niepaństwowych jako próba zmiany rzeczywistości politycznej 114

3.6. Terroryzm jako działanie polityczne 116

4. Uwarunkowania społeczno-polityczne w Indonezji a problem przemocy 127

4.1. Zróżnicowanie społeczne 127

4.2. Charakter geograficzny Indonezji i jego implikacje społeczno-polityczne 145

4.3. Ubóstwo i nierówności społeczne 147

4.4. Kultura polityczna 151

4.5. *Pancasila* jako element przemocy symbolicznej 160

5. Przemoc w działaniach politycznych w Indonezji 168

5.1. Przemoc w Holenderskich Indiach Wschodnich 168
5.2. Ludobójstwo jako instrument konsolidacji władzy 180
5.3. Przemoc a proces demokratyzacji w Indonezji 194
5.4. Radykalizacja i przemoc na tle religijnym 203
5.5. Terroryzm i jego zwalczanie 210
5.6. Przemoc w wybranych ruchach separatystycznych 226
Zakończenie 246
Wykaz tabel 254
Wykaz ilustracji 254
Bibliografia 255
Dokumenty 255
Opracowania 256
Leksykony, encyklopedie i przewodniki 268
Artykuły w czasopismach naukowych 268
Źródła internetowe 276

Wprowadzenie

Przemoc stanowi nieodłączny i naturalny element życia ludzkiego. Choć w potocznym rozumieniu kojarzona jest z brutalnością, destrukcją i śmiercią, termin ten kryje w sobie także „pozytywne odwołanie do jakiejś pierwotnej siły życiowej, która, aby zapewnić sobie przetrwanie, paradoksalnie, dąży niekiedy również do zniszczenia samego życia”[1]. Przemoc jest nieodłącznie powiązana ze sferą sprawowania władzy, procesami organizowania społecznego oraz regulacjami ustanawiającymi ład i porządek społeczny. W tym kontekście jest ona także integralnym komponentem politycznej sfery życia społecznego. W perspektywie genetycznej posiada ona również charakter prepolityczny, gdyż jako metoda wywierania wpływu funkcjonowała jeszcze przed wyłonieniem się aktu mowy, będącej źródłem polityczności. Już od najwcześniejszych czasów przedstawiciele świata zwierząt, w tym *homo sapiens*, polowali lub rywalizowali o ograniczone zasoby. Rywalizacja ta, przed wyłonieniem się u człowieka zdolności komunikacji werbalnej, miała charakter walki fizycznej, prowadzącej w konsekwencji do poważnych ran lub śmierci słabszego.

Wraz z rozwojem kultur i cywilizacji przemoc, jej formy przejawów i funkcje, zaczęły ewoluować i nabierać nowego charakteru. Nie stanowiła już wyłącznie narzędzia jednostki wykorzystywanego w imię przetrwania i realizacji jego celów egzystencjalnych. Zyskała znaczenie w procesach kolektywizacji przedsięwzięć zbiorowych oraz w sferze legitymizacji idei czy instytucji, a także dóbr, które człowiek uznawał za cenne i gotów był dla nich podejmować skomplikowane przedsięwzięcia logistyczne[2]. Rozwój cywilizacyjny i kulturowy, wraz z ideą praw człowieka, niósł ze sobą także trendy sprzyjające ograniczeniu i kontroli przemocy w życiu społecznym i politycznym. W tym procesie nastąpiło kojarzenie tego typu postępowania z czymś niegodnym, nieprzyzwoitym, etycznie napiętnowanym. Aksjologiczne

[1] P. Mazurkiewicz, *Przemoc w polityce*, Wrocław 2006, s. 18-19. W tym kontekście nasuwa się też łacińskie przysłowie „jeśli chcesz pokoju, gotuj się do wojny” (*si vis pacem, para bellum*), wywodzące się od słów Liwiusza, stwierdzającego „gotujcie się do wojny, skoroście pokoju ścierpieć nie potrafili”. Tego samego historyka warte odnotowania jest jeszcze jedno stwierdzenie: „sprawiedliwością bowiem jest wojna dla tych, dla których jest konieczna, i błogosławiony jest oręż, jeśli tylko w nim cała spoczywa nadzieja” (IX, 1) ; zob. szerz.: Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*. Ks. 6-10, Wrocław 1971.

[2] Oceny wysiłku organizacyjnego człowieka w celu stosowania przemocy podejmowali się nie tylko przedstawiciele świata nauki. Trafna jest obserwacja Marka Twaina, piszącego, że człowiek „(…) gromadzi swych braci wokół siebie i z zimną krwią i z chłodnym okiem przystępuje do eksterminacji członków własnego gatunku. Jest jedynym zwierzęciem, które dla brudnego zysku gotowe jest wyruszyć w świat (…) tylko po to, by pomagać w mordowaniu obcych mu zupełnie przedstawicieli własnego rodzaju, którzy nic złego mu nie uczynili i z którymi nie jest nawet skłócony. A w przerwach miedzy takimi wyprawami zmywa krew z rąk i z hasłem «powszechnego braterstwa» na ustach zabiera się za inne sprawy”; M. Twain, *Man’s place in the animal world*, [w:] *Collected Tales, Sketches, Speeches and Essays, 1891-1919*, New York 1992, s. 210. Cyt. za: D. L. Smith, *Najbardziej niebezpieczne ze zwierząt*, Warszawa 2011, s. 26.

zaangażowanie i moralne ograniczenie a także rozwój instytucji stojących na straży bezpieczeństwa powodowały, że przemoc traciła swój bezwzględny i wszechobecny charakter. W jej miejsce, w wyniku symbolicznego zawarcia umowy społecznej i wyjścia ze stanu natury, człowiek powołał do życia instytucje, normy i wzorce stanowiące substytut przemocy[3].

Jednak rozwój instytucji państwa, a także postęp cywilizacyjny nie spowodowały ostatecznego wyrzeczenia się przemocy. Jest to immanentny i fundamentalny element kolektywnego wymiaru życia i polityki. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w niektórych kontekstach społecznych przemoc jest niezbędna dla przetrwania czy to jednostki, czy całego społeczeństwa. Stanowi ona swoistą ostatnią instancję, jedyną odpowiedź na zaznawaną przemoc czy niesprawiedliwość, sposób na zrzucenie obcej dominacji. Obrazowo przedstawia to, między innymi, S. Jarmoszko pisząc: „Nagminnie w dziejach ludzkości przemoc była źródłem zniewolenia, lecz niejednokrotnie stawała się także jedynym lekarstwem na nie. (…) Zatem jest to zjawisko relatywne moralnie, w zależności od kontekstu sytuacyjnego (społecznego, kulturowego) może być pozytywne lub negatywne, konstruktywne bądź destruktywne”[4]. Ani moralność, ani tym bardziej polityka nie są w stanie znieść instytucji przemocy. Zawsze będzie ona stanowić metodę ostatecznego rozwiązania danego problemu, w którym zderzają się przeciwstawne interesy jednostek, społeczeństw, państw czy narodów. Człowiek, świadomy tego faktu, nigdy nie zrezygnował z prac nad rozwinięciem metod i narzędzi służących do nakłaniania innych do jego woli. Stąd też obserwowany postęp w zakresie prac nad rozwojem coraz to nowszych i skuteczniejszych arsenałów o większych możliwościach wywierania wpływu i zabijania[5].

Postęp technologiczny oraz kulturowe meandry ewolucji przemocy sprawiły, że w interakcjach społecznych jest ona zjawiskiem niemal trywialnym. Nie przejawia się wszędzie w sposób dosłowny, ale w skali makro dostrzega się na świecie ciąg zdarzeń i ich

[3] E. Wnuk-Lipiński, *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*, Warszawa 2003, s. 364.

[4] S. Jarmoszko, *Funkcje przemocy w procesach radykalnych przemian społecznych (próba systematyzacji)*, [w:] *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, (red.) K. Brzechczyn, M. Nowak, Poznań 2007, s. 292. Pozytywność i negatywność przemocy są kategoriami oceniającymi i zależą przede wszystkim od tego, kto o przemocy mówi. W historii dostrzega się na przykład przychylny dyskurs na temat licznych powstań niepodległościowych i towarzyszących im określeń wręcz mitologizujących. Także w słowach polskiego hymnu narodowego odnajdujemy twierdzenia, co do słuszności podejmowania przemocy w określonych sytuacjach: „co nam obca przemoc wzięła, szablą odbierzemy”.

[5] P. Mazurkiewicz, *Przemoc…*, *op. cit.*, s. 21. Za pewne zwieńczenie rozwoju potencjału broni uznać należy ujawnienie się broni masowego rażenia. Współczesny arsenał nuklearny prawdopodobnie wystarczyłby do unicestwienia życia na ziemi. Już sam potencjalny konflikt między Indiami a Pakistanem z użyciem ich broni atomowej mógłby mieć konsekwencje na skalę globalną; A. Bendix, *If India and Pakistan have a nuclear war, scientists say it could trigger Ice-Age temperatures, cause global famine, and kill 125 million people*, Business Insider, https://www.businessinsider.com/india-pakistan-nuclear-war-death-famine-2019-10?IR=T, dostęp: 11.02.2020 r.; V. Charnysh, *India's Nuclear Program*, http://www.nuclearfiles.org/menu/key-issues/nuclear-weapons/issues/proliferation/india/charnysh_india_analysis.pdf, dostęp: 11.02.2020 r.

destruktywnych konsekwencji, a szczególnie na obszarach dotkniętych konfliktami. Rozwój mediów i ich wszechobecność sprawiły, że doniesienia na temat walk, potyczek, zamachów terrorystycznych błyskawicznie docierają do każdego miejsca na świecie. Człowiek instynktownie wie, czym jest przemoc i zdaje sobie sprawę z jej konsekwencji. Docierają do niego bowiem obrazy brutalnych działań państw wobec słabych politycznie wspólnot, np. w regionach peryferyjnych, stanowiących często arenę konfliktu między rządem a grupą ludności sprzeciwiającą się władzy i dążącą do poszerzenia swej autonomii lub całkowitej separacji od państwa macierzystego. Przemoc może być wymierzona w przeciwników politycznych jako pozaprawny środek ich zwalczania. Odwołują się do niej także aktorzy niepaństwowi, których celem jest osłabienie instytucji rządowych. Przyjmują oni wówczas metody odmienne od państwowych, takie jak akty terroryzmu, pokazowe egzekucje, czy ataki wymierzone w symbolikę narodową. Również na polu interakcji społecznych dochodzić może do działań wyniszczających, gdy różne grupy o odmiennej tożsamości, pochodzeniu etnicznym, religii czy kulturze wzajemnie dokonują destrukcyjnych działań przejawiających się np. pod postacią zamieszek czy pogromów[6].

Walka o realizację konkretnych interesów związanych pośrednio lub bezpośrednio z władzą zdradza polityczną naturę przemocy. Ujawnia się ona czy to w zakresie relacji państwo-obywatele, czy w poszukiwaniu wartości, takich jak wolność i bezpieczeństwo. Wykracza ona daleko poza same instytucje polityczne, gdyż interesują ją wszelkie obszary, na których można prowadzić zmagania o możliwość władczego podejmowania decyzji. Przemoc jest integralnym komponentem władzy, a legitymizowana, społecznie uprawomocniona forma przemocy stała się atrybutem władzy państwowej. Niekiedy wskazuje się nawet, że terminy te mogą być ze sobą tożsame, gdyż „Władza, moc, siła, autorytet, przemoc, to jedynie słowa wskazujące środki panowania człowieka nad człowiekiem; utrzymuje się, że są synonimami, bo spełniają tę samą funkcję”[7].

W tym opracowaniu, to właśnie kontekst działania politycznego konstytuuje zasadniczy przedmiot analizy zjawiska przemocy a zarazem wyznacza główne cele pracy. Sprowadzają się one do próby charakterystyki przemocy, jako integralnego komponentu działań politycznych związanych z procesem dystrybucji władzy państwowej, oraz ilustracji tych zależności i uwarunkowań w odniesieniu do Indonezji. Państwo to stanowi dogodne pole do badań nad

[6] M.L. Weiss, E. Newman, I. Abraham, *Introduction – The politics of violence: Modalities, frames and functions*, [w:] *Political Violence in South and Southeast Asia: Critical Perspectives*, (red.) M.L. Weiss, E. Newman, I. Abraham, Tokio 2010, s. 3.
[7] H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1998, s. 55.

tym problemem ze względu na swoją wyjątkową specyfikę geograficzną, kulturową i polityczną. Po pierwsze, Indonezja jest rozległym i zróżnicowanym bytem: w ramach jednego organizmu państwowego występuje tu wiele kultur, które z jednej strony rozwijały się i funkcjonowały w niejakiej izolacji od siebie, a z drugiej wchodziły w ograniczone (acz zdynamizowane wraz z rozwojem technologii) interakcje. Izolacja sprzyjała kreowaniu się odmienności. Interakcje zaś, tworzeniu złożonych amalgamatów kulturowych, a także wyłanianiu się animozji i stereotypów. Czynniki etniczne i kulturowe, w tym religijne, dynamizują procesy społeczne i nadają im nierzadko charakter konfliktowy.

Jednocześnie skomplikowana historia Indonezji przyczyniła się pośrednio do jej współczesnego charakteru. Hinduistyczno-buddyjskie korzenie tego państwa oraz doświadczenia kolonialne kształtowały specyficzny rodzaj kultury politycznej opartej na rządach silnej jednostki. Naznaczony walkami proces dekolonizacji doprowadził do wyłonienia się armii ingerującej w politykę. Także współcześnie, choć w mniejszym zakresie, dostrzega się znaczenie wysokich rangą oficerów zdolnych do wpływania na określone decyzje polityczne. Indonezyjskie siły zbrojne szczyt swej potęgi osiągnęły za rządów prezydenta Suharto, a ich obstrukcyjny charakter działania odczuwany był także po zainicjowanym w 1998 r. procesie demokratyzacji państwa.

W procesach politycznych Indonezji dostrzega się zatem wszelkiego rodzaju konflikty skutkujące przemocą: ujawniające się tudzież na gruncie lokalnym i wynikające z odmienności wyznaniowej (np. konflikt religijny na Molukach), wkraczające na poziom polityki państwowej i związane z nadaniem państwu określonego charakteru (działania radykałów religijnych i ich postulaty teokratyczne) lub związane z niechęcią wobec mniejszości etnicznych (obywatele Indonezji pochodzenia chińskiego). Odmienność kulturowa i usytuowanie na peryferiach państwa natomiast przyczynia się do rozwoju ruchów separatystycznych, wobec których władza centralna podejmuje określone działania: w Acehu do 2004 r. można mówić o toczącej się wojnie domowej, w Papui Zachodniej natomiast, poza standardowymi środkami militarnymi, o przemocy systemowej.

Indonezja tym samym, ze względu na swój specyficzny charakter, stanowi dogodną próbkę różnorodnych czynników sprzyjających występowaniu przemocy politycznej. Na tej podstawie autor dokona próby zrozumienia źródeł przemocy i jej wartości jako określonego działania politycznego.

Zasadnicze tezy rozprawy zawierają się w następujących stwierdzeniach:

1) Przemoc jest zjawiskiem wieloczynnikowym. Determinowana jest czynnikami biologicznymi, ale podlega też warunkowaniu czynnikami kulturowymi modyfikującymi skalę i zakres jej występowania;
2) Przemoc jest zjawiskiem integralnie wkomponowanym w procesy politycznego organizowania społeczeństwa. Jej główną funkcją w tym aspekcie jest dystrybucja władzy i hierarchizacja struktury społecznej;
3) Przemoc jest instrumentem stosowanym przez aktorów państwowych i niepaństwowych. Oba podmioty wykorzystują odmienne strategie, narzędzia i metody realizacji interesów politycznych, których wspólnym mianownikiem jest przemoc.

Wobec powyższych stwierdzeń autor zastosował następujące pytania badawcze:

1) Jakie są węzłowe uwarunkowania przemocy w działaniu politycznym?
2) Czy i w jaki sposób rozwój cywilizacyjny i kulturowy przyczynił się do regulacji skali przemocy w politycznej sferze życia społecznego?
3) Jakie czynniki sprzyjają występowaniu przemocy w działaniach politycznych?
4) Jakie instrumentarium i formy przemocy wykorzystują państwa i podmioty niepaństwowe w realizacji swoich interesów politycznych?

Tak sformułowane zadanie badawcze stawia wysokie wymagania w zakresie zastosowanej metodologii. Badanie zjawiska przemocy nie jest zadaniem łatwym nie tylko ze względów konceptualnych, ale w wymiarze empirycznym także ze względu na trudności logistyczne i, rzecz jasna, bezpieczeństwa. Po pierwsze, ponieważ pewne akty przemocy mają częstokroć charakter incydentalny i nagły, trudno jest być ich bezpośrednim obserwatorem. O ile udało się zaobserwować szereg manifestacji politycznych, te szczęśliwie (lub nie) nie prowadziły do przemocy. Po drugie, należało pogodzić dociekliwość naukową z poczuciem indywidualnego bezpieczeństwa. Wielokrotnie obserwacje wymagały zachowania odpowiednich środków ostrożności. W cyklu wyjazdów badawczych dochodziło także do sytuacji, w których autorowi uniemożliwiano lub odradzano uczestnictwo w określonych zdarzeniach wskazując na potencjalne zagrożenia. Jednym z nich była próba wzięcia udziału w manifestacjach związanych z rocznicą próby zamachu stanu dokonanej w 1965 r. Kluczowym zagrożeniem wówczas mieli być populiści uznający przedstawiciela obcej kultury za prowokatora.

Kolejną przeszkodą w realizacji badań była niechęć i nieufność rozmówców. Postawy te mają dwa źródła: po pierwsze, częstokroć uznawano, że autor nie jest w stanie (mimo

bezsprzecznie dobrych intencji) zrozumieć rzeczywistości politycznej Indonezji. Stwierdzenia takie, jak „nie jesteś stąd, nie zrozumiesz" pojawiały się w rozmowach nader często. Fakt pochodzenia z innego kręgu kulturowo-cywilizacyjnego skutkował zatem niejakim ostracyzmem i założeniem *a priori*, że badacz z Europy nie jest w stanie dokonać rzetelnej analizy indonezyjskiej rzeczywistości społeczno-politycznej. W pewnym zakresie tego typu zarzuty autor przyjmuje za słuszne. Przyswojenie perspektywy lokalnej, opartej na wartościach powszechnych w Azji Południowo-Wschodniej wymagało czasu na odrzucenie norm i wartości typowo „zachodnich", takich jak indywidualizm, czy prawa człowieka. Mimo wszelkich starań, istnieje ryzyko, że autor nie był w stanie zachować „czystej" perspektywy azjatyckiej. Po drugie, nieufność i niechęć wynikały ze strachu. Wiele przypadków przemocy politycznej, nawet dokonanych w latach 60. XX w. stanowi współcześnie temat tabu. Rozmówcy w obawie przed ewentualnymi konsekwencjami politycznymi albo odmawiali rozmowy, albo zastrzegali sobie anonimowość. Niekiedy po fakcie prosili o nieuwzględnianie ich osoby w rozprawie. Autor tym samym czuł się zobowiązany do niewskazywania bezpośrednio na rozmówców, ograniczając się do wskazania miejsca i czasu odbycia rozmowy. Przeprowadzone wywiady miały przeważnie charakter nieustrukturyzowany, w których autor przyjmował raczej rolę słuchacza i podążał za rozmówcą. Wywiady prowadzone były pojedynczo lub w grupach. Jej uczestnicy byli zróżnicowani religijnie i etnicznie, posiadali także różne stopnie wykształcenia.

Inne metody badawcze obejmowały metody behawioralne, oparte głównie na obserwacji zachowań i rekonstrukcji działań politycznych obywateli a także instytucji aparatu administracji państwowej Indonezji. Ze względu na wspomniane przeszkody logistyczne, część obserwacji opierała się na przekazach medialnych i relacjach na żywo z miejsc wydarzeń. Ponadto przeprowadzono kwerendę biblioteczną na potrzeby dokonania analizy materiałów historycznych.

Ostatecznie rozległość i złożoność zagadnienia samej przemocy oraz wielu przypadków na gruncie indonezyjskim wymagały pewnej selektywności i ograniczenia przedstawionego materiału. Egzemplifikacja przemocy w działaniach politycznych wymagała dobrania możliwie jak najbardziej jasnych i wyraźnych przypadków, choć wskazać należy, że nie są one jedynymi, jakie miały miejsce w Indonezji. Z pewnością potrzebne są poszerzone badania drobnych, krótszych w trwaniu i ograniczonych do lokalnych wspólnot działań opartych na przemocy.

Konceptualizacji zamierzeń badawczych oraz weryfikacja przyjętych hipotez i próba odnalezienia odpowiedzi na powyżej postawione pytania znalazła swój wyraz w strukturze problemowej rozprawy tworzącej pięcioczęściowy układ.

Rozdział pierwszy dotyczy problemów definiowania i klasyfikacji zjawiska przemocy oraz jej biologicznych, psychologicznych i kulturowych źródeł. Szczególnie eksplorowanym kontekstem w tym względzie jest charakterystyka przemocy na osi antynomii natura-kultura, gdzie oba te elementy stale na siebie oddziałują i stanowią doskonałe tło odniesień do empirycznych ilustracji w praktyce politycznej Indonezji. Tutaj uwzględniono także rolę biologicznych czynników określających naturalną genezę zachowań agresywnych oraz funkcje regulacyjne kultury obniżające lub zwiększające szansę odwołania się do przemocy przez człowieka.

W rozdziale drugim, w oparciu o przedmiotowe opracowania scharakteryzowano społeczne, ekonomiczne i polityczne źródła przemocy. Autor przyjmuje, że poza czynnikami wewnętrznymi, o takim a nie innym zachowaniu i działaniu politycznym decydują także czynniki zewnętrzne, jak poziom bezpieczeństwa ekonomicznego i tożsamościowego, współwystępowanie przedstawicieli różnych kultur na jednym obszarze, charakter reżimu politycznego, preferowane wartości i wcześniejsze doświadczenia historyczne. Te kwestie mają zasadnicze znaczenie w próbach rekonstrukcji praktyki działań politycznych w Indonezji.

Rozdział trzeci koncentruje się na instrumentach i metodach stosowania przemocy w działaniach politycznych. W ich zakres wchodzą instytucje aparatu przymusu będące niejako depozytariuszami przemocy, a także określone metody, takie jak tortury, ludobójstwo czy terroryzm jako strategia działań grup niepaństwowych w konfliktach asymetrycznych.

Rozdziały czwarty i piąty stanowią weryfikację założeń teoretycznych na przykładzie Indonezji. W rozdziale czwartym autor dokonuje próby scharakteryzowania społeczno-politycznej i geograficznej rzeczywistości Indonezji oraz wskazuje na aspekty ideologiczne i kulturę polityczną państwa jako czynniki kształtujące specyfikę zachodzących w nim działań politycznych. Rozdział piąty stanowi natomiast analizę przypadków z uwzględnieniem doświadczeń historycznych (okres kolonialny, walki niepodległościowe, reżim generała Suharto), aspekty społeczno-kulturowe (konflikty religijne i ich przejawy, czystki polityczne wobec sympatyków Komunistycznej Partii Indonezji) oraz polityczne (rywalizacja polityczna i rola indonezyjskich sił zbrojnych, konflikty separatystyczne).

1. Pojęcie przemocy i jej uwarunkowania

1.1. Istota przemocy

Ze względu na wielowymiarowy i wieloaspektowy charakter a także kulturowo ukształtowaną polimorficzną formę przemoc nie jest łatwym przedmiotem badań naukowych. Próby sformułowania jasnej i precyzyjnej definicji tego zjawiska są stałym przedmiotem sporów i gorących polemik. Niezgoda co do ustalenia ram pojęciowych tego zjawiska częstokroć powodowana jest między innymi stałym paradygmatem państwocentrycznym. Szczególnie dostrzega się to w literaturze dotyczącej stosunków międzynarodowych, gdzie status przemocy i jej funkcje mają nieco inny kontekst analityczny, a badacze tej sfery świadomie unikają posługiwania się terminem „przemoc" w kontekście działań państwa[1]. Tego typu określenie, kojarzone często z bezprawnością, jest domeną innych podmiotów. W odpowiedzi na takie akty państwo stosuje wyłącznie „siłę" albo dokonuje „interwencji" (najczęściej militarnej), by ukrócić bezprawną przemoc. Natknięcie się na takie różnicujące kryteria dyskursywne wymaga zachowania szczególnej czujności w analizie rzeczywistości naznaczonej konfliktem, ponieważ często ukrywają one prawdziwy charakter stosowanych przez państwo działań. Pod wskazanymi wyżej pojęciami wszakże również kryje się przemoc[2].

Inną przeszkodą w zbudowaniu konsensusu definicyjnego jest wieloaspektowość przemocy. Niekiedy ujmuje się ją jako problem społeczny i związane z nim patologie (przemoc domowa, funkcjonowanie gangów). Przemoc przybiera różne formy ze względu na określone realia i konwencje społeczne i polityczne. Zwraca się uwagę, że w państwach demokratycznych częściej ujawnia się ona pod postacią problemu jednostkowego, a nie systemowego. W państwach niedemokratycznych natomiast pewniej wkracza ona w sferę polityki, a z całą pewnością częściej wówczas przybiera postać destrukcyjnych działań w sferze fizycznej. Dostrzeżenie odmienności w zakresie form przemocy nie wystarcza do zrozumienia jej znaczenia i istoty. Szczególnie uchwycenie tego zjawiska w sferze polityki przysparza wielu trudności, a jego zrozumienie wymaga pogłębionych badań interdyscyplinarnych i czerpania z dorobku dyscyplin takich jak biologia, psychologia, antropologia, historia i socjologia.

---

[1] C. Thomas, *Why don't we talk about 'violence' in International Relations?*, „Review of International Studies" 2011, no. 4, s. 1818. Przykładami unikania określenia „przemoc" mogą być Kenneth Waltz czy Hans J. Morgenthau: por. K. Waltz, *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis*, New York 2001; H.J. Morgenthau, *Polityka między narodami: walka o potęgę i pokój*, Warszawa 2010.

[2] C. Thomas, *Why don't we talk…*, *op. cit.*, s. 1821; J. Meyer, *The Concealed Violence of Modern Peace(-Making)*, s. 562-563; J. Snyder, *One World, Rival Theories*, „Foreign Policy" 2004, nr 145, s. 55.

Definicje słownikowe dostarczają krótkich wyjaśnień przemocy. Opisywana jest jako „przewaga wykorzystywana w celu narzucenia komuś swojej woli, wymuszenia czegoś na kimś; też: narzucona komuś bezprawnie władza”[3]. Przemoc oznaczać zatem może jakiś rodzaj gwałtu zadanego drugiemu człowiekowi dla podporządkowania sobie jego postępowania[4]. Elementem zwracającym uwagę jest celowość przemocy: służy ona kierowaniu poczynaniami drugiego człowieka. Przemoc nie jest przypadkowa, nie jest efektem zbiegu okoliczności, czy nieszczęśliwego wypadku, a wynika z woli i decyzji danego podmiotu.

Inne lakoniczne definicje słownikowe podają, że przemoc jest terminem opisującym zwierzęce i ludzkie zachowanie, cechujące się uczynieniem lub groźbą uczynienia komuś krzywdy. Ponadto jest to działanie oparte na „sile fizycznej” oraz intencji zranienia lub uszkodzenia przedmiotu przemocy[5]. W przypadku tych definicji zwracają uwagę określenia „zwierzęce i ludzkie” oraz „groźba”, nadające rozważaniom nowego wymiaru. Po pierwsze, „zwierzęcość i ludzkość” przemocy stanowi wskazówkę, że być może przemoc jest stałym elementem natury, co czyni ją również czymś pierwotnym i niezmiennym. Po drugie, „groźba” wskazuje, że przemoc nie musi przejawiać się wyłącznie przez akt fizycznego działania opartego na wymierzaniu ciosów. Ponownie zauważa się, że przejawia się ona w różnych postaciach, na pierwszy rzut oka może być niedostrzegalna i wymykająca się sztywno wytyczonym ramom definicyjnym.

Tym samym stosowanie i doświadczanie przemocy będą aktami wysoce nieobiektywnymi. Nakazuje to przyjąć, że jednym z ujęć omawianego zjawiska będzie to, co czuje przedmiot doświadczający destrukcyjnych dla niego działań. Twierdzenie, że przemoc to „nacisk powodujący, że ludzie realizują się fizycznie i umysłowo poniżej swych potencjalnych możliwości” i że „o przemocy można mówić wtedy, gdy jej ofiara wie, że mogłaby się realizować pełniej”[6] wymaga oceny i opisu doznań samej ofiary. Choć wątek świadomości własnych aspiracji, możliwości oraz nałożonych przez jakąś wyższą instancję ograniczeń może stanowić kwestię dyskusyjną, jest to ważny głos w debacie na temat przemocy, szczególnie tej o charakterze systemowym i symbolicznym. Pytania i wątpliwości związane ze świadomością ograniczeń mogą dotyczyć tego, czy człowiek żyjący na marginesie społeczeństwa w ogóle jest świadomy innych możliwości, dróg rozwoju itd. Czy człowiek, nieświadomy nakładanych nań

[3] *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów,* (red.) J. Bralczyk, Warszawa 2005, s. 659.
[4] P. Mazurkiewicz, *Przemoc…*, *op. cit.*, s. 19.
[5] *Encyclopedia of Crime and Justice*, (red.) J. Dressler, New York 2002, s. 1649; *The Gale Encyclopedia of Psychology*, (red.) B. Strickland, Detroit 2000, s. 656.
[6] P. Lawler, *Badania pokoju*, [w:] *Studia bezpieczeństwa*, (red.) P.D. Williams, Kraków 2012, s. 83; J. Kondziela, *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*, Warszawa 1974, s. 62.

ograniczeń i nierealizujący w pełni swojego potencjału, jest ofiarą przemocy czy nie? Czy zatem do problemu przemocy należy podchodzić jak do zjawiska doświadczanego subiektywnie, czy też możliwym jest ujęcie go jako obiektywnej rzeczywistości funkcjonującej niezależnie od świadomości człowieka? Wobec tego wskazane może być uznanie, że przemoc jest destrukcyjna potencjalnie.

Inne próby zdefiniowania przemocy wyraźnie wskazują na konieczność istnienia jej świadomości, jako że jest ona odpowiedzią na odmienną wolę, jest jej przełamaniem: „przemocą nazywa się potocznie każde działanie siłą, które przemaga stawiany opór”[7]; „przemocą jest moc, której nie sposób się przeciwstawić, moc, która przemaga”[8]; „siła staje się przemocą, jeżeli przemaga, tj. łamie i narusza to, do czego zostaje zastosowana”[9]. Innymi słowy, do przemocy dochodzi wówczas, gdy siła napotyka opór wyrażony fizycznie lub werbalnie i podejmowana jest próba jego złamania. Opór stanowi bowiem rodzaj walki o możliwość wyboru – przemoc zaś tę możliwość odbiera, stanowi ona bowiem „użycie siły fizycznej dla całkowitego odebrania możliwości decyzji, swoistego uprzedmiotowienia (…) władza oparta na »nagiej sile«, przewadze fizycznej, bez akceptacji drugiej strony”[10]. Przemoc odbiera zatem nawet możliwość wyboru sankcji, narzuca ją w sposób władczy.

Zwraca się także uwagę, że przemoc stanowi niekiedy jakiś rodzaj fetyszystycznej przyjemności, jest stosowana dla samej siebie, dla satysfakcji wyrządzania krzywdy drugiemu człowiekowi[11]. Być może zatem to, co stanowi o istocie przemocy, nie jest działanie, lecz to, co po nim, co przejawia się najczęściej jako cierpienie. Wówczas o przemocy należałoby mówić w kontekście jej konsekwencji i efektów[12]. Tym samym podkreśleniu ulega znaczenie destrukcyjnego użycia siły, powodującego „trwałe, na ogół nieodwracalne szkody, straty, cierpienia, zwykle zagrażające istnieniu danego podmiotu lub układu społecznego – zakłócające lub paraliżujące jego funkcjonowanie lub powodujące rozkład albo zniszczenie”[13]. Ofiary tak rozumianej przemocy pozbawione są dóbr materialnych, użytkowych lub symbolicznych, bez których jej przetrwanie, a także zachowanie tożsamości i godności stają się niepewne.

[7] A. Grzegorczyk, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, Warszawa 1989, s. 381.
[8] A. Zybertowicz, *Przemoc jako kategoria dla socjologii wiedzy*, [w:] *Przemoc. W poszukiwaniu interpretacji*, (red.) W. Hanasz, G. Zalejko, Toruń 1991, s. 28.
[9] R. Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, London 1983, s. 486.
[10] P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 373, 385.
[11] L. Kołakowski, *O przemocy*, [w:] *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków 2003, s. 73.
[12] W. Sofsky, *Traktat o przemocy*, Wrocław 1999, s. 68
[13] *Leksykon pojęć politycznych*, (red.) M. Karwat, J. Ziółkowski, Warszawa 2013, s. 275-276.

Uwzględniając powyższe ujęcia przemocy stwierdzić należy, że niekiedy przyjęcie sztywnych ram definicyjnych prowadzić może do nadmiernego ekskluzywizmu. Z drugiej strony zbyt luźne ramy przyczynią się do kwalifikowania jako przemoc działań do niej podobnych. Dzieje się tak, np. w obliczu trudności klarownego odróżnienia przymusu od przemocy, pojęć bez wątpienia tożsamych, częściowo pokrywających się, ale nie zasługujących na bycie synonimami.

Przymus stanowi instrument wymuszenia posłuszeństwa na tych podmiotach, które charakteryzują się opornością, odmawiają zachowania się zgodnego z narzucaną wolą. Wówczas podmiot przymusu, w celu skłonienia ich do pożądanego zachowania, stosować może przymus pośredni (ujawnienie zagrożenia pewnych dolegliwości) lub bezpośredni (zastosowanie sankcji).

Tym, co charakteryzuje przymus, jest jego siłowy charakter. Posłuszeństwo osiąga się nie poprzez przekonywanie adresata o słuszności takiego, a nie innego postępowania (perswazja), lecz poprzez przewagę siłową. Owa przewaga nie musi być użyta, ponieważ niekiedy wystarczająca jest sama jej manifestacja. Jej zastosowanie natomiast oznacza spowodowanie pewnych strat lub dolegliwości, których podmiot opierając się może uniknąć, o ile zachowa się w pożądany sposób. W odróżnieniu od przemocy, przymus jednak charakteryzuje „swoiste miarkowanie i dozowanie siły, intencja użycia jej tylko z taką intensywnością, jaka wystarczy do stłumienia oporu i tylko tak długo, jak długo trwa opór” [14].

Ponadto wskazuje się, że przymus, o ile stanowi pewną manifestację i groźbę użycia siły, zapowiedź zastosowania sankcji czy innych dolegliwości, jest warunkowo zawieszony, co oznacza, że przedmiot przymusu ma na tym etapie możliwość wyboru sankcji – może przyjąć pożądany wzorzec zachowań i uniknąć niedogodności i strat; może też odmówić posłuszeństwa, co wiąże się z zastosowaniem sankcji. Tym samym dokonuje się wyraźnego rozróżnienia na przymus pośredni (zawiera w sobie groźbę, która jeszcze się nie dokonała) i bezpośredni (realizacja groźby i spowodowanie strat lub dolegliwości).

W obliczu powyższych ustaleń autor niniejszej pracy pragnie wskazać, że przyjmowanie definicji niekiedy może stanowić szkodliwe ograniczenie badania i wyjaśniania zjawisk i skłania się ku przyjęciu raczej modelu, typu idealnego przemocy, pozwalającego na jej szerokie rozumienie. Natomiast na potrzeby niniejszej rozprawy przyjmuje się, że „przemoc” to *potencjalnie destrukcyjne podporządkowanie sobie cudzej woli poprzez czyn lub groźbę takiego czynu, w efekcie którego przedmiot przemocy pozbawiony jest istotnych dóbr*

[14] *Ibidem*, s. 283.

lub wartości stanowiących o jakości jego życia, a także o przetrwaniu, zachowaniu tożsamości oraz godności.

Powyższa definicja stosowana będzie zarówno w działaniach państwa, jak i podmiotów niepaństwowych. Autor przyjmuje, że będzie ona określać akty w skali mikro (poprzez bezpośrednie starcia jednostek dochodzi do odebrania lub uszczuplenia dóbr lub wartości, takich jak zdrowie, życie lub określone zasoby) oraz w skali makro (państwa i grupy społeczne, traktowane niejako biologicznie, również w efekcie przemocy mogą być pozbawione zasobów i wartości decydujących o jakości ich funkcjonowania, np. określonego terytorium, czy zdolności decyzyjnych).

Dokonując próby kategoryzacji przemocy, może ona zostać podzielona ze względu na:

1) Podmiot przemocy:
    a. Państwowy;
    b. Niepaństwowy;
2) Typ stosowanej przemocy:
    a. Fizyczna;
    b. Psychiczna;
    c. Strukturalna (systemowa);
    d. Symboliczna;
3) Cel przemocy:
    a. Zmiana rzeczywistości politycznej i kształtu procesów politycznych związane z realizacją określonych interesów;
    b. Zastosowanie przemocy dla przemocy, stanowiącej wartość samą w sobie;
4) Status prawny przemocy:
    a. Legalna;
    b. Nielegalna;
5) Poziom organizacji przemocy:
    a. Przemoc zorganizowana;
    b. Przemoc spontaniczna[15].

[15] Należy nadmienić, że zaproponowana typologia stworzona została na potrzeby niniejszej pracy. Przykładowo, cel przemocy zawiera w sobie tylko dwie kategorie, tymczasem w szerokim ujęciu przemoc stosowana jest częstokroć w imię osiągnięcia zysków materialnych (przestępczość) czy wynika z patologii życia społecznego (przemoc domowa), jej celem może być rozładowanie napięcia wynikającego z frustracji, których źródła mogą być inne niż polityczne.

Analizując przemoc polityczną ze względu na podmiot wskazuje się, że w klasycznym rozumieniu wymaga ona podmiotu (sprawcy), przedmiotu (ofiary) oraz jakiegoś rodzaju zachowania lub działania, które może także oznaczać przyjęcie postawy biernej.

Dwie podstawowe kategorie, stanowiące jednocześnie przedmiot zainteresowania rozprawy, to aktorzy państwowi i niepaństwowi. W zakresie toczących się w ramach państwa konfliktów i kontestacji państwowości, porządku społeczno-politycznego, występować bowiem będą przeciwko sobie dwa podmioty: państwo (posługujące się takimi instrumentami jak np. wojsko, policja, służby specjalne, ale też negatywna propaganda) oraz aktorzy niepaństwowi, jak m.in. separatyści, powstańcy, terroryści (posługujący się takimi instrumentami jak np. partyzantka czy zamachy terrorystyczne). Jednocześnie zaznaczyć należy, że owe dwie kategorie nie zawsze muszą wchodzić ze sobą w konflikt. Możliwe są wszakże tarcia między dwiema grupami aktorów niepaństwowych (zwaśnione grupy społeczne, organizacje odrzucające zwierzchność państwa nad danym terytorium ale wzajemnie się zwalczające itp.), jednak taka sytuacja w pewnym momencie skutkować musi interwencją państwa jako podmiotu roszczącego sobie prawo do kontrolowania i sprawowania władzy nad swoim terytorium. W przypadku tarć zachodzących między dwoma aktorami państwowymi mowa jest o konflikcie międzynarodowym, który nie stanowi przedmiotu zainteresowania niniejszej rozprawy.

W przypadku wspomnianego podziału na podmiot, przedmiot oraz działanie ujawniają się jednak wątpliwości. Pierwsza dotyczy przemocy strukturalnej (systemowej), w której podmiot przemocy jest trudny do zidentyfikowania. Druga dotyczy sytuacji, w której podmiot przemocy decyduje się być także jej przedmiotem. Nie chodzi jednak o zamachy samobójcze, gdzie zamachowiec planuje pozbawienie życia także innych, a o specyficzny rodzaj autoprzemocy, jaką jest np. samospalenie. Metoda ta stosowana jest w różnych kręgach kulturowo-cywilizacyjnych i wynika z panujących na danym obszarze wartości czy przykazań (zakaz czynienia krzywdy innym, swoiste poszanowanie praw i wolności drugiego człowieka)[16].

Czy takie przypadki również należy uwzględniać w kontekście analizy problemu przemocy politycznej? Motywacje kierujące osobami dokonującymi samospalenia przeważnie mają charakter polityczny. Sprawcy-ofiary często pozostawiają po sobie listy lub w inny sposób manifestują kontekst swojego działania. Tym samym autoprzemoc, w której podmiotem

[16] K. Bielawski, *Samospalenia Tybetańczyków – już terroryzm czy jeszcze nie?*, [w:] *Holistyczna ocena bezpieczeństwa: aspekt współczesny*, (red.) M. Będźmirowski, J. Zawadzki, Gdańsk 2014, s. 323-333.

i przedmiotem przemocy jest ta sama osoba również powinna być brana pod uwagę. Rozstrzygające znaczenie w tym przypadku ma bowiem motyw działania[17].

Ze względu na typ zastosowanej przemocy, wyróżnić należy cztery kategorie: przemoc fizyczną, psychiczną, strukturalną oraz symboliczną.

Przemoc fizyczna oznacza przede wszystkim naruszenie nietykalności cielesnej i dokonanie uszczerbku na ciele poprzez bicie, stosowanie broni konwencjonalnej i niekonwencjonalnej. W jej efekcie ofiara przemocy odczuwa nie tylko ból, ale zagrożona jest tymczasowymi lub trwałymi uszkodzeniami ciała, a nawet śmiercią. Konsekwencje przemocy fizycznej stanowić mogą utrudnienie w codziennym funkcjonowaniu: przemieszczaniu się (np. w efekcie połamania nóg), komunikowaniu (np. w efekcie fizycznego uszkodzenia aparatu mowy), używania zmysłów (np. w efekcie utraty wzroku, słuchu lub uszkodzenia centralnego ośrodka nerwowego). W odniesieniu do całych grup społecznych przemoc fizyczna przybiera postać „polityki eksterminacyjnej: pogromów, czystek; terroru skierowanego przeciw określonym klasom społecznym, narodowościom, rasom, wspólnotom wyznaniowym; ludobójstwa (masowej, metodycznej eksterminacji z myślą o fizycznej likwidacji określonych kategorii społecznych)”[18].

Przemoc psychiczna natomiast ujawnia się poprzez obniżanie samooceny ofiary, a także jej kompromitację w oczach reszty społeczeństwa; wszystkie działania, które uniemożliwiają ofierze „zachowanie równowagi psychicznej, poczucia tożsamości i godności, sensu życia, podtrzymanie więzi z innymi, motywacji i zdolności do życia oraz współżycia z innymi”[19]. Celem przemocy psychicznej może być jednostka (np. istotny decydent polityczny, opozycjonista) lub cała grupa społeczna (np. nieakceptowana mniejszość etniczna). Przemoc psychiczna przejawia się poprzez negatywną propagandę, dyskursywną dehumanizację czy

[17] Współczesnymi przykładami samospaleń z pobudek politycznych mogą być Mohamed Bouazizi oraz Piotr Szczęsny. Pierwszy z nich dokonał demonstracyjnego samopodpalenia w odpowiedzi na publiczne znieważenie (został uderzony przez policjantkę) oraz brak reakcji lokalnej władzy na doznaną niesprawiedliwość. Jego śmierć uznawana jest za wydarzenie inicjujące falę protestów nazywanych Arabską Wiosną. Drugim przykładem jest Polak, który dokonał samospalenia w proteście przeciwko polityce rządów partii Prawo i Sprawiedliwość oraz narastającym nastrojom rasistowskim i homofobicznym w Polsce. Pozostawił po sobie manifest dotyczący praw obywatelskich, marginalizacji i dyskryminacji mniejszości oraz używania języka nienawiści; *Tunisia events turning point in Arab world*, Gulf News, https://gulfnews.com/opinion/editorials/tunisia-events--turning-point-in-arab-world-1.746884, dostęp: 11.02.2020 r.; Y. Ryan, *The tragic life of a street vendor*, Al Jazeera, https://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/01/201111684242518839.html, dostęp: 11.02.2020 r.; *Podpalił się w centrum Warszawy, mówią jego bliscy. "To, co zrobił, przemyślał"*, TVN24, https://tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/piotr-szczesny-podpalil-sie-przed-pkin-rodzina-i-przyjaciele-wspominaja,788134.html, dostęp: 11.02.2020 r.; P. Pacewicz, *Pracę nad swym wezwaniem do obrony polskiej wolności Piotr S. zaczął pół roku przed samospaleniem*, oko.press, https://oko.press/niedokonczona-rozmowa-przerwala-ja-wiadomosc-o-smierci-piotra/, dostęp: 11.02.2020 r.

[18] *Leksykon pojęć…*, *op. cit.*, s. 276.

[19] *Ibidem*, s. 277.

bezpośrednie wyzwiska i groźby. Przemoc psychiczna może stanowić również etap poprzedzający wdrożenie przemocy fizycznej.

Ujawnia się także znaczenie tzw. przemocy strukturalnej (systemowej) polegającej na takim stanowieniu prawa, które ze swej natury uderza w konkretną grupę społeczną. Odpowiednio skonstruowany system prawny może wybijać wybrane ofiary z życia codziennego, utrudniać dostęp do placówek odpowiedzialnych za edukację, ochronę zdrowia oraz sprawiedliwość. Uderza on także w materialne podstawy przetrwania człowieka, odbierając mu źródła utrzymania. O specyfice przemocy strukturalnej stanowi także fakt nieujawnionego, trudnego do zidentyfikowania podmiotu przemocy[20].

Przemoc symboliczna natomiast, będąca terminem ukutym przez Pierre'a Bourdieu, oznacza „proces narzucania znaczeń przez władzę, reprezentującą interesy klas i warstw dominujących, wszystkim pozostałym klasom społecznym; narzucane znaczenia to przede wszystkim wartości kulturowe cenione przez wyższe warstwy społeczne; można mówić, wg Bourdieu, o przemocy, gdyż przekazywane treści są ukazywane jako jedyne i nie mające żadnej, o zbliżonej wartości, alternatywy; przemoc symboliczna nadaje panującej kulturze i związanemu z nią ładowi społecznemu symboliczną moc prawomocności; przemoc symboliczna nie tylko narzuca klasom niższym obcą im kulturę, jednocześnie prowadzi do dyskredytacji ich własnego dorobku kulturowego”[21]. Przemoc symboliczna ujawnia się np. w procesie edukacji i socjalizacji. Zauważyć należy również, że podmiot zdający sobie sprawę z narzuconych wartości może również odwołać się do tego rodzaju przemocy poprzez uderzanie w narzucone symbole. Przemoc symboliczna to zatem „destrukcyjne oddziaływanie na wrogą kategorię lub grupę społeczną za pośrednictwem symboli, tzn. wrogie i złośliwe w intencji posługiwanie się jej własnymi symbolami w taki sposób, aby ugodzić w jej tożsamość, godność i prestiż społeczny (lub elementarny szacunek). Może to być substytutem fizycznych lub ekonomicznych środków nękania, ale też i wstępem do działań praktycznych (włącznie z próbami fizycznej eksterminacji). Jest to ideologiczna destrukcja środkami przemocy psychicznej zastosowanymi według klucza wartości i reguł konwencjonalno-symbolicznych. Typowe przejawy przemocy symbolicznej to niszczenie lub profanacja świątyń, palenie kukieł, legitymacji, deptanie godeł i sztandarów, dewastacja pomników i cmentarzy obraźliwe rysunki

[20] J. Galtung, T. Höivik, *Structural and Direct Violence: A Note on Operationalization*, „Journal of Peace Research” 1971, vol. 8, issue 1, s. 73-76; J. Galtung, *Violence, Peace, and Peace Research*, „Journal of Peace Research” 1969, vol. 6, issue 3, s. 167-191; J. Galtung; D. Fischer, *Violence: Direct, Structural and Cultural*, [w:] *Johan Galtung. Pioneer of Peace Research*, (red.) J. Galtung, D. Fischer, Berlin 2013, s. 35-40.

[21] *Przemoc symboliczna*, Encyklopedia PWN, https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/przemoc-symboliczna;3963484.html, dostęp: 25.02.2019 r. Szerzej na temat przemocy symbolicznej zob.: P. Bourdieu, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001, s. 139-162.

i napisy na murach służące upokorzeniu, napiętnowaniu, zastraszeniu, wykluczeniu grupy prześladowanej”[22].

Ze względu na swój cel, przemoc jako działanie polityczne cechuje się konkretnym zakresem motywacji. Przede wszystkim jest to pragnienie osiągnięcia pewnych efektów, działań bądź zasobów związanych z wpływem na władzę. Aktorzy państwowi odwoływać się będą do przemocy dla utrzymania lub wzmocnienia władzy, natomiast aktorzy niepaństwowi sięgną po przemoc, by tę władzę zastraszyć, skłonić do podjęcia pożądanych działań lub wręcz wyrwać z jej rąk zwierzchność nad danym terytorium.

Zauważa się jednak, że w świecie ponowoczesnym, stale komplikującym się i chaotycznym przemoc coraz częściej postrzega się jako wartość samą w sobie i nie musi być ona motywowana bezpośrednim, policzalnym zyskiem politycznym. Jest to charakterystyczne szczególnie dla tzw. terroryzmu ponowoczesnego, gdzie „cele terrorystów sformułowane są niejasno, a ich program pozostaje w sferze domniemań”[23]. Szczególnie tego typu mglistość motywacji widoczna jest wśród ugrupowań fundamentalistycznych, głoszących hasła propagujące wojnę religijną lub mające wydźwięk apokaliptyczny, czy nihilistyczny[24].

Ze względu na status prawny przemocy, wskazuje się, że może ona być wykorzystana zgodnie z prawem lub nie. Przemoc ze swej natury szokuje i wywołuje sprzeciw, budzi pejoratywne odczucia. Pod kątem legalistycznym jest ona jednak ściśle powiązana z obowiązującym w danym państwie prawem. Jej interpretacja w zależności od podmiotu może być różnorodna, a zmiennymi powodującymi odmienne ujęcia przemocy i jej legalności mogą być religia, kultura, czy doświadczenia historyczne. Współcześnie dominującym poglądem jest przekonanie, że tylko i wyłącznie państwo dysponuje prawem do legalnego użycia siły. Monopol ten może niekiedy jednak budzić wątpliwości co do dobrych intencji państwa, gdy np. władza pozwala sobie na pewną swobodę legislacyjną, tworzy nowe zapisy lub je znosi, by usankcjonować destrukcyjne działania w przypadkach żywotnych dla niej interesów. Problem ram prawnych użycia przemocy zostanie poruszony w dalszej części rozprawy, jednak wskazać należy, że prawo nie rozstrzyga o słuszności moralnej przemocy, nie daje odpowiedzi na pytanie, jaka przemoc jest dobra, a jaka zła. Prawo daje odpowiedź na pytanie jaka przemoc

[22] *Leksykon pojęć…*, *op. cit.*, s. 278.
[23] R. Borkowski, *Terroryzm ponowoczesny. Studium z antropologii polityki*, Toruń 2007, s. 53.
[24] Przykładem przemocy dokonanej z pobudek apokaliptycznych może być zamach dokonany w metrze tokijskim w 1995 r. przez członków sekty Aum Shinrikyō. Jednym z twierdzeń jej przywódcy, Shōkō Asahary, było to mówiące o nadchodzącej apokalipsie, którą przetrwać mieli wyłącznie członkowie ugrupowania; H. Fletcher, *Aum Shinrikyo*, Council on Foreign Relations, https://www.cfr.org/backgrounder/aum-shinrikyo, dostęp: 11.02.2020 r.

w danym momencie ma umocowanie w przepisach i wskazuje, że jedynie państwo dysponuje legitymacją do jej używania.

Ze względu na poziom organizacji wskazać należy, że przemoc polityczna cechuje się większym lub mniejszym stopniem zorganizowania lub wręcz spontanicznością. W ramach swego działania podmiot może przygotować się, planować i charakteryzować wręcz pewną metodycznością w zakresie stosowania przemocy (dotyczy to na przykład zamachów terrorystycznych lub akcji zbrojnych). Wysokim stopniem organizacji cechują się państwowe instytucje aparatu przymusu i przemocy: wojsko, policja, służby bezpieczeństwa postępujące wedle określonych procedur i – przynajmniej jawnie – w ramach wytyczonego prawa.

Przemoc może jednak być zdarzeniem spontanicznym, niezaplanowanym. Szczególnie często jest prawdopodobna w trakcie protestów czy innych wydarzeń o charakterze masowym, gdzie dochodzi do ekspresji uczuć takich jak gniew, rozczarowanie czy wrogość. Początkowo pokojowa manifestacja może przerodzić się w zamieszki pod wpływem prowokacji lub zachowań pojedynczych jednostek, które w tłumie gubią swoją indywidualność, a odpowiedzialność za dokonane czyny ulega rozmyciu[25]. Na przemoc polityczną często patrzy się jako na zjawisko epizodyczne, spontaniczne i irracjonalne, oparte na silnych emocjach. Źródła tych zachowań są zróżnicowane, jednak w jakiś sposób zakorzenione w pretensjach, wrogości lub rozgoryczeniu. Należy jednak zwrócić uwagę, że przeważnie pod fasadą irracjonalności i spontaniczności kryje się celowe, dobrze zaplanowane działanie. Wydarzenia „zapalne", pociągające za sobą np. zamieszki i pogromy, choć na pozór wydają się przypadkowe, stanowić mogą element prowokacji, dzięki któremu określone grupy realizują swoje interesy[26].

Choć do przemocy politycznej może dochodzić w sposób dokładnie zaplanowany albo spontaniczny, charakteryzuje się ona pewną intencjonalnością[27], jest wynikiem decyzji. Tym samym przypadkowa krzywda, będąca np. efektem wypadku samochodowego wynikającego z prawdziwej nieostrożności, nie będzie uznawana za przemoc. Wątpliwości budzi jednak problem zmierzenia poziomu intencjonalności. Potencjalny sprawca może kamuflować swoje zamiary i wskazywać, że był to nieszczęśliwy wypadek lub zasłaniać się niepoczytalnością.

[25] O psychologii tłumu i związanymi z nią zjawiskami takimi jak deindywidualizacja, czy rozmycie odpowiedzialności pisał już Gustave Le Bon, zob. szerz.: G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Kęty 2004.
[26] M. L. Weiss, E. Newman, I. Abraham, *Introduction – The politics of violence: Modalities, frames and functions*, [w:] *Political Violence in South and Southeast Asia: Critical Perspectives*, (red.) M.L. Weiss, E. Newman, I. Abraham, Tokio 2010, s. 3.
[27] *Encyclopedia of Crime…*, *op. cit.*, s. 1649.

Problematyka rozprawy dotyka zagadnienia przemocy w działaniach politycznych. W kontekście tym wskazuje się na występowanie zarówno podmiotów polityki (aktorów czynnych, poruszających się w przestrzeni politycznej, cechujących się zachowaniami i działaniami politycznymi) oraz przedmiotów polityki (będących odbiorcami zachowań, działań i decyzji władzy). To, co czyni danego aktora podmiotem, jest fakt podejmowania czynności politycznych. W ich konsekwencji dochodzi albo do przynajmniej częściowego przekształcenia rzeczywistości politycznej wokół niego, albo przeciwnie – do utrzymania jej dotychczasowego stanu. Aktorzy życia politycznego nie są tworami potencjalnymi, nie pozostają w bezruchu, „nie tylko istnieją, lecz czegoś pragną, unikają, ku czemuś zmierzają, coś pragną osiągnąć. (…) Podmiot w polityce istnieje o tyle, o ile działa”[28]. Jednostki lub grupy będące przedmiotem władzy także wchodzą z nią w relację. W zależności od oceny otoczenia i rzeczywistości, jednostka lub grupa, w sposób reaktywny, może albo podjąć decyzję o działaniu (celem zmiany rzeczywistości), albo decyzję o niedziałaniu, nie mając przekonania o skuteczności czy sensie własnych inicjatyw. Choć udział jednostki w życiu politycznym opisuje się przy użyciu szeregu pojęć, najistotniejszymi są „zachowania” i „działania” polityczne, które choć znaczeniowo częściowo się pokrywają, cechują się istotnymi różnicami.

Pojęcie „zachowanie polityczne” upowszechniło się w naukach społecznych w latach 30. XX w. za sprawą pracy „Political behawior. Studies in election statistics” autorstwa Herberta Tingstena. Wówczas głównym przedmiotem zainteresowania behawioryzmu było znalezienie odpowiedzi na pytanie dlaczego ludzie zachowują się w określony sposób? Zwolennicy ujęcia behawioralnego uznawali, że aby zrozumieć politykę, należy przede wszystkim skoncentrować się na ludzkich zachowaniach związanych ze sferą polityki i rządzenia. Głównym terminem w ujęciu behawioralnym stało się „zachowanie” (*behaviour*) aktorów politycznych oraz poszukiwanie i badanie tych czynników, które mogłyby je kształtować: „metody behawioralne definiuje się jako metody analizowania zjawisk społecznych (w tym także zjawisk politycznych) w drodze obserwacji zachowań jednostek ludzkich i złożonych z tych jednostek grup społecznych”[29].

Czynniki kształtujące ludzkie zachowania uznać należy za swego rodzaju impulsy lub bodźce oddziałujące na człowieka, jego świadomość, temperament, emocje czy instynkt. Przyczyniają się one do reakcji organizmu, przybierając postać zachowań. Zachowania te nie muszą być świadome ani celowe, nie oznaczają zatem aktywnego oddziaływania człowieka na

[28] S. Wróbel, *Zachowanie i działanie polityczne,* [w:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce,* (red.) B. Szmulik, M. Żmigrodzki, Lublin 2006, s. 265.
[29] J. Potulski, *Socjologia polityki*, Gdańsk 2007, s. 229.

otaczający go świat, są jedynie przejawem dostosowywania się do zachodzących w otoczeniu przeobrażeń i warunków[30].

Politykę należy uznać zatem za nieustający proces interaktywny przyjmujący sekwencję zdarzeń: wejście (*input*)-decyzje-wyjście (*output*)-sprzężenie zwrotne (*feedback*)-wejście itd. lub model bodziec-reakcja. Później do tego schematu dodano trzecią kategorię, tworząc układ trójelementowy: bodziec-organizm-reakcja, co ułatwiło częściowe wyjaśnienie odmienności zachowań poszczególnych jednostek znajdujących się pod wpływem identycznych bodźców[31].

Zachowanie uznać należy zatem za zmierzanie do przeobrażenia otaczającego środowiska na podstawie bodźców zewnętrznych. Co istotne, zachowania te nie muszą być świadome, mogą przebiegać poniżej progu świadomości[32].

Wskazuje się, że przyczyny stojące za zachowaniami politycznymi przybierają często postać procesów i mechanizmów psychologicznych, co do których wnioskować można jedynie pośrednio. Skutki zachowań natomiast stanowią czynności fizyczne i/lub werbalne i stanowią zjawiska empirycznie uchwytne. Co do przyczyn zatem zawsze istnieje ryzyko nieobiektywności analizowanych czynników zapalnych lub bodźców stanowiących impuls do zachowania czy działania politycznego. Wskazywać można jedynie na pewne prawdopodobieństwa.

O ile zachowanie polityczne ma charakter reaktywny, działanie polityczne należy rozumieć jako formę aktywności definiowaną w kategoriach kształtowania lub współtworzenia otaczającej rzeczywistości. To, co odróżnia działanie polityczne od zachowania, to jego świadomy charakter oznaczający planowe wpływanie i przeobrażanie otaczających zjawisk[33]. Podmiot dysponuje pewną wiedzą o dostępnych sposobach osiągnięcia celu, a także o zasobach, którymi dysponuje. Jest świadom uwarunkowań otoczenia politycznego i czynników ułatwiających bądź utrudniających osiągnięcie konkretnego celu politycznego. Nie oznacza to wszakże, że w podejmowaniu działań emocje, uczucia czy nastawienie nie odgrywają swojej roli, a wręcz stanowić mogą punkt wyjścia dla podejmowanych działań.

---

[30] J. Nocoń, A. Laska, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Warszawa 2005, s. 84.

[31] J. Potulski, *Socjologia…, op. cit.,* s. 230, D. Easton, *Analiza systemów politycznych*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych*, (red.) W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 563; S. Wróbel, *Zachowanie i działanie polityczne…*, *op. cit.,* s. 268

[32] Pośród tego typu zachowań wymienić należy: 1) zachowania instynktowne (kierowanie się impulsami bądź przeczuciami); 2) zachowania nawykowe (będące efektem stałej powtarzalności danej czynności, mające charakter bezwiedny); 3) zachowania rutynowe (wynikające ze zdobytego doświadczenia i powtarzalności); 4) zachowania afektywne (ulokowane na progu procesów świadomościowych, np. czynności emocjonalne, impulsywne. Charakteryzują się krótkotrwałością, gwałtownością i niestabilnością); *Ibidem*, s. 276; J. Nocoń, A. Laska, *Teoria polityki…*, *op. cit.,* s. 84-85.

[33] S. Wróbel, *Zachowanie i działanie polityczne…*, *op. cit.,* s. 280.

Kolejną cechą działań jest ich ukierunkowany charakter. Aktor zorientowany jest na cel, który pragnie osiągnąć. Sposób jego realizacji opierać się może na alternatywnych scenariuszach, charakteryzujących się odmiennymi kosztami, rodzajami i ilością niezbędnych zasobów, mechanizmami oraz wykorzystywanymi metodami. Osiągnięcie celu wiąże się również ze stopniem zorganizowania podmiotów zbiorowych angażujących się w działania polityczne. Spontaniczne zachowania mogą z czasem przybrać formę zorganizowanego działania poprzez przyjęcie określonego planu, strategii, zawiązywania współpracy itd.

Podsumowując, działanie polityczne oznaczać będzie „świadomą czynność zmierzającą do realizacji celów kolektywnych oraz mobilizacji zasobów służących zaspokajaniu potrzeb i interesów zbiorowości oraz grup społecznych”[34].

1.2. Przemoc w ujęciu naturalistycznym

Źródeł naturalistycznego wyjaśniania rzeczywistości doszukiwać się można już w filozofii starożytnych Greków, pośród filozofów przyrody i przedstawicieli tzw. szkoły jońskiej. Jej reprezentant, Anaksymander z Miletu uznawany jest za twórcę pierwszego dzieła filozoficznego „O przyrodzie”. W konsekwencji jego rozważań określenie „natura”, oznaczające pierwotnie to, co się rozrasta i odradza, będące elementem zmiennym zyskało nowe znaczenie: „naturę” traktowano jako to, co niezmienne[35]. Także u sofistów dostrzegamy twierdzenia z ducha naturalistyczne. Uznawali oni, że „prawo natury” oznacza na ogół prawo silniejszego. Kallikles, filozof znany z dialogu „Gorgiasz” Platona, również wyraża się w ten sposób: „Tymczasem natura sama pokazuje, że sprawiedliwie jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza i potężniejsza więcej niż słabsza. A objawia to na wielu miejscach, że tak jest, i w stosunkach między zwierzętami innymi, i u ludzi, między całymi państwami i rodami, że tak się osądza to, co sprawiedliwe: aby człowiek silniejszy władał nad słabszym i posiadał więcej niż on”[36].

Refleksja o miejscu człowieka w środowisku naturalnym i ich wzajemnych powiązań rozwija się zatem od starożytności. Według klasycznych myślicieli stan natury oznacza ten rodzaj kondycji ludzkiej, jaka występowała przed wyłonieniem się państwowości. Uznawali oni, że pojawienie się instytucji państwa stanowiło symboliczną granicę między stanem anarchii, a stanem porządku i bezpieczeństwa. Państwo stało się wyrazem opanowania

[34] *Ibidem*, s. 284. Zob. rów.: *Leksykon politologii*, (red.) A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2004, s. 82; *Encyklopedia politologii*. *Teoria polityki*, t. 1, (red.) M. Żmigrodzki, Zakamycze 1999, s. 85-86.
[35] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2007, s. 27.
[36] *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, Warszawa 2012, s. 33-34. Przedruk z: J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 230-282.

zwierzęcej, skłonnej do przemocy natury człowieka. W obliczu tak ocenianej rzeczywistości stanu natury warto zauważyć, że na wiele wieków przed powstaniem „Lewiatana" (1651 r.) Hobbesa, Likofron, uczeń Gorgiasza, uznawał „państwo za wynik umowy uczynionej dla zagwarantowania wzajemnego bezpieczeństwa, na rzecz którego jednostki rezygnują z części swych praw osobistych"[37].

W tradycyjnych ujęciach i rozważaniach filozoficznych człowiek nie różnił się szczególnie od zwierząt – był dziki, bez podstawowej wiedzy, niezdolny do posługiwania się językiem. Dopiero zdobywane z czasem doświadczenie sprawiało, że ludzie łączyli się w kooperatywne grupy, a następnie społeczeństwa, dając początek wczesnym cywilizacjom.

Ów przedcywilizacyjny stan dzikości opisywali, między innymi, Tukidydes, Machiavelli i Hobbes. Wedle Tukidydesa wczesny etap rozwoju ludzkości zdominowany był przez siłę oraz stan ciągłego zagrożenia. Ludzie prowadzili koczowniczy tryb życia, nie uprawiali ziemi, nie znali pojęć moralności, czy sprawiedliwości. Ich wzajemne relacje dyktowane były przewagą fizyczną, toteż posiadanie broni, stosowanie rabunku i przemocy stanowiło zrozumiałą i aprobowaną praktykę[38].

Machiavelli wskazuje na namiętności targające człowiekiem. Ponieważ egoizm jest jego naturalną cechą, nieuniknione są także jego konsekwencje: chaos, brutalny konflikt i ostatecznie upadek państwa. Ludzie z powodu nieograniczonych pragnień rywalizują ze sobą i toczą waśnie. Skłonność do stosowania przemocy stawia bezpieczeństwo wspólnoty w obliczu nieustannego zagrożenia, bowiem wewnętrzne walki prowadzą do jej rozbicia. Człowiek, nie mogąc przyjąć prawdy na temat swej natury stworzył iluzję dającą fałszywe uzasadnienie moralne swych czynów. Jego deklaracje dotyczące idei, szczególnie tych związanych z wartościami chrześcijańskimi, wartościami pokojowej współpracy, a zatem i odrzucenia przemocy, mają jedynie charakter fasadowy i skrywają fakt, że człowiek jest z natury skłonny do gwałtu[39].

W nurt tego antropologicznego pesymizmu wpisywały się także przemyślenia Hobbesa, wskazującego, że w stanie natury najważniejszym instynktem jest egoizm kładący nacisk na dobro własne. Cokolwiek przynosi jednostce korzyść, nawet ze szkodą dla drugiego człowieka,

[37] W. Tatarkiewicz, *Historia…*, t. 1, *op. cit.*, s. 77.
[38] W. J. Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a*, Kęty 2010, s. 21; Tukidydes stan natury opisywał w następujący sposób: „Wszyscy mieszkańcy Hellady chodzili pod bronią w owych dawnych czasach ze względu na nie obwarowane siedziby i brak bezpieczeństwa na drogach; całe w ogóle życie spędzali z bronią, tak jak barbarzyńcy"; Tukidydes, *Wojna peloponeska*, księga I.
[39] J. V. Femia, *Machiavelli,* [w:] *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności,* (red.) D. Boucher, P. Kelly, Kraków 2008, s. 207.

jest właściwe[40]. Dlatego też w stanie natury obowiązuje swoista wojna każdego z każdym. Brak nadrzędnej władzy oznacza, że nie istnieją prawa stanowione, a jedynie naturalne. W tym stanie całkowitej wolności i nieskrępowania ujawnia się główny element ludzkiej natury: nienasycenie, pragnienie dóbr i potęgi. Pragnienia te musiały prowadzić do konfliktów i przemocy[41]. Naturalnym jest zatem stan walki i rywalizacji przejawiającej się pod postacią przemocy, nie zaś współpracy i połączonych wysiłków na rzecz wzajemnych korzyści[42].

Dostrzega się w powyższych rozważaniach, że przemoc, jako naturalny element zachowania ludzkiego zostać może ograniczona przez narzucenie instytucji państwa – tworu zdolnego do egzekwowania posłuszeństwa, do kształtowania pożądanych przez siebie zachowań pod postacią prawa i, przede wszystkim, do wymuszania jego przestrzegania poprzez możliwość nakładania sankcji.

To, czy twór, jakim jest państwo, przyporządkować należy do czegoś „naturalnego" czy też „sztucznego", stanowić może przedmiot zażartych dyskusji. Z całą pewnością człowiek, oraz inne naczelne, jest istotą społeczną, a tworzenie się społeczności, co zostanie wskazane w dalszej części, stanowi element naturalnych zachowań sprzyjających przetrwaniu. Państwo nie może istnieć bez owego naturalnego społecznego spoiwa, a z pewnością nie może istnieć jako instytucja sprawnie działająca. Tym samym uznać należy naturalne korzenie państwowości jako wyrazu pewnej szerszej, kształtującej się na przestrzeni dziejów społeczności i wspólnoty. Jednocześnie państwo stanowi twór, który nigdzie indziej w naturze wszakże nie występuje, a ponadto charakteryzuje się wartościami, które wskazywałyby na coś powołanego do życia sztucznie, stanowiące element kultury, rozumianej jako odwrotność natury.

Wskazówką dotyczącą źródeł przemocy w życiu człowieka jest obserwacja świata zwierząt. W badaniach przeprowadzonych pośród ponad 1000 gatunków ssaków ze 137 rodzin wykazano, że akty agresji i zabijania przedstawicieli tego samego gatunku występują u prawie 40% badanych przypadków. Wysoka śmiertelność w walkach nie jest także domeną wyłącznie mięsożerców, uznawanych za biologicznie bardziej agresywne, ale także pośród roślinożerców, m.in. nosorożców, wiewiórek, świstaków czy koni dostrzega się wewnątrzgatunkowe walki[43].

Szczególnie istotne jednak wydają się ustalenia na temat przemocy występującej pośród naczelnych najbliżej spokrewnionych z człowiekiem: szympansów. Opisane po raz pierwszy

[40] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2007, s. 77.
[41] K. Drabik, *Zagadnienia ontologiczne wojny, bezpieczeństwa i pokoju w poglądach wybranych myślicieli*, Warszawa 2011, s. 15; H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1986, s. 153.
[42] T. Grabińska, *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa – od Platona do Clausewitza*, Wrocław 2012, s. 68.
[43] K. Wheeling, *The Nature of Human Violence*, „Pacific Standard", https://psmag.com/news/the-nature-of-human-violence, dostęp: 30.12.2018 r.

w latach 70. XX w. „wojny" między społecznościami tych naczelnych przyczyniły się do licznych spekulacji na temat naturalności przemocy. Sugerowano na przykład, że ataki szympansów płci męskiej na mniejsze grupy zwiększały ich dominację nad sąsiednimi społecznościami, ułatwiając dostęp do żywności i partnerek. Ludzie pierwotni mogli funkcjonować podobnie: zabijano rywali z innych grup, by odnieść większy sukces reprodukcyjny[44]. Tezę tę wzmacniali socjobiolodzy, twierdzący, że nie tylko cechy fizyczne, ale również zachowania mogą być kształtowane przez dobór naturalny, w tym także przemoc. Dowodem na to, jak wskazywał Napoleon Chagnon w 1968 r., były zwyczaje ludu Janomamów (Yanomami) w Wenezueli i Brazylii – społeczności „w stanie chronicznej wojny". Chagnon wskazywał, że mężczyźni odwołują się do przemocy z tej samej przyczyny, co szympansy: by dysponować większą liczbą partnerek seksualnych i tym samym odnieść sukces reprodukcyjny[45]. Obserwacja wzorców zachowań u mężczyzn ludu Janomamów wykazała, że 44% mężczyzn w wieku 25 lat lub więcej uczestniczyło w przynajmniej jednym zabójstwie drugiego człowieka. 30% przyczyn śmierci wśród mężczyzn badanej grupy wynikało z przemocy. Jednocześnie okazało się, że przemoc stanowi określoną wartość i decyduje o prestiżu i atrakcyjności mężczyzny. Ci, którzy zabijali, mieli więcej żon oraz więcej potomków niż mężczyźni, którzy nie wykazywali brutalnych zachowań[46].

Cechą odróżniającą agresywne zachowania naczelnych od innych zwierząt jest ich społeczna natura. Ujawnienie się społeczności stanowiło znaczące wydarzenie w historii ewolucji, jako że dodała ona nowego aspektu zwierzęcej agresji. Zwierzęta samotne toczą walkę pojedynczo, a ich śmierć lub przeżycie mają mniejsze konsekwencje w skali makro niż u zwierząt społecznych, gdzie w walkę niekiedy angażuje cała grupa, a jej ewentualna porażka oznaczać może zanik całej społeczności[47]. Ponadto zwraca się uwagę, że pewne aspekty przemocy lub jej groźba odgrywają istotną rolę w życiu społecznym niektórych gatunków naczelnych. W określonych warunkach przemoc pełni u nich funkcję prospołeczną[48].

Współpraca w grupie bowiem związana jest z ujawniającymi się wewnętrznymi konfliktami. Zwierzęce społeczności spotykają się z ryzykiem strat i nadmiernej eksploatacji przez egoistyczne jednostki realizujące swoje interesy kosztem grupy. Zwierzęta społeczne

---

[44] J. Gabbatiss, *Are Humans Inherently Violent?*, The Perspective, https://www.theperspective.com/debates/living/humans-inherently-violent/, dostęp: 30.12.2018 r.
[45] *Ibidem*.
[46] P. Hammerstein, *What Theoretical Biology has to say on Aggression in Humans and Animals*, [w:] *Aggression in Humans and Other Primates*, (eds.) H-H. Kortüm, J. Heinze, Regensburg 2012, s. 28;
[47] J. Heinze, *Aggression in Humans and Other Animals – A Biological Prelude*, [w:] *Aggression in Humans and Other Primates*, (eds.) H-H. Kortüm, J. Heinze, Regensburg 2012, s. 2.
[48] J. Silverberg, J.P. Gray, *Violence and Peacefulness as Behavioral Potentialities of Primates*, [w:] *Aggression and peacefulness in humans and other primates*, (eds.) J. Silverberg, J.P. Gray, New York 1992, s. 1.

mogą osiągnąć sukces i przetrwanie tylko wówczas, gdy zdolne są do zdławienia lub rozwiązania wewnętrznych sporów wynikających z postawy jednostek egoistycznych[49]. Naczelne potrafią tworzyć związki na całe życie i porównywać należy je do długoterminowych inwestycji, które pielęgnuje się czy to poprzez ochronę, czy też odpędzanie rywali. Wewnętrzna rywalizacja i konflikty w obliczu tak budowanych związków stanowić mogą o wiele większe zagrożenie niż to pochodzące z zewnątrz. Tym samym naczelne generalnie nie inicjują agresywnych incydentów z błahych powodów, nawet jeśli wygrana jest pewna[50].

Obserwacja szympansów pozwoliła na sformułowanie twierdzenia, że te naczelne dysponują dobrą pamięcią społeczną: zapamiętują zachowania egoistyczne innych członków stada. Jeśli dany szympans dysponował pożywieniem i nie chciał się nim podzielić z innymi osobnikami proszącymi go o pokarm, mógł później spotkać się z karą. Zauważono bowiem, że gdy prosił on później o podzielenie się posiłkiem, którym sam nie dysponował, stawał się celem zachowań agresywnych karzących go za wcześniejszy egoizm[51]. Przemoc w tym aspekcie pełni zatem funkcję kształtującą relacje prospołeczne, wymusza kooperację i nieegoistyczne.

U rezusów natomiast zaobserwowano, że bliskie relacje rodzinne przejawiają się poprzez akty czułości (np. iskanie), ale jednocześnie wzmożone zachowania agresywne wobec spokrewnionych młodszych małp. Zachowania te stanowią element procesu socjalizacji, gdzie starsze pokolenie używa siły i zadaje ból w celach wychowawczych, by uzyskać u młodych pożądane zachowania. W późniejszych etapach, nauczone i obawiające się kary młode zachowują się w ustalony sposób z własnej inicjatywy lub w obliczu samej tylko groźby kary[52]. Ten typ modelowania zachowań dostrzegamy także u ludzi stosujących metodę wzmocnienia negatywnego, czyli kary, wymierzanej dzieciom celem kształtowania pożądanych zachowań. Dowodzi to także funkcji porządkowych przemocy, ponieważ przez takie zachowania ujawnia się pewna hierarchia społeczna z dominującymi autorytetami zdolnymi do wymierzania kary.

Powyższe przykłady wskazują na pewne istotne związki przemocy z trwałością i budową wspólnoty. Stanowi ona element równowagi i charakteryzuje się pewnym znaczeniem budującym relacje wewnątrzgrupowe, czy to dotyczące hierarchii, dominacji, czy kształtowania zachowań pożądanych przez grupę. Jeśli skala zniszczeń wynikających z przemocy (fizycznych, psychicznych, społecznych) przewyższa zdolności do podtrzymania

[49] J. Heinze, *Aggression…*, *op. cit.*, s. 3.
[50] F.B.M. De Waal, *Aggression as Well-integrated Part of Primate Social Relationships: A Critique of the Seville Statement on Violence*, [w:] *Aggression and peacefulness in humans and other primates*, (eds.) J. Silverberg, J.P. Gray, New York 1992, s. 39.
[51] *Ibidem*, s. 43-45.
[52] *Ibidem*, s. 46.

związków i korzyści z niego płynących, dojść może do dezintegracji związku lub grupy. Skuteczność funkcjonowania zwierząt społecznych zależy też zatem od ich zdolności do naprawiania szkód wynikających z wcześniejszych konfliktów. Także na tę okoliczność wypracowały sobie one odpowiednie zachowania. W holenderskim ZOO w Arnhem obserwowano zdolności szympansów do zawierania pokoju po konflikcie. Już około 45 minut po walce rywale poszukują wzajemnego kontaktu i charakteryzują się specjalnymi wzorcami zachowań naprawczych, takimi jak zapraszające gesty i wyciągnięta pojednawczo dłoń, pocałunki itd.[53]

Przemoc występująca u naczelnych zdradza funkcje utylitarystyczne. O ile prawdą jest, że szympansy prowadzą pewnego rodzaju działania wojenne, stanowiące zaprzeczenie tej tezy[54], blisko z nimi spokrewnione szympansy karłowate (bonobo) zdają się stanowić ich przeciwieństwo, bowiem sytuacje konfliktowe rozwiązują w zgoła odmienny sposób. Sugeruje się zatem, że poza genetycznymi aspektami przemocy, istnieją inne uwarunkowania wpływające na konfliktogenność i skłonność do przemocy niektórych gatunków[55]. Być może zatem agresywny gatunek szympansów uznawać należy raczej za wartość skrajną, o wiele mniej reprezentatywną dla natury człowieka, niż się niekiedy przyjmuje[56].

Innym dowodem na twierdzenie, że przemoc nie jest zjawiskiem typowym dla człowieka są dane wskazujące, że brutalność nie jest domeną całej ludzkości. Argument o brutalności pierwotnych kultur obalany jest przez wskazanie ponad siedemdziesięciu społeczeństw, które w ogóle nie toczą konfliktów, a w ich języku nie występują słowa wskazujące na „wojnę". Tym samym podkreśla się często pomijany aspekt ludzkiej natury: to zdolność do współpracy i solidarności, a nie konflikt, są źródłami sukcesu gatunku ludzkiego.

Naturalizm zakłada, że to, co materialne, jest również naturalne. W perspektywie tej ujawniają się trudności analizowania zjawisk biologicznych i psychologicznych, które wymykają się podstawowej obserwacji. Argumentem za tym, by traktować je jako naturalne

---

[53] *Ibidem,* s. 50.

[54] Michael P. Ghiglieri określa postępowanie szympansów „działaniami wojennymi" opisując je w ten sposób: „Szympansie struktury społeczne byłyby czymś wyjątkowym, gdyby nie to, że ludzie zachowują się podobnie. To nie zbieg okoliczności. Zgodnie z większością kryteriów taksonomicznych szympansy i ludzie są rodzeństwem. Ogólnie rzecz biorąc, społeczeństwo szympansów jest nie tylko skrajnie seksistowskie – wszystkie dorosłe samce dominują nad samicami – lecz również ksenofobiczne, aż do zabijania wszystkich obcych samców, wielu dzieci i niektórych starych samic, jeśli wtargną na ich terytorium. (…) systematyczne, przewlekłe, świadome i dokonywane we współpracy zabijanie wszystkich samców z sąsiedniej społeczności, wespół z masowym, a często kanibalistycznym mordowaniem większości ich dzieci, by potem przejąć partnerki pokonanych samców i zająć część lub całe ich terytorium, dorównuje najgorszym czynom, jakich podczas wojen dopuszczają się ludzie, a nawet je przewyższa". M.P. Ghiglieri, *Ciemna strona człowieka*, Warszawa 2001, s. 276-277.

[55] K. Wheeling, *The Nature…, op. cit.*

[56] J. *Gabbatiss, Are Humans…, op. cit.*

jest fakt, że zachodzą w określonym miejscu i czasie, nawet jeśli trudno przypisywać im cechy materialne. Nie tylko zatem naturalizm będzie odnosił się do zjawisk *stricte* cielesnych, ale także tych przejawiających się w cielesności[57].

Materialiści fizjologiczni[58] proponowali redukcję zjawisk psychicznych do fizjologii człowieka, zwiastując nowy kierunek w psychologii: behawioryzm. Pionier tego nurtu, John Watson sugerował, by zrezygnować z introspekcji (wyrażania odczuć przez doświadczający je podmiot) na rzecz badania zachowania człowieka. Innymi słowy, perspektywa pierwszoosobowa została zastąpiona perspektywą trzecioosobową, co nie wymaga odwołania się do samoobserwacji, stanowiącej opis trudny do zweryfikowania, a zatem o wątpliwej wartości poznawczej[59].

Podejście to niewątpliwie wspiera gwałtownie zachodzący postęp w badaniach biopsychologicznych. Nowe ustalenia pozwalają na stwierdzenie, że faktycznie to, co niematerialne, a odbywające się wewnątrz człowieka, ma podłoże naturalne i oparte jest na zachodzących w mózgu procesach chemicznych. Oznacza to, że wrażenia takie jak „szczęście", „nieszczęście", „bezpieczeństwo", czy „cierpienie" niekoniecznie determinowane są przez takie parametry zewnętrzne jak zarobki, stosunki społeczne czy prawa polityczne, a raczej „warunkuje je złożony układ nerwów, neuronów, synaps i rozmaitych substancji biochemicznych, takich jak serotonina, dopamina i oksytocyna". Ponadto wydzielanie hormonu szczęścia, serotoniny, wywoływane może być czynnikami zewnętrznymi, choć nie oddziałują one na jej poziom[60]. Innymi słowy, „ludzka psychika i jej chemiczne oprogramowanie emocjonalne to produkt przyrody"[61], a jedną z najbardziej pierwotnych emocji jest wściekłość, będąca efektem działania hormonów takich jak noradrenalina (dla agresji) oraz adrenalina (dla strachu). Wskazuje się ponadto, że „u osób skrajnie agresywnych oraz u osób z tendencjami samobójczymi rejestruje się nienormalnie niski poziom serotoniny"[62].

Również wskazuje się na rolę niektórych części mózgu, takich jak kora przedczołowa, ciało migdałowate, podwzgórze, które współdziałają z niektórymi neurotransmiterami

[57] J. Woleński, *Wykłady o naturalizmie*, Toruń 2016, s. 24.
[58] Wymienić wśród nich należy badaczy takich, jak Ludwig Büchner, Karl Vogt oraz Jacob Moleschott, wyrażający częstokroć poglądy ówcześnie szczególnie niepopularne, związane z odrzuceniem Boga i sprowadzeniem zjawisk psychologicznych wyłącznie do produktów procesów chemicznych i biologicznych.
[59] J. Woleński, *Wykłady…*, *op. cit.*, s. 66.
[60] Y.N. Harari, *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, Warszawa 2018, s. 470-473. Zob. rów. nt. psychologii i biochemii szczęścia: J. Haidt, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, New York 2006; M. Argyle, *Psychologia szczęścia*, Wrocław 2004; M. Eid, R.J. Larsen (eds.) *The Science of Subjective Well-Being*, New York 2008.
[61] M.P. Ghiglieri, *Ciemna strona…*, *op. cit.*, s. 93.
[62] *Ibidem*, s. 68-69; N. Caspi i in., *Pindolol augmentation in aggressive schizophrenic patients: a double-blind crossover randomized study*, „International Clinical Psychopharmacology" 2001, 16 (2), s. 111–115.

(serotonina, oksydaza monoaminowa A, tzw. MAOA lub potocznie „gen wojownika") i szeregiem hormonów steroidowych (testosteron i inne androgeny) w celu wytworzenia agresywnych zachowań. Brak jednak wyraźnego fizjologicznego lub neurologicznego systemu zaprojektowanego do wywoływania agresywnych zachowań. Wyrażanie agresji powiązane jest z innymi systemami, a jej ujawnienie się w zachowaniu jest wysoce kontekstualne. Na przykład oksydaza monoaminowa A może wiązać się z nadmierną agresją u mężczyzn, jednak wykazano, że ekspresja tego genu powiązana jest ze stresogennymi doświadczeniami życiowymi. Szczególe ryzyko zachowań opartych na przemocy zauważono u mężczyzn, którzy w dzieciństwie przeszli jakiś rodzaj traumy lub w inny sposób doznawali wysokiego poziomu stresu społecznego[63].

W psychologii wskazuje się na szereg uwarunkowań wpływających na potencjalne zachowania agresywne, pośród nich wymienia się również indywidualne cechy osobowości, takie jak:

1) Gniewność;
2) Ogólna podatność emocjonalna, oznaczająca uleganie poszczególnym uczuciom, szczególnie negatywnym, jak np. stres;
3) Tendencja do ruminacji, czyli długotrwałego zalegania emocji wywołanych prowokacją lub zniewagą;
4) Osobowość typu A, oznaczająca potrzebę stałego udowadniania własnej wartości oraz gniew czy drażliwość w obliczu zwątpienia we własną wartość;
5) Narcyzm, czyli podwyższona, ale niestabilna samoocena, która w zderzeniu z powątpiewaniem prowadzi do agresji[64];
6) Impulsywność[65].

Ponadto w psychologii sformułowano szereg teorii tłumaczących agresywne zachowania człowieka:

---

[63] A. Fuentes, *Bad to the Bone: Are Humans Naturally Aggressive?*, "Psychology Today", https://www.psychologytoday.com/intl/blog/busting-myths-about-human-nature/201204/bad-the-bone-are-humans-naturally-aggressive, dostęp: 30.12.2018 r.; I.W. Craig, *The importance of stress and genetic variation in human aggression*, „Bio Essays" 2007, Vol. 29, Issue 3, s. 227-236; J. Heinze, *Aggression…*, *op. cit.*, s. 5.

[64] W związku z osobowością typu A oraz narcyzmem warto zwrócić uwagę na zjawisko megalotymii, przypisywane dawnej arystokracji (rządom najlepszych) i oznaczające przywięzywanie większej wartości nielicznej elicie, a zatem obniżającej wartość wszystkich innych. Megalotymia charakterystyczna była dla społeczeństw feudalnych i przeddemokratycznych. Wraz z rozwojem demokracji natomiast ujawnia się izotymia, czyli pragnienie, aby być postrzeganym jako ktoś „tak samo dobry" jak wszyscy inni. Zob. szerz.: F. Fukuyama, *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, Poznań 2018, s. 30-43.

[65] B. Wojciszke, *Psychologia społeczna*, Warszawa 2015, s. 384.

Pierwszy teoretyczny model agresji sformułował Zygmunt Freud. Twierdził on, że siłą napędową zachowań jednostki są dwa instynkty: życia (*Eros*) oraz śmierci (*Thanatos*). Obie te siły wchodzą ze sobą w nieustanną interakcję, przyczyniając się do stałego konfliktu wewnętrznego. *Eros* motywuje do poszukiwania przyjemności i realizacji pragnień, *Thanatos* natomiast popycha człowieka do autodestrukcji. W wyniku wspomnianej interakcji siła destrukcyjna zostaje ukierunkowana na zewnątrz: człowiek wymierza ją w swoje otoczenie, przedmioty lub innych ludzi. Gwarantuje mu to utrzymanie względnej równowagi wewnętrznej. Sformułowana idea *Katharsis*, stanowiąca rodzaj oczyszczenia poprzez rozładowanie napięcia okazała się wątpliwa, a sam Freud uznał, że człowiek skazany jest na przejawianie agresywnych zachowań[66].

Choć twierdzenia Freuda podlegały krytyce, przyczyniły się do dalszych poszukiwań mechanizmów agresji. Sformułowano wówczas koncepcję stanu deprywacji, oznaczającą sytuację, w której organizm pozbawiony jest środków umożliwiających zaspokojenie jego potrzeb. Popęd pobudza wówczas organizm na zmianę stanu rzeczy i zaspokojenie pragnienia. Wskazywano zatem, że agresja nie narasta w człowieku stale, lecz ujawnia się w sytuacji, gdy jest on pozbawiony środków sprzyjających zaspokajaniu określonych potrzeb[67].

Nie dowiedziono jednak, by narastająca frustracja i towarzyszące jej napięcie prowadziły zawsze do agresji. Ujawnić się mogą inne reakcje, jak wycofanie, a nawet depresja, co oznacza występowanie wielu typów reakcji na narastającą frustrację[68]. To, czy w jej wyniku ujawni się agresja, zależeć może od różnych czynników zniechęcających, np. strachu przed potencjalną karą[69].

Psycholodzy wskazują także na inne, dodatkowe zmienne sprzyjające frustracji i agresji, tj. sygnały wywoławcze agresji. Są to bodźce kojarzone z czynnikami wzbudzającymi gniew, a ponadto „własność takiego sygnału mogą mieć też obiekty mające jakiś związek z agresją w ogólności”[70]. Tym samym, poza pobudzeniem wywołanym frustracją, występować muszą

---

[66] R.A. Baron, *Human Aggression*, New York, London 1977, s. 16; zob. szerz.: S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 2019; S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 2004.

[67] B. Krahè, *Agresja*, Gdańsk 2005, s. 38; B. Wojciszke, *Psychologia…, op. cit.*, s. 377-378; *Psychologia agresji. Wybrane problemy*, (red.) M. Farnicka, H. Liberska, D. Niewiedział, https://www.researchgate.net/publication/305463778_Wprowadzenie_Agresja_i_Agresywnosc_Aggression_Aggressivity, s. 57-58.

[68] N.E. Miller, *The frustration-aggression hypothesis*, „Psychological Review” 1941, nr 48 (4), s. 338.

[69] W wyniku niedostępności źródła frustracji, przeciwko któremu można skierować agresję, zachodzić może zjawisko agresji „przemieszczonej”, oznaczającej przekierowanie źródła frustracji na inny, bardziej dostępny cel; A. Marcus-Newhall, W. Pedersen, M. Carlson, N. Miller, *Displaced Aggression Is Alive and Well: A Meta-Analytic Review*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2000, nr 78(4), s. 678-689.

[70] L. Berkowitz, *The concept of aggressive drive: some additional considerations*, [w:] *Advances in experimental social psychology*, (ed.) L. Berkowitz, Orlando 1965, s. 308.

inne nieprzyjemne sygnały, np. ból. Frustracja powoduje jedynie gotowość do agresji zamienianą w czyny pod warunkiem obecności odpowiednich sygnałów wywoławczych[71].

Wśród behawiorystów nie ma jednak zgody co do frustracji i jej znaczenia. Postuluje się zatem sformułowanie precyzyjniejszej definicji tego pojęcia, gdyż odnosi się ono czasem do zdarzenia zewnętrznego, ale także stanu wewnętrznego, emocjonalnej reakcji na pewne wydarzenie[72].

Ostateczny stan emocjonalny jest to „zbiór konkretnych uczuć, ekspresyjnych reakcji ruchowych, myśli i wspomnień, które są ze sobą wzajemnie skojarzone"[73]. Reakcja człowieka na określone bodźce kształtowana jest poprzez wartościowanie oraz wcześniejsze doświadczenia i normy społeczne kształtujące wyrażanie określonych emocji. Oznacza to, że agresja (a w konsekwencji i przemoc) nie jest nieuniknioną cechą ludzkiego zachowania. Występuje ona pośród wielu innych stanów psychicznych kształtowanych przez konkretne i indywidualne doświadczenia emocjonalne oraz cechy osobowości.

Doświadczenia i cechy osobowości determinują zatem sposób interpretacji nieprzyjemnych bodźców. Szczególnie gniew wywołany może być wówczas, gdy określony bodziec będzie interpretowany jako dokonany rozmyślnie lub w sposób nieuprawniony, wynikający ze złej woli. Sposób interpretacji nadchodzących informacji wynika z indywidualnych doświadczeń człowieka, jego cech charakteru oraz dodatkowych mechanizmów wynikających z procesu socjalizacji, w ramach której wszakże uczy się on określonych zachowań poprzez obserwację oraz system nagród i kar. Tym samym zachowania agresywne, w myśl teorii uczenia się, modyfikowane są także przez czynniki środowiskowe[74].

Jednym z najbardziej istotnych ujęć teoretycznych agresji jest tzw. model interakcjonizmu społecznego. Model ów koncentruje się szczególnie na instrumentalnej funkcji działań przymuszających. Sprawca odwołuje się do określonych działań przymuszających

---

[71] B. Wojciszke, *Psychologia…*, *op. cit.*, s. 377; zob. też: M. Carlson, A. Marcus-Newhall, N. Miller, *Effects of Situational Aggression Cues: A Quantitative Review*, „Journal of Personality and Social Psychology" 1990, vol. 58, No. 4, s. 622-633.

[72] L. Berkowitz, *Affective Aggression: The Role of Stress, Pain, and Negative Affect*, [w:] *Human Aggression: Theories, Research, and Implications for Social Policy*, (eds.) E.I. Donnerstein, R.G. Green, San Diego 1998, s. 52.

[73] L. Berkowitz, *Aggression: Its causes, consequences, and control*, New York 1993, s. 59.

[74] W kontekście nagradzania i karania odpowiednich zachowań wskazuje się, że rolę nagrody pełni także sama redukcja nieprzyjemnego napięcia psychicznego. Jeśli agresja prowadzić może do skutecznego usunięcia wspomnianego napięcia, powinno to prowadzić do jej wzmocnienia. Wskazuje się, że w przedszkolu, w wyniku 80% aktów agresji dziecko uzyskuje to, czego chce (chodzi nie tylko o pozyskanie np. zabawki, ale też uwagi nauczyciela). Sugeruje to, że agresja może być bardzo skuteczną metodą pozyskiwania różnych nagród, a skoro tak, to ludzie powinni się jej bez trudu uczyć. Jeżeli po jakimś zachowaniu następuje nagroda, szansa wystąpienia tego zachowania w przyszłości rośnie, zob.: B. Krahè, *Agresja, op. cit.*, s. 44; B. Wojciszke, *Psychologia…*, *op. cit.*, Warszawa 2015, s. 380.

w celu otrzymania określonych wartości, np. poczucia kontroli nad poczynaniami innych, przywrócenia sprawiedliwości. W tym celu posługuje się również dostępnymi mu instrumentami przymusu i przemocy, np. groźbami, czy użyciem siły fizycznej. Ważne w podejściu interakcjonizmu społecznego jest założenie pewnej racjonalności jednostki. Agresja i przemoc są dla niej instrumentami i wykorzystuje je wówczas, gdy taka strategia ma szansę powodzenia. Dzięki temu ujęciu człowieka nie traktuje się tak, jakby kierowały nim wrodzone instynkty i jakby był całkowicie podatny na własne emocje. Podejście to kładzie nacisk na kontrolę nad własnym zachowaniem[75].

Obserwacja zachowań agresywnych pod kątem szczególnych uwarunkowań klimatycznych i demograficznych pozwoliła wskazać na dwa dodatkowe czynniki wzmagające zachowania agresywne: temperaturę oraz zatłoczenie. Już od XIX w. obserwowano, że poziom agresywnych zachowań zmienia się w zależności od temperatury: jest wyższy w temperaturach wysokich niż w łagodnych. Na podstawie tych obserwacji sformułowano hipotezę gorąca głoszącą, że „sprawiająca przykrość wysoka temperatura nasila agresywne motywy i agresywne zachowanie"[76]. Pośród metodologicznych ujęć badań zależności między temperaturą a przemocą wymienia się badanie efektów regionu geograficznego (celem jest wykazanie, że agresja jest bardziej powszechna w regionach, gdzie temperatura jest stale wyższa, niż w innych miejscach na świecie); badanie efektów periodycznych, czyli obserwacja korelacji przemocy i zmian temperatur wynikających np. z następstwa pór roku; badanie efektów towarzyszących podwyższonej temperaturze otoczenia, opierająca się głównie na badaniach laboratoryjnych[77].

Drugi czynnik, zatłoczenie, oznacza odczuwanie zagęszczenia osób w pewnej przestrzeni wywołującego nieprzyjemne i awersyjne odczucia. Zatłoczenie jest doświadczeniem subiektywnym, natomiast zagęszczenie jest pojęciem fizycznym rozumianym jako liczba osób przypadająca na jednostkę przestrzeni. Oznacza to, że ten sam poziom

[75] B. Krahè, *Agresja*, *op. cit.*, s. 47.
[76] C.A. Anderson, B.J. Bushman, *Hot Years and Serious and Deadly Assault: Empirical Tests of the Heat Hypothesis*, „Journal of Personality and Social Psychology" 1997, vol. 73, no. 6, s. 1213-1223.
[77] Wskazuje się, że badania oparte na podejściu do regionu geograficznego dowodzą, że w regionach o wyższej temperaturze dochodzi do większej liczby przestępstw z użyciem przemocy. Zauważyć jednak należy także, że zróżnicowanie położenia geograficznego idzie w parze z odmiennymi warunkami socjoekonomicznymi, takimi jak wielkość populacji, skład etniczny, bezrobocie, wykształcenie czy rozkład wiekowy. Drugie podejście wiąże się z faktem, że zmiany pór roku wpływają również na zmiany w zakresie aktywności ludzi, co przekładać się może na liczbę przestępstw (na przykład okres wakacyjny i związane z nim częstsze interakcje w popularnych miejscach, dostępność alkoholu itp.). Stosuje się wówczas analizę porównawczą danych o przestępstwach popełnianych w latach gorętszych i chłodniejszych. Trzecie podejście opera się na równoczesnej obserwacji temperatury i agresji. Poszukuje się intraindywidualnych zależności między przebywaniem w wysokiej temperaturze, a zachowaniem agresywnym w oparciu o behawioralne kryteria agresji; B. Krahè, *Agresja*, *op. cit.*, s. 82-84.

zagęszczenia przestrzennego może u pewnych osób wywoływać poczucie zatłoczenia, a u innych nie. Nie bez znaczenia pozostaje kontekst zatłoczenia – tym samym na przykład wspólne przebywanie na koncercie muzycznym może być odczuwane jako przyjemne, a jazda w zatłoczonej komunikacji publicznej już nie. Wskazuje się, że zatłoczenie może zwiększyć prawdopodobieństwo popełnienia aktu agresji. Ponadto zauważa się, że mężczyźni częściej reagują na zatłoczenie niż kobiety. Ustalenie to jest zgodne z wyjaśnieniem opartym na afekcie negatywnym, ponieważ stwierdzono, że mężczyźni wymagają więcej przestrzeni osobistej niż kobiety, zatem bardziej prawdopodobne jest u nich awersyjne oddziaływanie na nich naruszenia ich potrzeb terytorialnych[78]. Na tej podstawie można wnioskować, że współcześnie agresja wynikająca z zatłoczenia jest przejawem pewnego atawizmu opartego na instynktach terytorialnych.

Problem naturalności przemocy ujawnia się silnie we współczesnej dyskusji na tematy związane z nieuniknionością zjawisk takich jak konflikt, wojna, czy ludobójstwo. Rozbieżności i skrajnie różne poglądy dotyczące genetyczności przemocy spowodowały, że w 1986 roku grupa naukowców, w tym biologów i psychologów, wydała w Sewilli oświadczenie w sprawie przemocy (*Seville Statement on Violence*), którego główne twierdzenia brzmiały następująco:

1. Naukowym błędem jest twierdzenie, że po naszych zwierzęcych przodkach odziedziczyliśmy skłonność do wojny;
2. Naukowym błędem jest twierdzenie, że wojna lub jakiekolwiek inne gwałtowne zachowanie jest genetycznie zaprogramowane w ludzkiej naturze;
3. Naukowym błędem jest twierdzenie, że w toku ewolucji człowieka nastąpił większy wybór zachowań agresywnych niż w przypadku innych zachowań;
4. Naukowym błędem jest twierdzenie, że ludzie mają „gwałtowny mózg" („*violent brain*");
5. Naukowym błędem jest twierdzenie, że wojna jest spowodowana „instynktem" lub jakąkolwiek pojedynczą motywacją.

Oświadczenie zakończone jest tezą, że „tak jak wojny zaczynają się w ludzkich umysłach, tak również rodzi się w nich pokój: ten sam gatunek, który wymyślił wojnę, jest w stanie wynaleźć pokój, a odpowiedzialność za to spoczywa na każdym z nas"[79]. Określenie wynaleźć/wymyślić (*invent*) podlega zasadniczej krytyce szerokiej społeczności naukowców odrzucających oświadczenie z Sewilli zarzucając mu wymiar ideologiczny, nie mający charakteru naukowego.

[78] *Ibidem*, s. 87.
[79] *The Seville Statement on Violence*, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000094314, dostęp: 02.01.2019 r.

Wydaje się, że zjawiska takie jak wojna i przemoc nie mogą zajmować tego samego miejsca obok rzeczywistych wynalazków człowieka, jakimi są, m.in. koło czy demokracja parlamentarna. Agresja, przemoc, a w konsekwencji konflikty i wojny zdają się pozostawać pierwotne względem stworzonych sztucznie instytucji czy narzędzi.

Gdyby przemoc, jak wskazują sygnatariusze oświadczenia z Sewilli, miała być tylko fenomenem kulturowym, należy zadać pytanie, jak ów fenomen powstał niezależnie w tak wielu odizolowanych od siebie kręgach kulturowych. O ile kultura i język niewątpliwie mogą tłumaczyć określone ludzkie zachowania, nie tłumaczą zachowań uniwersalnych[80]. Agresja i przemoc uznawane są za zachowania uniwersalne dlatego właśnie, że ujawniały się na przestrzeni dziejów w niezwiązanych ze sobą społecznościach ludzkich, a także dostrzega się je w świecie zwierząt.

Schemat zwierzęcych zachowań charakteryzuje się szeregiem „strategii" przyjmowanych w zależności od okoliczności. Pośród strategii tych znajduje się także agresja i przemoc, które wykorzystywane są na przykład wówczas, gdy mogą realnie zwiększyć szansę na wydłużenie życia czy sukces rozrodczy danego osobnika. Tym, co odróżnia człowieka od zwierząt w zakresie odwoływania się do przemocy są wpływy kulturowe. Ludzkie zachowania współcześnie kształtowane są nie tylko przez ewolucję, ale również przez proces socjalizacji, nabywanego doświadczenia oraz otoczenia, w którym żyje. Nie mniej jednak natura nie może być całkowicie zdominowana przez imperatywy kulturowe, gdyż oznaczałoby to, że instytucje takie jak sądy, więziennictwo czy służby aparatu przymusu nie byłyby konieczne dla utrzymania społecznego porządku[81].

1.3.Kultura jako czynnik regulujący akty przemocy

Kulturę uznać należy za wyjątkowy i niespotykany nigdzie indziej czynnik regulujący skalę przemocy w życiu politycznym i społecznym człowieka. Jako jedyny gatunek w świecie natury posiadł on zdolność nadawania znaczeń temu, co zastaje on w otaczającej go rzeczywistości. Oznacza to, że efekt jego działalności twórczej, wykraczający poza sferę czysto użytkową, niesie w sobie ładunek znaczeń i wartości wyrażających się poprzez działalność artystyczną (obrazy, literatura, muzyka, itp.), a także język, idee, wierzenia, zwyczaje, kody, instytucje, narzędzia, techniki, rytuały i ceremonie. Wszystkie te elementy nadają życiu

[80] F.B.M. De Waal, *Aggression…, op. cit.*, s. 40.
[81] P. Hammerstein, *What…, op. cit.*, s. 23-24.

człowieka określony kształt i treść, stale podlega on zatem wpływom kultury[82], jest jej nośnikiem i wyrazicielem[83]. Podkreśla się wręcz, że ta zdolność twórczego nadawania znaczeń stanowi rdzeń „człowieczeństwa", jest nieodzownym składnikiem egzystencji ludzkiej, bez którego człowiek nie mógłby przetrwać[84]. Inaczej mówiąc, człowiek pozbawiony kultury pozostałby w wyłącznie w sferze życia bliskiego temu, o którym wspominali Tukidydes, czy Hobbes.

Kultura tym samym, zawierająca w sobie system norm i wartości, utrzymuje dane społeczeństwo w określonym ładzie, nadając codzienności bardziej przewidywalnego charakteru. Wartości (stanowiące „cechę lub zespół cech właściwych danej osobie lub rzeczy, stanowiących o jej walorach [np. moralnych, artystycznych] cennych dla ludzi, mogących zaspokoić jakieś ich potrzeby"[85]) wyznaczają punkty orientacyjne godne pożądania i będące celem ludzkich wysiłków. Normy te nadają ton podstawowym interakcjom społecznym, pełnią rolę wskazówek na temat powinności i obowiązków. Stanowią także o doborze kryteriów, na podstawie których jeden człowiek ocenia postępowanie drugiego. Kultury zatem zakładają istnienie relacji[86].

Szczególną rolę w kontekście przemocy politycznej, pełnią wartości polityczne. Służą one, przede wszystkim, zaspokajaniu potrzeb podmiotów działań politycznych i związanych z nimi grup interesów. To, jak dani aktorzy postrzegają określone wartości (np. bezpieczeństwo, wolność, godność człowieka), uwarunkowane jest czynnikami takimi, jak doświadczenia historyczne, preferowane fundamenty moralne (dyktowane przeważnie przez funkcjonujące w danej kulturze systemy religijne), czy poziom rozwoju cywilizacyjnego[87].

Wartości te pełnią funkcje zarówno integracyjne, jak i motywacyjne: stanowią swoiste spoiwo społeczne, pozwalają na samoidentyfikację i poczucie przynależności do grupy uznającej te same wartości, pozwalają na stanie się członkiem wspólnoty. Funkcja motywacyjna natomiast odpowiada za zdolności mobilizacyjne danej grupy interesu, stymuluje decyzje związane z procesem sprawowania władzy.

---

[82] Terminu „kultura" używano niegdyś na określenie hodowli (kultywacji) roślin i zwierząt. Później jego znaczenie rozszerzyło się także na sferę kultywacji ludzkich umysłów: E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, M. Ogborn, G. Smith, *Wstęp do kulturoznawstwa*, Poznań 2007, s. 24-27.

[83] K. Rupesinghe, *Forms of Violence and its Transformation,* [w:] *The Culture of Violence,* (eds.) K. Rupesinghe, G. Rubio, Tokyo 1992, s. 23.

[84] M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury*, Warszawa 1994, s. 11.

[85] T. Lenkiewicz, *Wieloaspektowość definiowania kategorii „wartość"*, „Cywilizacja i Polityka" 2010, nr 8, s. 128.

[86] M. Flis, *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, [w:] *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, (red.) M. Flis, Kraków 2004, s. 13; M. Carrithers, *Dlaczego…, op. cit.*, s. 48.

[87] T. Lenkiewicz, *Wieloaspektowość…, op. cit.*, s. 131.

Społeczeństwa ludzkie, nawet jeśli oparte na systemie wartości, potrzebują częstokroć lidera, szczególnie zaś dostrzegalne jest to w licznych społecznościach narodowych i państwowych. Dzieje się tak, ponieważ współczesne społeczeństwo podlega relatywizmowi aksjologicznemu i podatne jest na konflikty między konkurencyjnymi systemami wartości. W obliczu takiej sytuacji ujawniają się autorytety jako jednostki wybitne (lub postrzegane jako takie) zdolne do nadawania kierunków, wskazywania na wartości i pożądane zachowania. Z drugiej strony w obliczu wspomnianych relatywizmów dokonują się także zaburzenia na scenie autorytetów, a ich wartość zanika. Sytuacja taka prowadzić może do kryzysów, a nawet konfliktów społecznych.

Autorytety pełnią zatem rodzaj funkcji wzmacniającej, interpretującej systemy wartości, a także władne mogą być do zmiany tych systemów. Autorytety są bowiem nie tylko nośnikami wartości, ale także ich kreatorami. Nie mniej jednak, kultura rozumiana jako zespół wartości, norm, zasad wpływa na funkcjonowanie autorytetów na wiele sposobów:

1) Generuje zapotrzebowanie na samą rolę autorytetu, pełniącego wspomnianą rolę przewodnika, doradcy, eksperta itp.;
2) Narzuca konformizm jako typ przystosowania społecznego;
3) Sankcjonuje charakter strukturalnych zależności w ramach społeczeństwa;
4) Narzuca wzorce autorytetów, konieczne do akceptacji i uznania;
5) Określa katalog cech: atrybutów, kompetencji niezbędnych do odgrywania roli autorytetu;
6) Precyzuje katalog sankcji związanych z brakiem konformizmu wobec preferowanych autorytetów;
7) Określa poziom dogmatyzmu odbioru autorytetu;
8) Determinuje środowisko funkcjonowania autorytetów[88].

Określone działania (i zachowania) autorytetów/liderów zdają się mieć istotny wpływ na zakres akceptowanych i odrzucanych w społeczeństwie wartości. Poprzez pochwalanie lub krytykę takich, a nie innych zachowań (a także poprzez zachowywanie milczenia w określonych przypadkach) liderzy mogą do pewnego stopnia łagodzić lub intensyfikować zachodzące napięcia społeczne. Sygnał, że za dany czyn jednostki nie spotka kara może stanowić bodziec zachęcający do intensywniejszej ekspresji np. poglądów wykluczających,

[88] J. Ziółkowski, *Autorytet polityczny*, Warszawa 2012, s. 150.

przejawiających się poprzez manifestacje i posługiwanie się dyskursem ocierającym się o przemoc psychiczną, aż po pobicia czy morderstwa na tle ideologicznym.

Pośród wartości uznawanych w danym społeczeństwie za szczególnie cenne może znaleźć się także przemoc. O ile wiele systemów etycznych i religijnych wyraźnie odrzuca, a wręcz zakazuje stosowania przemocy wobec innych, zaistnieć mogą szczególne warunki społeczne legitymizujące brutalne postępowanie. Istnieją bowiem pewne aspekty sfery symbolicznej naszej egzystencji, które mogą zostać użyte do usprawiedliwienia lub legitymizowania przemocy bezpośredniej lub strukturalnej. Wskazuje się, że w kulturach występują takie elementy, które przemoc czynią właściwą, akceptowalną, a przynajmniej nie całkowicie złą i potępianą[89]. Usunięcie przemocy z kanonu wartości lub przynajmniej jej przekształcenie (np. poprzez rytuały) służą utrzymaniu równowagi społecznej, dając wspólnocie większe szanse na przetrwanie. Dlatego też w pewnych okolicznościach przemoc zyskuje charakter wartości, nawet jeśli nie powszechnie pożądanej, to z pewnością rozumianej i akceptowanej.

Przemoc wspierana jest przez systemy wartości akcentujące szczególnie kwestię honoru i jego obrony. Wskazuje się, że status społeczny jest wartością pożądaną w wielu społeczeństwach. Usytuowanie w hierarchii społecznej zależne jest od posiadania takich, a nie innych, dyktowanych kulturowo zasobów, np. pieniędzy, wiedzy, kontaktów zawodowych. W wielu grupach ujawniająca się kultura honoru niesie za sobą ideę męskości, powiązaną z takimi cechami, jak fizyczne możliwości, siła, wytrwałość, a także odwaga[90].

W zakresie warunków wspierających zaistnienie kultury honoru wskazuje się na aspekty ekonomiczne i środowiskowe. Na przestrzeni dziejów uwarunkowania te mogą stracić rację bytu, jednak przeważnie na danym obszarze, zachowania oparte na honorze pozostają głęboko wpisane w świadomość społeczną. Wskazuje się na przykład, że szczególnie dostrzegalna kultura honoru występuje na południu Stanów Zjednoczonych. Autorzy przeprowadzonych badań zwracają uwagę, że występujące tam społeczności funkcjonowały w oparciu o ekonomię pasterską, związaną z wypasem bydła. Uwarunkowania przyrodnicze były wówczas wyjątkowo niesprzyjające, obfite szczególnie w zagrożenia ze strony drapieżników. Niezwykle istotna była również słabość instytucjonalna państwa na wskazanych obszarach, oznaczająca, że nie było ono w stanie zagwarantować bezpieczeństwa swoim obywatelom. Spotkania, czy to z drapieżnikami, czy przestępcami wymuszały zatem przyjęcie

[89] J. Galtung, *Cultural Violence*, „Journal of Peace Research" 1990, vol. 27, no. 3, s. 291.
[90] D. Cohen, J. Vandello, *Meanings of Violence*, „The Journal of Legal Studies" 1998, vol. 27, nr S2, s. 568.

postawy „nie zadzieraj ze mną", charakteryzującą się realną gotowością do odwołania się do przemocy w imię samoobrony[91].

Zachodzące interakcje, spotkania na obszarach dzikich, charakteryzowały się zatem szczególną nieufnością. Wskazuje się, że opierały się one na swoistym „testowaniu się" wzajemnie, były próbą sił i badaniem gotowości do użycia przemocy. Elementami sprawdzającymi były wszelkiego rodzaju afronty czy zachowania uznawane za niegrzeczne. Odbiorca tego typu inwektyw oceniany był na podstawie swojej reakcji, odpowiedzi na zadaną obrazę: niezdolność taka oznaczała utratę „męskości", a nawet przydanie statusu tchórza, osoby słabej i uległej. W ten sposób też kształtowała się lokalna hierarchia społeczna, w której zajmowane miejsce zależne było od gotowości do przemocy. Bezpieczeństwo i przetrwanie warunkowane było zatem zachowaniem postawy względnie antagonistycznej, stanowiącej wyraz gotowości do podjęcia walki.

Ma to swoje przełożenie na poziomie społecznym. Zauważa się, że mieszkańcy południowych Stanów Zjednoczonych chętniej uznają i akceptują przemoc jako mechanizm kontroli społecznej. Ponadto uważają częściej, że policja uprawniona jest do użycia broni palnej w sytuacjach zakłócania porządku społecznego. Ten rodzaj legitymizowania przemocy aparatu przymusu ma także związek z minionym systemem niewolniczym, jako że przemoc służyła utrzymaniu pod kontrolą niewolników, stanowiących wszakże demograficzną większość na ówczesnych południowych obszarach USA[92].

Przemoc, choć przeważnie oceniana pejoratywnie, jest tak naprawdę nieodłącznym elementem wielu kultur. Stanowi ona motyw licznych wytworów artystycznych: obecna jest w literaturze, rzeźbie, ale w szczególności zwraca się uwagę na jej występowanie w sztukach wizualnych, takich jak malarstwo oraz film. Jej popularność wiąże się być może z pragnieniem silnych, sensacyjnych wrażeń, tudzież z doznawaniem przyjemności wynikającej z faktu, że stanowi rodzaj „owocu zakazanego": bo choć przemoc jest często obłożona sankcjami karnymi, jej oglądanie w sztuce jest akceptowalne. Sztuka bowiem przedstawia przemoc, dając do zrozumienia, że nie jest ona prawdziwa, że to raptem wytwór wyobraźni, gra i inscenizacja.

Nie oznacza to, że pozostaje ona bez wpływu na zachowania odbiorców sztuki. Doskonały przykład stanowi francuski pisarz i filozof żyjący w XVIII w.: Donatien-Alphonse-François de Sade, znany ze swych libertyńskich poglądów na seksualność i przemoc. Swoimi dziełami literackimi, łamiącymi wszelkie społeczne tabu dotyczące postępowania i moralności,

[91] *Ibidem*, s. 570.
[92] *Ibidem*, s. 572.

szokował opinię publiczną, a niektórzy z jego czytelników czuli się zachęceni do popełnienia okrutnych aktów przemocy[93].

Współcześnie w kulturze masowej przemoc występuje nie tylko częściej, ale staje się coraz bardziej obrazowa, seksualna i sadystyczna. O jej powszechności mówią statystyki wskazujące, że przeciętne dziecko, nim osiągnie pełnoletność, będzie świadkiem 200 tysięcy aktów przemocy i 16 tysięcy morderstw[94]. Szczególną rolę w zjawisku tym odgrywa kinematografia. Obrazy kreowane w mediach, zdaje się, często gloryfikują i pochwalają sprawcę przemocy, nadając mu cechy kulturowo pożądane, natomiast ofiary zostają niejako pominięte w filmowej narracji.

Obecnie zwraca się uwagę, że sposób, w jaki przekazywane są informacje o aktach przemocy, stale pojawiających się w mediach, prowadzi w konsekwencji do postępującego zaniku kompetencji empatii wobec drugiego człowieka. Odbiorca, szczególnie młody, ma trudności z identyfikacją „dobra" i „zła". Zadawanie bólu, a nawet śmierci wydaje się łatwiejsze i nieobciążone prawnymi i społecznymi konsekwencjami[95]. Wiadomości bowiem coraz częściej mają charakter sensacyjny, służą bardziej przeżywaniu emocji i ekscytacji, niż krytyce przemocy. Zwraca się również uwagę na rolę gier komputerowych, których treść wyjątkowo często oparta jest na „zabijaniu" wirtualnych przeciwników. Stanowią one rozrywkę powszechną, jednak niektórzy odbiorcy w efekcie mogą mieć trudności w zrozumieniu wagi przemocy w realnym świecie[96].

Tendencje te wzmacnia współcześnie Internet. Istnienie wielu platform pozwalających na publikację oraz odbiór treści tworzonych przez użytkowników na całym świecie (YouTube, Instagram, Facebook, Snapchat itp., ale też platformy „ukryte", zawierające treści często stanowiące pogwałcenie prawa, tzw. Darknet) uczyniło obrazy szokujące i ambiwalentne moralnie znacznie powszechniejszymi. Użytkownicy Internetu mają możliwość ukrywania swojej tożsamości, co nadaje im poczucia bezkarności oraz rozmycia odpowiedzialności za

[93] M.C. Nayar-Akhtar, *Do We Glorify Violence in Our Culture? Psychoanalytic Perspectives on Media and Violence*, „Psychoanalytic Inquiry" 2016, vol. 36, no. 6, s. 514.
[94] *Ibidem*, s. 510.
[95] Warto zwrócić uwagę także na przedstawianie przemocy budzącej pozytywne konotacje ze względu na jej kontekst: filmy reżysera Quentina Tarantino przepełnione są przemocą „w sprawiedliwym odwecie" – w filmie „Bękarty wojny" grupa bohaterów brutalnie zabija nazistów, a także samego Hitlera; w „Django" podobnie wymierzana jest sprawiedliwość wobec okrutnego właściciela niewolników i jego otoczenia, a w „Dawno temu w Hollywood" reżyser snuje wizję odwetu na członkach sekty odpowiedzialnych za śmierć Sharon Tate. Przemoc ta przedstawiana jest jako sprawiedliwy odwet wymierzony w przemoc postrzeganą jako niesprawiedliwą.
[96] M.C. Nayar-Akhtar, *Do We Glorify…, op. cit.,* s. 516. Przykładem wypaczonego postrzegania rzeczywistości może być przypadek Daniela Petrica, który zastrzelił swoją matkę, gdy rodzice uznali, że określona gra komputerowa była dla niego nieodpowiednia. Zob. szerz.: *Teen killed mother in Halo 3 row*, BBC News, http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/7826663.stm, dostęp: 03.01.2020 r.

publikowane treści. Ludzie robią i pokazują w Internecie rzeczy, których normalnie by nie zrobili. Dostrzec w tym przypadku można podobieństwo do przebywania w tłumie.

Współczesna sztuka pełni również rolę w kreowaniu określonych idei płci, szczególnie maskulinizmu, obrazu męskości opartej na sile, dominacji i przemocy. Przekłada się to na społeczne postawy wobec określonych form seksualności, czyniąc jedne z nich dominującymi (kulturowo pochwalanymi i społecznie usankcjonowanymi), a inne stygmatyzowanymi. Wskazuje się na przykład, że w wielu kulturach dominującymi aspektami konstrukcji męskości i heteroseksualności są:

1) „idea męskiej seksualności jako siły niedającej się kontrolować albo dającej się kontrolować zaledwie w niewielkim stopniu (…)";
2) „idea seksualności kobiet jako pasywnej i związany z tym brak nazywania pożądania seksualnego, przyjemności i prawa do seksu dziewcząt i kobiet (…)";
3) „kobiety jako stróżów i strażników bezpieczeństwa seksualnego i zdrowia, biorących odpowiedzialność zarówno za swoje jak i mężczyzn zachowania seksualne (…), podczas gdy męskość kojarzy się z podejmowaniem ryzyka i zbudowana jest jako stoicka, odważna i agresywna (…)";
4) „kontrolę seksualną i wiedzę jako własność mężczyzn opierającą się na kulturowych związkach męskości, aktywności i wiedzy z jednej strony, oraz kobiecości, pasywności i niewinności z drugiej(…)"[97].

Związek przemocy z seksualnością ujawnia się także w rytuałach. Zachowania takie dostrzega się nie tylko w społecznych, kulturowych przejawach życia człowieka, ale również w świecie zwierząt. W przypadku świata natury, rytuały związane są z walką o partnerki czy terytorium i zawierają w sobie liczne gesty oparte o pokazywanie, uwypuklanie konkretnych części ciała, czy imponujące zmiany barw. Te formy ceremoniałów często dotyczą seksualności, reprodukcji, hierarchii i terytorium. Ludzkie rytuały niosą zaś większy potencjał znaczeniowy: powielają tradycję, ale tworzą również nowe znaczenia. Wskazuje się ponadto, że kanalizują napięcia między ciągłością a zmianą, integrują jednostki w systemy społeczne, wnoszą w codzienną rutynę element magiczny, jakby stanowiły pomost między światem rzeczywistym, a transcendentnym[98].

[97] M. Flood, *Przegięci heteroseksualni: różnorodność i przemiany wśród heteroseksualnych mężczyzn*, [w:] *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, (red.) E.H. Oleksy, Warszawa 2008, s. 266.
[98] R. Schechner, *Creativity/Anthropology*, Ithaca 1993, s. 296-297.

Przemoc stanowi nieodłączny element rytuału, choć jest ona raczej odgrywana, inscenizowana. Uważa się bowiem, że w symbolice rytuału wyraża się forma niebezpośredniej przemocy, zamaskowanej i niedestrukcyjnej. Rytuał stanowi rodzaj komunikacji, służący przekazywaniu podzielanych wartości oraz zmniejszaniu wewnętrznych napięć. Ponieważ jest to wydarzenie na swój sposób odświętne, niecodzienne, zawarte w nim treści są skondensowane i wyolbrzymione. Dostrzega się to poprzez wyjątkowe, kolorowe kostiumy, poprzez teatralne gesty oraz symbolikę zastępującą bezpośrednią przemoc. Zastąpiona zostaje ona czymś innym, czyniąc ją zarówno obecną (odbiorcy mają świadomość funkcji zastępczej) oraz nieobecną, jest okazywana i jednocześnie zaprzeczana. Funkcją rytuału jest oczyszczenie przemocy, przechytrzenie jej, przekierowanie jej na ofiary, których śmierć nie sprowokuje negatywnych konsekwencji. Jest wyrazem trwałości i ciągłości wartości pożądanych w danej grupie[99].

Szczególnie istotną rolę w kontekście przemocy w rytuałach odgrywa kozioł ofiarny. Pełni on funkcję symboliczną, jednak zauważa się, że poświęcenie danej jednostki lub grupy mniejszościowej może przekładać się na przetrwanie większości. Przemoc rytualna, charakteryzująca się mniejszą intensywnością, stanowi rodzaj szczepionki przeciwdziałającej ogólnej i destrukcyjnej niekontrolowanej przemocy. Odnalezienie i poświęcenie kozła ofiarnego stanowi w niektórych społecznościach mechanizm samoobrony i regulacji napięć społecznych, jest swoistym „wentylem bezpieczeństwa" pozwalającym na opanowanie rozprzestrzeniającej się trwogi i frustracji społecznej. Elementy przyczyniające się do wyłonienia takiego kozła ofiarnego, to:

1) Kryzys przejawiający się poprzez frustrację, niepokój czy jakieś nieszczęśliwe wydarzenie;
2) Przemieszczenie i skupienie agresywności na całości czy części grupy niewinnych jednostek oskarżonych o czyny, których w rzeczywistości nie popełniły (sprawiedliwość i obiektywna prawda nie odgrywają w tych mechanizmach większego znaczenia);
3) Osiągnięcie, poprzez poświęcenie kozła ofiarnego, zjawiska *katharsis*, dzięki czemu dokonuje się redukcja napięcia społecznego czy frustracji[100].

Mechanizm wyłaniania i poświęcania kozła ofiarnego sprowadza się do wyłonienia dwóch grup aktorów: większości i mniejszości oraz określenia czynnika wyjaśniającego sytuację kryzysową. Rene Girard przywołuje na przykład tekst „Sąd króla Nawarry" Guillaume'a de Machaut, w którym rozprzestrzeniająca się dżuma zostaje uznana za winę

[99] P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają,* Warszawa 2012, s. 106.
[100] G. Erner, *Kozioł ofiarny? Genealogia modelu wyjaśniającego antysemityzm*, Warszawa 2016, s. 66.

społeczności żydowskiej odpowiadających za zatruwanie lokalnych rzek. Mniejszość ta zostaje poświęcona dla załagodzenia kryzysu związanego z rozprzestrzeniającą się zarazą[101].

Antropolodzy dostrzegają w instytucji rytuału moment istotnego spotkania między symbolem a polityką. Nie jest to bowiem domena wyłącznie przeszłości i kultur pierwotnych: rytuał istnieje i pełni ważne funkcje także w nowoczesnym państwie narodowym[102].

Mity w społeczeństwie noszą pewne cechy wspólne z rytuałami: często oparte są na sile swej symboliki i nie opierają się wyłącznie na przesłankach racjonalnych. Mity częstokroć odrzucają prawdę obiektywną na rzecz prawdy spajającej i budującej wspólnotę, bowiem „mityczne rozumienie świata jest przeciwieństwem rozumienia naukowego. Mit porządkuje obraz świata i określa siły tym światem rządzące. W przeciwieństwie do nauki stawia pytania bardziej ogólne i daje na nie także odpowiedzi bardziej ogólne i z zasady niesprawdzalne lub wewnętrznie sprzeczne. Mity pomagają ludziom w pokonywaniu lęku i dezorientacji. Nadają one sens ludzkim poczynaniom, przywracają zaufanie do życia, proponują widzenie świata ściśle związane z życiem codziennym i ludzkimi uczuciami. Wspólne dla zbiorowości mity pełnią funkcje integrujące (np.: wspólna historia, pochodzenie czy wspólny wróg)”[103].

W rzeczywistości politycznej również dostrzega się istotną rolę mitów, będących „zmistyfikowaną formą świadomości politycznej” o silnym zabarwieniu emocjonalnym. Mity w praktyce politycznej służą bowiem podtrzymaniu tożsamości narodowej, nadaniu jej wyraźnej perspektywy na rzeczywistość, skupienie wspólnoty narodowej wokół istotnej sprawy. Z tego też powodu mitologia polityczna odwołuje się do tradycji walki i honoru, przypomina o przelanej krwi, poniesionych ofiarach, mobilizuje napominając, że wróg nie został ostatecznie pokonany, że jego powrót jest możliwy[104].

W mitologii narodowej przewija się także wątek przeznaczenia, bliski walce i ofiarom. Wskazuje się, że zjawisko to ujawniało się w społeczeństwach jeszcze przed wyłonieniem się nacjonalizmów, na przykład w okresie średniowiecza koncentrowano się szczególnie na kwestii męczeństwa za wiarę czy śmierci w imię religii uznawanej za jedyną prawdziwą. Przeznaczenie narodowe ujawnia jednak swój pełen potencjał mobilizacyjny i integrujący dopiero w epoce nacjonalizmów, stając się „zasadniczym zasobem kulturowym tożsamości narodowej”[105]. Przejawia się to szczególnie we wszelkich celebracjach związanych z poległymi żołnierzami,

[101] *Ibidem*, s. 5-20.
[102] H. Donnan, T.M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, Kraków 2007, s. 94.
[103] J. Ziółkowski, *Autorytet…, op. cit.*, s. 152.
[104] M. Szczurowski, *Mit wojny jako polityczne uzasadnienie przemocy*, [w:] *W kręgu zjawisk patologii kulturowej współczesnego Świata*, (red.) K. Bielawski, J. Ślęzak, M. Żejmo, Gdańsk 2015, s. 73-74.
[105] A.D. Smith, *Kulturowe podstawy narodów*, Kraków 2009, s. 66.

a wręcz całymi armiami walczącymi za ojczyznę. Zjawisko to współcześnie realizuje się pod postacią masowych, spektakularnych ceremonii i wyreżyserowanych nabożeństw. Zgroza masowej rzezi przekształcona zostaje w uwznioślający ideał samoofiarowania narodu. „Poprzez takie obrzędy i ceremonie, z flagami i hymnami, wyróżniające kultury życia publicznego nowożytnych narodów masowych znalazły swoje odbicie w tym, co George Mosse nazwał «religią obywatelską» mas, z liturgią i obrzędami wzorowanymi na wcześniejszych formach kultu chrześcijańskiego”[106].

Mitologia narodowa jest swego rodzaju „wkraczaniem” w przeszłość danej wspólnoty, jest kultywacją i pielęgnacją elementów, które w rzeczywistości mają istotne znaczenie w postrzeganiu przyszłości. Mit, wspomnienie czy wyobrażenie złotej epoki rzutuje na sposób postrzegania tego, co ma nadejść. Człowiek bowiem ma niespotykaną zdolność do snucia refleksji i tworzenia wyobrażonych obrazów przyszłości. Przyszłość z jednej strony stanowi źródło nadziei i pragnień, a z drugiej, niepewności i lęków[107]. Kreowaniem wyobrażonej przyszłości ludzkość zajmowała się przynajmniej od czasów starożytnej filozofii greckiej – już wtedy myślano o świecie „lepszym” czy bardziej sprawiedliwym[108].

O sposobie kreacji przyszłości decydują powoływane siłą umysłu człowieka idee, rozrastające się czy to w stronę ideologii[109], filozofii czy teorii. W systemach tych człowiek zawiera odpowiedzi na najbardziej nurtujące go pytania, szczególnie zaś te związane ze sposobem organizacji i hierarchii politycznej. Władza wszakże stanowi nieodłączny przedmiot rozważań, rodzi pytania o możliwości i uzasadnienia podporządkowywania władanych myśli władców. Jakie instrumenty wpływu podlegają władcy, jakie formy wywierania wpływu są dopuszczalne, a jakie nie? Prowadzi to do pytań o ideę zmiany społecznej oraz metod wprowadzania tejże zmiany - ewolucyjnych i rewolucyjnych, pokojowych i opartych na przemocy[110].

---

[106] *Ibidem*, s. 67. Doskonałym przykładem sakralizacji ofiary i wojny jest przypadek Hiszpańskiej Legii Cudzoziemskiej stacjonującej m.in. w Mellili, hiszpańskiej eksklawie w Afryce Północnej. Legia Cudzoziemska jest jedyną jednostką hiszpańskiej armii, która gloryfikuje śmierć. Jej oficjalne motto brzmi: „Umrzeć to najwyższy honor. Człowiek umiera tylko raz. Śmierć przychodzi szybko i jest bezbolesna. Najgorszą rzeczą dla człowieka jest żyć jako tchórz”. Zob. szerz.: H. Driessen, *On the Spanish-Moroccan Frontier: A Study in Ritual, Power and Ethnicity,* Oxford 1992, s. 136.

[107] E. Cassirer, *Esej o człowieku*, Warszawa 1998, s. 108-109.

[108] J. Potulski, *Współczesne problemy badawcze w politologii*, Gdańsk 2015, s. 509.

[109] Określenie „ideologia” swoje źródła czerpie od greckich słów *eidos* oraz *logos*, których połączenie miało służyć określeniu nowej empirycznej nauki społecznej o ideach. Jej prekursorem był myśliciel francuskiego oświecenia Antoine Destutt de Tracy, który swoje twierdzenia zawarł w pracy *Elementy ideologii* wydanej w latach 1800-1815.

[110] R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Warszawa 2008, s. 23.

Idee polityczne w takim razie pełnią dwie funkcje: poznawcze oraz praktyczne. Funkcja poznawcza oznacza przedstawienie zainteresowanym treści i założeń proponowanych rozwiązań, natomiast funkcja praktyczna przejawia się w zakresie oddziaływania idei na rzeczywistość społeczno-polityczną. Skala tego oddziaływania wahać się może od znikomego, po totalne. Wydaje się, że im silniejszy wpływ ideologii na kształtowanie rzeczywistości, tym istotniejsze siły angażowane są w tę kreację, tym więcej potencjalnych sił oporu wymaga przełamania.

Obecność idei i ideologii w życiu społeczno-politycznym uznać należy zatem za ich nieodłączną cechę mającą funkcje ukierunkowujące, inspirujące i wyjaśniające. Jednocześnie nie oznacza to, że postulaty zawarte w ideologiach muszą być zgodne z prawdą i odpowiadać rzeczywistości. Istnieją lub istniały ideologie odwołujące się, na przykład, do fikcyjnych zagrożeń i mobilizujące obywateli do ich zwalczania czy przezwyciężania. Podobną rolę pełnią również religie.

Tym samym zauważa się w ideologiach potencjał do stosowania przemocy w imię realizacji postulowanych przez nie celów. Mowa wówczas o zjawiskach takich, jak radykalizm, czy ekstremizm[111]. Oznaczają one postulat realizacji celów poprzez działania skrajne, uznawane potocznie za nieakceptowane, czy odrzucane. Jednocześnie sam cel może, ale nie musi cechować się ową skrajnością – rozróżnić należy zatem cel oraz stosowane środki.

Omawiane powyżej elementy składają się na obraz kultury politycznej. Stanowi ona całokształt wyznawanych norm, wartości i doświadczeń historycznych nabytych na przestrzeni dziejów. Kultura polityczna to „ta część świadomości społecznej, zarówno jednostkowej jak i grupowej, która jest zdolna eliminować, modyfikować bądź uporządkować zachowania polityczne oraz decyzje polityczne”[112]. Innymi słowy, poprzez kulturę polityczną dokonuje się gradacja preferowanych zachowań i działań politycznych, stanowi ona rodzaj filtra, który modyfikuje i reguluje zachowania oraz decyzje polityczne[113].

Kultura polityczna danego społeczeństwa jest więc jednym z tych czynników, które w znaczący sposób wpływają na formułowanie poglądów i postaw politycznych całego

[111] Określenie „ekstremizm” wywodzi się od łacińskich wyrazów *extremus* (krańcowy, najbardziej oddalony, także najstraszniejszy, najniebezpieczniejszy), *extremitas* (punkt krańcowy), *extremum* (zewnętrzny, najdalszy, koniec); zob. R. Tokarczyk, *Teoretyczna a praktyczna istota współczesnego ekstremizmu politycznego*, [w:] *Doktryny i ruchy współczesnego ekstremizmu politycznego*, (red.) E. Olszewski, Lublin 2004, s. 15.
[112] Z. Blok, *O polityczności, polityce i politologii*, Poznań 2009, s. 95 i nast., za: J. Ziółkowski, *Autorytet…, op. cit.*, s. 162.
[113] Z. Blok, B. Pająk-Patkowska, *Kultura polityczna – propozycja pomiaru pojęcia*, [w:] *Kultura polityczna jako przedmiot badań*, (red.) A. Sarnacki, Kraków 2016, s. 28.

społeczeństwa oraz poszczególnych jego grup i jednostek, zwłaszcza w ich stosunku do władzy politycznej. Stan kultury politycznej (jej treść i forma) określa w istotny sposób aktywność społeczno-polityczną danego społeczeństwa oraz stopień jego zaangażowania w realizację celów i zadań stawianych przez władzę polityczną[114].

Przyjmuje się, że kultura polityczna nie jest zjawiskiem statycznym, niezależnym od społecznych czy historycznych czynników. Jest ona raczej nieustannie reprodukowana w kontekstach politycznych i społecznych. Jest ona procesem kształtowanym przez interakcje zachodzące między władzą a wszelkimi aktorami jej podlegającymi, a charakteryzującymi się różnorodnymi aspiracjami i interesami. Stanowi ona zarówno etos, jak i praktykę odwołujące się do wartości, wierzeń, idei, zasad czy praw, funkcjonowania instytucji i procesu decyzyjnego. Wszystkie te elementy są stale tworzone, reprodukowane w codziennych interakcjach społecznych i politycznych[115].

Kultura polityczna danego narodu jest kluczowym czynnikiem decydującym o trwałości funkcjonowania takiego, a nie innego reżimu. Oznacza to, że im niższa kultura demokratyczna wśród obywateli, tym mniejsza trwałość samego systemu demokratycznego. Odwrotnie, jeśli wśród obywateli panuje przekonanie o słuszności i wartościowości rozwiązań niedemokratycznych, autorytarnych, to system autorytarny charakteryzuje się większą trwałością. Kultura polityczna w danym państwie opiera się na zbiorze indywidualnych postaw jego obywateli. Postawy te nabywane są w ramach procesu socjalizacji. Są one przekazywane i odtwarzane z pokolenia na pokolenie, jednakże podlegają również ewolucji wraz ze zmieniającą się rzeczywistością[116].

Kultura polityczna swoje źródła czerpie na poziomie mikro, choć sama w sobie jest zjawiskiem typu makro, bowiem „jest własnością zbiorowości (…). Jednostki mają przekonania, wartości i postawy, ale nie mają kultur”[117]. Jednostki uznaje się za nośniki wartości, które zsumowane, stanowią całościowy obraz kultury politycznej wspólnoty. Jednocześnie tego typu indywidualizm nie jest fundamentalną wartością we wszystkich kręgach kulturowo-cywilizacyjnych. Wskazuje się w szczególnie na społeczeństwa azjatyckie, gdzie wspólnota uznawana jest za nadrzędną względem jednostki. Efektem tej odwróconej

[114] M. Chmaj, M. Żmigrodzki, *Wprowadzenie do teorii polityki*, Lublin 1998, s. 103.
[115] S. Eklöf, *Power and Political Culture in Suharto's Indonesia. The Indonesian Democratic Party (PDI) and Decline of the New Order (1986-98)*, Copenhagen 2003, s. 7.
[116] D. Fuchs, *Paradygmat kultury politycznej*, [w:] *Zachowania polityczne*, tom 1, (red.) R.J. Dalton, H.-D. Klingemann, Warszawa 2010, s. 207.
[117] D.J. Elkins, R.E.B. Simeon, *A Cause in Search of Its Effect, or What Does Political Culture Explain?*, „Comparative Politics” 1979, vol. 11, no. 2, s. 129.

priorytetowości jest o wiele większy wpływ elit na kształtowanie czy kreowanie postaw przeciętnego obywatela[118].

To, jak dany reżim funkcjonuje, zależy w znacznej mierze od postaw elit oraz społeczeństwa. W reżimach demokratycznych szczególnie zwraca się uwagę na stopień jego „obywatelskości", zaangażowania w procesy polityczne, działalność oddolną, lokalną, udział w wyborach itp. Choć zmierzenie „przywiązania do demokracji" jest zadaniem trudnym, wykazano, że szczególnie w młodych demokracjach istnieje tendencja do mieszania elementów demokratycznych z autokratycznymi. W przeprowadzonych badaniach wykazano, że w niektórych państwach demokratycznych (Łotwa, Litwa, Rumunia, Ukraina, Chile, Meksyk, Indie, Indonezja) pośród obywateli przeważają tak naprawdę nastroje niedemokratyczne, co wynikać może z wcześniejszych doświadczeń autorytarnych, niepełnej suwerenności, czy przekonania, że w dobie kryzysu tylko rządy silnej jednostki są w stanie zapewnić stabilizację[119].

Podtrzymanie demokracji wymaga od społeczeństwa określonych nawyków i postaw. Podstawowym elementem tego ustroju jest zaufanie międzyludzkie, potrzebne do zachowania określonych „reguł gry", nawet w obliczu utraty władzy. Podobnie dotyczy to wiary, że dotychczasowa opozycja, przejmując władzę, nie dokona pozaprawnych aktów odwetu politycznego. Tym samym wskazano, że istnieje związek między kulturą braku zaufania, a obecnością lub nieobecnością nowoczesnych struktur społecznych[120]. Brak zaufania jest postawą mogącą wynikać z dotychczasowych wrogich stosunków między poszczególnymi grupami interesu i grupami społecznymi, doświadczenia długotrwałych rządów autorytarnych i towarzyszącej im przemocy.

Nie bez znaczenia dla trwałości danego reżimu jest ogólny poziom zadowolenia z życia. Wskazuje się na przykład, że społeczeństwa charakteryzujące się wyższym poziomem satysfakcji są bardziej skłonne do stosowania zasad demokratycznych. „Ogólna satysfakcja życiowa jest częścią szerszego zbioru postaw odzwierciedlających nastawienie, pozytywne czy negatywne, wobec świata. Satysfakcja, szczęście, zaufanie oraz to, czy dana osoba wspiera radykalne zmiany społeczne lub czy jest za zachowaniem statusu quo, wszystko to jest odzwierciedleniem długości i stabilności funkcjonowania instytucji demokratycznych"[121]. Odwrotnością tej sytuacji jest trwała postawa niezadowolenia, mogąca wręcz być

[118] D. Fuchs, *Paradygmat…, op. cit.*, s. 220.
[119] World Values Survey/European Values Survey 1999-2002, za: D. Fuchs, *Paradygmat…, op. cit.,* s. 212-214.
[120] R. Inglehart, *The Renaissance of Political Culture*, „The American Political Science Review" 1988, Vol. 82, no. 4, s. 1204.
[121] *Ibidem*, s. 1217.

przekazywana z pokolenia na pokolenie. Niezadowolenie oraz brak zaufania sprzyjają postawom rewolucyjnym, ruchom obiecującym szybkie zmiany i poprawę dotychczasowej sytuacji[122].

Rzecz jasna o zadowoleniu społecznym, do pewnego stopnia, decyduje poziom bogactwa. Trudno jednak wskazać, jak daleko zachodzi korelacja między bogactwem a zadowoleniem, gdyż wykazano na przykład, że obywatele Egiptu deklarowali większą satysfakcję z życia niż obywatele Republiki Federalnej Niemiec[123], choć poszerzone badania na większej próbce wykazują, że bogate państwa cieszą się również większą satysfakcją życiową obywateli[124]. Jednocześnie wskazać należy, że demokracja nie jest naturalną konsekwencją rozwoju ekonomicznego. Sukces ekonomiczny bowiem może legitymizować każdy typ reżimu[125].

Nastroje, postawy i wartości podlegają różnorakim fluktuacjom. Decyduje o tym cały szereg czynników, w tym, w sposób nieunikniony, poziom rozwoju ekonomicznego i bogactwo społeczeństwa. Państwa ubogie, upadłe lub znajdujące się na skraju upadłości charakteryzują się szczególnie niestabilnością rezonującą także na inne państwa sąsiedzkie. Doświadczenia przemocy w przedłużającym się kryzysie odbijają się na postawach żyjących tam wspólnot. Wynikająca z niestabilności „próżnia władzy" (*power vacuum*) prowadzi do wyłaniania się nowych podmiotów roszczących sobie prawo do władzy. Było to zjawisko typowe dla wielu państw postkolonialnych, względnie młodych i narażonych na liczne sytuacje kryzysowe wynikające z problemów społecznych i politycznych, przebudowujące porządek polityczny po otrzymaniu statusu suwerennego bytu. Proces przebudowy tego porządku naznaczony mógł być przedłużającymi się walkami, a nabyte w ten sposób doświadczenia przemocy uległy zakodowaniu w tożsamości zbiorowej danej wspólnoty. Pamięć o tych doświadczeniach przekazywana jest z pokolenia na pokolenie, częstokroć okraszona elementami mitologicznymi. Towarzyszy temu także wzmocnienie i utrwalenie animozji między zwaśnionymi grupami, a także kreowanie obrazu „odwiecznego wroga", tego, który w

[122] *Ibidem*, s. 1212.
[123] R.A. Easterlin, *Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence*, [w:] *Nations and Households in Economic Growth*, (ed.) P.A. David, M.W. Reder, New York 1974, s. 89-125.
[124] Według autorów „World Happines Report" w latach 2016-2018 w pierwszej dziesiątce najszczęśliwszych państw (a raczej ich obywateli) znalazły się Finlandia, Dania, Norwegia, Islandia, Holandia, Szwajcaria, Szwecja, Nowa Zelandia, Kanada i Austria, czyli bogate państwa Zachodu. Na 12. miejscu rankingu umiejscowiła się Kostaryka, na 21. miejscu Zjednoczone Emiraty Arabskie. Ranking zamykają natomiast Zimbabwe, Haiti, Botswana, Syria, Malawi, Jemen, Rwanda, Tanzania, Afganistan, Republika Środkowoafrykańska i Sudan Południowy; J.F. Helliwell, R. Layard, J.D. Sachs, *World Happines Report 2019*, s. 24-27, https://s3.amazonaws.com/happiness-report/2019/WHR19.pdf, dostęp: 12.02.2020 r.; G.H. Gallup, *Human Needs and Satisfaction: A Global Survery*, „Public Opinion Quarterly" 1976, no. 41, s. 459-467.
[125] R. Inglehart, *The Renaissance…, op. cit.*, s. 1220.

przeszłości wyrządził danej grupie wiele krzywd, i który stanowić będzie źródło mobilizacji i solidarności danej wspólnoty jednoczącej się w obliczu wroga.

*

Dokonując podsumowania rozważań nad umiejscowieniem przemocy w sferze natury i kultury należy podkreślić, że przemoc polityczna jest wyrazem takiej, a nie innej kultury społeczeństwa i władzy. W świecie natury bowiem nie dostrzegamy polityczności. Elementem tożsamym wydaje się, rzecz jasna, walka o miejsce w hierarchii zwierząt społecznych, ale daleko jej do złożonej rzeczywistości politycznej.

Postęp cywilizacyjny człowieka mógł wprowadzić go na nowe ścieżki przemocy. Przejście do osiadłego trybu życia, rozwój miast i towarzysząca im stratyfikacja społeczna powiększały nierówności między poszczególnymi jednostkami i grupami.

Twierdzi się również, że powstanie i rozwój cywilizacji wpłynęło na rozwój ludzkiego mózgu i jego zdolności, „wyciągając" *homo sapiens* z „pułapki" selekcji naturalnej. W jej miejsce pojawiły się wpływy społeczeństwa i kultury modyfikujące ludzkie zachowania. Historia i eksperymenty psychologiczne pokazują, jak środowisko społeczne (i przebieg socjalizacji) prowadzą do różnic w natężeniu przemocy i agresji (np. dorastanie w okolicy o wysokiej skali przestępczości może grozić częstszymi aktami agresji i przemocy)[126].

Jednocześnie wraz z rozwojem cywilizacyjnym ujawniało się coraz więcej źródeł sprzyjających pokojowemu współistnieniu i ograniczeniu przemocy. Pośród takich czynników wymienia się m.in. instytucję państwa jako niezależnego podmiotu trzeciego władnego rozstrzygać konflikty i wymierzać sprawiedliwość; handel powodujący, że drugi człowiek, jako kontrahent, jest bardziej wartościowy żywy niż martwy; rozwój kosmopolityzmu sprzyjający poszerzaniu doświadczeń, współodczuwania i utrudniający dehumanizowanie obcego; a także ogólny wzrost racjonalizmu, umiejętności czytania i pisania, gromadzenia wiedzy i nauki pozwalające traktować przemoc jako problem do rozwiązania, podobnie do chorób, czy głodu[127]. Jednocześnie zauważyć należy, że wiele ludzkich instytucji jest głęboko zakorzenionych w podtrzymywaniu agresywnych zachowań. Na przykład system sprawiedliwości rozumieć można jako udaną transformację głębokiej potrzeby zemsty utrzymanej w określonych, akceptowanych granicach[128].

[126] J. Heinze, *Aggression…, op. cit.*, s. 4.
[127] D. Edmonds, N. Warburton, *Big Ideas in Social Science: an Interview with Steven Pinker on Violence and Human Nature*, Pacific Standard, https://psmag.com/news/big-ideas-in-social-science-an-interview-with-steven-pinker-on-violence-and-human-nature, dostęp: 30.12.2018 r.; S. Pinker, *Zmierzch przemocy. Lepsza strona naszej natury*, Warszawa 2005; P. Hammerstein, *What…, op. cit*, s. 23.
[128] F.B.M. De Waal, *Aggression…, op. cit.*, s. 42.

Istotne wydaje się zatem rozróżnienie potencjału i tendencji do przemocy. Gatunek ludzki bez wątpienia charakteryzuje się takim potencjałem – zdolny jest do zachowań agresywnych, do przemocy i niszczenia – prowadził i prowadzi wojny oraz stworzył technologie służące maksymalizacji ofiar jak najmniejszym kosztem własnym. Jednocześnie kontekstualność przemocy wskazuje na dużą rolę warunków, w jakich człowiek funkcjonuje i mogą przyczyniać się one do zwiększenia lub zmniejszenia ryzyka wystąpienia przemocy[129].

Twierdzi się zatem, że „bez względu na to, jak brutalne lub pokojowe jest nasze pochodzenie, możemy modulować poziom przemocy interpersonalnej poprzez zmianę naszego środowiska społecznego. Możemy zbudować społeczeństwo bardziej pokojowe, jeśli chcemy"[130]. Oznacza to, że poziom śmiertelnej przemocy zmienił się w historii ludzkości i można go powiązać ze zmianami w społeczno-politycznej organizacji ludzkich populacji[131]. Perspektywa ta, charakteryzująca się znacznym optymizmem, wydaje się być typowa szczególnie dla cywilizacji Zachodu: wskazuje na wolę („jeśli chcemy") i sprzyjające warunki społeczne, ekonomiczne, polityczne i instytucjonalne. Społeczeństwa bogacą się i stają coraz lepiej wykształcone, toteż tym bardziej dostrzega się silniejszy nacisk kładziony na podążanie za normatywnymi, pożądanymi wartościami uniwersalnymi. Pomija się jednak w tej perspektywie państwa trzeciego świata postrzegające ów optymizm za przejaw hipokryzji, przypominając, że ich współczesne położenie częstokroć wynika z minionej polityki kolonialnej i towarzyszącej im przemocy oraz drenażu surowców.

[129] J. Gabbatiss, *Is Violence Embedded in Our DNA?*, Sapiens, https://www.sapiens.org/evolution/human-violence-evolution/, dostęp: 30.12.2018 r.
[130] K. Wheeling, *The Nature…, op. cit.*
[131] J.M. Gómez, M. Verdú, A. González-Megías, M. Méndez, *The phylogenetic roots of human lethal violence*, „Nature" 2016, nr 538, s. 233-237.

2. Społeczne, polityczne i ekonomiczne determinanty przemocy

Celem tego rozdziału jest dopełnienie obrazu wielokontekstowości przemocy w działaniach politycznych. Przedstawione zostaną czynniki zewnętrzne, których obecność lub nieobecność może przyczyniać się do narastania wewnętrznego napięcia psychicznego jednostki lub całej społeczności. Nagromadzenie owych czynników zwiększa więc ryzyko wystąpienia przemocy. Skala znaczenia poszczególnych uwarunkowań rozpatrywanych oddzielnie bywa trudna do oszacowania. Najczęściej wiele z przedstawionych czynników występuje łącznie.

Tłem dla omawianych zmiennych jest nieustający proces zmian towarzyszący globalizacji, dostarczającej wszelakich nowych zjawisk społecznych, politycznych i ekonomicznych. Szczególnie istotne w tym kontekście są ujawniające się patologie destabilizujące dotychczasowe życie człowieka.

Kolejną wskazaną zmienną jest tożsamość oraz potencjalne zagrożenie, niesione przez Obcego. Polityka tożsamościowa wykorzystywana jest także przez niektóre reżimy polityczne skłonne posłużyć się podziałami społecznymi dla własnych celów. Również zachodzące już konflikty, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne przyczynić się mogą do intensyfikacji destrukcyjnych procesów.

Nie bez znaczenia pozostaje dostęp do zasobów i wynikające niekiedy z danych układów władzy nierówności społeczne. Poczucie niesprawiedliwości, marginalizacja, poczucie niespełnienia aspiracji czy w końcu dotkliwe skutki braku dostępu do określonych dóbr mogą prowadzić m.in. do wzrostu albo przestępczości, albo kontestacji władzy.

Ostatnim wątkiem przedstawionym w rozdziale jest religia. Choć stanowi ona istotny element kultury, omawianej w pierwszym rozdziale, autor traktuje ją jako ważny fakt społeczny mający swoją własną dynamikę i interesy. Religia jest czynnikiem mającym potencjał zarówno intensyfikujący, jak i łagodzący przemoc.

Jednym z najważniejszych elementów ludzkiej egzystencji jest poczucie bezpieczeństwa. W piramidzie potrzeb stworzonej przez Abrahama Maslowa bezpieczeństwo znajduje się tuż ponad podstawowymi potrzebami fizjologicznymi[1]. Bezpieczeństwo rozumiane będzie jako stan komfortu psychicznego wynikającego z realnego braku występowania zagrożenia. Człowiek często jednak dokonuje niewłaściwej oceny zagrożeń,

[1] A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 12.

może je wyolbrzymiać, lekceważyć lub wręcz nie zdawać sobie sprawy z ich istnienia. Należy więc brać pod uwagę, że działania podejmowane przez człowieka opierać się mogą na nieprawdziwych przesłankach.

Bezpieczeństwo jest zjawiskiem wieloaspektowym. Może być stosowane do opisu stanu otoczenia jednostki, a także do sfery społecznej, politycznej, ekonomicznej czy militarnej. Mimo rozległości omawianego pojęcia, wskazuje się, że „zawsze zawiera się we wspólnym mianowniku podmiotowym, który wiąże się przede wszystkim z poczuciem stabilności i trwałości określonego korzystnego stanu rzeczy, jak również z odczuciem braku zagrożenia wewnętrznego lub zewnętrznego, jak też z doznawaniem pewności i spokoju w codziennym życiu, ufności i zaufania do przyszłości”[2].

Długotrwały brak poczucia bezpieczeństwa (bez względu na realne lub wyimaginowane zagrożenie) może powodować patologiczne konsekwencje zarówno w życiu jednostki, jak i całego społeczeństwa. Życie w poczuciu zagrożenia zakłóca prawidłowe funkcjonowanie, ma działanie destabilizujące i destrukcyjne, „wywołuje tendencję do zmiany istniejącego stanu rzeczy, do oporu wobec niekorzystnych zmian w ich sferze zewnątrzprzedmiotowej i do stosowania środków ochronnych, mogących przywrócić im poczucie bezpieczeństwa”[3]. Oznacza to, że człowiek (lub cała grupa społeczna) w obliczu takiej sytuacji, podejmuje działania, które w jego wyobrażeniu przyczynią się do przywrócenia pożądanego stanu. Dobór środków prowadzących do tego celu zależny będzie od postrzeganej skali zagrożenia, a także uwarunkowań kulturowych czy politycznych.

Społeczności żyjące w ciągłym poczuciu zagrożenia stykają się z obawą o przyszłość. Podejmując inicjatywy na rzecz przywrócenia komfortu psychicznego ryzykują wpadnięcie w pułapkę paradoksu bezpieczeństwa. Oznacza to sytuację, w której oba „podmioty lub więcej, dążąc jedynie do zwiększenia własnego bezpieczeństwa, swoimi wypowiedziami lub działaniami wywołują wzrost wzajemnego napięcia, doprowadzając do zmniejszenia się bezpieczeństwa wszystkich uczestników sytuacji”[4]. Ta swoista spirala niepewności może prowadzić ostatecznie do wybuchu trudnej do powstrzymania przemocy.

Obserwacja czynników sprzyjających przemocy współcześnie wydaje się utrudniona ze względu na dynamicznie zachodzące zmiany będące efektem globalizacji. Ich dynamika i chaotyczność powoduje, że już nie same akty przemocy cechują się dużą

[2] L. F. Korzeniowski, *Podstawy nauk o bezpieczeństwie*, Warszawa 2012, s. 119.
[3] *Ibidem*, s. 119.
[4] K. Booth, N. J. Wheeler, *Niepewność*, [w:] *Studia bezpieczeństwa*, (red.) P. D. Williams, Kraków 2012, s. 136.

nieprzewidywalnością, ale także procesy i zmiany polityczne są znacząco różne od przewidywań. Tym samym za pierwszy i najważniejszy czynnik niosący ryzyko przemocy uznać należy globalizację, stanowiącą jednocześnie szerokie tło i kontekst dla innych powiązanych dalej zjawisk.

Globalizacja jest terminem ukutym na potrzeby wyjaśnienia dynamiki zmian zachodzących na świecie na przełomie XX i XXI w. Pojęcie to oznacza proces rozszerzania się „społecznej współzależności działań poza dotychczasowe granice polityczne, społeczne i przestrzenne, sięgające coraz bardziej wymiaru światowego, obejmujące takie dziedziny życia, jak: gospodarka, polityka, kultura, ekologia, technika, dotyczące przy tym warunków pracy, obyczajów, edukacji i modelu organizacji społecznej”[5]. Jednocześnie globalizacja przyczynia się do rekonfiguracji przestrzeni społecznej zmniejszając znaczenie tradycyjnie pojmowanego terytorium. Niesie ona za sobą zjawisko „ponadterytorialności” czyniąc przestrzeń, za sprawą nowoczesnych technologii i transportu, łatwiejszą do pokonania. Czas potrzebny na przemieszczenie się z punktu A do punktu B uległ znacznemu skróceniu. Jednocześnie często fizyczne pokonywanie przestrzeni nie jest nawet potrzebne: za sprawą rozwoju technologii komunikacyjnych światowy obieg informacji spowodował, że potencjalnie każdy może uczestniczyć w procesach społecznych zachodzących w dowolnym miejscu. Doprowadziło to do intensyfikacji interakcji międzyludzkich na całym świecie.

Mimo niewątpliwie pozytywnych stron globalizacji, dostrzega się wiele nowych wyzwań i zagrożeń będących konsekwencją zachodzących zmian. Przykładem jest zwątpienie w sens funkcjonowania tradycyjnego państwa narodowego, gdyż „to, co społeczne, zaczęło być rozumiane szerzej niż granice wyznaczone przez państwo narodowe. Stało się to wtedy, gdy nowoczesne państwo nie było dłużej w stanie kontrolować nowych form organizacji społecznej”[6]. Konsekwencje tego typu procesów mogą prowadzić do przemodelowania sceny politycznej świata: obok państw narodowych już ujawniają się i zaczynają odgrywać coraz istotniejszą rolę korporacje międzynarodowe, a także podmioty niepaństwowe charakteryzujące się mniejszymi lub większymi aspiracjami politycznymi. Rozpowszechnienie się aktorów politycznych różnego typu oznaczać będzie zderzenie starego porządku z nowym, a państwa narodowe, roszczące sobie wszakże monopol na sprawowanie suwerennej władzy nad danym terytorium znajdą się na torze kolizyjnym z nowymi, niepaństwowymi aktorami. Pojawienie się nowych ruchów narodowych może być rezultatem „globalizacji gospodarki i polityki, dużego napływu gastarbeiterów, uchodźców politycznych oraz poszukiwania własnej

[5] J. Potulski, *Współczesne problemy badawcze w politologii*, Gdańsk 2015, s. 72.
[6] *Ibidem*, s. 83.

tożsamości etnicznej, narodowej i religijnej (…) Nawet w najbardziej stabilnych państwach współżycie narodów lub narodowości staje się coraz bardziej problematyczne”[7].

W wyniku procesów generowanych przez globalizację ujawniły się również inne zjawiska o charakterze patologicznym. Patologię rozumieć należy jako „(…) ten rodzaj zachowania, ten typ instytucji, ten typ funkcjonowania jakiegoś systemu społecznego, który pozostaje w zasadniczej nie dającej się pogodzić sprzeczności ze światopoglądowymi wartościami, które w danym społeczeństwie są akceptowane”[8]. O patologiach można mówić w przypadku zachowań tak jednostek, jak i grup społecznych czy szerokich kręgów państwa. Wskazuje się, że patologia oznacza dezorganizację życia kulturowego, naruszenie norm społecznych prowadzących do rozkładu instytucji regulujących zachowania jednostkowe i grupowe[9].

Ujawniające się współcześnie patologie wiązać należy w szczególności z niezaspokojonymi potrzebami jednostek oraz grup społecznych. Kluczowymi są te dotyczące potrzeb:

1) Biologicznych;
2) Bezpieczeństwa;
3) Kontaktu społecznego;
4) Uznania;
5) Samorealizacji;
6) Poznania świata;
7) Estetyki.

Ich niezaspokojenie prowadzi do frustracji i agresji jako reakcji obronnej[10]. Konsekwencje niezaspokojonych potrzeb dostrzec można w zyskującej globalne, transnarodowe znaczenie przestępczości zorganizowanej i terroryzmu. Terroryzm stał się kluczowym zagrożeniem dla bezpieczeństwa i stabilności. Stanowi najpoważniejsze wyzwanie dla tradycyjnie rozumianego dotychczas porządku międzynarodowego i państwowego. Doprowadziło to także do trywializacji i nieklarowności terminu „terroryzm”. Wynika to przede wszystkim z politycznych implikacji tego zjawiska, nadużywania terminu w dyskursie publicznym i wypaczania go dla pozyskania sympatii widzów lub wyborców. Tym samym

[7] U. Świętochowska, *Zjawiska patologiczne globalizacji w wymiarze politycznym w XXI wieku*, [w:] *Kształtowanie się Nowego Ładu Międzynarodowego*, (red.) A. Chodubski, M. Malinowski, E. Polak, P. Trawicki, Gdańsk 2007, s. 151.
[8] A. Podgórecki, *Zagadnienia patologii społecznej*, Warszawa 1976, s. 84.
[9] A. Chodubski, *Siły generujące patologie współczesnego świata*, [w:] *W kręgu zjawisk patologii kulturowej współczesnego Świata*, (red.) K. Bielawski, J. Ślęzak, M. Żejmo, Gdańsk 2015, s. 9.
[10] *Ibidem*, s. 10.

terrorystami nazywa się członków grup narodowych walczących o prawo do samostanowienia. Toczone przez nich walki natomiast wpisują się w coraz powszechniejsze „asymetryczne wojny wewnętrzne, spowodowane dezintegracją państw, które znalazły się pod silną presją globalizacji”[11].

Globalizacja jest zjawiskiem złożonym i dynamicznym. Świat znalazł się w fazie ciągłego „stawania się”. Zagęszczająca się sieć powiązań między wszystkimi uczestnikami stosunków międzynarodowych przyczynia się do częstszych zderzeń kulturowych, światopoglądowych, często cechujących się znaczną emocjonalnością. Podczas gdy okres zimnej wojny i bipolarny układ świata oznaczał istnienie realnego, jasno sprecyzowanego przeciwnika stojącego po jednej z dwóch stron barykady, tak obecnie wróg jest trudny do zidentyfikowania, gdyż pochodzi z innego obszaru kulturowego i religijnego, ale pochodzi także „jak gdyby z innej epoki o przednowoczesnych historycznych i politycznych punktach odniesienia”[12].

2.1. Zderzenia tożsamości

Pojęcia etniczności i narodu stanowią kluczowy element samookreślenia człowieka. Są wyrazem jego potrzeby przynależności do grupy, do identyfikacji i możliwości odróżnienia się od Innego. Ruchy narodowe wyrastają na jedną z najważniejszych sił politycznych współczesnego świata, stając się również źródłem licznych konfliktów, nie tylko międzynarodowych, ale też wewnętrznych[13]. Ruchy te uzyskują swój wyraz poprzez dążenie lub podtrzymywanie idei państwa narodowego, to jest takiego, którego granice pokrywają się z występowaniem przeważnie jednej grupy narodowej. Nowożytne państwa częstokroć nie są w stanie spełnić tego kryterium. Wskazuje się ponadto, że „gdyby wszystkie grupy etniczne, religijne i językowe domagały się własnej państwowości, to proces politycznej fragmentacji świata nie miałby granic, a pokój, bezpieczeństwo i dobrobyt ekonomiczny dla wszystkich byłyby coraz trudniejsze do osiągnięcia”[14].

Często wskazuje się, że etniczność stanowi formę poprzedzającą pojawienie się narodu. To, co wyróżnia poszczególnie etnie, to wyraźny podział na „my” oraz „oni”, silne odróżnienie się od innych na podstawie kryteriów takich jak wspólnota pochodzenia czy więzy krwi – cechy te często mogą być przypadkowe i kontekstualne. „Może to być równie dobrze język, jak

[11] U. Świętochowska, *Zjawiska…, op. cit.,* s. 152-153.
[12] D. Moïsi, *Geopolityka emocji*, Warszawa 2012, s. 34.
[13] B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 239.
[14] K. Czubocha, *Separatyzm etniczny w dobie praw człowieka – nowe wyzwanie dla państwa narodowego i społeczności międzynarodowej,* Toruń 2012, s. 10.

religia, obyczaj, wygląd fizyczny etc. Ważne jest jedynie to, aby cechy te stanowiły niekwestionowaną własność danej zbiorowości i wyraźnie ją odróżniały od innych”[15].

Pośród wytypowanych składników etniczności wskazać można:

1) Nazwę – posiadane własnej, niepowtarzalnej nazwy stanowi o tożsamości. Możliwość nadawania nazw jest również wyrazem władzy, toteż zdolność nazwania samego siebie jest przejawem wolnego, nieskrępowanego samookreślenia;
2) Przekonanie o wspólnym pochodzeniu i dziejach – grupa odtwarza rzeczywistą lub wyobrażoną przeszłość, co jest elementem tożsamościowej narracji. Jej elementami są częstokroć wątki sentymentalne, nawiązania do lepszych czasów, „złotej ery” lub doświadczenia traumatyczne, odnoszące się do doświadczeń wojennych, okresu zniewolenia, prześladowań czy doznawanych cierpień;
3) Własna, odrębna kultura – grupy etniczne różnią się zakresem uznawanych praktyk i wartości, określonych sposobów życia. W zderzeniu dwóch kultur owe wartości mogą wzajemnie się wykluczać, prowadząc do potencjalnych konfliktów;
4) Związek z określonym terytorium – wszystkie jednostki, grupy społeczne czy narody ulokowują w jakiejś z natury ograniczonej przestrzeni. Mogą występować w dużych skupiskach, a także charakteryzować się znacznym rozprzestrzenieniem, tworząc różne diaspory. Istotne jest jednak to, że grupy te, wskazując na związek z danym terytorium, nie muszą posiadać własnego państwa. To, co odgrywa ważniejszą rolę, to czynnik emocjonalny, wskazywanie na daną przestrzeń i nazywanie jej ojczyzną;
5) Poczucie solidarności i odrębności – solidarność oznacza emocjonalny związek między przedstawicielami tej samej grupy, zdolność do zrozumienia i współczucia ze względu na łączące ich wcześniej omówione elementy[16].

Grupa etniczna oznacza zatem „takie rozumienie historii i kulturowej wyjątkowości oraz indywidualności, które odróżnia populacje od siebie i które wyposaża daną populację w określoną tożsamość zarówno w jej własnych oczach, jak i w oczach tych, którzy do niej nie należą”[17].

Najistotniejszym jednak i niezbędnym do dostrzeżenia etnicznej tożsamości jest wystąpienie interakcji międzyetnicznych, tj. współwystępowanie dwóch grup, potrafiących wskazać na dzielące je różnice. Interakcje powodują, że grupy mogą ze sobą współpracować lub rywalizować o ziemię, zasoby, przywileje, czy władzę. Dopiero w sytuacji wzajemnych

[15] B. Szacka, *Wprowadzenie…, op. cit.*, s. 241.
[16] *Ibidem*, s. 245.
[17] A. D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, Kraków 2009, s. 30.

spotkań przedstawiciele obu grup mogą dokonać rozróżnienia między członkami grupy własnej i obcej. Często międzygrupowym tarciom towarzyszą silne emocje, przyczyniające się do zaostrzania kontrastu między jedną grupą a drugą, przejawiające się w określeniach takich jak „zło", „dobro", „prymitywizm" itp.

Konflikty zachodzące między grupami etnicznymi (oraz wczesnymi państwami) również pełnią funkcję wzmacniającą i integrującą poszczególne tożsamości[18]. Granice występowania poszczególnych grup nie zawsze pozostawały wyraźne. Krzyżowanie się prądów cywilizacyjnych, mieszanie kultur i napływ obcego, szczególnie tego bardziej rozwiniętego, społeczeństwa sprzyjało tworzeniu się ruchów etnicystycznych – swego rodzaju wczesnej formy nacjonalizmu. „Etnicyzm pojawia się, kiedy znaczące segmenty wspólnoty doświadczają podwójnego zagrożenia dla swego statusu i dziedzictwa"[19].

O przetrwaniu tożsamości etnicznej decyduje wówczas indywidualny dla każdej wspólnoty zespół mitów i wartości, stanowiących jej spoiwo nawet w obliczu utraty ojczyzny czy podboju. Szczególną w tym przypadku rolę odgrywa duchowieństwo zapobiegające dezintegracji społecznej będącej konsekwencją zachodzących trudności czy niesprzyjających warunków środowiskowych. „Dla chronienia tożsamości etnicznej i zagwarantowania etnicznego przetrwania przez wieki warstwa kapłańska była ważniejsza niż organizacja polityczna i ojczyzna. To zespół czynników religijnych w największym stopniu przyczynił się do utrzymania poczucia etnicznej indywidualności i wspólnoty w czasach przednowoczesnych"[20].

Wyższym od grupy etnicznej etapem organizacji społecznej jest naród rozumiany jako „wspólnota ludzi tworząca się w długich procesach dziejowych, wyznaczają ją członkowie mający poczucie (świadomość) wspólnego pochodzenia, dobra, losów historycznych, specyficznych postaw, zachowań, znaków obyczajowości. Zwykle wspólnotę tę postrzega się w wymiarach etnicznym i politycznym"[21].

Za wyróżniki narodu przyjmuje się, m.in.:

1) Język – stanowiący instrument komunikacji wewnątrz i na zewnątrz wspólnoty, uznawany w tym przypadku za najważniejszy element narodotwórczy, będący fundamentem odmiennej tożsamości;

[18] *Ibidem*, s. 55.
[19] *Ibidem*, s. 79.
[20] *Ibidem*, s. 173.
[21] A. Chodubski, *Jednostka, naród, państwo*, [w:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, (red.) B. Szmulik i M. Żmigrodzki, Lublin 2006, s. 148.

2) Przestrzeń geograficzno-przyrodniczą – zarówno w wymiarze realnym, jak i symbolicznym, emocjonalnym;
3) Wierzenia (religię) – stanowiącą siłę spajającą wspólnotę w sferze duchowej;
4) Historię – wspólna pamięć o minionych wydarzeniach oraz wspólnych korzeniach, źródłach pochodzenia. Częstokroć akcentuje się nie rzeczywiste pochodzenie, a raczej przekonanie o nim, na co wpływają np. wspólne mity narodowe;
5) Dziedzictwo kulturalne – efekt działalności i twórczości człowieka w zakresie nauki czy sztuki, będące często wyrazem ukrytych resentymentów i pragnień;
6) Tradycję – przekazywane z pokolenia na pokolenie normy i zasady postępowania sprzyjające zachowaniu poczucia ciągłości;
7) Obyczaje – przejawiające się szczególnie pod postacią rytuałów i ceremonii;
8) Emblematy i symbole – takie jak godła, odznaki, wytwory kultury ludowej;
9) Świadomość odrębności etnicznej wspólnoty;
10) Identyfikacja z daną wspólnotą i chęć partycypowania w niej[22].

Elementy wyróżniające grupy etniczne i narodowe charakteryzują się wieloma podobieństwami. Wynika to z faktu, że naród stanowi przeważnie efekt długotrwałego istnienia i rozwoju mniejszej grupy lub grup etnicznych występujących wspólnie na określonym terytorium, które choć na poziomie lokalnym zdolne są wykazać występujące między nimi różnice, to na poziomie makro istnieje możliwość wskazania na pewne elementy wspólne determinujące istnienie narodowości. Tym samym trudno jest przywołać jedną, spełniającą wszystkie kryteria definicję narodu, gdyż „przypadki odpowiadające definicji mogą ewidentnie nie być «narodem» lub nie posiadać narodowych aspiracji, a te, które bez wątpienia są «narodami», mogą nie przystawać do danego kryterium lub kombinacji kryteriów”[23].

Elementem charakterystycznym współczesnego świata jest fakt występowania i tendencji do tworzenia państw narodowych, których granice państwowe pokrywają się z obszarem występowania danej wspólnoty narodowej. Szczególnie w dyskursach nacjonalistycznych dostrzega się twierdzenia, że tylko jednolite narodowo państwo jest w stanie zapewnić swoim obywatelom bezpieczeństwo. Wskazuje się, że występujące w państwie mniejszości stanowić mogą wewnętrzne zagrożenie dla jego integralności. Narracja taka przyczynia się do antagonizacji i zaostrzenia relacji mniejszości i większości, prowadząc do wzrostu poczucia niepewności, strachu przed wewnętrznym Obcym lub Innym, co do

[22] *Ibidem*, s. 149; zob. rów.: M. Budyta-Budzyńska, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010, s. 30-44.
[23] E. Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, Warszawa 2010, s. 14.

którego dobrych intencji nie można mieć całkowitej pewności. W narracji takiej podkreśla się element solidarności grupowej, narodowego *ethnosu* oznaczającego, że „żadne nowoczesne państwo, jakkolwiek łagodny byłby jego system polityczny i jakkolwiek wymowne byłyby głoszone w nim opinie na temat cnoty tolerancji, wielokulturowości i inkluzji, nie jest wolne od idei, że jego suwerenność państwowa opiera się na jakiegoś rodzaju duchu etnicznym”[24].

Wskazane elementy etniczności, podział na „my” i „oni”, podkreślenie wspólnoty krwi czy akcentowanie różnic fizycznych grozić może zwrotem ku radykalnemu etnonacjonalizmowi, którego ostateczną konsekwencją może być ludobójstwo na tle etnicznym. Może do tego dojść dlatego, że „niektóre mniejszości przypominają owym większościom o niewielkiej luce pomiędzy ich kondycją jako większości a horyzontem nieskalanej narodowej całości, czystego i nieskażonego narodowego *ethnosu*. To poczucie niezupełności może pchnąć większości do spazmów przemocy skierowanej przeciwko mniejszościom”[25].

Fakt występowania grup określanych jako „większości” i „mniejszości” nie jest pierwotny – taka klasyfikacja stanowi konstrukt społeczny, efekt wyszczególniania, porządkowania i politycznego wyznaczania. W perspektywie „większości” istnienie grupy stanowiącej „mniejszość” przyczyniać się może do ujawnienia swoistego drapieżczego charakteru. Tożsamości drapieżcze „to te, których społeczne tworzenie i mobilizacja wymagają zagłady innych, zbliżonych kategorii społecznych, zdefiniowanych jako zagrożenie dla samego istnienia grupy określanej jako «my». Jest to efekt długiej historii bliskich kontaktów, wzajemnej stereotypizacji, być może epizodów wzajemnej przemocy”[26].

„Mniejszość” także jest kategorią społeczną. Wskazuje się, że „często są one nośnikiem niechcianych wspomnień aktów przemocy, które stworzyły istniejące państwa (…) Na dodatek zaś, jako słaba strona w ostrej konkurencji o państwowe uprawnienia lub możliwość czerpania z państwowych zasobów, mniejszości przypominają też o niepowodzeniach rozmaitych projektów państwa. Są symbolem klęski i przymusu. Stanowią zaburzenie wszelkich wspieranych przez państwa wizji czystości narodu i sprawiedliwości państwa”[27].

Wzajemne relacje zachodzące między grupami identyfikującymi się jako odmienne nacechowane mogą być zatem silnymi, często negatywnymi emocjami. Szczególnie w przypadku dominacji jednej grupy nad drugą i doświadczeniami przemocy w przeszłości,

[24] A. Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, Warszawa 2009, s. 13.
[25] *Ibidem*, s. 18.
[26] *Ibidem*, s. 57.
[27] *Ibidem*, s. 48.

ujawniać się może głęboko zakorzenione poczucie krzywdy. Stało się tak na przykład w epoce pozimnowojennej, gdy w efekcie rozpadu bloku radzieckiego wiele narodowości po raz pierwszy mogło zaakcentować własne aspiracje polityczne. Niejako „zamrożone" przez dotychczasowego hegemona antagonizmy etniczne uległy dynamizacji, gdy zaczęto zgłaszać ogólne poczucie niesprawiedliwości wynikające z marginalizacji politycznej mniejszości, nierównej dystrybucji dóbr, czy nieprzestrzegania praw człowieka. To silne uczucie niesprawiedliwości wiąże się zatem z niezapewnieniem podstawowych potrzeb niezbędnych do uzyskania poczucia bezpieczeństwa. Zamiast nich ujawniły się uczucia takie jak frustracja, zagrożenie czy upokorzenie. Upokorzenie stanowi zranioną wiarę w siebie i utratę wiary w pomyślną przyszłość. „Gdy kontrast między wyidealizowaną i chwalebną przeszłością, a rozczarowującą teraźniejszością jest zbyt wielki, upokorzenie wysuwa się na pierwszy plan"[28] i może stanowić główny mechanizm napędowy podejmowanych działań.

Upokorzenie oznacza niemoc i brak kontroli nad własnym życiem nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale też zbiorowym. Może być uczuciem współdzielonym przez całą wspólnotę religijną czy narodową. Brak poczucia kontroli oznacza utratę jej na rzecz Innego, intruza, który zdołał jednostkę czy grupę wywłaszczyć z teraźniejszości i przyszłości. Upokorzenie prowadzi do narastającego pragnienia zemsty[29].

Wraz z zachodzącymi stale procesami globalizacji i „ujednolicania" świata, w odpowiedzi na globalność ujawniły się postawy akcentujące lokalność, rdzenność i tradycyjność jako sprzeciw wobec światowej dominacji określonych postaw (np. konsumpcjonizm czy sekularyzm), produktów (np. Coca-Cola, McDonald's) i reprezentujących je państw. Dostrzec można nasilające się naciski na odmienność tożsamości, czy wręcz próby odrzucenia produktów współczesności uznawanych przez takie, a nie inne grupy jako złe i szkodliwe[30].

Fragmentaryzacja etniczna państwa nie musi być jednak czynnikiem sprzyjającym wybuchom wojen domowych. Wskazuje się, że o ile może ona być wykorzystana instrumentalnie przez decydentów w celu zaaranżowania konfliktu, staje się ona o wiele poważniejszą zmienną dopiero po wybuchu wojny, która niejako intensyfikuje społeczno-polityczne procesy oparte o tożsamość. Grozi to brutalizacją działań i zwiększa ryzyko

[28] D. Moïsi, *Geopolityka emocji*, Warszawa 2012, s. 21.
[29] *Ibidem*, s. 97.
[30] Na temat wrogości wobec wykluczających się wartości i wiodącej ku temu przemocy zob. szerz.: B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2007.

wystąpienia ludobójstwa. Różnice etniczne tym samym nie tłumaczą wybuchu przemocy w sensie ogólnym, lecz mają znaczenie w procesie eskalacji przemocy[31].

2.2. Charakter reżimu politycznego

O ujawnieniu się przemocy jako metody działania politycznego może decydować forma ustrojowa państwa, czy szerzej, jego rzeczywistość i uwarunkowania polityczne. Charakter reżimu implikuje określone działania polityczne zarówno ze strony państwa, jak i jego obywateli.

Wskazuje się, że największe ryzyko wystąpienia przemocy ujawnia się w państwach częściowo demokratycznych, niedojrzałych demokracjach lub przechodzących duże zmiany systemowe. We wspomnianych przypadkach w procesach politycznych dochodzi do wyraźnej frakcyjności grup wpływu i antagonizmów zachodzących między nimi. Trudności w uzyskaniu i utrzymaniu konsensusu sprzyjają postępującemu zaostrzaniu różnic etnicznych oraz nierówności społecznych. Tym samym za najbardziej stabilne uznać należy:

1) Dojrzałe demokracje, gdzie przestrzeganie norm i rządów prawa wpisane jest już w tradycję funkcjonowania danego państwa. Istnienie opinii publicznej (wewnętrznej oraz międzynarodowej) w przypadku demokracji ma charakter regulujący i powstrzymujący;
2) Autokracje, w których władza nie czuje się zobowiązana do przestrzegania określonych norm, a tworzy je bądź znosi na własny użytek. Utrzymując silnie rozbudowany aparat przymusu jest w stanie odpowiednio szybko i skutecznie reagować na przejawy oporu czy nieposłuszeństwa, może eliminować przeciwników politycznych, wrogie sobie frakcje lub zwalczać całe grupy społeczne kontestujące władzę. Utrzymanie takiego aparatu przymusu wiąże się jednak z wysokimi kosztami, a represyjność prowadzić może do narastania społecznego oporu[32].

Tym samym najbardziej narażone na ryzyko wybuchu przemocy, czy to pod postacią represji ze strony państwa, działań partyzanckich, czy wojny domowej wynikającej z oporu dysydentów, są słabe państwa uderzające we własnych obywateli. Wymierzona w nich przemoc generuje rozwój ruchów dysydenckich również odwołujących się do radykalnych form walki o zmianę rzeczywistości politycznej. Wskazuje się także, że średni poziom represji zawsze jest

[31] A.D. Nichols, *The Origins of Genocide in Civil War*, „Trames: A Journal of the Humanities & Social Sciences" 2018, vol. 22, issue 1, s. 99.
[32] M.L. Weiss, E. Newman, I. Abraham, *Introduction – The politics of Violetce: Modalities, frazes and functions*, [w:] *Political Violence in South and Southeast Asia: Critical Perspectives*, Tokio 2010, s. 8.

wyższy w państwach, w których dojdzie do wybuchu konfliktu wewnętrznego. J.K. Young wylicza, że statystycznie ich poziom stopniowo narasta już pięć lat przed wybuchem konfliktu. Natężenie przemocy jest rezultatem obserwacji nastrojów obywateli. Im większe zagrożenie dla zachowania urzędu decydenta, tym większe represje państwo będzie stosować. Dławienie oporu i uciszanie głosów sprzeciwu nasila jednak niezadowolenie społeczne oraz działalność dysydencką[33].

Represje uznać należy za działanie kosztowne i ryzykowne. O ile przynosi ono doraźne efekty, nie zmniejsza frustracji społecznej oraz pogłębia brak zaufania do władzy. Kolejne działania polityczne państwa obłożone są koniecznością angażowania coraz większych zasobów. Przeciwnie w stabilnych państwach demokratycznych: ryzyko wybuchu przemocy jest niższe, a zatem i konieczność utrzymywania rozbudowanego, stale zmobilizowanego aparatu przymusu. Wynika to z faktu, że w demokracjach obywatele mają prawo wyrażać niezadowolenie w sposób legalny, a wzajemne oddziaływanie na linii władza-obywatele przebiega na drodze dyskusji i poszukiwania konsensusu.

Nie bez znaczenia pozostaje ideologiczne zaplecze rządzącej elity. Dostrzegalne jest to szczególnie wówczas, gdy u władzy zasiada frakcja opierająca się silnie na polityce tożsamościowej i tym samym kreująca ideologię wypychającą pewne grupy społeczne ze sfery zobowiązania i lojalności[34]. Ten rodzaj wykluczenia oparty na pochodzeniu etnicznym, czy odmienności kulturowej zwiększa ryzyko wystąpienia działań opartych na przemocy, w tym w skrajnej formie, ludobójstwa[35].

Niektórzy liderzy polityczni wykorzystują instrumentalnie obraz i obecność wroga i w ten sposób konstruują określone formy solidarności społecznej oparte na wykluczeniu. Jeśli większość zacznie identyfikować się jako nadrzędna, szczególnie w obliczu potencjalnie wrogiej innej grupy, może się ona wyzbyć jakichkolwiek zobowiązań moralnych wobec tych Innych. Jeśli przedstawiciele wykluczonej grupy zostaną sportretowani jako zagrożenie, przedstawiciele większości zaś będą mieli powód do potwierdzenia wzajemnej solidarności i dalszego wspierania procesu wyłączania mniejszości z procesów społecznych, pozbawiając ich dóbr, zasobów i wartości uznawanych za szczególnie cenne[36].

---

[33] J.K. Young, *Repression, Dissent, and the Onset of Civil War*, „Political Research Quarterly", 2012, nr. 66, s. 516-519.

[34] Heinrich Himmler mówił: „musimy być szczerzy, przyzwoici, lojalni i koleżeńscy wobec tych o wspólnej krwi, i wobec nikogo innego", za: H. Fein, *Accounting for genocide: national responses and Jewish victimization during the Holocaust*, New York 1979, s. 25.

[35] H.N. Brehm, *Re-examining risk factors of genocide*, „Journal of Genocide Research" 2017, vol. 19, no. 1, s. 65.

[36] Idea „uniwersum zobowiązań" jest kulturowo ustalona, nabyta poprzez wczesną socjalizację. Wyłączenie pewnych grup z owego „uniwersum" wymaga stworzenia „nowej" moralności, która ogranicza je, uwalnia od zahamowań stworzonych przez „starą" moralność. W ten sposób dokonywanie zabójstwa odbywa się bez

Szczególnie w przypadku reżimów autokratycznych, mechanizmów inicjowania przemocy doszukiwać można się w aspektach psychologicznych kluczowego decydenta. Jego poczucie bezpieczeństwa wynikać może ze zdolności do realnej oceny zagrożeń ze strony oponentów oraz sojuszników gotowych do zdrady. Przywódcy czujący się niepewnie będą bardziej skłonni do podejmowania masowych działań likwidujących rzeczywiste lub wyobrażone źródła zagrożenia. Udana fizyczna eliminacja przywódcy politycznego również przyczynić się może do wybuchu przemocy na szeroką skalę: zachodzi bowiem reakcja domina, w której kolejne najważniejsze osoby w państwie poczują realne zagrożenie i skłonne będą podejmować radykalne działania. Zabójstwo lidera wprowadza chaos i brak pewności, co oznacza potrzebę szybkiego jej przywrócenia i w przemocy dostrzega się metodę powrotu do stabilności. G. Uzonyi szacuje, że udane zabójstwo przywódcy politycznego w reżimach autorytarnych zwiększa szanse wystąpienia masowych zabójstw o 175%, a samego ludobójstwa o 156%. Odmiennie kategoryzowane masowe zabójstwa grup politycznych (*politicide*), nie wpisujące się prawnie w kategorię ludobójstwa, mają o 206% większą szansę wybuchu[37].

Jednostka pełni również kluczową rolę w inicjowaniu działań opartych o przemoc na szeroką skalę. Wskazuje się, że bez względu na intensywność wrogości, nienawiści, rasizmu lub innego uprzedzenia, by zainicjować proces systematycznego mordowania, potrzebny jest sygnał przywódcy politycznego. Potrzebna jest jednostka do mobilizacji i organizacji mas mających uczestniczyć w szerszym programie zabijania[38]. „Oznacza to, że w pewnym momencie pojedynczy człowiek lub garstka ludzi świadomie, z premedytacją i pełną możliwością postąpienia inaczej postanawia mordować innych ludzi (…) albo eliminować ich w inny sposób”[39].

Inicjowanie ludobójstwa oznacza zatem akt ludzkiej podmiotowości. Jest to decyzja podjęta na bazie mniej lub bardziej racjonalnych przesłanek, ale zazwyczaj towarzyszy jej poczucie słuszności podejmowanego wyboru.

2.3. Konflikty wewnętrzne i zewnętrzne

Konflikty – zarówno o charakterze wewnętrznym, jak i zewnętrznym – przyczyniają się do destabilizacji politycznej, społecznej i gospodarczej państwa, jak i mogą z nich wynikać. Ich

poważniejszych konsekwencji psychicznych; P. Green, T. Ward, *State Crime: Governments, Violence and Corruption*, Michigan 2004, s. 171-175

[37] G. Uzonyi, *Domestic Unrest, Genocide and Politicide*, „Political Studies” 2016, vol. 64, issue 2, s. 323.

[38] J.D. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, New York 1997, s. 480, za: *Idem*, *Wiek ludobójstwa*, Kraków 2012, s. 104.

[39] *Ibidem*, s. 105.

przebieg przybiera odmienny charakter i intensywność. Zauważa się jednak szereg czynników zwiększających potencjał destrukcyjnych działań. Pośród nich wskazuje się na rolę:

1) Presji politycznej ze strony różnych podmiotów, czy to w trakcie konfliktu wewnętrznego czy międzynarodowego, wyzwania ze strony grup wywrotowych, zamachowców, rewolucjonistów i innych aspirujących do przejęcia władzy;
2) Presji ekonomicznej, np. kryzysów gospodarczych, niedoboru (ale też nadmiaru) zasobów, presji populacyjnej, klęsk żywiołowych[40].

Natomiast pośród czynników zmniejszających ryzyko wystąpienia przemocy i przyczyniających się do stabilizacji politycznej wymienia się:

1) Globalne wzajemne powiązania gospodarcze;
2) Globalne uczestnictwo w procesach międzynarodowych oraz członkostwo w organizacjach rządowych i pozarządowych, a także ratyfikacja odpowiednich traktatów dotyczących przestrzegania praw człowieka[41].

Konflikty wewnętrzne i międzynarodowe, a także wstrząsy polityczne mogą decydować o zwiększeniu ryzyka wybuchu poważnej przemocy, w tym ludobójstwa. Masowe czystki czy kampanie eliminacjonistyczne częściej zdarzają się w sytuacjach ekstremalnego zagrożenia dla dotychczasowej struktury i władzy. Nie można jednak wykluczać ich wystąpienia także w innych sytuacjach, na przykład wówczas, gdy władza postrzega zagrożenie jako większe niż jest ono w rzeczywistości, a zatem traktuje je w kategoriach egzystencjalnych. Przewroty stanu i rewolucje - bez względu na ich powodzenie - także się do tego przyczyniają. Z jednej strony porażka powstania wzmacnia represyjność dotychczasowej władzy, a sukces przyczynić się może do ujawnienia nowego rządu o równych lub większych skłonnościach do przeprowadzania masowych czystek[42].

Konflikty wewnętrzne wybuchają z powodu głębokich wewnętrznych podziałów frakcyjnych, w których jedna grupa nie uznaje rządów drugiej za prawomocną. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele. Może to wynikać z niesprawiedliwej polityki władzy, działającej na korzyść jednej grupy kosztem innej; odmiennej tożsamości i poczucia przynależności nierespektowanych przez władzę; nieprzestrzegania praw człowieka; okupowania terytorium, które historycznie cieszyło się autonomią czy suwerennością itd.

[40] H.N. Brehm, *Re-examining…, op. cit.*, s. 66.
[41] *Ibidem*, s. 67.
[42] *Ibidem*, s. 76.

Wskazuje się, że 35% wojen domowych motywowanych było przez rebeliantów chcących doprowadzić do secesji lub autonomii od państwa macierzystego[43]. Dążenia separatystyczne przyczyniają się do wybuchu konfliktu, ponieważ państwo macierzyste – jak praktyka pokazuje – nie wyraża zgody na secesję czy to z obawy o wystąpienie reakcji łańcuchowej (ujawnienie się postulatów niepodległościowych innych grup), czy ze względu na dostęp do zasobów o strategicznym znaczeniu. Ze względu na fundamentalny charakter tych konfliktów (tożsamość oraz racja stanu), domniemywać należy, że wojny domowe toczone o autonomię lub secesję mają większe prawdopodobieństwo (od innych wojen domowych) na doporowadzenie do wybuchu ludobójstwa[44].

Co więcej, jeśli separatyści stosują metody walki partyzanckiej, rząd spotyka się z dużymi trudnościami w rozróżnieniu powstańców od cywilów. Powoduje to, że siły rządowe, dla pewności, kierują przemoc także wobec osób niezaangażowanych w działania wojenne. Ponadto nie sposób zagwarantować, że władza reaguje na postrzegane zagrożenia w sposób adekwatny lub obiektywny, co grozi niewspółmierną przemocą wobec cywilów. Konflikty natomiast same w sobie przyczyniają się do zwiększonej militaryzacji, ze swej natury sprzyjającej narastaniu przemocy, zwiększając tym samym szansę na masowe zabójstwa o 140%, a na masowe zabójstwa ze względu na afiliację polityczną o 130%[45].

Kolejnym typem konfliktu wewnętrznego jest rewolucja oraz inne ruchy zmierzające do całościowej zmiany reżimu, takie jak zamachy stanu czy kampanie antypaństwowe. Rzucają one wyzwanie rządowi, stanowiąc dla władzy realne zagrożenie. Dzieje się tak również wówczas, gdy przewrót kończy się niepowodzeniem, ponieważ sama radykalna kontestacja władzy wskazuje na jej potencjalną słabość. Elity polityczne w drodze eliminacji takich czynników ryzyka skłonne mogą być do wszczęcia ludobójstwa lub masowych mordów ze względu na afiliację polityczną[46].

Rewolucjoniści natomiast kierują się ideą przebudowania zastanego, a nawet stworzenia nowego społeczeństwa i systemu państwowego. Taki rodzaj przemodelowania dotychczasowej struktury oznaczać może wykluczenie tych, którzy nie będą pasować do nowego projektu społeczno-politycznego. Rewolucje mogą przyczynić się zatem także do wyłonienia się nowego, ludobójczego reżimu[47].

---

[43] J. Fearon, D. Laitin, *Ethnicity, Insurgency, and Civil War*, „American Political Science Review" 2003, vol. 97, no. 1, s. 75-90.
[44] A.D. Nichols, *The Origins…, op. cit.*, s. 93.
[45] G. Uzonyi, *Domestic…, op. cit.*, s. 323; H.N. Brehm, *Re-examining…, op. cit.*, s. 65.
[46] *Ibdem*, s. 66.
[47] *Ibidem*, s. 65-66.

Argumentuje się także, że niedobór zasobów (lub ich nadmiar) wzmacniają konkurencję i zwiększają ryzyko wybuchu ludobójstwa. Podział frakcyjny oraz brutalne metody wzajemnego zwalczania potęgują poczucie niepewności i niepokoju. Struktura społeczna ulega naprężeniu, a frustracja wynikająca z niedoborów określonych, niezbędnych do przeżycia zasobów przyczynia się do narastania wrogości. Zmiana struktury populacji (np. poprzez wymuszone migracje lub zachęty ze strony władzy) podobnie wpływa na zakres dostępności zasobów[48].

Konflikty międzynarodowe także przyczyniają się do zwiększenia ryzyka uderzenia w cywilów. Wskazuje się, że o ile nie ma on większego wpływu na masowe zabójstwa ze względu na afiliację polityczną (*politicide*), to zwiększa się ryzyko masowych zabójstw o 330%, a ludobójstwa o 312%[49].

Konflikt międzynarodowy wiąże się z postępującą militaryzacją oraz nowymi możliwościami politycznymi, a strach i niepewność podczas jakiegokolwiek konfliktu wpływają na możliwości stosowania represji oraz ich zakres. Także graniczenie z państwami niestabilnymi i będącymi w stanie wojny wpływa na stabilność sąsiadów. Chociaż występująca u nich przemoc nie wpływa bezpośrednio i natychmiastowo na skłonności represyjne innych państw, lęk przed przemocą oraz tendencje do zwalczania potencjalnych zagrożeń, a także przepływ uchodźców, przyczyniają się do narastania sytuacji kryzysowych[50].

Wskazuje się również, że wraz z postępowaniem wojny, jej koszty rosną i w pewnym momencie, by zapobiec ich postępowi, tańszą alternatywą może być anihilacja wroga i źródła jego wsparcia. Teza, że ryzyko ludobójstwa wzrasta wraz z czasem trwania konfliktu[51] jest jednak podważana. Weryfikacja różnych zmiennych wskazała, że z każdego roku trwającego sporu z użyciem przemocy ryzyko wybuchu ludobójstwa zmniejsza się o 7%[52].

2.4. Nierówny dostęp do zasobów

Państwa i żyjące w nich wspólnoty operują na pewnej wyznaczonej i ograniczonej przestrzeni. Przestrzeń ta, a także mieszczące się w niej bogactwa stanowią o jakości życia i tempie rozwoju. Ze względu na stałe poczucie niewystarczalności, wiele podmiotów cechuje się niezaspokojeniem aspiracji terytorialnych. Z tego też powodu poszczególne grupy zawsze

[48] *Ibidem*, s. 66.
[49] G. Uzonyi, *Domestic…, op. cit.,* s. 323.
[50] H.N. Brehm, *Re-examining…, op. cit.,* s. 65.
[51] A.D. Nichols, *The Origins…, op. cit.,* s. 93.
[52] *Ibidem,* s. 98.

dążyły do wyłącznej kontroli i ewentualnego poszerzania posiadanego terytorium, choćby po to, by zyskać przestrzeń potrzebną do życia[53].

Uczucia żądzy czy chciwości zdają się być istotnymi bodźcami sprzyjającymi konfliktom z użyciem przemocy. Pozyskanie terytoriów bogatych w zasoby stanowić może o „być albo nie być" państwa lub podmiotów niepaństwowych. Nie bez znaczenia pozostają perspektywy prywatnego wzbogacenia się, rzutujące na racjonalność decyzji i działań poszczególnych aktorów politycznych. Konflikt stanowi także biznes sam w sobie, a jego trwanie, zamiast pokoju, bywa bardziej opłacalne. Niektóre grupy walczące w imię określonych postulatów politycznych mogą więc dążyć do trwania, a przynajmniej przedłużania sytuacji konfliktowych, czerpiąc z tego tytułu pokaźne zyski finansowe lub prestiżowe.

Znaczenie teorii ekonomicznych źródeł konfliktu wydaje się być znaczące i uzasadnione. „Dane z Azji Południowo-Wschodniej (szczególnie z Filipin i Indonezji) wskazują, że konflikty o charakterze separatystycznym, etnicznym czy ideologicznym zawierają w sobie element wspomnianej wcześniej potrzeby wzbogacenia się"[54]. Istotnym jest zatem zrozumienie, że konflikty etniczne czy religijne, oparte na dążeniu do samostanowienia, wynikają również z walki o dostęp do ziemi i jej zasobów. Potwierdza to tezę, żę przemoc wynika z wielu współistniejących czynników.

Wskazuje się, że poszczególne grupy społeczne różnią się między sobą, dysponując odmiennymi cechami: „ludzie są nierówni sobie nie z racji jakichkolwiek cech cielesnych czy psychicznych, lecz z powodu ich przynależności do różnych grup albo zajmowania różnych pozycji społecznych"[55]. Należy jednak zauważyć, że różnice fizyczne także bardzo często stanowią kryterium istotnego podziału, przez co pewne grupy społeczne narażone są na ostracyzm, wrogość, agresję czy inne przejawy dyskryminacji. Dokonuje się zatem podziału na różnice biologiczne (np. płeć, wiek, kolor oczu itd.) i społeczne (wykształcenie, władza, majątek). Zjawisko wykluczenia stanowi problem społeczny o poważnych konsekwencjach. Pozbawienie możliwości pełnego uczestnictwa w społeczeństwie[56] grozi różnorakimi konsekwencjami: grupy wykluczone, na przykład, stają w obliczu dalszych działań dyskryminujących, w skrajnych przypadkach prowadzących do ludobójstwa. Narastająca

[53] M. Blacksell, *Geografia polityczna*, Warszawa 2008, s. 17.
[54] M. L. Weiss, E. Newman, I. Abraham, *Introduction…, op. cit.*, s. 7.
[55] P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2002, s. 332.
[56] A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2012, s. 498.

frustracja grup marginalizowanych w krytycznym momencie może doprowadzić do zwrócenia się przeciwko wąskim, uprzywilejowanym elitom.

Do ujawnienia się nierówności społecznych dochodzi wtedy, gdy fakt przynależności do określonej grupy społecznej wiąże się z łatwiejszym lub trudniejszym dostępem do dóbr czy zasobów uznawanych w danej kulturze za szczególnie cenne czy pożądane[57]. Zauważa się, że człowiek ma pewne predyspozycje do tego, by dostrzegane różnice odbierać w kategoriach nierówności. Tym samym występujące różnice między członkami różnych grup sytuowane są w swoistej hierarchii nierówności[58].

Zasoby szczególnie cenne i pożądane podzielić można na trzy kategorie:

1) Bogactwo/dobra materialne – posiadanie pewnych dóbr wiąże się z zaspokajaniem podstawowych potrzeb człowieka, na przykład pożywienia, ubioru czy schronienia. Niektóre kultury charakteryzować się mogą pewnym imperatywem posiadania określonych produktów „z wyższej półki". Także obserwacja zachowań opartych na stałej konsumpcji budzić może sprzeciw określonych społeczności. Dostrzegając szerzące się zjawisko konsumpcjonizmu, starając się mu przeciwstawić, mogą odwołać się do radykalnych metod, w tym przemocy.
2) Władza – wiąże się z nią potrzeba posiadania siły i znaczenia, możliwości wywierania wpływu na drugiego człowieka oraz na całe grupy społeczne. Oferuje ona także poczucie bezpieczeństwa z przynajmniej dwóch powodów: posiadania kontroli nad kreowaniem własnego losu i otoczenia oraz ze względów ekonomicznych. Oferuje ona zdolność do kształtowania bezpieczeństwa zawodowego nie tylko własnego, ale także członków rodziny poprzez zapewnienie im lukratywnych stanowisk. Stanowi to wyrwanie się ze swoistej pułapki przymusu ekonomicznego i czyni przyszłość pewniejszą.
3) Prestiż – oznacza przede wszystkim szacunek i uznanie społeczne. Jest on cenionym dobrem choćby dlatego, że człowiek kreuje zdanie o sobie na podstawie opinii innych ludzi, toteż lubi być chwalony i podziwiany[59]. Dołożywszy wspomniane osobowości narcystyczną lub typu A dostrzec można, że niezaspokojenie potrzeby cieszenia się prestiżem prowadzić może do zachowań agresywnych mających na celu wymuszenie ekspresji uznania i podziwu.

[57] P. Sztompka, *Socjologia*, *op. cit.*, s. 332.
[58] B. Szacka, *Wprowadzenie…, op. cit.,* s. 277.
[59] P. Sztompka, *Socjologia*, *op. cit.*, s. 334.

Należy zauważyć, że wymienione powyżej dobra nie funkcjonują niezależnie od siebie, a zazębiają się i wzajemnie nakładają. Posiadanie władzy wiąże się z wieloma możliwościami wzbogacenia się. Społeczne uznanie, bez względu na to, czy człowiek jest idolem czy autorytetem, oznacza choćby większe szanse na znalezienie dobrze płatnej pracy, co z kolei wiąże się z większą zamożnością i dalszym gromadzeniem dóbr.

Zauważa się, szczególnie w społeczeństwach nowoczesnych, że wykonywany zawód i pełnienie związanych z nim ról są podstawowym czynnikiem sytuującym ludzi w układzie nierówności społecznych. Dzieje się tak, ponieważ wraz z rosnącą liczbą ludności w skupiskach, nasila się także skala anonimowości. W małych społecznościach, dla odmiany, priorytetowe są cechy osobiste decydujące o prestiżu i autorytecie. Inaczej jest w dużych miastach, ponieważ „o prestiżu człowieka w kręgu znajomych decyduje to, jaki on jest, o prestiżu wśród nieznajomych to, kim jest”[60].

Warto zwrócić uwagę na ustalenia Gunnara Heinsohna, który stwierdził, że liczba stanowisk odpowiadających aspiracjom poszczególnych przedstawicieli danej grupy społecznej jest ograniczona, tym samym nie wszyscy mają realne szanse te aspiracje zaspokoić. Brak zatrudnienia odpowiadającego zdolnościom czy wykształceniu prowadzi zaś do narastającego uczucia frustracji. Dlatego też w państwach o wysokim wskaźniku przyrostu naturalnego, gdzie żyje wielu ambitnych mężczyzn, wielu z nich pozostaje z uczuciem rozczarowania i frustracji[61].

Pod koniec lat 70. XX w. w literaturze socjologicznej pojawił się termin „podklasy” (*underclass*). U swych początków dotyczył on „społeczności gett czarnej ludności miast amerykańskich. Były to zbiorowości wyłączonych z głównego nurtu życia społecznego. Złe warunki ekonomiczne utrudniały powrót do niego zarówno im samym, jak i ich dzieciom”[62]. Zauważa się, że zjawisko podklasowości jest formą marginalizacji i wykluczenia zauważalną we wszystkich typach społeczeństw, jednak w każdym z nich rządzi się ona innymi prawami.

Podklasowość wiążę się z wyłonieniem się określonej kultury przetrwania, oznaczającej wypracowanie nowych systemów wartości i wzorców zachowań, organizacji rodziny, funkcjonowania w życiu społecznym. W skupisku ludności zmarginalizowanej społecznie kultura ta ulega utrwaleniu i cechuje się dziedzicznością. Tym samym każde kolejne pokolenie

[60] B. Szacka, *Wprowadzenie…, op. cit.*, s. 293.
[61] Zob. szerz.: G. Heinsohn, *Synowie i władza nad światem*, Warszawa 2009.
[62] B. Szacka, *Wprowadzenie…, op. cit.*, s. 310.

przejawia podobny brak aspiracji zawodowych czy edukacyjnych oraz powiela przyjęte zachowania patologiczne, to jest związane np. z narkomanią czy przestępczością[63].

Wskazuje się na dwa kluczowe zjawiska spychające ludzi na margines społeczny: bezrobocie i biedę.

Bezrobocie i jego skala powiększa się w społeczeństwach ponowoczesnych i dotyka szczególnie słabo wykształconych grup społecznych. Postępująca technicyzacja w przemyśle sprawia, że człowieka coraz częściej zastępuje maszyna, skuteczniejsza i tańsza w eksploatacji. Utrata pracy wiąże się także z konsekwencjami ekonomicznymi (ograniczenie zasobów finansowych) i społecznymi. Po pierwsze, oznacza ona pozbawienie możliwości pełnienia określonej roli w społeczeństwie, co może powodować kryzys tożsamości i poczucie zagubienia. Ponadto przerwane zostają specyficzne kontakty społeczne związane z wykonywaniem zawodu, a towarzysząca temu sieć relacji zostaje rozbita[64]. Tym samym dostrzega się pewną zależność polegającą na czasie spędzonym na bezrobociu a szansami na znalezienie nowej pracy, ponieważ sieć kontaktów i możliwości ulega erozji z czasem. „Zatrudnienie uzyskują przede wszystkim ci, którzy już je mają, następnie ci, którzy byli krótko bezrobotni i tak dalej… Można by nawet uporządkować prawdopodobieństwo znalezienia pracy w bezpośredniej zależności od stosunku między okresem zatrudnienia i okresem bezrobocia"[65]. Brak pracy prowadzi w konsekwencji do postępującego ubóstwa[66].

Dostrzec też można charakter wykluczenia społecznego na przykładzie sektora mieszkaniowego. Zamożniejsi członkowie społeczeństwa przeważnie przenoszą się do dzielnic uznawanych za bardziej prestiżowe i droższe, podczas gdy ubodzy pozostają w dzielnicach uznawanych za biedne i niebezpieczne. Dostrzega się swoisty *exodus* zamożnych na przedmieścia. W ten sposób przejawia się przestrzenna postać wykluczenia: dzielnice da się podzielić na bezpieczne i niebezpieczne, o lepszych lub gorszych warunkach środowiskowych, o ułatwionym lub utrudnionym dostępie do różnych usług, a także na podstawie stanu okolicznej infrastruktury[67].

---

[63] S.L. Myers, *The Economics of Crime in the Urban Ghetto*, „The Review of Black Political Economy" 1978, vol. 9, issue 1, s. 43-59; L.E. Pettiway, *The Internal Structure of the Ghetto and the Criminal Commute*, „Journal of Black Studies" 1985, vol. 16, no. 2, s. 189-211.

[64] B. Szacka, *Wprowadzenie…, op. cit.,* s. 312.

[65] J. P. Fitoussi, P. Rosanvallon, *Czas nowych nierówności*, Kraków 2000, s. 85.

[66] Pośród elementów świadczących o ubóstwie danej jednostki wymienić należy m.in.: niespożywanie ciepłego śniadania na ciepło przez większość dni tygodnia; brak urlopu lub wakacji w ciągu minionych dwunastu miesięcy; brak lodówki w gospodarstwie domowym; w gospodarstwie domowym brak wyłącznego dostępu do udogodnień takich, jak toaleta ze spłuczką, zlew lub umywalka z kranem z zimną wodą, wanna lub prysznic, kuchenka gazowa lub elektryczna; brak łóżka i pościeli dla wszystkich członków gospodarstwa domowego; brak lekarstw przepisanych przez lekarza; mniej niż dwa posiłki dziennie, A. Giddens, *Socjolgia, op. cit.,* s. 486, 488.

[67] *Ibidem,* s. 501.

Wraz z kształtowaniem się nowoczesnych społeczeństw, zrodziła się idea czy wzorzec społeczeństwa merytokratycznego, „to jest takiego, w którym miejsce człowieka w hierarchii społecznej zależy od niego samego i nie ma żadnych przeszkód, aby każdy mógł zająć takie, jakie mu się należy stosownie do wyposażenia intelektualnego i cech osobowości”[68]. Wzorzec ten, będący pewnym stanem idealnym ma wartość normatywną w państwach rozwiniętych i stabilnych, gdzie społeczeństwo cechuje się stosunkowo wysokim poziomem wykształcenia. Istotną rolę zdaje się też tutaj odgrywać kultura kładąca nacisk na pracowitość i zdolności człowieka, a nie na aspekty biologiczne jako czynniki sytuujące człowieka w hierarchii wartości. Ten wzorzec jednak nie sprawdza się w neoliberalnej rzeczywistości. Zauważa się rosnącą współcześnie przepaść majątkową między bogatymi a biednymi. Zachodzi polaryzacja społeczna wbrew głoszonym mitom równych szans.

2.5. Religia

Pośród wskazanych zjawisk zewnętrznych sprzyjających wystąpieniu przemocy na szczególną uwagę zasługuje religia. Stanowi ona zarówno czynnik społeczny, jak i polityczny przemocy, ponieważ związana jest z hierarchią, czy pełnieniem określonego rodzaju władzy.

Przede wszystkim jednak religia stanowi jeden z najważniejszych aspektów kultury człowieka. Jest ona nieodłącznym elementem tożsamości większości ludzi na świecie, ponieważ liczba osób niedeklarujących przynależności do żadnej religii oscyluje wokół ośmiuset pięćdziesięciu milionów, co stanowi raptem kilkanaście procent ludności kuli ziemskiej[69].

Religia zdaje się również towarzyszyć człowiekowi od początków kształtowania się jego świadomości jako bytu śmiertelnego. Uważa się, że pierwsze wierzenia religijne powstać mogły około osiemdziesięciu tysięcy lat p.n.e., gdzie w kulturze żyjącego wówczas człowieka neandertalskiego zauważono ślady celowego chowania ciał zmarłych. Dowodzić to może występowania wyobrażeń na temat losów człowieka po śmierci[70]. To, co następuje po życiu, stanowi tajemnicę, której wyjaśnienie człowiek odnajduje w religii: „religia jest to zorganizowana wspólnota duchowa w obliczu śmierci (…), by jej jakoś stawić czoła” i „religia będzie istnieć, póki ludzie będą musieli umierać”[71].

[68] B. Szacka, *Wprowadzenie…, op. cit.*, s. 278.
[69] J. Wojtysiak, *Filozofia i życie*, Kraków 2007, s. 351.
[70] J. Bohdanowicz, *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości*, Gdańsk 2006, s. 16.
[71] B. Wolniewicz, *O istocie religii*, [w:] *Filozofia i wartości. Rozprawy o wypowiedzi*, (red.) B. Wolniewicz, Warszawa 1993, s. 179, 197.

Poza śmiercią istnieją także inne zjawiska stanowiące wyzwanie dla psychicznego samopoczucia człowieka. Jednym z kluczowych problemów jest niepewność, przygodność ludzkiego istnienia i związane z nią zdarzenia losowe (choroby, kataklizmy, doświadczenie porażki). Religia w obliczu licznych wyzwań staje się absolutnym i ostatecznym oparciem[72]. Istotę tej funkcji oddaje „Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich", w której mówi się, że „ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki jest cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której zdążamy"[73].

Religia stanowi „most" łączący człowieka oraz to, co nadludzkie i niezrozumiałe, „to nie tylko poszerzenie i pogłębienie ludzkiego życia do granic możliwości, a nawet poza te granice, aż do osiągnięcia czegoś nowego, ale przede wszystkim jest wtargnięciem w nasze życie tego, co do niego nie należy"[74].

Wspólnoty – szczególnie w przeszłości – budowane były na podstawie kultu religijnego, na czele którego stali kapłani odpowiedzialni za należyte oddawanie czci *sacrum*, odprawianie modłów (stanowiących rodzaj kontaktu z danym bogiem[75]), realizowali praktyki religijne itd. Niegdyś jedyna znana forma moralności wiązana była właśnie z przykazaniami religijnymi. Przekładały się one na postępowanie człowieka w życiu codziennym. Religia dostarcza zatem form i struktur pozwalających interpretować ludzkie doświadczenia odnoszące się do niewyjaśnionego, ostatecznego, określanego mianem „religijnego" lub „duchowego". Religia dostarcza narzędzi, symboli wypełniających psychologiczną i duchową potrzebę tożsamości,

[72] J. Wojtysiak, *Filozofia…, op. cit.,* s. 361; zob.: Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, (red.) M.A. Krąpiec i in., s. 469-513.
[73] *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, „Nostra Aetate" 1966, nr 3-4, s. 641-743.
[74] Cyt. za: Z. Pawłowicz, *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986, s. 14.
[75] Istota religii zawiera się w trzech łacińskich określeniach: *religare* – wiązać, związywać, spajać. Oznacza to wiązanie z bogami lub Bogiem, bytem przerastającym człowieka i zasługującym na cześć. Człowiek nie musi zmagać się z poczuciem porzucenia czy samotności, gdyż ostatecznie związany jest istotą boską; r*elegere* – zbierać, czytać na nowo. To, co ma związek z kultem Boga podlega rytualizacji, przywoływaniu nauk, pism, odtwarzaniu ceremonii. Powtarzalność wiąże się ze stałym podtrzymaniem więzi z bogami lub Bogiem; r*eligere* – obrać sobie ponownie (Boga za przedmiot czci): S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, [w:] *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, (red.) S. Kamiński, Lublin 1998, s. 75; J. Wojtysiak, *Filozofia…, op. cit.,* s. 355.

władzy, przynależności do wspólnoty, nadaje znaczenia w obliczu ostateczności. Pomaga ludziom w doświadczaniu tajemnicy[76].

Religię należy postrzegać jako jedno z najważniejszych źródeł porządku i solidarności społecznej. Stanowi on zespół podzielanych przez grupę społecznych norm i wartości, a członkowie owej grupy dysponują zasadami postępowania obowiązującymi w trakcie wzajemnych interakcji. Istotnym jednak warunkiem zachowania wewnętrznej stabilności jest występowanie jednej tylko religii we wspólnocie. W przeciwnym wypadku wewnątrz społeczeństwa dochodzić może do ścierania się różnych systemów wartości, co grozi konfliktami[77].

Jednocześnie dostrzega się jej funkcję stabilizującą i sankcjonującą nierówności społeczne. Rezygnacja z aspiracji oraz akceptowanie własnego miejsca w hierarchii społecznej osiągane są poprzez obietnicę lepszego życia po śmierci, otrzymanie nagrody za znoszenie niesprawiedliwości i nierówności było narzędziem przywódców religijnych, którzy w ten sposób dokonywali skanalizowania radykalnych energii przybierających postać społecznie akceptowalną i niegroźną. Wskazuje się jednak drugą stronę idei religijnych, które „były inspiracją do rewolucji, a poprzez szerzony pogląd, że istnieje władza wyższa ponad władzę monarchów i sędziów tego świata, religia od zawsze dysponowała zdolnością zachwiania istniejącym ładem kulturowym, społecznym i politycznym”[78].

Religia może stanowić także motor napędowy rozwoju gospodarczego. Na przykład protestantyzm stał się źródłem systemu kapitalistycznego, gdzie ciężka praca oraz osiągany przez nią sukces materialny utożsamiany był z łaską bożą. Odnośnie religii Wschodu, zauważa się, że „stworzyły one niemożliwe do obalenia bariery na drodze postępu kapitalizmu przemysłowego, który rozwinął się na Zachodzie. Odpowiedzialności za tę sytuację nie należy przypisywać rzekomemu zacofaniu cywilizacji niezachodnich. Po prostu obowiązują w nich inne wartości niż te dominujące w Europie”[79]. Ponadto chrześcijaństwo okazało się instytucją dynamiczną przez zdolność do wywoływania czy dawania impulsu prowadzącego do zmian struktury społecznej czy politycznej. Idea „zbawienia” bowiem, które zyskuje się poprzez postępowanie wedle określonych reguł, a szczególnie nieustanna walka z grzechem, stanowi siłę nakłaniającą do buntu wobec zastanemu porządkowi rzeczy[80].

[76] *Ibidem*, s. 355-356; L. Steffen, *Holy War, Just War: Exploring the Moral Meaning of Religious Violence*, Maryland 2007, s. 16.
[77] A. Giddens, *Socjologia, op. cit.*, s. 678.
[78] S. Bruce, *Fundamentalizm*, Warszawa 2006, s. 7; A. Giddens, *Socjologia, op. cit.*, s. 682.
[79] *Ibidem*, s. 683.
[80] *Ibidem*, s. 684.

Współcześnie jednym z najistotniejszych zjawisk odróżniających Zachód od innych cywilizacji jest jego świeckość. W wyniku zamachów z 11 września 2001 r. zaczęto dostrzegać głęboką przepaść dzielącą Europę (chrześcijańską bądź świecką) i świat islamu. Odmienne wartości, ale też zewnętrzne przejawy różnic kulturowych, jak zakryte twarze u kobiet wywołują obawy, niechęć, strach, a także agresję[81].

Sekularyzacja zachodząca na Zachodzie, w innych rejonach na świecie kojarzona jest z zagrożeniem dla tradycji. W konserwatywnych kulturach odcięcie wiary od spraw publicznych uchodzi za niebezpieczne. Postulaty usunięcia wartości religijnych z życia publicznego i zastąpienie ich świeckimi i praktycznymi spowodowały, że religia straciła zdolność do kształtowania polityki czy zmuszania ludzi do podporządkowania się boskim prawom. Dlatego sekularyzacja rzuca wyzwanie tradycyjnym wierzeniom spychając je do przestrzeni wyłącznie prywatnej. Sekularyzacji towarzyszą też zjawiska i procesy pokrewne, takie jak:

1) Pluralizm. Oznacza on przyjęcie reguły, że żadna religia czy system wartości moralnych jest jedynym słusznie obowiązującym, dając możliwość wyboru preferowanych wartości. Jest to wyraźna opozycja wobec uznawania „wyjątkowości" boga w danej religii, sprzyjająca występowaniu wielu równorzędnych systemów wartości;

2) Indywidualizm. Jest naturalną konsekwencją sekularyzacji i pluralizmu. Stanowi, że jednostka jest wolna i ma prawo wybierać preferowane wartości, karierę, styl życia itd. W przeciwieństwie do tradycjonalizmu, który nakazuje jednostce podporządkowanie prawu religijnemu czy zwyczajowi, nowoczesność zachęca do indywidualnych wyborów, nawet radykalnych co do pracy, etyki, seksualności itd. Zmiany te przyczyniły się również do postępującej zmiany roli kobiet;

3) Status kobiet. W tradycyjnych religiach status płci był rozróżniony, przypisując kobietom rolę podległą wobec mężczyzn[82]. Nowoczesność wiąże się z odrzuceniem tego porządku i daje kobietom swobodę wyboru, akcentując ich równowartość względem mężczyzn, zachęcając do podejmowania wyzwań zawodowych i porzucania tradycyjnych ról[83].

---

[81] Francja stała się pierwszym europejskim państwem, w którym zakazano całkowitego zasłaniania twarzy w miejscach publicznych; *Veiled women arrested at Paris protest*, CBC News, https://www.cbc.ca/news/world/veiled-women-arrested-at-paris-protest-1.1004020, dostęp: 13.02.2020 r.; *Women in face veils detained as France enforces ban*, BBC News, https://www.bbc.com/news/world-europe-13031397, dostęp: 13.02.2020 r.

[82] Nie jest to, oczywiście, wyłącznie domena religii. Podległość taka wynika z przyjętych i kultywowanych wartości uznawanych za oczywiste, jest dobitnym przejawem funkcjonowania przemocy symbolicznej dostrzeżonej przez Pierre'a Bourdieu.

[83] C. Selengut, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth 2003, s. 157-158.

Źródłem zachodzących procesów sekularyzacji jest oświecenie, stanowiące w swej istocie bezpośrednie wyzwanie rzucone podstawowym naukom i doktrynom Kościoła[84]. Oświeceniowi myśliciele, jak Voltaire, Rousseau czy Hume stawiali pytania, które czyniły religie niechrześcijańskie, a także postawy odrzucające religię w ogóle, intelektualnie akceptowalnymi. Społeczne i ekonomiczne zmiany – kapitalizm, rozwój technologii i ruchy demokratyczne podważyły społeczne struktury utrzymywane dotychczas przez tradycyjną religię. W efekcie doszło do rozwoju tolerancji religijnej w Europie i Stanach Zjednoczonych. Postawa ta reprezentowała etyczny postęp, ale oznaczała, że prawda religijna traciła na znaczeniu. Wierzenia i praktyki religijne oznaczały wyłącznie wyraz osobistych przekonań[85].

Oddzielenie religii od państwa spowodowało, że tradycyjny społeczny i moralny porządek uległ rozsadzeniu, a zastąpiony został ogromnym zbiorem indywidualnie interpretowanych zasad moralnych i wartości. W zachodniej perspektywie ów porządek kojarzony jest z wolnością i demokracją, jednak w perspektywie innych, tradycyjnych kręgów cywilizacyjno-kulturowych wartości te kojarzone są przede wszystkim z grzechem i chaosem społecznym, odwróceniem się od porządku ustanowionego przez boga. W interpretacji cywilizacji niezachodnich oznaczać to może porzucenie pewności i wpadnięcie w rodzaj religijnej i duchowej bezdomności. Bez boskich praw rozpadają się więzi lojalności, a w ich miejsce wkraczają doraźne korzyści. Porzucenie tradycyjnych ról społecznych i życia rodzinnego definiowanego przez religijne przykazania skutkuje rozprzestrzenianiem się przestępczości, niemoralności oraz odchyleń seksualnych[86].

Nie dziwi zatem, że przejawy obecności państw Zachodu na obszarach przynależących do innych kręgów cywilizacyjno-kulturowych postrzegane są jako zagrożenie dla tradycyjnych wartości i porządku społecznego. Rodzi to potrzebę obrony przez zagrożeniem – czy to pod postacią wyborów, demonstracji czy przez brutalne konfrontacje. Tego typu reakcje dostrzec można było już w przeszłości, gdy rozdzielność religii i polityki implementowano na terytoriach zależnych. W koloniach postrzegano sekularyzm jako produkt importowany i odrzucano go jako nienaturalny. Niemal w każdym regionie na świecie gdzie rządy świeckie próbowały rozdzielić religię od polityki, ujawniał się ruch kontrkulturowy będący odpowiedzią na tę politykę i zdeterminowany do przywrócenia religii do życia publicznego. Fundamentalizm zawsze współistniał z sekularyzacją, postrzegając ją jako okrutną i inwazyjną. Agresywny

[84] B. Girvin, *The political culture of secularisation: European trends and comparative perspectives*, [w:] *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*, (eds.) D. Broughton, H.M. ten Napel, London 2000, s. 7-27.
[85] G. Gutting, *How Religion Can Lead to Violence*, https://www.nytimes.com/2016/08/01/opinion/how-religion-can-lead-to-violence.html, dostęp: 21.03.2018 r.
[86] C. Selengut, *Sacred…, op. cit.*, s. 158.

sekularyzm popychał religie do brutalnej odpowiedzi. Każdy ruch fundamentalistyczny zakorzeniony jest w strachu przed anihilacją, w przekonaniu, że liberalne państwo i jego idee chcą go zniszczyć[87].

Teorie sekularyzacji głoszą, że odejście od religii jest kwestią czasu, ponieważ proces ten postępuje wraz z modernizacją. Nowoczesność związana jest z racjonalizmem odrzucającym byty abstrakcyjne i niewytłumaczalne. Oznacza to, że odejście od religii w życiu publicznym jest naturalną konsekwencją rozwoju cywilizacyjnego Zachodu. Nie oznacza to jednak zaniku religii, a jedynie przeniesienie jej do sfery spraw osobistych i prywatnych. Większa część społeczeństwa wciąż pozostaje „religijna", jednak sfera tego *sacrum* ograniczona zostaje do środowiska domowego, związana jest z intymnością[88].

Krytycy teorii sekularyzacji zauważają jednak, że religia wciąż odgrywa ważną rolę w życiu publicznym i wpływa na przemiany społeczne i polityczne. Tendencje do radykalizacji ruchów religijnych (szczególnie podkreśla się rolę islamu), oraz rosnąca popularność egzotycznych, mistycznych religii Wschodu wskazują, że współczesny człowiek wciąż szuka odpowiedzi na fundamentalne pytania w religii[89].

Teoria sekularyzacji została niejako wywrócona do góry nogami. Podkreśla się, że stanowi ona raczej wyjątek w obliczu znaczenia religii. Jest tak, ponieważ nowoczesność cechuje się wzrostem ruchów ortodoksyjnych i fundamentalistycznych, gdyż „podważa wszystkie dawne pewniki", a stan ów oznacza dyskomfort psychiczny i poszukiwanie utraconej pewności. „Modernizacja wzmaga uczucie niepewności, które z kolei wytwarza zapotrzebowanie na ortodoksyjne religie, a te nie pozostawiają miejsca na wątpliwości lub niepewność. Innymi słowy, modernizacja prowadzi do wzrostu fundamentalizmu, konserwatyzmu i ortodoksji"[90]. Podkreślić należy, że „odrodzenie religii nie jest domeną tylko islamu, ale obserwuje się to zjawisko w innych głównych tradycjach religijnych. Po dekadach przebywania w sferze prywatnej, religijni aktywiści próbują ustanowić religię centralnym punktem życia publicznego"[91].

Wskazuje się również na korelację sekularyzmu z zamożnością. Religia odgrywa bowiem współcześnie nieproporcjonalnie większą rolę wśród społeczeństw narażonych na

[87] K. Armstrong, *The myth of religious violence*, https://www.theguardian.com/world/2014/sep/25/-sp-karen-armstrong-religious-violence-myth-secular, dostęp: 21.03.2018 r.
[88] Y. Esmer, T. Pettersson, *Wpływ religii i religijności na zachowania wyborcze*, [w:] *Zachowania polityczne*, t. 2, (red.) R.J. Dalton, H.-D. Klingemann, Warszawa 2010, s. 79-81.
[89] *Ibidem*, s. 82.
[90] *Ibidem*, s. 82-83; P.-L. Berger, *The desecularization of the world: a global overview*, [w:] *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, (ed.) P.-L. Berger, Washington 2005, s. 6.
[91] G. Ter Haar, *Religion: Source of Conflict or Resource for Peace?*, [w:] *Bridge or Barrier: Religion, Violence, and Visions for Peace*, (eds.) G. Ter Haar, J.J. Busuttil, Leiden-Boston 2005, s. 4.

szereg zagrożeń w państwach biednych i dotykanych konfliktami, co wiąże się ze stawaniem w obliczu ryzyka utraty życia[92]. Tam, gdzie brak zasobów, wiara stanowi niewyczarpane źródło pewności.

W postępującej sekularyzacji Zachodu doszukiwać się można także źródeł niezrozumienia i napięć międzycywilizacyjnych. Odsunięcie religii z życia instytucji publicznych spowodowało, że rządzące elity utraciły zdolność „do rozpoznania religijnej natury i nadnaturalnych aspektów wiary innych cywilizacji. Zachód błędnie założył, że ludzie wszystkich cywilizacji mają podobne, jak on, spojrzenie na rzeczywistość, traktując priorytetowo wzrost ekonomiczny, skuteczność, biznes, racjonalny kompromis polityczny zamiast oddania celom religijnym"[93].

Dlatego też Zachód odmawiał wielokrotnie dostrzegania religijnego pierwiastka w wielu wojnach czy konfliktach, ponieważ dominująca w nim perspektywa materialistyczna wskazuje, że za wybuchy przemocy odpowiadają czynniki ekonomiczne: to bieda i nierówności popychają ludzi ubogich i niewykształconych do przemocy. Twierdzenie to jest prawdziwe tylko połowicznie (przykładem może być Ameryka Łacińska i tamtejsze ruchy rewolucyjne i marksistowskie nie odwołujące się w swej przemocy do religii). Z drugiej strony jednak posłużyć się można przykładem autora zamachów na World Trade Center w 2001 roku: Mohammed Atta był dobrze wykształconym architektem studiującym w Kairze i Hamburgu. Pochodził z wykształconej rodziny i uchodził za osobę umiarkowaną i wycofaną[94].

Powszechne potępianie religii za skłonność do przemocy wydaje się szczególnie przydatnym instrumentem na zachodzie. Rządy starają się usunąć religie ze sfery publicznej. Państwa liberalne nauczyły się powstrzymywać niebezpieczne podziały poprzez redukcję religii do sfery prywatnej. Implikuje to charakter stosunków międzynarodowych – państw Zachodu z niezachodnim światem, szczególnie muzułmańskim. Najważniejszą różnicą między nimi jest fakt, że muzułmanie odrzucają ideę wyparcia religii ze sfery publicznej. Praktyka Zachodu wcale nie jest mniej brutalna, jednak fakt odsunięcia religii służy tłumaczeniu, że przemoc jest czyniona w imię dobra i pokoju, jest racjonalna, podczas gdy przemoc muzułmańska jest absolutystyczna i nieracjonalna[95].

---

[92] P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum: religia i polityka na świecie*, Kraków 2006, s. 29.
[93] C. Selengut, *Sacred…, op. cit.*, s. 144.
[94] J. Cloud, *Atta's Odyssey*, Time, http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1101011008-176917,00.html, dostęp: 16.04.2018 r.
[95] W.T. Cavanaugh, *Does Religion Cause Violence?*, https://bulletin.hds.harvard.edu/articles/springsummer2007/does-religion-cause-violence, dostęp: 21.03.2018 r.

Sekularyzm nie jest prawem uniwersalnym. Wyłonił się jako specyficzna i unikalna forma w rozwoju historycznym Europy, stanowił ewolucyjną adaptację do specyficznych warunków społeczno-politycznych. Sekularyzacja wdrażana siłą prowadzi do wyłaniania się ruchów fundamentalistycznych i radykalizm ruchów tych zwiększa się, im bardziej czują się atakowane.

Poszukując przyczyn wyłaniania się fundamentalizmów we współczesnej rzeczywistości społeczno-politycznej, wskazuje się przede wszystkim na gwałtownie zachodzące w przeszłości i obecnie procesy modernizacji[96]. Stanowią one wyzwanie dla tradycyjnych systemów społecznych. Nowoczesność płynąca z Zachodu została wielu społeczeństwom, w tym muzułmańskim, narzucona siłą. Islamski fundamentalizm stanowi zatem odpowiedź na to zjawisko postrzegane jako „dramatyczne skurczenie się szans kulturowej samoreprodukcji tradycyjnego środowiska w warunkach gwałtownej urbanizacji, uprzemysłowienia i sekularyzacji"[97]. Termin „fundamentalizm" dotyczyć będzie ruchów, które poszukują i proponują odpowiedzi na problemy ujawniające się wraz z procesami modernizacji. Ruchy te będą odwoływały się i próbowały narzucić posłuszeństwo wobec tekstu lub tradycji uznawanych za nieomylne[98]. „W globalnym świecie, który domaga się racjonalnych argumentów, fundamentalizm obstaje przy twierdzeniach opartych na wierze i prawdzie rytuału: fundamentalizm to tradycja, która broni się w sposób tradycyjny. Sednem fundamentalizmu jest nie to, w co człowiek wierzy ale to, jak broni swoich poglądów i jak je uzasadnia"[99].

Wyłonienie się fundamentalizmów stanowi wypadkową wielu zmiennych. Nie bez znaczenia jest świadomość historyczna i kreowana na jej podstawie tożsamość. Na przykład muzułmanie poprzez swoje podboje stanowili niegdyś potęgę, która z czasem została złamana. Poczucie upokorzenia, a może marzenie o powrocie do czasów dawnej chwały, „złotej ery" stanowi jeden z impulsów dla ruchów fundamentalistycznych.

W XVIII i XIX w. Europa stanowiła potęgę, która zdołała skolonizować większość obszarów na świecie. Celami jej podbojów stały się także ziemie opanowane dotychczas przez muzułmanów. Niepowodzenia w konfrontacji ze światem Zachodu oznaczały cios dla dumy,

[96] Pojęcie „fundamentalizmu" pojawiło się pierwszy raz w latach 20. XX wieku w Stanach Zjednoczonych wraz z publikacją szeregu pamfletów pod tytułem „The Fundamentals of the faith". W tekstach tych konserwatywni ewangelicy sprzeciwiali się postępowemu duchowi czasu i sytuowali się w ramach antymodernistycznych protestantów: S. Bruce, *Fundamentalizm, op. cit.*, s. 19.
[97] *Ibidem*, s. 52; M. Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Berkeley-los Angeles 1993, s. 9.
[98] S. Bruce, *Fundamentalizm, op. cit.*, s. 119-120.
[99] A. Giddens, *Socjologia, op. cit.*, s. 710.

samooceny i tożsamości muzułmańskiej. Porażki te doprowadziły do powstania ruchów reformatorskich, których głosiciele postulowali powrót do korzeni, czystości pierwotnego islamu, a ten „powinien stawić czoła Zachodowi, utwierdzając tożsamość swoich przekonań i praktyk”[100]. Pamięć historyczna odgrywa zatem istotną rolę w powstawaniu ruchów fundamentalistycznych. Stałe przypominanie o doznanych krzywdach, bez względu na to, czy były one prawdziwe czy nie, służy kreowaniu relacji między muzułmanami, a nie-muzułmanami na obszarze kontynentalnej Azji[101].

Błędem jednak jest uznawanie, że muzułmańskie ruchy fundamentalistyczne, stanowiące czy głoszące o „islamskim odrodzeniu” mają wyłącznie wymiar religijny – nie należy pomijać elementów narodowej i kulturowej afirmacji, elementów nacjonalistycznych.

Podobnie fundamentalizmy nie oznaczają forsowania powrotu do przeszłości. Stanowią one „radykalną rewizję przeszłości wywołaną zmianami zagrażającymi ciągłości tradycji. W tym sensie fundamentalizmy mają charakter reakcyjny. Ich konserwatyzm nie jest konserwacją, chęcią zachowania starego porządku, lecz twórczym przepracowaniem przeszłości dla teraźniejszych celów”[102]. Fundamentalizm jest zatem ruchem z każdej strony nowoczesnym, który próbuje rewitalizować dziedzictwo i historyczne tradycje poprzez umieszczenie ich w nowym etosie[103].

Religie monoteistyczne, ze względu na swój dogmatyzm, stanowią szczególnie podatny grunt dla ruchów fundamentalistycznych. Monoteizmy tworzą również bardziej spójne grupy społeczne. Wskazuje się, że im większa spójność, tym większe prawdopodobieństwo wyłonienia się fundamentalizmu jako odpowiedzi na modernizację. Łatwiej jest bowiem dokonać podziału obserwowanej rzeczywistości na „dobro” i „zło”, gdy decyduje o tym jeden Bóg, a jego wola zawarta jest w jednej tylko świętej księdze[104].

Bez względu na religijny rdzeń, fundamentalizmy u swoich podstaw cechują się podobnymi celami. Zasadniczo domagają się one przywrócenia zachowań opartych na prymacie wiary. Jednakże same metody stosowane przez różne grupy fundamentalistyczne różnią się między sobą. Wynika to, między innymi, z gruntu, na którym dany ruch wyrósł, z uwarunkowań społecznych, ekonomicznych, a także systemu oraz kultury politycznej. Tym samym afirmacja przymusu lub przemocy cechować będzie fundamentalistów islamskich, co wynika z trudności rozwojowych w danym państwie, problemów społecznych, charakteru

[100] *Ibidem*, s. 711.
[101] G. Ter Haar, *Religion…, op. cit.*, s. 5.
[102] S. Bruce, *Fundamentalizm*, *op. cit.*, s. 23.
[103] G. Ter Haar, *Religion…, op. cit.*, s. 4.
[104] S. Bruce, *Fundamentalizm*, *op. cit.*, s. 123.

rządów, poczucia doznanej krzywdy i przekonaniem, że zakładanych celów nie da się osiągnąć drogą pokojową. Przeciwnie fundamentaliści amerykańscy funkcjonujący w stabilnej i zamożnej demokracji, dającej im sposobność do pokojowego realizowania celów, a ich radykalizm przejawia się częściej na poziomie dyskursu niż faktycznie podejmowanych działań[105].

Tym, co łączy fundamentalistów, jest odrzucenie idei „niezamierzonych skutków". Wszystkie zdarzenia mają swoje uzasadnienie, a wynika ono przeważnie z intencji podmiotu, który dane zdarzenie zainicjował. „Złe rzeczy dzieją się dlatego, że pragną ich źli ludzie. Drugą cechą charakterystyczną myśli fundamentalistycznej jest to, że łączy ona w jedną całość wszystkich złych ludzi"[106].

Wskazuje się, że religia może pełnić rolę konsolidacyjną i stabilizującą porządek społeczny. Środowiska liberalne wskazują jednak, że bywa ona „absolutystyczna, arogancka, dogmatyczna i niechętna kompromisom. Wywołuje silne i czasem nieracjonalne impulsy destabilizujące społeczeństwo. Często rodzi nietolerancję wobec innych religii i skłania do przemocy"[107]. Tym samym i ślepy zelotyzm i świecki nacjonalizm wydają się być do siebie podobne: łączy je roszczenie jedynego prawa do prawdy, posłuszeństwo, odniesienia do „złotych czasów" a także deklaracje „świętej wojny" artykułowane na różne sposoby[108]. Wyłonienie się grup interesu, które wykorzystują przemoc i inspirowane są jakąś ideologią religijną kusi, by łączyć religię ze zjawiskiem przemocy. Współcześnie częściej patrzy się na religię jako źródło konfliktu niż jako zasób sprzyjający pokojowi[109].

Religię postrzegać należy jako jeden z instrumentów walki o władzę i jej utrzymanie, ale też jako zjawisko z polityką tożsame. Religia i polityka zawsze trwają w trudnych relacjach, ponieważ stanowią rywalizujące siły. Stanowią dwa alternatywne źródła władzy, ulokowane w sferze materialnej i duchowej. Religia i polityka dzielą bowiem cechy, które mogą przyczyniać się do wybuchów przemocy:

1) Deklaracje rozwiązania ostatecznego problemu, jakim jest ludzkie szczęście;
2) Budowanie ekskluzywnej wspólnoty;
3) Odwołania do mitologii i symboli (w świecie polityki przedmiotem mitologii i symboli będzie szacunek dla flagi, miejsca pamięci poległych itd.);

[105] *Ibidem*, s. 126-138.
[106] *Ibidem*, s. 139.
[107] B. Parekh, *The Voice of Religion in Political Discourse*, [w:] *Religion, Politics, and Peace*, L. Rouner (ed.), Paris 1999, s. 72.
[108] C. Kimball, *When Religion Becomes Evil*, New York 2002, s. 36-38.
[109] G. Ter Haar, *Religion…, op. cit.*, s. 6.

4) Rytuały i ceremonie;
5) Potrzeba posiadania zwolenników zachowujących się w określony sposób[110].

W stosunkach międzynarodowych religia wydaje się mieć istotne znaczenie dynamizujące. Szczególnie zachodnie państwa liberalne zdają się przyjmować rolę strażników pokoju światowego przeciwstawiających się fanatyzmowi religijnemu. Domniemana racjonalność zachodu staje w sprzeczności ze światem niezachodnim odwołującym się znacznie częściej do religii. Dochodzi do wyraźnej dychotomii między „rozsądnym" Zachodem, a „emocjonalnymi hordami fanatyków" żyjących głównie w świecie islamu. W dyskursie zachodnim podkreśla się, że przemoc religijna jest nieracjonalna, dzika i wiedzie jedynie do zguby. Przemoc Zachodu (a raczej wspomniane wcześniej „zastosowanie siły") jest natomiast racjonalna i konieczna dla ustanowienia pokoju[111].

Tym samym religia jest elementem dzielącym, tłumaczącym złożoną rzeczywistość społeczno-polityczną prostym kontrastem: przyjaciele i wrogowie, dobro i zło, czarne i białe. Konflikty oparte na uczuciach religijnych urastają do poziomu ostatecznego, kosmicznego. Konflikty toczone na świecie stają się bardziej przyziemne, natomiast przemoc religijna cechuje się absolutem, jest nieograniczona czasem historycznym[112].

Trudno jednak dokonać jasnego rozróżnienia: konflikty mają złożone przyczyny, toteż uznanie, że dany spór jest z natury religijny bądź etniczny, polityczny czy ekonomiczny wydaje się być zadaniem niewykonalnym. Wskazuje się jednak, że religia pełni rolę katalizatora i zachęca do toczenia konfliktów politycznych (a także świeckich) poprzez zapewnienie religijnej legitymizacji i moralnego usprawiedliwienia dla konfliktu, definiując działania grupy jako walczącej dla boga, podczas gdy opozycja identyfikowana jest jako walcząca po stronie zła; a także poprzez zaangażowanie kleru i elit religijnych w konflikt by pokazać publiczności wagę i znaczenie danej sprawy[113].

Skala oddziaływania religijnej tożsamości i legitymizacji jest tak duża, że nawet ludzie dalecy od wiary mogą być zmotywowani do kontynuowania odwiecznych bitew w imię religii. Wydaje się, że prawdziwe historyczne, psychologiczne, ekonomiczne niesprawiedliwości doświadczane przez te grupy są wyrażane pod sztandarem religii. Przyczynia się to do ucementowania stronnictw i poczucia, że kompromis oznacza w rzeczywistości poddanie się

[110] W.T. Cavanaugh, *op. cit.*
[111] *Ibidem.*
[112] M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, California 2000, s. 146, 153, 154, 217.
[113] J. Fox, *The Ethnic-Religious Nexus: The Impact of Religion on Ethnic Conflict*, „Civil Wars" 2000, no 3, s. 1-22.

i porażkę[114]. Idea doskonałości i wszechmocności boga powoduje, że sfera ludzkich zachowań przesunięta zostaje do kategorii posłuszeństwa. Podejmowanie działań w imię woli boga oznacza, że nie może być w nich błędu. Wola boska jest wystarczającym usprawiedliwieniem moralnym podjętych działań[115].

Po upadku Związku Radzieckiego Stany Zjednoczone zostały jedyną superpotęgą militarną i polityczną zdolną do kreowania, inicjowania i wpływania na toczące się procesy na świecie. W konsekwencji społeczeństwa zmagające się z niesprawiedliwością, konfliktami i biedą chętnie zaczęły obarczać państwo to winą za wszelkie zło. „Satanizacja" Stanów Zjednoczonych Ameryki oznacza nałożenie na nie kategorii nadludzkiego wroga w wojnie ostatecznej[116].

Religia powoduje, że człowiek zachowuje się w określny sposób – wchodzi w relacje ze światem w sposób religijny zgodnie z religijną motywacją. Przemoc religijna odzwierciedla sposób, w jaki ludzie wybrali rozumienie religijności. A rozumienie to kreowane jest przez tradycje, wspólnotę, praktyki, wierzenia i doświadczenia[117]. Zarówno przemoc jak i brak przemocy mogą być behawioralnymi trybami ekspresji religijnej.

Etyczne tradycje większości religii jasno wypowiadają się na temat fizycznej przemocy. Przykazanie „nie zabijaj" jest podstawowym nakazem moralnym tradycji religijnych i humanistycznych[118]. Próżno jednak szukać religii, które zachowałyby konsekwencję w stosowaniu tego imperatywu. Związki religii z przemocą nie są automatyczne i natychmiastowe. Nie ma nieuchronnego powiązania między monoteizmem a usprawiedliwieniem przemocy. Ujawnia się ono w określonych historycznych uwarunkowaniach i wobec towarzyszących im wyzwań. Przemoc motywowana religijnie warunkowana jest zatem szeregiem czynników[119].

Wskazuje się, że nie sama prawda głoszona przez religię jest motorem przemocy, a raczej ekskluzywizm religii. Uwidacznia się on szczególnie w ruchach fundamentalistycznych i postulowanej przez nie odnowy religijnej. Fundamentalizm jest odpowiedzią na problemy generowane przez modernizację i globalizację: rozpad tradycyjnych form solidarności i płynność kulturową. Tym samym religia w ogóle, a w szczególności monoteizm, nie gwarantują ani konsekwentnego pacyfizmu, ale też nie czynią go niemożliwym.

[114] C. Selengut, *Sacred…, op. cit.,* s. 170.
[115] L. Steffen, *Holy…, op. cit.,* s. 19.
[116] M. Juergensmeyer, *Terror…, op. cit.,* s. 180-182.
[117] L. Steffen, *Holy…, op. cit., s.* 17.
[118] W. Huber, *Religion and violence in a globalised world*, „Verbum et Ecclesia" 2011, nr 32 (2), s. 2.
[119] *Ibidem*, s. 6.

Gdy pacyfizm odnosi się nie tylko do indywidualnych przekonań, ale też oznacza odpowiedzialność za ochronę i wolność innych, kluczowym pytaniem jest czy praktyka nonviolence zostanie przykryta praktyką przemocy z drugiej strony[120].

Wskazuje się, że czynniki religijne w wąskim sensie być może nie mają znaczącego wpływu na odwoływanie się do przemocy. Zamiast tego wskazuje się na szerzej rozumiane czynniki kulturowe. Przykładem może być konserwatywna turecka rodzina, gdzie kultywuje się jej maskulinistyczny model, w którym mężczyźnie przysługuje prawo stosowania przymusu czy przemocy. Wydaje się, że trudno oddzielić jest religię od innych tradycji wynikających z samej kultury, gdyż te często wzajemnie się przeplatają[121].

Związki religii z przemocą szczególnie obserwowane są od 2001 r. Wówczas, w wyniku zamachów na World Trade Center dostrzeżona została szczególna relacja między religią a przemocą, które razem stanowią charakterystyczną cechę ery globalizacji. Wyjątkowo popularnym wówczas poglądem była teza Samuela Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji" mówiąca o tym, że nowoczesne konflikty nie będą konfliktami o zasoby, a konfliktami wartości toczącymi się w miejscach styku różnych cywilizacji, różnych systemów wartości[122]. Nie mniej jednak zderzenie cywilizacji Huntingtona nie ma empirycznego potwierdzenia. W rzeczywistości dziś większość militarnych konfliktów źródła czerpie z innych powodów, niż z różnic religijnych. Często walczą ze sobą współwyznawcy.

Nie mniej jednak wskazuje się, że roszczenia cywilizacji samousprawiedliwiają się, jako że wyłaniają się z historii, tradycji religijnej i zbiorowej tożsamości. Nie dotyczy ich kwestia legalności czy usprawiedliwienia[123]. Przemoc w konflikcie międzycywilizacyjnym rozumiana jest jako odpowiedź na to, co postrzegane jest jako zagrożenie dla kultury, religii, ziemi uznawanej za świętą czy tożsamości. Przemoc jest uznawana za usprawiedliwioną próbę utrzymania integralności grupy wobec prawdziwego czy wyobrażonego wroga cywilizacji[124].

*

Czy istnieje powiązanie między przemocą a religią? Na przestrzeni dziejów w historii zapisywali się także fanatyczni ateiści, poświęcający życie własne lub innych w imię swojej sprawy[125].

---

[120] *Ibidem*, s. 7.
[121] *Ibidem*, s. 3.
[122] Zob. szerz.: S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2004.
[123] C. Selengut, *Sacred…, op. cit.*, s. 142.
[124] *Ibidem*, s. 143.
[125] Wskazuje się na działalność Armii Czerwonej, komunistycznych ochotników w hiszpańskiej wojnie domowej, czy Viet Cong. Liczne zamachy terrorystyczne przeprowadzane w latach 70. XX w. nie miały nic wspólnego z religią: grupa Baader-Meinhof, Montoneros w Argentynie, czy Czerwone Brygady we Włoszech; A. Brown, *Why are religion and violence now so closely linked?*,

Wskazuje się, że wybuchająca rebelia będzie poszukiwała ideologii stojących w silnej opozycji do zastanego porządku. W Europie silnie chrześcijańskiej ideologie te były ateistyczne i nacjonalistyczne. Od 1980 r. wskazuje się, że porządek światowy nabiera charakteru świeckiego. W odpowiedzi na taki stan rzeczy, ruchy kontestacyjne będą motywowane religijnie[126].

Religie często regulują zakres prawomocności stosowania przemocy, jednakże współcześnie linia między ruchami wyzwolenia narodowego (postrzeganymi raczej jako uprawnione inicjatywy) a organizacjami terrorystycznymi często jest rozmyta i zależna od politycznego punktu widzenia.

Religia jest narzędziem ekspresji moralnego gniewu z powodu doznanych krzywd: inwazji, okupacji muzułmańskiego terytorium, represji ze strony nieislamskich rządów. Mimo to, profile wyłaniających się w ciągu ostatnich dekad zbrojnych grup muzułmańskich wskazują na różne osobowe, religijne oraz socjo-ekonomiczne motywacje ich powołania. W ciągu kilku tygodni po 11 września 2001 r. spostrzeżono, że sprawcy zamachu nie byli koniecznie ubodzy, bez edukacji czy wywodzący się z uciskanych sektorów społecznych, a nawet nie wszyscy byli szczególnie religijni. Profile sprawców ataków na WTC czy w Londynie wskazują, że wielu z nich wywodziło się z klasy średniej i posiadało dobre wykształcenie. Co więcej, część terrorystów regularnie bywała w barach, czy korzystała z płatnych usług seksualnych. Większość zamachowców nie była absolwentami madras, a prywatnych lub publicznych szkół i uniwersytetów[127].

Religia sama w sobie nie jest głównym motywatorem do posługiwania się przemocą. Źródła przemocy są złożone i wielokontekstowe. Na przykład większość muzułmanów w Europie należy do wyraźnej etnicznej mniejszości, a ich narracja kształtowana jest także doświadczeniami ksenofobii czy rasizmu, bezrobociem i brakiem wykształcenia, poczuciem utraconej godności i własnej wartości. Poczucie marginalizacji, alienacji oraz poszukiwanie nowej tożsamości czy sensu życia na tle tych problemów mogą zwiększać ryzyko zwrócenia się ku radykalnym poglądom[128].

---

https://www.theguardian.com/commentisfree/andrewbrown/2013/apr/25/religion-violence-why-closely-linked, dostęp: 21.03.2018 r.

[126] *Ibidem.*

[127] J.L. Esposito, *Islam and Political Violence*, „Religions" 2015, nr 6, s. 1077.

[128] *Ibidem*, s. 1077. Zauważa się, że muzułmanie odwołujący się do przemocy częstokroć cechują się niewielką religijnością. Z kolei młodzi Europejczycy pragnący dołączyć do ISIS i walczyć w Syrii często kierują się poszukiwaniem emocji i przygody. Dobrym tego przykładem jest przypadek Yusufa Sarwara i Mohammeda Ahmeda, którzy przed opuszczeniem Birmingham zamówili online dwie książki: *Islam for dummies* oraz *The Koran for dummies:* M. Hasan, *What the Jihadists Who Bought 'Islam for Dummies' on Amazon Tell Us about Radicalisation,* Huffington Post, http://www.huffingtonpost.co.uk/mehdi-hasan/jihadist-radicalisation-islam-for-dummies_b_5697160.html, dostęp: 05.03.2018 r.

3. Aparat przemocy w działaniach podmiotów państwowych i niepaństwowych

Celem rozdziału jest przedstawienie mnogości metod i strategii destrukcyjnego wywierania wpływu. Wskazać należy na dysproporcje potencjału zachodzące między państwem, a podmiotem niepaństwowym. Dostęp do zasobów implikuje w znacznym stopniu przyjmowane metody, tym samym większy nacisk położony zostanie na instrumentarium państwowym. Państwo, jako instytucja dysponująca monopolem na użycie przemocy, jest do pewnego stopnia ograniczone prawem międzynarodowym kształtowanym przez wspólnotę międzynarodową. Ujawnia się w tym aspekcie konflikt prawa do samostanowienia, zakazu interwencji w sprawy państwa trzeciego i potrzeby kolektywnych działań na rzecz ochrony praw człowieka łamanych wszakże przez niektóre państwa na świecie.

W zakresie posiadanych narzędzi i metod przemocy, podkreślić należy, że państwo dysponuje przede wszystkim formalnymi instytucjami wyposażonymi w instrumenty wywierania przymusu i przemocy, jak policja, siły zbrojne itp. Co więcej, państwo może swobodnie tworzyć nowe tego typu komórki, wyspecjalizowane i oddane jednemu zadaniu. Również one funkcjonują w ramach danego porządku prawnego, jednak nie zmienia to natury ich funkcji oraz faktu, że częstokroć w swoich inicjatywach wykraczają poza ów porządek.

Pośród metod przemocy stosowanych przez państwo lub z jego inicjatywy wskazać należy tortury i ludobójstwo. Wobec innych bardziej „powszechnych" strategii opartych na przemocy, wskazane metody mają wspólną cechę, polegającą na eliminacji człowieczeństwa ofiary. Różni je natomiast skala, jawność oraz zaangażowanie w działania. Aktorzy niepaństwowi natomiast, ze względu na ograniczone zasoby, odwołują się współcześnie do działań asymetrycznych, tj. walki partyzanckiej i terroryzmu. Terroryzm szczególnie uchodzi za zjawisko krytyczne, jednak jest zaledwie jedną z wielu strategii walki o realizację interesów politycznych.

3.1. Państwo wobec prawa do użycia przemocy

Państwo uznaje się za podstawowy podmiot stanowiący prawo. Odbywa się to zarówno w sferze wewnątrzpaństwowej w celu regulacji procesów życia społecznego i zapewnienia bezpieczeństwa obywateli, jak i w sferze zewnętrznej, w ramach szerszych struktur kreujących

prawo międzynarodowe. Dla zagwarantowania skutecznego funkcjonowania państwo stanowi jedyny podmiot dysponujący prawem do legalnego użycia przemocy fizycznej[1]. Tylko poprzez zachowanie tego monopolu jest w stanie zachować swoją istotę i skuteczność[2]. Sytuacja taka przeważnie traktowana jest jako słuszna, bo zapewniająca trwanie, rozwój i przewidywalną przyszłość. Legalne użycie siły „łagodzi obyczaje, jest wyrazem cywilizacyjnego postępu zwłaszcza wtedy, gdy państwo stosuje przymus na podstawie prawa w zgodzie z prawem"[3]. Wraz z wyłonieniem się innych podmiotów roszczących sobie prawo do użycia siły, staje ono w obliczu groźby rozprzestrzenienia się przemocy i anarchii.

Przymus stosowany w zgodzie z ramami prawnymi może służyć także ochronie norm demokratycznych[4]. Jednocześnie wskazuje się, że demokracja pluralistyczna sama w sobie również nosi znamiona przymusu – uznawana jest ona niekiedy za „dyktaturę większości", gdzie prawa mniejszości mogą być pomijane w efekcie przeprowadzonych wyborów. W obliczu zachodzących nierówności i frustracji swoją rolę pełnią instytucje społeczno-kulturowe, np. szkoły czy Kościół, kanalizujące negatywne nastroje i przekazujące odpowiednią interpretację rzeczywistości[5].

Dualistyczny podział na prawo międzynarodowe i wewnętrzne prowadzić może do poczucia pewnej prawnej hipokryzji. Stosowanie siły regulowane jest przez prawo międzynarodowe i dostarcza ono rozwiązań sprzyjających ograniczeniu konfliktów między państwami. Jednocześnie każdemu z państw przysługuje prawo do suwerennego kreowania przepisów w ramach własnego terytorium.

Odwieczne współistnienie państw i nieustannie zachodzące między nimi relacje o różnej dynamice wymusiły potrzebę wypracowania ogólnie przyjętych norm postępowania. Przepisy prawa międzynarodowego mają przede wszystkim ograniczyć ryzyko wybuchu konfliktu między dwoma podmiotami. Nie oznacza to jednak, że państwa gotowe są zrezygnować z utrzymywania sił zbrojnych, gdyż te pozostają niezbędne do samoobrony przed ewentualną agresją lub utrzymywania wewnętrznej stabilności. Siły zbrojne, poza tym, pełnią funkcję instrumentu politycznego, są emanacją siły i zdolności mobilizacyjnych państwa (przejawia się to poprzez kontrowersyjne ćwiczenia przygraniczne, czy parady wojskowe), celem zastraszenia lub odstraszenia potencjalnego rywala.

---

[1] M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2011, s. 266
[2] *Idem, The Theory of Social and Economic Organization,* New York 1964, s. 154.
[3] M. Antosz, *Przemoc w państwie demokratycznym*, „Wrocławskie Studia Politologiczne" 2017, nr 23, s. 60; por.: W. Lamentowicz, *Państwo współczesne,* Warszawa 1993, s. 19.
[4] Ujawnia się w tym aspekcie swoisty paradoks, jako że reżimy demokratyczne ze swej natury potępiają stosowanie przemocy.
[5] S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, Warszawa 2010, s. 31; M. Antosz, *Przemoc…, op. cit.,* s. 61

Cechą charakterystyczną systemu międzynarodowego jest jego anarchiczność. Wszelkie umowy, pakty i zobowiązania są przejawem dobrej woli państw. Mogą one, ale nie muszą podpisywać porozumienia międzynarodowe, a pewnym rodzajem gwarancji ich dotrzymania jest zasada *pacta sund servanda*. Rzecz jasna na decyzje polityczne państw wpływać można na przykład poprzez wprowadzanie sankcji, jednak ta nie musi być skuteczną metodą egzekucji.

Współcześnie prawo do użycia sił zbrojnych (jako nośnika przemocy) regulowane jest przede wszystkim przez Kartę Narodów Zjednoczonych (dalej: KNZ) oraz prawo zwyczajowe, do którego się ona odwołuje. Fundamentalnym zapisem jest zasada zakazująca stosowania siły i groźby jej użycia przeciwko terytorium albo niepodległości politycznej któregokolwiek z państw lub w jakikolwiek inny sposób niezgodny z zasadami Narodów Zjednoczonych[6]. KNZ gwarantuje państwom prawo do zachowania integralności terytorialnej, będącą kluczowym aspektem współczesnych stosunków międzynarodowych[7].

Użycie sił zbrojnych jest dopuszczalne w sytuacjach:

1) gdy państwo zmuszone jest do samoobrony;
2) gdy użycie sił zbrojnych jest autoryzowane przez Radę Bezpieczeństwa ONZ.

Prawo do użycia sił zbrojnych w ramach samoobrony wskazuje KNZ: „Nic w niniejszej Karcie nie może uchybiać niepozbywalnemu prawu do samoobrony indywidualnej lub zbiorowej w przypadku napaści zbrojnej na któregokolwiek członka Narodów Zjednoczonych, zanim Rada Bezpieczeństwa nie podejmie niezbędnych zarządzeń w celu utrzymania międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa”[8].

Każdemu państwu przysługuje prawo do samoobrony, rozumianej jako odpowiedź na „zbrojną napaść” dokonaną przez inne państwo, ale także przez aktora niepaństwowego, który operuje z terytorium innego państwa[9]. Samo prawo do samoobrony podlega jednak regulacjom:

1) musi być odpowiedzią na zbrojną napaść i musi ona zachować zasadę proporcjonalności – inaczej mówiąc, zakres użytych środków obrony musi być adekwatny do agresji;
2) musi nastąpić niezwłocznie po zbrojnej napaści, nie może zostać odłożona w czasie;

[6] Karta Narodów Zjednoczonych, art. 2 pkt. 4.
[7] Karta Narodów Zjednoczonych, art. 2 pkt. 7.
[8] Karta Narodów Zjednoczonych, art. 51.
[9] Wynika to z rezolucji Rady Bezpieczeństwa ws. ataku na World Trade Center z 11 września 2001 roku, dokonanego przecież przez podmiot pozapaństwowy; P. Grzebyk, *Ramy prawne użycia siły*, [w:] *Bezpieczeństwo międzynarodowe*, (red.) R. Kuźniar, B. Balcerowicz, A. Bieńczyk-Missala, P. Grzebyk, M. Madej, K. Pronińska, M. Sułek, M. Tabor, A. Wojciuk, Warszawa 2012, s. 127; *Rezolucja Rady Bezpieczeństwa 1368 z 2001 r.*, https://undocs.org/S/RES/1368(2001), dostęp: 17.12.2019 r.; *Rezolucja Rady Bezpieczeństwa 1373 z 2001 r.*, https://undocs.org/S/RES/1373(2001), dostęp: 17.12.2019 r.

3) środki wykorzystane do realizacji prawa do samoobrony powinny być natychmiast podane do wiadomości Radzie Bezpieczeństwa;

4) prawo do samoobrony przysługuje danemu państwu do momentu przyjęcia przez Radę odpowiednich zarządzeń w celu utrzymania międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa. Innymi słowy, państwo zobowiązane jest do zaprzestania swoich działań obronnych, gdy Rada podejmie odpowiednie działania. Samoobrona oznacza więc jedynie tymczasową odpowiedź na zagrożenie czy użycie sił zbrojnych innego państwa lub aktora niepaństwowego[10].

Stale zachodzące zmiany na arenie międzynarodowej, proces dekolonizacji czy wskazywane niekiedy malejące znaczenie państw narodowych sprzyjają ujawnianiu się aktorów niepaństwowych aspirujących do utworzenia własnej państwowości w oparciu o szereg argumentów, takich jak inne pochodzenie i tożsamość, odrębna kultura (w tym język), wartości, czy dyskryminacyjna polityka państwa macierzystego. Aspiracje państwotwórcze grupy te zrealizować mogą w wyniku plebiscytu, wyborów powszechnych lub walki narodowoniepodległościowej. Swobodna interpretacja zasady samostanowienia prowadzić może jednak do „całkowitego zatomizowania niektórych państw o złożonej strukturze narodowościowej"[11].

Tym samym, w trakcie prac ONZ nad omawianym problemem, postulowano wyraźną werbalizację terminu „narody ujarzmione", celem zawężenia stosowania prawa do samostanowienia. Ostatecznie w Deklaracji zasad prawa międzynarodowego z 1970 r. wskazano, że nic, co zostało ujęte w tym dokumencie „(…) nie powinno być interpretowane jako upoważniające lub zachęcające do jakiejkolwiek działalności, która by rozbijała lub naruszała w całości lub w części integralność terytorialną lub jedność polityczną suwerennych i niepodległych państw, postępujących zgodnie z zasadą równouprawnienia i samostanowienia ludów (…) a zatem rządzonych przez rząd reprezentujący cały lud należący do danego terytorium, bez względu na rasę, wyznanie lub kolor skóry"[12]. Oznacza to, że dążenie do utworzenia odrębnej państwowości uznane byłoby za bezprawne o ile dany rząd faktycznie reprezentuje cały lud na danym terytorium i nie stosuje polityki dyskryminującej jakąkolwiek grupę społeczną. Tak się jednak przeważnie nie dzieje. Próżno szukać władzy zdolnej zaspokoić potrzeby absolutnie wszystkich grup społecznych na swoim terytorium, a podmioty

[10] P. Grzebyk, *Ramy…, op. cit.,* s. 126; A.S. Knottnerus, *International Law and the Use of Armed Force by States*, [w:] *State Terror, State Violece*, (red.) B. Koch, Wiesbaden 2016, s. 16.
[11] W. Malendowski, *Samostanowienie*, [w:] *Leksykon współczesnych międzynarodowych stosunków politycznych*, (red.) Cz. Mojsiewicz, Wrocław 2000, s. 353.
[12] Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego 2625(XXV), 24 października 1970.

manifestujące pragnienie secesji przeważnie informują o licznych przypadkach łamania swoich praw, podważając reprezentatywność i prawomocność rządu.

W przypadku zachodzących konfliktów asymetrycznych o kontrolę nad danym terytorium zwraca się uwagę, że brak linii frontu i nieklarowność „pola walki" znacznie tego typu zmagania przedłuża, powodując narastającą frustrację obu stron. Dla większej efektywności dopuszczają się one działań uznawanych za zbrodnie (ludobójstwo, przeciwko ludzkości, zbrodnie wojenne, tortury, niewolnictwo, itp.). Ujawnia się wówczas problematyczność odpowiedzialności za przestępstwa popełnione w imię samostanowienia. Wskazuje się, że podmioty pozapaństwowe mające pewne cechy państw (kontrola sprawowana nad określonym terytorium i jego populacją, zdolność do kreowania własnej polityki itd.) powinny być pociągane do odpowiedzialności za bezprawne działania. Z drugiej strony natomiast ujawnia się pogląd, że państwo - jako w pełni zorganizowany byt zdolny do zapewnienia przestrzegania praw człowieka w czasie konfliktu - powinno ponosić większą odpowiedzialność za popełnione zbrodnie[13].

Kontrowersje budzi również zagadnienie wspierania walk narodowo-niepodległościowych. Wskazuje się bowiem na obowiązującą zasadę nieinterwencji i poszanowania suwerenności drugiego państwa oraz nieingerowania w jego sprawy wewnętrzne. Nieklarowność tego zagadnienia pogłębiają dokumenty wspierające walkę o samostanowienie aspirujących do własnej państwowości podmiotów[14]. Interwencja bowiem oznaczałaby faktyczną ingerencję w integralność terytorialną państwa, na terytorium którego toczą się walki niepodległościowe[15].

Wskazuje się, że zorganizowana grupa zbrojna występująca przeciwko państwu macierzystemu, może podlegać uznaniu za powstańców lub za stronę walczącą. W pierwszym etapie prowadzenia walk o charakterze separatystycznym grupa uznawana jest za powstańców.

---

[13] M.C. Bassiouni, *Crimes of State and Other Forms of Collective Group Violence by Nonstate Actors*, [w:] *Sate Crime: Current Perspectives*, (red.) D.L. Rothe, C.W. Mullins, New Brunswick 2010, s. 2; K. Czubocha, *Separatyzm etniczny w dobie praw człowieka - nowe wyzwanie dla państwa narodowego i społeczności międzynarodowej*, Toruń 2012, s. 203-204.

[14] Przykładem tego może być Rezolucja 3314 ZO z 1974 r., art. 7, w której pojawia się stwierdzenie: „Nic w definicji (agresji) (…) nie ma wpływu na prawo do samostanowienia, wolności i niezawisłości, określone w Karcie (Narodów Zjednoczonych), ludów siłą pozbawionych tego prawa, o których mowa w Deklaracji zasad prawa międzynarodowego dotyczącej przyjaznych stosunków i współpracy między państwami w zgodzie z KNZ, w szczególności ludów pod kolonialnym lub rasistowskim reżimem lub inną formą obcej dominacji; a także dla prawa tych ludów do walki o wyżej wymienione cele, do zwracania się o pomoc i otrzymania jej w zgodzie z zasadami Karty Narodów Zjednoczonych i z wymienioną wyżej Deklaracją" Wskazuje się, że „zgodnie z orzecznictwem MTS, państwo trzecie może udzielić narodowi walczącemu o samostanowienie wsparcia moralnego, politycznego i humanitarnego, natomiast nie powinno zbrojnie interweniować", zob. szerz.: Rezolucja 3314 ZO z 1974 r., art. 7

[15] P. Grzebyk, *Ramy…, op. cit.,* s. 129.

W późniejszych etapach natomiast, wraz z osiągnięciem pewnego stopnia efektywności i stabilności na określonym terytorium, o ile separatyści zdolni będą utworzyć własny rząd, a prowadzone przez nich działania wojenne będą zgodne z przyjętymi zasadami międzynarodowego prawa wojennego, uzyskać mogą status strony walczącej. Oznacza to ponoszenie odpowiedzialności międzynarodowej za swoje działania[16].

Na temat legalności interwencji humanitarnej, rozumianej jako użycie siły zbrojnej w celu powstrzymania ciężkich i masowych naruszeń praw człowieka w danym państwie, które na tego typu interwencję nie wyraża zgody, toczy się zacięta debata. Podlegającą dyskusji kwestią jest pytanie, czy sprawy związane z ochroną i przestrzeganiem praw człowieka należą wyłącznie do kompetencji wewnętrznej państwa? „Zakaz interwencji przez Organizację dotyczy bowiem - zgodnie z ust. 7 art. 2 Karty - tylko spraw należących do kompetencji wewnętrznej państwa", tak też traktowano w czasie konferencji założycielskiej ONZ w San Francisco prawa człowieka: leżały one w zakresie kompetencji wewnętrznej państwa. Jednakże wraz z utworzeniem i rozwojem międzynarodowego systemu ochrony praw człowieka doszło do zawężenia „zakresu kompetencji wewnętrznej państwa, i to nie tylko w wyniku wiążących je umów, lecz także w wyniku tworzenia się norm zwyczajowych"[17].

Współcześnie więc ujawniają się opinie, że dotychczasowa interpretacja zakazująca interwencji w sprawy wewnętrzne innego państwa stojącego w obliczu kryzysu humanitarnego powinna ulec zmianie, jako że „zasada suwerenności musi być interpretowana w kontekście obowiązywania praw człowieka oraz z uwzględnieniem faktu, iż prawom państwa odpowiadają jego obowiązki. Suwerenne państwo ma obowiązek zapewnić przestrzeganie praw człowieka. Jeżeli państwo nie wywiązuje się z tego obowiązku, to nie może powoływać się na zasadę suwerenności lub nieinterwencji"[18].

Wciąż jednak zauważa się, że status prawa do interwencji humanitarnej jest niepewny, jako że użycie sił zbrojnych w celu ochrony ludności przed masowymi naruszeniami praw człowieka przez inne państwa lub aktora niepaństwowego jest niemożliwe do pogodzenia z art. 2 ust. 4 KNZ[19].

---

[16] K. Czubocha, *Separatyzm…, op. cit.,* s. 205-206; J. Crawford, *The Creation of States in International Law*, Oxford 2006, s. 252-255

[17] R. Bierzanek, J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne,* Warszawa 2005, s. 269.

[18] K. Czubocha, *Separatyzm…, op. cit.,* s. 219; H. Shinoda, *Re-examining Sovereignty: From Classical Theory to the Global Age*, Houndmills 2000, s. 160.

[19] „Wszyscy członkowie powstrzymają się w swych stosunkach międzynarodowych od stosowania groźby lub użycia siły przeciwko całości terytorialnej lub niepodległości któregokolwiek państwa", Karta Narodów Zjednoczonych, art. 2 ust. 4.

Interwencja humanitarna zatem, definiowana jako „działanie podjęte przez jedno państwo lub grupę państw w celu złagodzenia lub położenia kresu naruszeniom praw człowieka, okrucieństwu albo konfliktowi zbrojnemu”[20] uznawana jest za akt władczy danego państwa ingerującego w kompetencje wewnętrzne drugiego państwa. Tym samym byłaby ona zakazana przez prawo międzynarodowe[21].

Zgodnie z dotychczasową praktyką, interwencja humanitarna uznawana jest za legalną wyłącznie za zgodą Rady Bezpieczeństwa ONZ. W sytuacji kryzysu humanitarnego grożącego także międzynarodowemu pokojowi, stali członkowie Rady Bezpieczeństwa mogą podjąć decyzję o przeprowadzeniu interwencji humanitarnej. Kwestia ta podlega jednak interesom politycznym członków Rady (najczęściej sprzecznym), co przeważnie prowadzi do paraliżu decyzyjnego tego organu[22].

Nie mniej jednak raport „Odpowiedzialność za ochronę” Międzynarodowej Komisji ds. Interwencji i Suwerenności Państwowej stwierdza, że jeśli państwo nie chce lub nie może zapobiec sytuacji, w której ludność ponosi istotne szkody czy to w efekcie konfliktu, powstania, represji, czy upadku państwa, zasada nieinterwencji ustępuje międzynarodowej odpowiedzialności za ochronę. Wskazuje się, że interwencja humanitarna, wiążąca się z użyciem sił zbrojnych, może być dopuszczalna po spełnieniu szeregu warunków:

1) zachodzi poważne naruszenie prawa międzynarodowego, zaistniała sytuacja pozbawienia życia lub czystek etnicznych na szeroką skalę, a państwo objęte kryzysem nie zapobiega naruszeniom praw człowieka, a nawet się do nich przyczynia;
2) państwa interweniujące kierują się sprawiedliwym powodem i prawą intencją, tzn., że interweniują w celu poszanowania fundamentalnych zasad prawa międzynarodowego i nie kierują się własnymi interesami;
3) interwencja humanitarna jest środkiem ostatecznym wynikającym z braku możliwości działań dyplomatycznych lub niepowodzenia takich działań;
4) siły wykorzystane w interwencji są proporcjonalne i nie mogą przyczyniać się do naruszenia integralności terytorialnej państwa objętego kryzysem;

[20] J. Białocerkiewicz, *Prawo międzynarodowe publiczne. Zarys wykładu*, Olsztyn 2003, s. 315.
[21] Zakaz interwencji w sprawy wewnętrzne państw wynika z Karty Narodów Zjednoczonych (art. 2); Deklaracji zasad prawa międzynarodowego Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ, nr 2625 (XXV) z 24 października 1970, A/RES/2625 (XXV) oraz rezolucji Zgromadzenia Ogólnego ONZ z 21 grudnia 1965 r. Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ, nr 2131 (XX) z 21 grudnia 1965 r., A/RES/2131 (XX). Podobnie Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości wypowiedział się w 1986 r. w sprawie Nikaragui, że jednostronna interwencja humanitarna jest nielegalna, zob. szerz.: *Case Concerning Military and Paramilitary Activities in and Against Nicaragua*, https://www.icj-cij.org/files/case-related/70/070-19860627-JUD-01-00-EN.pdf, dostęp: 02.10.2018
[22] K. Czubocha, *Separatyzm…, op. cit.,* s. 213.

5) ONZ powinna nadzorować taką interwencję[23];
6) istnieje realna szansa na powodzenie interwencji[24].

Wśród filozofów prawa panuje niezgoda co do wdrażania i realizowania prawa służącego ograniczaniu przemocy oraz ściganiu i pociąganiu do odpowiedzialności sprawców przestępstw państwowych. Wskazuje się w tym przypadku na znaczącą rolę pozytywistów, których idea stanowienia prawa pozbawiona jest problemu motywacji ludzkiego zachowania i wpływu na nią poprzez kontrolę społeczną i prawną, rozgranicza zatem prawo i moralność[25].

Przestępstwa państwowe zadają rozległe szkody całym społeczeństwom. Fakt ten powinien zachęcić znawców prawa, zarówno na poziomie krajowym jak i międzynarodowym, do zajęcia się tym zjawiskiem przy pomocy jasnych i precyzyjnych norm prawnych oraz skutecznych środków egzekwowania prawa. Tak się jednak nie stało ze względu na niechęć aktorów państwowych, którzy tym samym przyczyniliby się do „skręcenia bata" na samych siebie, czy to w obliczu już dokonanych przestępstw czy tych, które mogą zostać dopiero popełnione. Nie należy jednak tego typu rozważań ograniczać do najcięższych zbrodni. Fragmentaryczność i niekonsekwencja prawa międzynarodowego, a co za tym idzie istnienie wielu luk prawnych dostrzegalne jest choćby w karaniu działań sprzyjających dewastacji środowiska naturalnego. Podczas gdy istnieją przepisy chroniące zagrożone gatunki, np. zwalczanie kłusownictwa, tak szkodliwe zachowania państwowe niosące problemy takie jak globalne ocieplenie czy tworzenie niebezpiecznych odpadów pozostają poza sferą międzynarodowej kryminalizacji[26]. Należy zwrócić uwagę, że kreowanie środowiska niesprzyjającego życiu interpretować można jako rodzaj przemocy systemowej.

Wydaje się, że jednym z pierwszych kroków ku wzmocnieniu egzekwowania prawa międzynarodowego jest demokratyzacja i rządy prawa. Służą one wzmocnieniu kontroli i równowagi oraz powinny doprowadzać do szybkiego zatrzymywania przestępczych działań głów państw czy elit politycznych. Zakłada się bowiem, że demokracje eliminują tyranów i zapewniają realizację woli większości. Tym samym przejawy nadużyć władzy są zredukowane, choć trudno mówić o całkowitej ich eliminacji. Demokracja nie jest jednak normą na arenie międzynarodowej[27], a poza reżimami niedemokratycznymi występują także

[23] Nie mniej jednak zwraca się uwagę, że początkowo nielegalna interwencja może zostać zalegalizowana przez Radę Bezpieczeństwa. Jednocześnie interwencja powinna być przynajmniej milcząco popierana przez społeczność międzynarodową.
[24] P. Grzebyk, *Ramy…, op. cit.,* s. 130; K. Czubocha, *Separatyzm…, op. cit.,* s. 215
[25] M.C. Bassiouni, *Crimes…, op. cit.,* s. 10.
[26] *Ibidem*, s. 15.
[27] Według badań wskaźnika demokracji w 2018 r. funkcjonowały 52 reżimy autorytarne, 38 reżimów hybrydowych, 75 reżimów demokratycznych, w tym 54 kategoryzowane jako demokracje wadliwe, zob. szerz.:

państwa upadłe, w których rządy prawa nie występują. Jednak nawet w stosunkowo łatwych przypadkach, w których interwencja zewnętrzna mogłaby przynieść pewne skutki, społeczność międzynarodowa zachowuje bierność[28].

3.2. Policja jako narzędzie przymusu i przemocy państwa

Policja stanowi zaledwie jeden z wielu składników aparatu przymusu państwa. Pod wieloma względami inne formacje, nawet o charakterze militarnym, wykazują wiele podobieństw. Funkcje tej instytucji oraz metody jej postępowania dostrzega się w jej historycznym rozwoju. Wskazać należy przede wszystkim na powołanie policji w Anglii w 1797 r., jako instytucji odpowiedzialnej za utrzymanie porządku społecznego. Bezpośrednim impulsem do jej utworzenia była fala kradzieży dokonywanych w portach ulokowanych na Tamizie. Twórca angielskiej policji, sir Robert Peel wymieniał dziewięć zasad, które jej przyświecały:

1) powstrzymywanie przestępczości i nieporządku;
2) zdolność policji do wykonywania obowiązków zależna jest od publicznej akceptacji jej działań;
3) policja musi zapewnić współpracę obywateli w dobrowolnym przestrzeganiu prawa, zdobywając w ten sposób społeczne uznanie;
4) stopień współpracy społeczeństwa zmniejsza się wraz ze wzrostem użycia siły fizycznej;
5) policja zdobywa przychylność publiczną nie poprzez służenie jej, ale przez ciągłe demonstrowanie absolutnej, bezstronnej służby prawu;
6) policja używa siły fizycznej w zakresie niezbędnym do zapewnienia przestrzegania prawa lub przywrócenia porządku tylko wtedy, gdy okazanie perswazji, zalecenia i ostrzeżenia okażą się nieskuteczne;
7) policja powinna cały czas utrzymywać relacje z opinią publiczną poprzez nieustanne podkreślanie, że policjant jest obywatelem, a opinia publiczna – policją. Policjant jest jedynie obywatelem, który otrzymuje wynagrodzenie za poświęcenie pełnej uwagi obowiązkom przynależnym każdemu obywatelowi;

Democracy Index 2018: Me too? Political participation, protest and democracy, The Economist Intelligence Unit, https://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=democracy2018, dostęp: 17.12.2019 r.

[28] M.C. Bassiouni, *Crimes…, op. cit.,* s. 18.

8) policja powinna podejmować działania ściśle w oparciu o swoje funkcje i nigdy nie uzurpować sobie władzy sądowniczej;
9) testem skuteczności policji jest brak przestępczości i nieporządku, a nie widoczne dowody działania policji w związku z tym[29].

Przedstawione w ten sposób zasady stanowią idealistyczne postrzeganie roli policji w społeczeństwie. Ochrona przed przestępczością towarzyszy tej formacji od samego jej początku, jednak nasuwa się myśl, że to państwo (a w gruncie rzeczy uosabiające je elity polityczne) decyduje o tym, co jest przestępstwem, a co nie jest. Cele i metody działania policji różnią się zatem w zależności od uwarunkowań politycznych i społecznych danego państwa. Warto zwrócić uwagę na ewolucję sił policyjnych w Stanach Zjednoczonych, by dostrzec jej związki z władzą.

W Stanach Zjednoczonych siły policyjne zostały powołane w celu utrzymania konkretnego porządku, hierarchii społecznej opartej o dominację białej mniejszości nad sprowadzanymi z Afryki niewolnikami. Innymi słowy zadaniem policji była ochrona białego *establishmentu* i niedopuszczanie marginalizowanej większości do sąsiedztw zamieszkanych przez białych. W tym celu ustanowiono tzw. *slave patrols* tam, gdzie biali stanowili wyraźną mniejszość. Na południu USA policja wyłoniła się z takich patroli, których zadaniem było ściganie zbiegłych niewolników oraz wymierzanie im kar na tyle brutalnych, by zniechęcić innych do wszczęcia buntu. Tego typu postawa jest głęboko zakorzeniona w świadomości także współczesnej amerykańskiej policji, na co wskazuje częstotliwość legitymowania Afroamerykanów[30].

Rozwój technologii przyczynił się do ewolucji metod i zadań współczesnej policji. Ujawniające się zagrożenia ze strony organizacji przestępczych, coraz lepiej zorganizowanych i zaopatrzonych, grożą poniesieniem śmierci czy to przez osoby postronne, czy funkcjonariuszy. W odpowiedzi na nowe wyzwania August Vollmer, szef policji w Berkeley (stan Kalifornia) w latach 1905-1932 rozpoczął proces profesjonalizacji policji. Wprowadził wówczas do formacji tej pojazdy, radia, a także różne techniki śledcze. W konsekwencji

[29] B. Emesowum, *Identifying Cities or Countries at Risk for Police Violence*, „Journal of African American Studies" 2017, vol. 21, issue 2, s. 270.
[30] *Ibidem*, s. 271; N. Hannah-Jones, *Taking Freedom: Yes, Black America Fears the Police. Here's Why*, Pacific Standard, https://psmag.com/social-justice/why-black-america-fears-the-police, dostęp: 17.01.2020 r.; C. Hassett-Walker, *The racist roots of American policing: From slave patrols to traffic stops*, The Conversation, http://theconversation.com/the-racist-roots-of-american-policing-from-slave-patrols-to-traffic-stops-112816, dostęp: 17.01.2020 r.; P. Butler, *US justice is built to humiliate and oppress black men. And it starts with the chokehold*, The Guardian, https://www.theguardian.com/us-news/2017/aug/11/chokehold-police-black-men-paul-butler-race-america, dostęp: 17.01.2020 r.

doprowadziło to do sytuacji, w której policjanci wyekwipowani są w instrumenty o charakterze militarnym, np. w latach 60. XX w., w okresie masowych protestów na rzecz praw obywatelskich i zakończenia wojny w Wietnamie pokojowe demonstracje często zamieniały się w starcia protestujących z policją zmuszoną do sięgania po niezabójcze środki służące rozpędzaniu tłumów (np. gaz łzawiący). Pojawienie się uzbrojonych grup sprzeciwu, czy strzelaniny z udziałem cywilów doprowadziły do utworzenia w Los Angeles pierwszego oddziału SWAT (*Special Weapons and Tactics*)[31].

Z powodu wskazanych procesów doszło do swoistej militaryzacji policji. Pierwotna jej rola zanika – dawne relacje sąsiedzkie, utrzymywanie stałych stosunków ze społeczeństwem ustępują miejsca bardziej anonimowemu aparatowi przymusu.

Funkcjonowanie nadmiernie uzbrojonej policji wywołuje uczucie zastraszenia. Użycie oddziałów SWAT upowszechniło się i zaczęło służyć głównie działaniom związanym z walką z narkotykami. Powszechny strach przed przestępczością w USA przyczynił się do wzmocnienia legitymacji przepisów poszerzających zakres prawnego funkcjonowania tej formacji, ale jednocześnie uderzającego w wolności obywatelskie[32].

SWAT, jednostka pierwotnie interweniująca w sytuacjach zakładniczych zaczęła być wykorzystywana w działaniach rutynowych. Ze społecznego punktu widzenia są one niepożądane, jednak perspektywa policji jest inna: funkcjonariusz będzie preferował podejście radykalne, ponieważ metoda ta jest efektywniejsza i gwarantuje dostrzegalne efekty szybciej niż mniej inwazyjne działania oraz zwiększa poczucie bezpieczeństwa policjanta[33].

Zauważa się, że proces militaryzacji policji ma związek z historycznym rozwojem tej formacji oraz ze specyficznymi warunkami społeczno-politycznymi na danym terytorium. Tym samym, na przykład, postępującą militaryzację policji dostrzega się w Izraelu (ponadto podkreślić należy istnienie oraz powszechne akceptowanie Gwardii Cywilnej, liczącej około 50 tysięcy ochotników, uzbrojonej w karabiny szturmowe) czy Turcji, a nie w Anglii, gdzie funkcjonariusze przeważnie są nieuzbrojeni i stosują doktrynę minimalnego użycia siły[34].

---

[31] J. Fortenbery, *Police Militarization in a Democratic Society*, „FBI Law Enforcement Bulletin", June 2018, s. 1-4.

[32] Także postępująca „wojna" z narkotykami przyczyniła się do zmiany perspektywy policji: zaczęto postrzegać obywateli coraz mniej w kategoriach grupy, którą należy chronić, a częściej w kategoriach wroga. Wskazuje się, że zatrzymania i rewizje stały się rodzajem nękania. W Nowym Jorku w latach 2002-2014 dokonano 5 milionów zatrzymań, z czego 82-90% odbyło się bez wyraźnej przyczyny. Zaledwie 9-12% zatrzymanych stanowiły osoby o białym kolorze skóry. Ta wyraźna dyskryminacja przyczynia się do narastającego braku zaufania do policji oraz do aktów nieposłuszeństwa. Zob. szerz.: H. Cooper, *War on Drugs Policing and Police Brutality*, „Substance Use & Misuse" 2015, vol. 50, issue 8/9, s. 1192.; J. Fortenbery, *Police…, op. cit.,* s. 4.

[33] *Ibidem*, s. 7.

[34] S. Herzog, *Militarization and demilitarization processes in the Israeli and American police forces: Organizational and social aspects*, „Policing and Society" 2001, vol. 11, no. 2, s. 181-208; D. Ghanem, *Why We*

Policja oraz inne instytucje aparatu przymusu stanowi element legalnego użycia siły przez państwo. Jej funkcjonowanie ograniczone jest przepisami prawa, jednak pamiętać należy, że prawo to dyktowane jest przez rządzące elity polityczne. Jednocześnie granica między legalnością i nielegalnością stosowanej siły jest płynna, toteż w interpretacji wielu obserwatorów takie, a nie inne działania policji cechować się mogą mniej lub bardziej wyraźną brutalnością.

Brutalność policji, według Światowej Organizacji Zdrowia, oznacza celowe użycie siły fizycznej lub władzy przeciwko osobie, grupie lub społeczności, którego skutkiem jest wysokie prawdopodobieństwo doznania obrażeń, krzywdy psychicznej lub nawet śmierć[35]. Wskazuje się, że pojęcia brutalności oraz przemocy policji są niekiedy niesłusznie używane jako synonimy. Stosowanie brutalnych metod jest jedną z wielu form przemocy, do jakiej odwołać się może policja[36]. Przemoc policji może być zatem zdefiniowana jako każde nieuzasadnione lub celowe nękanie, napaść werbalna, niszczenie mienia lub spowodowanie bolesnych urazów oraz śmierci w wyniku interakcji z policją lub sytuacji, w której zaniechuje ona podejmowania działań. Są to działania wykraczające poza sformułowane w prawie dopuszczalne metody interwencji.

Policja w imię utrzymania porządku społecznego, może polegać na groźbie aresztowania lub publicznego „napiętnowania". Wyraźna groźba bólu, ran czy śmierci jest przeważnie ostatecznym argumentem. Z drugiej strony opinia publiczna stanowi istotną siłę mogącą wpływać na prestiż i zaufanie wobec instytucji policji poprzez działania prawne lub nagłaśnianie jej działań pozaprawnych[37].

Działania policji wykraczające poza pewien zakres prawnie określonych i prawem dopuszczonych metod uznawać należy za przestępstwo. Ma ono szeroki zakres znaczeniowy, ale jego rdzeniem jest bezprawność podejmowanych czynności: aresztowania i pobicia dla utrzymania „społecznej dyscypliny", tortury, branie udziału w „społecznych czystkach" oznaczających usuwanie z danej okolicy osób niechcianych lub marginalizowanych[38].

Should Be Alarmed That Israeli Forces and U.S. Police Are Training Together, „Foreign Policy in Focus", https://fpif.org/why-we-should-be-alarmed-that-israeli-forces-and-u-s-police-are-training-together/, dostęp: 17.01.2020 r.; P. Wilkinson, *Terrorism and the Liberal State*, London 1977; A. Smith, *The Vast Majority of U.K. Police Don't Carry Guns. Here's Why*, NBC News, https://www.nbcnews.com/news/world/why-london-won-t-arm-all-police-despite-severe-terror-n737551, dostęp: 17.01.2020 r.

[35] Za: H. Cooper, *War…, op. cit.*, s. 1188

[36] B. Emesowum, *Identifying…, op. cit.,* s. 269.

[37] P. Green, T. Ward, *State…, op. cit.*, s. 69.

[38] *Ibidem*, s. 68.

Zakłada się, że pewien zakres użycia siły przez policję, wyszczególniony i opisany prawnie, jest dopuszczalny. Nadmierne użycie siły stanowi zatem przekroczenie wyznaczonych ram, zastosowanie metod przerastających minimum potrzebne do zapewnienia bezpieczeństwa i posłuszeństwa, nieproporcjonalnych do skali zagrożenia[39]. Można domyślać się, że niekiedy, poza pewnymi indywidualnymi cechami funkcjonariuszy czy charakteru formacji aparatu przymusu, stosowanie niewspółmiernej przemocy pełnić może określoną funkcję polityczną, np. wyraźne zaznaczenie dominacji oraz odstraszenie od podejmowania prób kontestacji władzy.

Rozwój policji w Wielkiej Brytanii czy USA w XIX w. motywowany był bardziej strachem elit przed klasami „niebezpiecznymi" niż prewencją i dobrobytem społecznym[40]. Przemoc tej instytucji wzrasta wraz obawami elit przed naruszeniem dotychczas obowiązującego układu sił. Im bardziej nierówne społeczeństwo, tym większe są te obawy. Taka sytuacja wywołuje większą skłonność do poszerzania form opresji, a tym samym do tolerowania pozaprawnych działań wobec grup stanowiących potencjalne zagrożenie.

Narastaniu przemocy policji sprzyjają takie czynniki, jak zróżnicowana struktura społeczna ze względu na pochodzenie etniczne, czy narodowościowe. Jeśli zasady zatrudnienia w policji nie odzwierciedlają społecznego układu, istnieje ryzyko wyłonienia się grupy podejmującej działania na bazie określonych, niesprawiedliwych kryteriów (np. rasowych). Nie bez znaczenia pozostaje poczucie bezkarności funkcjonariuszy, wynikające np. z nieskutecznego działania komisji dyscyplinarnych, braku transparentności oraz zasady wiarygodności zeznań policjanta względem zeznań innego obywatela[41].

Warto także zwrócić uwagę na segmenty społeczne szczególnie narażone na przemoc ze strony policji. Są to grupy „odporne" na tradycyjne elementy przymusu, takie jak:

1) pozbawieni własności – niemający nic do stracenia;
2) nieprzywiązani do własności (*detached*) – ci, którym nie zależy na tym, co mogą stracić;
3) nieracjonalni – nierozumiejący lub niezdający sobie sprawy z zagrożenia.

[39] D. Speetzen, *Just War Perspectives on Police Violence*, „Value Inquiry Book Series" 2018, vol. 316, s. 172.
[40] S. Box, *Power, crime, and mystification*, London-New York 1983, s. 111-113.
[41] O przykłady powiązania kwestii rasowych z brutalnością policji nie jest trudno. Doniesienia o zamieszkach wywołanych pozaregulaminowym użyciem broni wobec czarnoskórych obywateli czy nawet łamania przepisów prawa dotyczących własności prywatnej częstokroć pojawiają się w mediach. Zob. szerz.: I.O. Onyemaobim, *The Michael Brown Legacy: Police Brutality and Minority Prosecution*, „Civil Rights Law Journal" 2016, vol. 26, issue 2, s. 163; A.P. Freeman, *Unscheduled Departures: The Circumvention of Just Sentencing for Police Brutality*, „Hastings Law Journal" 1996, vol. 47, isse 3, s. 677, 693; C. Meyerson, *When Protesting Police Violence Puts you in the Crosshairs*, „Nation" 2017, 18.12.2017, vol. 305, issue 16, s. 17; D. Von Drehle, *The Roots of a Riot*, „Time", 11.05.2015, vol. 185, issue 17, s. 36; L. Buchanan i in., *What Happened in Ferguson?*, New York Times, https://www.nytimes.com/interactive/2014/08/13/us/ferguson-missouri-town-under-siege-after-police-shooting.html, dostęp: 12.11.2018/;

Grupom tym przypisuje się marginalne znaczenie i wiarygodność[42]. Niski status społeczny powoduje, że dana osoba niewiele ma do stracenia poza integralnością cielesną. Ponadto w interakcji z osobami marginalizowanymi policjanci częstokroć wyrażają przekonanie, że przemoc jest jedynym językiem, jaki rozumieją ubodzy[43]. Ponadto osoba o niskim statusie społecznym nie cieszy się wiarygodnością w oczach reszty społeczeństwa, brak jej również środków oraz możliwości do podjęcia czynności prawnych wobec nadużyć policji.

Siłę wykorzystuje się często wobec osób pod wpływem narkotyków, alkoholu czy chorych psychicznie. Osoby te mogą nie być świadome zagrożeń i ryzyka. Brak właściwej „diagnozy" ze strony policji może prowadzić do eskalacji przemocy wobec osoby nieracjonalnej.

Wobec osób mających niewiele do stracenia, policja przyjmuje często perspektywę cyniczną. Ewentualne skargi, na przykład dotyczące złego traktowania w areszcie, są zbywane. Osoby używające narkotyków częściej zgłaszały brutalne przypadki pobicia przez policjantów oraz praktyki naruszające ich godność[44].

Nie bez znaczenia pozostaje problem utrzymania prestiżu danej formacji. W ramach zachodzących tarć, a nawet starć między policją a obywatelami, formacja ta nie może pozwolić sobie na przegranie „konfrontacji", szczególnie przy świadkach. W sytuacji niepodporządkowania się cywila, gdy wokół znajdują się inni obserwatorzy (obywatele, ale także inni funkcjonariusze), zwiększa się prawdopodobieństwo użycia niemiarkowanej siły. W takich przypadkach policja priorytetowo traktuje krótkoterminowe względy zachowania twarzy nad długoterminowe względy wizerunku profesjonalnej i prestiżowej instytucji[45]. W zaistniałej w ten sposób sytuacji ujawnia się również tzw. „paradoks twarzy" tłumaczący, dlaczego przemoc wydaje się atrakcyjnych instrumentem działań policyjnych. Oznacza on, że im gorsza reputacja danego funkcjonariusza, tym mniejsza potrzeba, by faktycznie odwoływał się do przemocy. Im gorsza reputacja, tym poważniejsze wydaje się zagrożenie skłaniające obywatela do pożądanego przez policję zachowania[46].

[42] J.H. Skolnick, J.J. Fyfe, *Above the Law: Police and the Excessive Use of Force*, New York 1993, s. 19.
[43] A. Harriott, *Police and Crime Control in Jamaica*, Kingston 2000, s. 64.
[44] Osoby zażywające narkotyki często ukrywają je w bieliźnie oraz w ciele. Policja w odpowiedzi przeprowadza coraz dokładniejsze i upokarzające przeszukania, niejednokrotnie odbywające się w miejscach publicznych. Na obszarach o wysokim wskaźniku przestępczości policja często nie reaguje lub reaguje zbyt późno na zgłoszenie; H. Cooper, *War…, op. cit.,* s. 1192.
[45] P. Green, T. Ward, *State…, op. cit.,* s. 72.
[46] W. Muir, *Police: Streetcorner Politicians*, Chicago 1977, s. 41.

W takim ujęciu nie bez znaczenia pozostaje osobowość samego policjanta oraz kwestia świadomości przynależności do danej formacji. W zakresie indywidualnych cech osobowościowych wskazuje się np. na tzw. typ „egzekutora" (*enforcer*), czyli policjanta, który czuje się komfortowo realizując cele policji przy użyciu przemocy oraz przyjmuje postawę cyniczną wobec obywateli. Hipoteza ta wydaje się jednak trudna do zweryfikowania, gdyż policjanci rzadko okazują konsekwencję między głoszoną postawą a zachowaniem lub między zachowaniem w dwóch różnych sytuacjach[47].

Wskazuje się także, że policja, jako formacja, może dysponować pewnymi uniwersalnymi przymiotami, pośród których wymienia się:

1) poczucie misji (pełnienie określonej funkcji w instytucji uznawanej za ważną, a zatem i przekonanie, że podejmowane działania są szczególnie zasadne i niepodlegające dyskusji);
2) pożądanie akcji i ekscytacji (traktowanie służby jako swoistej przygody oraz możliwość bezkarnej redukcji napięcia psychicznego);
3) szczególna gloryfikacja przemocy, nadawanie jej niekiedy charakteru *sacrum* (jest ona niejako wpisana w charakter aparatu przymusu);
4) podział na „swoich" i „obcych" oraz wewnątrzgrupowa izolacja i solidarność;
5) autorytarny konserwatyzm (aparat przymusu jest ze swej natury strukturą hierarchiczną, cechującą się określonymi i niezmiennymi zasadami działania);
6) podejrzliwość i cynizm wobec prawa i procedur prawnych (poczucie, że sam funkcjonariusz stanowi prawo lub je uosabia, a zatem traktowanie procedur ograniczających jako bezcelowych)[48].

Policjanci „absorbują" przekaz publiczny dotyczący działań tej formacji, co wpływa na ich zachowania. Gdy jednak nie rozumieją swojej roli i moralnych ograniczeń użycia siły, ryzykują błędami w interakcji z innymi obywatelami. Jednocześnie opinia publiczna również wykazywać się może błędną percepcją i rozumieniem działań policji, co w prowadzi do nakręcania spirali wzajemnego braku zaufania oraz poważnego lekceważenia lub wręcz legitymizowania nadmiernego użycia przemocy[49].

[47] Zob. szerz.: R. Worden, *Demeanor, crime, and police behavior: A reexamination of the police services study data*, „Criminology" 1996, vol. 34, no. 1; R. Worden, *The 'causes' of police brutality: theory and evidence on police use of force*, [w:] *Criminal Justice Theory: Explaining The Nature and Behavior of Criminal Justice*, (eds.) E.R. Maguire, D.E. Duffee, London 2007.
[48] P. Green, T. Ward, *State…, op. cit.,* s. 74.
[49] D. Speetzen, *Just…, op. cit.,* s. 168.

3.3. Tortury

Zauważa się, że tortury współcześnie nie tylko nie zostały zarzucone jako szeroko krytykowana praktyka, ale występują także w państwach demokratycznych, takich jak Stany Zjednoczone Ameryki, Izrael, czy Wielka Brytania. Podejrzewa się, że tortury lub przypadki złego traktowania podejrzanych lub więźniów zdarzyły się w ponad 150 państwach, a tortury powszechne są w ponad 70 z nich[50].

Upowszechnienie się tortur dostrzega się wraz z rozwojem instytucji policji politycznej w XX w., we wzroście roli armii kierującej się autonomicznymi zasadami i stosującej własne kary[51], a także w narodzinach ideologii totalitarnych w Europie i Rosji. Nie bez znaczenia również pozostaje doświadczenie kolonialne, np. Francja i Anglia wprowadziły i propagowały prawa obywatelskie, a jednocześnie ponosiły odpowiedzialność za tortury stosowane na obszarach skolonizowanych. Europejscy administratorzy, mierząc się z licznymi problemami i niepokojami lokalnymi w XX w. coraz częściej nadużywali władzy, zwracali się ku przemocy i torturom, by zapanować nad sprzeciwiającą im się ludnością. Powszechność i rutynowość tortur przyczyniła się do wtopienia tej metody w lokalną kulturę polityczną[52].

Współcześnie tortury stosowane są przeważnie jako metoda utajona przed opinią publiczną, ponieważ w większości społeczeństw stanowią tabu, czyli praktykę wyznaczającą granicę między tym, co akceptowalne, a tym, co potępiane i budzące wyjątkowo negatywne uczucia.

Istotny udział w poszerzaniu świadomości na temat stosowania tortur ma Amnesty International. W 1973 r. organizacja ta prowadziła przeciwko nim kampanię i zdołała nadać tej normie nową globalną pozycję. Praktyki, które dotychczas nie podlegały szczególnej krytyce, w nowym globalnym dyskursie nabrały wyjątkowo negatywnego wydźwięku. Amnesty International zebrała liczne zeznania ofiar tortur i opublikowała raport dotyczący rozpowszechnienia tej praktyki i zmusiła do debaty na temat jej akceptowalności[53].

Tortury uznać należy za proces stanowiący ograniczoną interakcję między torturującym a torturowanym. Jest ona ograniczona, ponieważ przedmiot tortur nie jest zdolny do wyrażenia refleksyjności, odmawia mu się możliwości podejmowania działań na podstawie własnych, autonomicznych decyzji[54].

---

[50] P. Green, T. Ward, *State…, op. cit.,* s. 124.
[51] E. Peters, *Torture*, Philadelphia 1996, s. 114.
[52] *Ibidem*, s. 138.
[53] S. Moyn, *Torture and Taboo*, „Nation" 25.02.2013, vol. 296, issue 8, s. 28.
[54] E. Stover, E.O. Nightingale (eds.), *The Breaking of Bodies and Minds: Torture, Psychiatric Abuse, and the Health Professions*, Oxford 1985, s. 29.

Celem tortur jest zatem przede wszystkim złamanie woli ofiary i odebranie jej godności oraz człowieczeństwa. Richard Rorty stwierdził, że najgorszą rzeczą, jaką można komuś uczynić, to nie sprawić, że krzyczy w agonii, ale by użyć tej agonii w taki sposób, że nawet gdy się ona zakończy, ofiara nie będzie w stanie odtworzyć (*reconstitute*) siebie w społecznym otoczeniu[55]. Wskazać należy, że wydobywanie informacji nie jest najważniejszym ani najczęstszym powodem stosowania tortur. Ich celem jest milczenie, łamanie prawa do artykulacji pragnień, celów, krytyki. Jest to negacja człowieka i jego człowieczeństwa[56].

Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że zadawanie bólu może być kategorią zbyt szeroką dla jasnego zdefiniowania tortur. Proponuje się, by centralnym elementem tego zjawiska był udział państwa jako sprawcy. Tym samym omawiany akt przemocy będzie charakteryzował się czynnym udziałem osób pracujących na rzecz państwa, czy precyzyjniej, reprezentujących je elit[57].

Pośród metod stosowanych w trakcie tortur wymienia się, m.in.:

1) pobicia (uderzanie o ściany, skakanie po brzuchu), *falacca* lub *falanga* (bicie pałką spodu stóp ofiary);
2) *telephono* (uderzanie otwartymi dłońmi w uszy ofiary, co prowadzi do uszkodzenia membran i bębenków);
3) rażenie prądem;
4) przypalanie;
5) podtapianie (*submarino*, wkładanie głowy ofiary do brudnej wody i trzymanie do granicy uduszenia);
6) gwałt;
7) nagość;
8) brak snu;
9) długotrwałe podtrzymywanie w niewygodnej pozycji;
10) symulowanie egzekucji;
11) zmuszanie do przyglądania się torturom na członkach rodziny;
12) wstrzykiwanie substancji psychotropowych itp.[58]

[55] Za: S. Moyn, *Torture…, op. cit.*, s. 31.
[56] D. O'Byrne, *Human Rights: An Introduction*, Abingdon-on-Thames 2013, s. 191.
[57] P. Green, T. Ward, *State…, op. cit.,* s. 126.
[58] E. Peters, *Torture*, *op. cit.*, s. 169-171; P. Green, T. Ward, *State…, op. cit.*, s. 127.

Tortury, jako działanie polityczne, rozumiane będą zatem jako intencjonalne zadawanie drugiej, nie zgadzającej się na to osobie, cierpień fizycznych i/lub psychicznych przez zaangażowanych pośrednio lub bezpośrednio urzędników państwowych w celu złamania woli ofiary i pozyskania konkretnej korzyści politycznej[59].

Wskazuje się, że funkcjonariusze odpowiedzialni za tortury nie wyróżniają się na tle społeczeństwa szczególnym okrucieństwem lub odstającymi od normy zachowaniami. Częstokroć nie sposób odróżnić jednostek, które skłonne są stosować tortury od tych, które by tego nie zrobiły[60]. Wskazuje się, że zwykli ludzie wykonujący swoją pracę mogą stać się elementem niezwykle destrukcyjnego procesu[61], jednak ci, którzy charakteryzują się posłuszeństwem wobec władzy oraz kierują silnie nakazami ideologicznymi (komunizm, antykomunizm, faszyzm, itp.) mają większą szansę na zaangażowanie do roli torturujących w interesie organów państwowych[62]. Eksperymenty Stanley'a Milgrama i Philipa Zimbardo wskazały także, jak istotne dla kształtowania brutalnych ludzkich zachowań jest działanie pod wpływem autorytetu (eksperyment Milgrama) oraz system, w ramach którego człowiek funkcjonuje. System bowiem kształtuje zachowania ludzkie i również może przyczyniać się do ich brutalizacji w zależności od pełnionej roli (eksperyment Zimbardo)[63].

Zwraca się również uwagę na znaczenie utajonych wewnętrznych struktur społecznych pośród funkcjonariuszy odpowiedzialnych za przeprowadzanie tortur. Niejawność jest korelatem despotyzmu i kontroli aparatu przymusu: z jednej strony funkcjonowanie tajnych grup w ramach aparatu państwowego chroni władzę przed krytyką i sprzeciwem opinii publicznej. Z drugiej strony grupy opozycyjne również często funkcjonują w ukryciu jako akt obrony przed represjami i naciskami ze strony władzy. Wskazuje się również, szczególnie w przypadku tajnych komórek odpowiedzialnych za stosowanie przemocy, że cechują się one radykalnym zerwaniem z moralnymi imperatywami. Tajność oraz konkretny cel (tortury) uznawać można za antytezę jawnie funkcjonującego świata, za zaprzeczenie jego zasad. Niejawność w pewnym sensie zapewnia szeroki zakres wolności jednostki, co przejawia się w odejściu od powszechnie przyjętych zasad moralnych[64].

---

[59] *Combating torture and other ill-treatment. A manual for action*, Amnesty International, London 2016, s. 65; S. Miller, *Torture*, http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/torture/, dostęp: 02.11.2018.
[60] J.T. Gibson, *Factors contributing to the creation of torturer*, [in:] *Psychology and Torture*, P. Suedfeld (ed.), New York 1990, s. 79.
[61] S. Milgram, *Obedience to authority*, New York 1974, s. 6.
[62] P. Green, T. Ward, *State…, op. cit.,* s. 141.
[63] Zob. szerz.: P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, Warszawa 2007; S. Milgram, *Obedience…, op. cit.*
[64] J. Mackert, *The Secret Society of Torturers: The Social Shaping of Extremely Violent Behaviour*, „International Journal of Conflict and Violence" 2015, vol. 9, issue 1, s. 110-111.

Służy to również poczuciu bezpieczeństwa. Zachowanie działania tego typu komórek w tajemnicy wymaga wzajemnego zaufania, co przekłada się na indywidualne poczucie komfortu członka organizacji, a także na trwałość samej struktury. Sprzyja temu szereg działań. Na przykład wejściu w skład struktury towarzyszy przysięga, a czasem rytuał służące wzmocnieniu i potwierdzeniu zasadności istnienia organizacji. Przemoc niemal zawsze jest elementem rytuału inicjacyjnego. Ma ona strywializować tortury, nadać im charakteru rutynowego. Czyni się to poprzez degradację nowych członków organizacji oraz stosowanie wobec nich siły. Wiąże się to także z groźbami wobec członków ich rodzin - stanowi to element stabilizacji i zabezpieczenia tajnego stowarzyszenia. Utrudnia to również ewentualne wyłamanie się z ustanowionych struktur[65].

Kolejnym aspektem wzmacniającym strukturę oraz trwałość tak rozumianej tajnej organizacji jest jej elitaryzm. Ma on dwojakie działanie:

1) jest rodzajem gratyfikacji, wzmacniającym wzajemne więzi między członkami organizacji;
2) ułatwia degradację oraz dehumanizację ofiar, a także wzmacnia poczucie omnipotencji torturującego.

Uczestnictwo we wszystkich tych procesach powoduje postępującą deindywidualizację członków organizacji, prowadząc do utraty tożsamości i indywidualności. Przekłada się to na pewniejsze działania z tytułu braku groźby konsekwencji za popełnione czyny, a także redukuje współczucie wobec ofiar. Jednocześnie torturujący postrzega swoje działania jako konieczne i usprawiedliwione, a doświadczenia w ramach organizacji oddzielone są od tych poza jej obrębem. Pozwala to na zachowanie obojętności i normalne funkcjonowanie w społeczeństwie. Członkowie tajnej organizacji mierzą się jednak z poczuciem czy ryzykiem „wyłączenia" ze świata zewnętrznego, wykorzenienia i brakiem stabilizacji. Mimo podjętych działań neutralizujących, człowiek mierzy się z napięciem oraz tarciem między wolnością (możliwością podejmowania dowolnych działań) a moralnymi zobowiązaniami wynikającymi z nabytych wartości w procesie socjalizacji[66].

Liczność zapisów dotyczących zakazu tortur nie pozostawia wątpliwości, że intencją podmiotów tworzących prawo międzynarodowe jest całkowite i bezwzględne zniesienie jakiegokolwiek przejawu tortur i okrutnego traktowania więźniów. Współczesna rzeczywistość charakteryzuje się jednak tym, że kwestia skuteczności prawa międzynarodowego

[65] *Ibidem,* s. 113.
[66] *Ibidem,* s. 112-116.

weryfikowana jest przede wszystkim przez praktykę państw, grup i jednostek działających w zgodzie z literą prawa lub podejmujących działania bezprawne, jak przetrzymywanie w areszcie podejrzanych o terroryzm bez wcześniejszego procesu, wykorzystanie tortur w tzw. wojnie z terroryzmem. Z tego też powodu prawo międzynarodowe postrzegane jest jako nieskuteczne. Państwa lekceważą lub obchodzą przepisy dotyczące tortur. Ze względu na rozbieżności definicyjne, rządy wskazywać mogą, że ich działania nie mieszczą się w zakresie pojęć takich jak „okrucieństwo" lub „nieludzkie traktowanie". Doprecyzowanie tych terminów oznacza jednakże zawężenie zakresu działań objętych zakazem. Wskazywano również, że rodzaj psychologicznego „ingerowania" także stanowi kategorię odrębną, gdyż nie odwołuje się do zadawania bólu fizycznego. Torturą zatem, w interpretacji niektórych państw, nie było wykorzystywanie fobii, seksualnych tabu, izolacja i pozbawianie snu. To maksymalne uproszczenie koncepcji okrutnego traktowania wykorzystywane było jako obejście zakazu tortur, np. przez Stany Zjednoczone w Abu Ghraib czy Guantanamo[67].

Początek XXI w. charakteryzował się uznaniem terroryzmu jako jednego z najważniejszych globalnych zagrożeń. Wpłynęło to na proces decyzyjny państw dążących do podniesienia bezpieczeństwa narodowego, stając się poważnym wyzwaniem dla prawa całkowitego zakazu stosowania tortur i innego okrutnego traktowania. Za przykład posłużyć mogą akty prawne wprowadzone w Wielkiej Brytanii i Australii, kolejno „Anti-terrorism Crime and Security Act 2001" oraz „Security Legislation Amendment (Terrorism) Act 2002". Pierwszy dokument pozwala na uwięzienie oraz deportację podejrzanego o terroryzm, nawet jeśli taka deportacja byłaby prawnie zakazana[68]. Drugi zezwala na aresztowanie na potrzeby przesłuchania i zbierania danych wywiadowczych. Przepisy zezwalają także na aresztowanie dzieci w wieku 16-18 lat w sytuacji, gdy zachodzi podejrzenie, że będą planowały dokonanie aktu terroryzmu[69].

---

[67] J. Sutton, *Towards an 'absolute' prohibition on torture,* „New Zealand International Review" 2018, vol. 43, issue 4, s. 25; S.M. Hersh, *Torture at Abu Ghraib,* The New Yorker, https://www.newyorker.com/magazine/2004/05/10/torture-at-abu-ghraib, dostęp: 17.01.2020 r.; M. Hilal, *Abu Ghraib: The legacy of torture in the war on terror,* Al Jazeera, https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/abu-ghraib-legacy-torture-war-terror-170928154012053.html, dostęp: 17.01.2020 r.; T. Davidson, *Guantanamo Bay: How using religion as torture tactic caused mass suicide attempt*, Mirror, https://www.mirror.co.uk/news/us-news/guantanamo-bay-how-using-religion-14994485, dostęp: 17.01.2020 r.; T. Miles, *Torture still being carried out at Guantanamo Bay despite US denials, says UN investigator*, Independent, https://www.independent.co.uk/news/world/americas/torture-guantanamo-bay-detention-centre-9-11-conspirator-un-human-rights-investigation-pentagon-a8109231.html, dostęp: 17.01.2020 r.

[68] *Anti-terrorism Crime and Security Act 2001*, http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2001/24/notes/division/4/14/5/data.xht?view=snippet&wrap=true, dostęp: 11.12.2019 r.;

[69] *Security Legislation Amendment (Terrorism) Act 2002*, https://www.legislation.gov.au/Details/C2004C01314, dostęp: 11.12.2019 r.; O.J. Anwukah, *The Efectiveness of International Law: Torture and Counterterrorism*, „Annual Survey of International & Comparative Law" 2016, vol. 21, issue 1, s. 3.

Walka z terroryzmem doprowadziła zatem do sytuacji, w której podstawowe prawa i wolności ulegają erozji w imię zachowania rzeczywistego lub wyobrażonego bezpieczeństwa. Państwa nie sprzeciwiają się przypadkom tortur, a częstokroć nawet nie podejmują się ich kryminalizacji jako wyraźnego łamania przepisów prawa międzynarodowego. Brak wyraźnego sprzeciwu i wprowadzenia adekwatnych sankcji powoduje zaistnienie dogodnych warunków do występowania bezkarności, gdzie sprawcy nie są pociągani do odpowiedzialności za swoje czyny, a ofiarom odmawia się odpowiedniej pomocy prawnej w obliczu doznanych krzywd. Z realistycznego punktu widzenia trudno oczekiwać innego zachowania państwa, skoro ewentualne tortury podejmowane są przez jego przedstawicieli w imię racji stanu[70]. W obliczu takiego podejścia do problemu tortur istnieje ryzyko, że państwa narodowe w swojej praktyce zejdą do poziomu organizacji terrorystycznych, jeśli nie będą przestrzegać zasad międzynarodowego prawa humanitarnego w podejmowaniu wysiłków na rzecz podniesienia poziomu bezpieczeństwa i zwalczania terroryzmu[71].

Współcześnie los torturowanych osób często pozostaje utajniony przez państwa. Za upublicznienie informacji o torturach odpowiadają organizacje takie jak Amnesty International, International Rehabilitation Council for Torture Victims (IRCT), czy Medical Foundation for the Treatment of Victims of Torture. Ofiary tortur przeważnie powiązane są z działalnością opozycyjną w państwie stosującym tortury lub przynależą do grup marginalizowanych[72].

Nawet po uwolnieniu torturowani zmagają się z poważnymi problemami zdrowotnymi i psychicznymi. Wskazuje się, że często spotykaną konsekwencją doznanych krzywd są uszkodzenia układu pokarmowego, mózgu, problemy dermatologiczne, sercowe, ginekologiczne, uszkodzony aparat ruchu, depresja, psychoza, bezsenność, koszmary senne, zaniki pamięci, halucynacje, problemy natury seksualnej, a także niezdolność do podjęcia pracy, negatywny obraz własnej osoby, nieustające napięcie psychiczne i niezdolność do relaksu, trudności z utrzymaniem kontaktów międzyludzkich. Ponadto wskazuje się, że tortury oddziałują destrukcyjnie także na rodzinę osoby torturowanej. Dzieci, nawet jeśli nie były torturami dotknięte, także mierzą się z traumami psychicznymi, koszmarami, stanami lękowymi, problemami emocjonalnymi, bezsennością, opóźnieniami w rozwoju, trudnościami w regulowaniu zachowań agresywnych oraz niezdolnością do wyrobienia podstawowego zaufania wobec innych członków społeczeństwa[73].

[70] *Ibidem*, s. 13.
[71] P. Wilkinson, *Terrorism Versus Democacy: The Liberal State Response*, London 2001, s. 125.
[72] Szerzej na ten temat: coroczne raporty publikowane przez IRCT, https://irct.org/media-and-resources/publications#annual-reports, dostęp: 11.12.2019 r.
[73] P. Green, T. Ward, *State…, op. cit.,* s. 139.

Tortury, po pierwsze, wpływają na godność jednostki i zakłócają jej relacje ze światem zewnętrznym, a po drugie, stanowią społeczny fenomen przyczyniający się do powstawania zbiorowej traumy, skutkującej zniszczeniem poczucia więzi międzyludzkich, społecznych i rozsadzeniem poczucia wspólnoty. Tortury tym samym należy rozumieć jako akt kulturowej transformacji, kształtujące społeczeństwa w ramach okrucieństwa i tworzących populacje rozszczepione, apatyczne i żyjące w strachu, wycofujące się z życia publicznego[74].

3.4. Ludobójstwo

Ludobójstwo stanowi najpoważniejszą zbrodnię przeciwko ludzkości. Choć po II wojnie światowej wspólnota międzynarodowa podjęła kroki na rzecz jego zwalczania, zjawisko to nie zniknęło z zakresu praktyk stosowanych przez niektóre państwa. Zauważa się, że w latach 1955-2000 doszło do 36 przypadków ludobójstwa, z czego 80% miało miejsce w czasie toczącej się wojny domowej. Oznacza to, że we wskazanych latach, na 110 konfliktów wewnętrznych, w 32 z nich walki eskalowały na tyle, by skutkować ludobójstwem[75].

Termin *genocide*, przetłumaczony później na „ludobójstwo" zaproponowany został przez Raphaela Lemkina[76] pierwszy raz w 1944 r. Termin ten wszedł do języka prawnego dzięki Konwencji ONZ w sprawie Zapobiegania i Karania Zbrodni Ludobójstwa przyjętej 9 grudnia 1948 r.

Definicja „ludobójstwa" od dekad stanowi przedmiot debat, szczególnie na temat jego zakresu znaczeniowego. Wskazuje się na przykład, za Konwencją Genewską z 1948 r., że ludobójstwo to szereg akcji „popełnionych z intencją zniszczenia całości lub części narodowej, etnicznej, rasowej lub religijnej grupy jako takiej". Działania takie nie muszą wprost oznaczać zabijania. Jeśli wziąć pod uwagę ostateczny efekt, za ludobójstwo można uznać np. siłowe przenoszenie dzieci z jednej grupy do drugiej celem zniszczenia ich tożsamości i korzeni (np. w Australii lub w Kanadzie)[77].

Ponadto dochodzi do rozbieżności opinii w zakresie problemu intencjonalności zabójstw, i czy przedmiot ludobójstwa musi być definiowany pod kątem etniczności oraz czy

[74] K. Erickson, *A New Species of Trouble: The Human Experience of Modern Disasters*, New York 1994, s. 233.
[75] A.D. Nichols, *The Origins…, op. cit.,* s. 94.
[76] Zob. szerz.: R. Lemkin, *Rządy Osi w okupowanej Europie*, Warszawa 2013.
[77] W państwach tych prowadzono działania wobec dzieci pochodzenia aborygeńskiego (Australia) oraz indiańskiego (Kanada). Dzieci odbierano rodzicom, często przemocą, w celu wychowania ich zgodnie z normami i wartościami chrześcijańskimi. Ten rodzaj przymusowej asymilacji kulturowej miał na celu ostateczne wykorzenienie i zanik zastanych kultur rdzennych, co wpisywać się może w politykę powolnego (pełzającego) ludobójstwa; zob. szerz. np.: J. Gierak-Onoszko, *27 śmierci Toby'ego Obeda*, Warszawa 2019.

kryterium selekcji ofiar może być polityczne (np. komuniści w Indonezji)[78] albo ekonomiczne[79].

Artykuł 2. Konwencji definiuje ludobójstwo jako czyn „dokonany w zamiarze zniszczenia w całości lub części grup narodowych, etnicznych, rasowych lub religijnych, jako takich:

a) zabójstwo członków grupy;
b) spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia psychicznego członków grupy;
c) rozmyślne stworzenie dla członków grupy warunków życia, obliczonych na spowodowanie ich całkowitego lub częściowego zniszczenia fizycznego;
d) stosowanie środków, które mają na celu wstrzymanie urodzin w obrębie grupy;
e) przymusowe przekazywanie dzieci członków grupy do innej grupy"[80].

Zauważa się, że pierwotnie definicja obejmowała również zbrodnie popełnione w kontekście politycznym, tj. zabójstwa na grupach nie stanowiących koniecznie wspólnoty narodowej, etnicznej, rasowej albo religijnej, ale dającej się wyodrębnić ze względu na kryterium preferencji politycznych, ideologicznych i afiliację polityczną. Zapisy te zostały usunięte jednak ze względu na naciski Związku Radzieckiego.

Konwencja wskazuje ponadto, że karze podlega nie tylko sam czyn ludobójstwa, ale również zmowa, planowanie, podżeganie, współuczestnictwo, usiłowanie jego popełnienia. Zbrodnia ta zaliczana jest do grupy nieprzedawnialnych, a ściganiu podlegają winni bez względu na sprawowane przez nich funkcje państwowe.

Wskazać należy, że ludobójstwo cechuje się systematycznością i jednostronnością[81]. Nie są to zatem działania spontaniczne i niezorganizowane. Jednocześnie do ludobójstwa nie zalicza się ofiar poniesionych przez obie walczące ze sobą w konflikcie strony.

Pośród innych kluczowych cech ludobójstw popełnionych w XX w. wymienić należy:

1) propagowanie przez elity ideologii wyłączającej ofiary z grupy należącej do „uniwersum zobowiązań";
2) elita postrzegająca grupę ofiar jako zagrożenie lub przeszkodę w kontekście ekonomicznego i politycznego kryzysu;

[78] R. Cribb, *Genocide in Indonesia, 1965-1966*, „Journal of Genocide Research" 2001, 3:2, s. 219-239..
[79] P. Green, T. Ward, *State…, op. cit.,* s. 166.
[80] Konwencja ONZ w sprawie Zapobiegania i Karania Zbrodni Ludobójstwa, art. 2.
[81] F. Chalk, K. Jonassohn, *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, New Haven 1990; M. Lavene, *Is the Holocaust Simply Another Example of Genocide?*, „Patterns of Prejudice" 1994, vol. 28, no. 2, s. 3-26.

3) użycie psychologicznych mechanizmów zaprzeczenia i neutralizacji dla przełamania zachowań ukształtowanych przez bardziej solidarnościowe ideologie;
4) popełnienie czynów potwierdzających wyzbycie się zahamowań[82].

Wskazuje się na odrębne kategorie ludobójstwa (zgodnie z przytoczonymi wcześniej kryteriami) oraz masowych zabójstw ze względu na afiliację polityczną (jest to element wyłączony z klasycznej definicji ludobójstwa). Choć kategorie te powinny być traktowane oddzielnie i mają inną logikę, autor tej pracy przyjmuje, że dokonanie czystek ze względu na wyznawane poglądy polityczne lub przynależność frakcyjną winno być również traktowane jako ludobójstwo, jako że w efekcie takich działań dokonuje się eliminacji WSPÓLNOTY o charakterze politycznym, cechującą się wewnętrzną solidarnością, a często więzami przyjaźni.

Obie kategorie różnią się między sobą tym, że ludobójstwo dotyczy kryterium przynależności do określonej grupy etnicznej, narodowej i religijnej. Ludobójstwo następuje w efekcie stopniowego procesu dehumanizowania określonej wspólnoty. Władza kreuje i manipuluje nastrojami ludności celem przekierowania jej wrogości na konkretną grupę mającą stanowić potencjalne zagrożenie lub przyczynę wcześniejszych niepowodzeń czy kryzysów.

Czystki ze względu na afiliację polityczną stanowią zabójstwa o szerszym zasięgu. Wymierzone są w każdy fragment populacji, który władza postrzega jako zagrożenie. Celem są ci wszyscy, których uznaje się za wywrotowców. Poprzez czystki wprowadza się chaos w szeregach opozycji, nie dopuszcza do jej rozwoju i wzmocnienia oporu[83].

Ponadto często stosowane jest określenie „masowych morderstw" (masakr). Pod tym określeniem rozumieć należy wiktymizację ludności cywilnej, zabójstwa dokonane na dużej liczbie osób w tym samym lub podobnym czasie przez jedną osobę lub organizację. W tym kontekście określenie to może być stosowane zamiennie z „ludobójstwem", przy czym zaznaczyć należy, że o ludobójstwie mówić można także wtedy, gdy jeszcze nie doszło do faktycznego wyniszczenia wskazanej grupy, ale istnieje taki zamysł.

Na podstawie powyższych ustaleń, autor skłania się ku wytypowaniu istoty ludobójstwa w zgodzie z definicją, którą zaproponował francuski politolog, Alain Besançon: „ludobójstwo w sensie właściwym, w odróżnieniu od zwykłej rzezi, żąda następującego kryterium: jest to rzeź zamierzona w ramach ideologii, stawiającej sobie za cel unicestwienie części ludzkości dla wprowadzenia własnej koncepcji dobra. Plan zniszczenia ma obejmować całość określonej

[82] P. Green, T. Ward, *State…, op. cit.,* s. 184.
[83] G. Uzonyi, *Domestic…, op. cit.,* s. 319.

grupy, nawet jeśli nie zostaje doprowadzony do końca w rezultacie niemożliwości materialnej czy zwrotu politycznego”[84].

Na potrzeby rozważań, autor proponuje odejście od formalnego, prawnego ujęcia ludobójstwa na rzecz szerszej koncepcji uwzględniającej także wspólnoty polityczne jako cel kampanii eliminacjonistycznych. Kluczowym kryterium uznania danego czynu za ludobójstwo będzie zatem poszerzona kategoria przynależności oraz koncepcja polityczna stojąca za planem eliminacji danej wspólnoty z dotychczasowego porządku społeczno-politycznego.

Zauważyć także należy, że ludobójstwo nie będzie obejmować wyłącznie fizycznych aktów bezpośredniego zadawania śmierci, ale również przyjęcie określonych strategii mających na celu stopniowe wyniszczenie fizyczne i psychiczne danej społeczności w sposób systemowy. Tego typu pełzające ludobójstwo nie będzie zatem odbywało się gwałtownie, a raczej w dłuższej perspektywie czasowej, jednak jej cel, jak i systematyczność realizowanego przedsięwzięcia pozostają takie same.

W analizach filozoficznych i socjologicznych wskazuje się również na fakt, że ludobójstwo od „zwykłych” morderstw odróżnia jego dążność nie tylko do wyeliminowania fizycznych bytów. Celem ludobójstwa jest bowiem eksterminacja całej tożsamości zbiorczej. Ludobójstwo jest odebraniem prawa do istnienia w ogóle. Tym samym na przykład kara śmierci jest niejako pogwałceniem prawa do życia, ale nie kwestionuje prawa do istnienia. Aby stracić prawo do życia, trzeba je najpierw posiadać, musi być ono rozpoznawane. Życie jest negowane przez śmierć, ale istnienie stanowi pewną cechę przedspołeczną. Istnienie jest negowane przez nicość, pustkę. Ludobójstwo stanowi więc akt zaprzeczenia istnienia całych społeczności[85].

Ludobójstwo należy uznać za efekt występowania wielu wzajemnie przeplatających się czynników. Wskazuje się, że występowanie różnorakich uwarunkowań stwarza odpowiednie środowisko do wystąpienia ludobójstwa, jednak ostatecznie o przystąpieniu do kampanii eliminacjonizmu decyduje tak naprawdę jednostka.

Istotnym wkładem w rozumienie mechanizmów eliminacjonizmu są badania Helen Fein oraz Barbary Harff. Fein obaliła pogląd, jakoby ludobójstwo miało być bardziej typowe dla państw zróżnicowanych etnicznie. Zamiast tego wytypowała cztery czynniki, które mogły zwiększyć ryzyko ludobójstwa:

1) Wystąpienie ludobójstwa w przeszłości (historyczne doświadczenie);
2) Autorytarne rządy;

[84] A. Besançon, *Przekleństwo wieku. O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady*, Warszawa 2000, s. 83.
[85] D. O’Byrne, *Human…, op. cit.,* s. 327.

3) Występowanie polityki dyskryminacyjnej, ideologiczna orientacja rządzących elit;
4) Doświadczenie wstrząsów politycznych i konfliktów.

Barbara Harff w swoich badaniach rozszerzyła ten model do o kolejne dwa czynniki:

5) Spór o pochodzenie etniczne osób u władzy, etniczny charakter rządzących elit
6) Niski stopień otwartości na handel[86].

Angela D. Nichols wskazuje natomiast na cztery czynniki związane z wystąpieniem ludobójstwa:

1) Typ reżimu;
2) Występowanie konfliktów w przeszłości;
3) Poziom rozwoju państwa;
4) Różnice etniczne, religijne, ideologiczne[87].

Wskazuje się, że poza wcześniejszym doświadczeniem ludobójstwa, wymienione czynniki tłumaczą również występowanie wojen domowych - brak im zatem mocy wyjaśniającej przyczyn ludobójstwa. Ponieważ zdarzyło się ono w tylko niektórych konfliktach wewnętrznych, należy wnioskować, że muszą istnieć jeszcze jakieś inne, dodatkowe zmienne[88].

Ludobójstwo może mieć związek z takimi czynnikami jak procesy państwotwórcze, upadek imperiów, wojna oraz globalizacja. Zwolennicy perspektywy podkreślającej rolę państwa przytaczają przykłady z Afryki, byty upadłe lub bliskie upadkowi jako czynniki sprzyjające masowej przemocy. Wskazuje się na niestabilność oraz brak mechanizmów kontroli.

Inne perspektywy podkreślają, że wielka władza prowadzi do zabijania ludzi na szeroką skalę. Państwa, które całkowicie podporządkowały sobie swoje społeczeństwa, których w ryzach nie trzymają żadne wewnętrzne mechanizmy kontrolne ani aktywne społeczeństwo obywatelskie, są w stanie zabijać ludzi, uznawanych za wrogów czy obywateli zbędnych, i tak też czynią[89].

---

[86] Za: H.N. Brehm, *Re-examining…, op. cit.,* s. 62; A.D. Nichols, *The Origins…, op. cit.,* s. 91; B. Harff, *No Lessons Learned from the Holocaust? Assessing Risks of Genocide and Political Mass Murder since 1955*, „The American Political Science Review" Vol. 97, No. 1, 2003, s. 57-73.

[87] A.D. Nichols, *The Origins…, op. cit.,* s. 89.

[88] *Ibidem*, s. 90.

[89] Na dowód tego, że chociaż władza zabija, to wielka władza zabija jeszcze bardziej, przytacza się masowe rzezie, jakich dopuszczały się nazistowskie Niemcy, Związek Radziecki, komunistyczne Chiny i Kambodża; D.J. Goldhagen, *Wiek…, op. cit.,* s. 98.

Państwo jest kluczowym podmiotem w związku z wystąpieniem ludobójstwa. To ono, w ramach swych kampanii eliminacjonistycznych, przygotowuje albo dokładne strategie i nadzoruje proces eksterminacji, albo stwarza raptem grunt pod tę działalność zwalniając niejako emocjonalne mechanizmy w społeczeństwie i dając przyzwolenie na ustrukturyzowany proces mordowania jednej grupy społecznej przez drugą. „Zawsze jest to pewne połączenie centralnej kontroli i lokalnej inicjatywy”[90].

Choć metody eliminowania całych społeczności występowały od samego początku istnienia państwa, współczesny zakres i skala okrucieństw popełnianych od początku XX w. pozwala na określenie ludobójstwa jako zbrodni nowoczesnej. Jest to efekt niszczycielskiego potencjału, jaki ludzkość osiągnęła poprzez rozwój technologii, transportu, a także biurokracji. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że nowoczesne państwo charakteryzuje się maksymalnym zracjonalizowaniem oraz centralizacją środków przemocy oraz dominacji. Podstaw ludobójstwa doszukiwać się można zatem, jak wskazywał Zygmunt Bauman, w aparacie biurokratycznym, centralizacji władzy i monopolu środków gospodarczych i wojskowych będących atrybutami nowoczesnego państwa[91]. „Zorganizowanie ludobójstwa i eliminacjonizmu wymaga przygotowania strategicznego i taktycznego, między innymi przekazania zadań różnym instytucjom i ludziom, stworzenia planów operacyjnych określających kolejność działań, szczegółowo opisujących cele, przewidujących sposoby minimalizowania oporu ofiar, ustalających, w jaki sposób i w jakim czasie rozprawić się z wybraną grupą (lub grupami), oraz wskazujących w tych grupach rozmaite kategorie ludzi i wyznaczających sposób utrzymywania pożądanego stopnia tajemnicy lub nadania pożądanego rozgłosu”[92].

Nowoczesność państwa wiąże się z jego racjonalnością. Zakłada się, że aktorzy decydujący o ludobójstwie czynią to świadomie; myślą strategicznie i dążą do zwycięstwa dokonując rachunku zysków i strat[93]. Tym samym rządy odwołują się do masowych mordów, gdy wierzą, że taka likwidacja zagrożenia jest konieczna do utrzymania kontroli nad państwem. Zauważa się jednak, że państwa i decydenci nie zawsze wykazują się maksymalną racjonalnością. Władza nie dysponuje bowiem zawsze pełną informacją i podejmuje decyzje także w oparciu o wyobrażenie zagrożenia, które często jest wyolbrzymiane. Elity reagują

[90] *Ibidem*, s. 118.
[91] Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Kraków 2009; D. O’Byrne, *Human…, op. cit.,* s. 324-325.
[92] D.J. Goldhagen, *Wiek…, op. cit.*, s. 117.
[93] A.D. Nichols, *The Origins…, op. cit.,* s. 92.

przemocą na zagrożenia, które uznają za egzystencjalne. Dlatego też mogą odwołać się do ludobójstwa w sytuacji niepokojów społecznych grożących upadkiem reżimu[94].

Warto zwrócić uwagę na pogląd, według którego ludobójstwo powoduje utratę wkładu kulturowego określonej grupy na rzecz całej ludzkości. Dla Lemkina masowe mordy powodują konkretne straty cywilizacyjne pod postacią wkładu kulturowego, które wnieść mogą jedynie grupy czy wspólnoty zjednoczone poprzez elementy narodowe, rasowe lub kulturowe. Dla Hannah Arendt szkodliwość ludobójstwa nie jest moralna, ale egzystencjalna. Oznacza ona utratę całego potencjału i bogactwa poglądów, perspektyw i sposobów doświadczania świata[95]. Ludobójstwo dla Arendt jest zbrodnią przeciwko ludzkości, z faktu popełnienia masowego morderstwa. Tak zatem, jak morderca jest ścigany, ponieważ naruszył prawo wspólnoty, tak nowoczesne państwa i reprezentujący je masowi mordercy winni być ścigani, ponieważ naruszyli porządek ludzkości[96]. Porządek ludzkości oznacza pluralizm, mnogość jednostek i kolektywów. Ludobójstwo jest zbrodnią przeciwko ludzkości ponieważ pozbawia ją wyjątkowego punktu widzenia i perspektywy, której ofiary nie mogą już dłużej oferować[97]. Tym samym Arendt zaproponowała unikalną koncepcję krzywdy ludobójstwa oznaczającą, że sam akt eliminacji danej wspólnoty jest ciosem wymierzonym w samą ludzkość. To pozbawienie możliwości zrozumienia świata poprzez wyjątkowe doświadczenia grup o wspólnej historii, języku, czy kulturze.

Claudia Card oferuje inną koncepcję krzywdy ludobójstwa: oznacza ono nie tylko fizyczną śmierć ofiar, ale niesie za sobą także śmierć społeczną tych, którzy przeżyli. Ludobójstwo, nawet jeśli niekompletne, powoduje wymazanie społeczne członków wyeliminowanej wspólnoty. „Śmierć społeczna pozwala nam odróżnić szczególne zło ludobójstwa od zła innych masowych morderstw [...] Witalność społeczna przejawia się poprzez związki, współczesne i międzypokoleniowe, które tworzą tożsamość nadającą sens życiu. Utrata tożsamości oznacza w konsekwencji utratę sensu własnego istnienia”[98].

Wskazuje się również, że ludobójstwo jako zbrodnia jest popełniane z powodów, na które ofiary nie mają wpływu. Nie mogą one opuścić grupy, do której przynależą. Jej

[94] G. Uzonyi, *Domestic…, op. cit.,* s. 317-318.
[95] S. Lederman, *A nation destroyed: an existential approach to the distinctive harm of genocide*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, no. 10, s. 112.
[96] H. Arendt, E*ichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil,* New York 1994, s. 272.
[97] *Ibidem*, s. 190.
[98] C. Card, *Genocide and social death,* [w:] *Genocide and human rights: a philosophical guide,* (ed.) J.K. Rothh, New York 2005, s. 238.

członkowie są mordowani nie z powodu swoich działań, ale z powodu własnej tożsamości i przynależności[99].

Wskazuje się, że ludobójstwo, dla części wspólnoty, która je przetrwała, stanowi rodzaj traumy kulturowej oraz przełomowe wydarzenie definiujące sposób prowadzenia narracji historycznej. Ocaleni organizują i porządkują swoje wspomnienia dotyczące okresu ludobójstwa i obwiniają nie konkretnych sprawców, ale raczej abstrakcyjne struktury i procesy historyczne[100].

Termin „pamięć zbiorowa", ukuty przez Maurice'a Halbwachsa na początku lat 90. XX w. pozwala zdefiniować wspólną, wzajemnie uznawaną i wzmacnianą przez zbiorowość wiedzę o przeszłości. Wspomnienia te konstruowane są społecznie i odbiegają, różnią się zasadniczo od indywidualnych wspomnień przedstawianych choćby w autobiografiach. Nie mniej jednak, te głęboko zindywidualizowane wspomnienia mogą zostać wykorzystane do definiowania i omawiania wydarzeń społecznie istotnych[101].

Pamięć jest bowiem społecznie konstruowana, odtwarza się poprzez narrację przekazywaną z pokolenia na pokolenie, czy poprzez ceremonialne i rytualne praktyki. Trauma kulturowa także jest rodzajem pamięci zbiorowej. Rozumieć ją należy jako grupową pamięć o zdarzeniach, które są obciążone negatywnym afektem. Zdarzenia te zdają się być nieusuwalne i stanowią (lub stanowiły) szczególne zagrożenie dla istnienia społeczności lub jej kulturowych podstaw. Uczenie się pamięci zbiorowej jest częścią procesu nabywania tożsamości grupowej. Zauważa się także, że w przypadku odniesienia się do wyjątkowo traumatycznych zdarzeń, jak np. ludobójstwa, społeczności wycofują się w rodzaj „społecznej amnezji". Mechanizm ten stanowi sposób walki z traumą. Tym samym tłumacząc przyczyny ludobójstwa, ludzie bardziej skłonni są uwierzyć, że przemoc ujawniła się z niczego, zamiast zmierzyć się z rzeczywistością wskazującą na to, że przemoc została zorganizowana i egzekwowana przez ich sąsiadów, przyjaciół, a także reprezentujących ich przywódców. Społeczeństwa zapominają lub zaprzeczają niewygodnej wiedzy, która staje się „świadomie nieznana".

W szerszej narracji historycznej podkreśla się głównie politykę kolonialną Europejczyków jako źródło zła, niepowodzeń czy traum. Respondenci w trakcie badań w Rwandzie obwiniali kolonizatorów o stworzenie warunków do podziałów społecznych, co uznaje się za istotny warunek wstępny przemocy. Obwiniający mocarstwa kolonialne, ci, którzy

[99] S. Lederman, *A nation…, op. cit.,* s. 116.
[100] H.N. Brehm, N. Fox, *Narrating Genocide: Time, Memory, and Blame*, „Sociological Forum" 2017, Vol. 32, No. 1, s. 116.
[101] *Ibidem,* s. 117.

przeżyli, doszukują się przyczyn ludobójstwa poza Rwandą i sugerują, że ludobójstwo czerpie źródła z instytucji zagranicznych, a nie rdzennych społeczności i ewoluujących w nich emocji czy perspektyw na „innego”[102].

3.5. Przemoc aktorów niepaństwowych jako próba zmiany rzeczywistości politycznej

Dynamicznie zachodzące procesy globalne ujawniły szereg zjawisk sprzyjających pojawianiu się nowych grup kontestujących istniejący porządek polityczny[103]. Dotychczas obowiązujące paradygmaty sytuujące państwo w centrum procesów politycznych zostają podważone. Państwa tracą do pewnego stopnia kontrolę nad swoim potencjałem, a także przebiegiem procesów społeczno-politycznych na własnym terytorium. W miejsce dotychczasowej władzy wkraczają inne podmioty niepaństwowe, swoiste nowe „ośrodki kierujące”. Zachodzi wówczas konflikt, w którym państwo próbuje zachować swój monopol na kontrolę polityczną. Sprzyja to narastaniu chaotyczności i nieprzewidywalności zdarzeń społeczno-politycznych na określonym, kontestowanym obszarze[104].

Napięcia i konflikty zachodzące między państwami i aktorami niepaństwowymi w okresie pozimnowojennym stały się nową jakością rywalizacji o władzę. Konflikty międzynarodowe, wojny toczone między poszczególnymi państwami straciły na swej powszechności na rzecz nowego rodzaju konfliktów zbrojnych, czyli konfliktów wewnętrznych.

Wybuchające konflikty wewnętrzne różnią się swoim charakterem i przebiegiem od tradycyjnych konfliktów międzynarodowych. Wskazuje się niekiedy, że są to wojny wspólnotowe (*communal wars*), powodowane przez czynniki takie jak etniczność, narodowość, czy kultura. Czyni to nowy rodzaj konfliktów długotrwałymi i trudnymi do rozwiązania (ich trwanie może być rozciągnięte w czasie i podlegające różnym natężeniom)[105].

Ulrich Beck określa te „nowe wojny” jako formy sprywatyzowanej przemocy, „która zajmuje miejsce przemocy państwowej, zwalcza państwowy monopol przemocy, podkopuje go i zastępuje. Przywódczymi aktorami są tu niepaństwowi komendanci i lokalni dyktatorzy: często w jednej osobie religijni lub nacjonalistyczni fundamentaliści i chciwi przedsiębiorcy interesu opartego na przemocy, którzy organizują sieci mafijne, żyją z przemytu broni, handlu

[102] *Ibidem*, s. 128.
[103] R. Kuźniar, *Polityka i siła. Studia strategiczne – zarys problematyki*, Warszawa 2006, s. 275.
[104] M. Madej, *Zagrożenia asymetryczne bezpieczeństwa państw obszaru transatlantyckiego*, Warszawa 2007, s. 91.
[105] *Ibidem*, s. 117.

narkotykami i wymuszania haraczu, z kradzieży i plądrowania”[106]. Oznacza to postępującą brutalizację metod prowadzenia konfliktów wewnętrznych, a także kierowanie przemocy w ludność cywilną uznawaną za wrogą którejś z uczestniczących stron. Stosowane wówczas taktyki i metody walki określane są współcześnie jako asymetryczne.

Wydaje się, że w perspektywie czasowej konflikty wewnętrzne będą zyskiwały coraz większe znaczenie, czy to ze względu na upadek prestiżu państwa, brak zaufania wobec jego działań, czy związane z procesami globalizacji stopniowe zanikanie realnych granic. Tym samym rządy spotykać się będą z coraz większymi przeszkodami, by powstrzymywać, zniechęcać albo odstraszać potencjalnych aktorów niepaństwowych od stosowania przemocy[107].

Wzrost roli aktorów niepaństwowych o aspiracjach politycznych stanowi wyzwanie także dla badaczy. Zachodzi coraz większa potrzeba ścisłych ustaleń definicyjnych i doprecyzowania pojęć takich, jak wojna nieregularna, wojna partyzancka, powstanie, rebelia, terroryzm itp. Wobec tego problemu ujawniają się także opinie przeciwne, wskazujące, że nie ma wojen regularnych i nieregularnych - istnieje tylko wojna. Przywołuje się słowa Carla von Clausewitza, mówiącego, że wojna to akt siły w celu przymuszenia przeciwnika do naszej woli[108]. Co więcej, wskazuje się także, że żaden konflikt nie przyjmuje *stricte* charakteru regularnego lub nieregularnego. Nawet w klasycznych konfliktach stosuje się metody typowe dla „nowych wojen”, tj. metod i strategii nieograniczających się jedynie do regularnych formacji wojskowych.

Wojny nieregularne dotyczą jednak konfliktu między państwem a aktorem niepaństwowym. Nie mają one jasno określonego charakteru, a ponadto cechują się znaczną elastycznością i ewoluują wraz ze zmieniającymi się okolicznościami. Zauważa się też, że:

1) Wojna nieregularna charakteryzuje się stylem niestandardowym dla sił regularnych;
2) Wojna nieregularna prowadzona jest w celu zdobycia aprobaty miejscowej ludności, jeśli nie wsparcia. Wojskowa porażka wroga nieregularnego jest pożądana z perspektywy państwa, ale nie niezbędna: kluczowa jest bowiem polityczna klęska wroga, jego delegitymizacja w oczach opinii publicznej. Oznacza to, że najistotniejsza jest walka „o rząd dusz”. Wojna nieregularna jest przede wszystkim rywalizacją o lojalność cywilów, o reprezentowanie ich przekonań, wartości i oczekiwań. Dlatego

[106] U. Beck, *Społeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Warszawa 2012, s. 214.
[107] J. Black, *Wojna po 1990 roku*, Warszawa 2011, s. 194.
[108] C.S. Gray, *Irregular Warfare: One Nature, Many Characters*, „Strategic Studies Quarterly” 2007, vol. 1, no. 2, s. 40.

też posiadanie statusu „obcego" stanowi najpoważniejszą przeszkodę w walce w konflikcie nieregularnym;

3) Tak jak w przypadku tradycyjnych konfliktów, dane wywiadowcze stanowią zasób krytyczny. Informacje pozyskuje się od uciekinierów lub sympatyzującej opinii publicznej;
4) Wojna nieregularna różni się od zwykłego bandytyzmu potrzebą ideologii. Idee i kultura stanowią rodzaj paliwa dla mobilizacji i rozwoju powstania przeciw państwu.

3.6. Terroryzm jako działanie polityczne

Idea stosowania terroru czy przeprowadzania zamachów na życie uczestników procesów politycznych istnieje od samych początków zjawiska władzy, polityki i państwowości. W Starym Testamencie, w Księdze Jozuego, znajdujemy informacje o Izreaelitach, którzy dopuścili się całkowitego zniszczenia miasta Jerycho. „Taka rzeź służyła przede wszystkim zastraszeniu sąsiadujących ludów i skłonieniu ich do szybszego poddania się, gdy one z kolei stawały się celem ataku"[109]. Natomiast w latach 50-70 n.e. Sykariusze w Palestynie posługiwali się metodami terrorystycznymi w walce z Rzymianami oraz kolaborującymi z nimi Żydami[110]. W okresie średniowiecza szczególnie znanym ugrupowaniem byli wojownicy tzw. Starca z gór, Hassana Ben Sabaha, posługujących się skrytobójstwem w walce z krzyżowcami w Ziemi Świętej[111].

Proces klaryfikacji pojęcia terroru rozpoczął się w Europie w trakcie Wielkiej Rewolucji Francuskiej. *Regime de la Terreur* stanowiło określenie rządów Maksymiliana Robespierre'a. Terror był narzędziem umacniania władzy przez zastraszenie, był instrumentem zwalczania wrogów nowego aparatu państwowego. Stąd też terror wywodzi swoje źródło jako sposób sprawowania władzy[112]. Określenie stosowane było wówczas bez negatywnego zabarwienia i dopiero z czasem nabrało pejoratywnych konotacji[113].

Na przełomie XIX i XX w. doszło do pewnego odwrócenia podmiotów stosujących terror. Wówczas działanie to stało się elementem sprzeciwu wobec państwa, kojarzone było z ruchami narodowymi, anarchizmem czy rewolucją. Innymi słowy, terroryzm stał się

[109] B. Zasieczna (red.), *Encyklopedia terroryzmu*, Warszawa 2004, s. 25.
[110] *Sykariusze*, Żydowski Instytut Historyczny, http://www.jhi.pl/psj/sykariusze, dostęp: 26.01.2018 r.
[111] J. Wassermann, *Templariusze i asasyni. Dwa tajemne zakony – chrześcijańskich templariuszy i muzułmańskich asasynów*, Warszawa 2007, s. 67 i nast.
[112] T. Aleksandrowicz, *Terroryzm międzynarodowy*, Warszawa 2008, s. 15.
[113] I. Primoratz, *Czym jest terroryzm?*, [w:] *Filozofia moralności. Postanowienia i odpowiedzialność moralna*, (red.) J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 245-246.

narzędziem walki z państwem i jego strukturami. Po kilku dekadach jednak ponownie stał się domeną państwa, a szczególnie w przypadku reżimów faszystowskich czy stalinowskich[114].

Po II wojnie światowej na niepodległość – często w walce – wybijały się kolejne państwa. Ujawnił się wówczas terroryzm nacjonalistyczny. Palestyńczycy dostrzegli znaczenie opinii międzynarodowej i wykorzystali media dla nagłośnienia swojej sprawy poprzez porwanie, a później rozstrzelanie jedenastu członków izraelskiej drużyny olimpijskiej w czasie letnich igrzysk olimpijskich w Monachium w 1972 r. Od lat 60. natomiast, gdy doszło do wybuchu buntu młodych, pokolenie, które mgliście pamiętało już koszmar wojny, zaczęło walczyć z niesprawiedliwym systemem społeczno-politycznym. Ujawniły się ugrupowania motywowane ideologicznie, takie jak grupa Baader-Meinhof czy Czerwone Brygady szerzące strach w Europie. W Iranie natomiast, w efekcie rewolucji islamskiej, do głównych motywacji terrorystycznych dołączyła religia[115].

W trakcie zimnej wojny terroryzm stanowił dogodne narzędzie zastępcze, którym dwa supermocarstwa mogły prowadzić konflikty o niskim natężeniu. Pozwalało to wciąż na, choć bardziej skrytą, rywalizację bez ryzyka użycia broni jądrowej (wówczas obowiązywała już doktryna MAD – *Mutual Assured Destruction* – zakładająca, że w przypadku wybuchu konfliktu jądrowego wrogie państwa zniszczą się wzajemnie). Kreml i Waszyngton wspierały potajemnie różne ugrupowania uczestniczące w lokalnych konfliktach. Najlepszym chyba przykładem jest amerykańskie wsparcie dla mudżahedinów walczących z Rosjanami w latach 80. XX w. Na początku XXI w., mudżahedini używali przeciwko Amerykanom tej samej broni, którą otrzymali od nich do walki z Rosjanami.

Istotnym, jeśli nie kluczowym wydarzeniem determinującym ujawnienie się terroryzmu jako jednego z najważniejszych problemów przełomu XX i XXI w. był rozpad bipolarnego ładu światowego oraz w konsekwencji zdezaktualizowanie się napięć na osi wschód-zachód. Terroryzm, uznawany dotychczas za problem drugorzędny, wysunął się na pierwszy plan. Rzeczywistość międzynarodowa po upadku Związku Radzieckiego istotnie się do tego przyczyniła: nastąpiła anarchizacja i niestabilność wielu państw, a także odrodziły się liczne tendencje nacjonalistyczne oraz dążenia separatystyczne. W nowej, wielobiegunowej rzeczywistości międzynarodowej Stany Zjednoczone Ameryki ujawniły się jako jedyny hegemon, który w konsekwencji stał się głównym celem ugrupowań terrorystycznych. Równocześnie zauważa się postępujące problemy definicyjne. Powstają określenia takie jak

[114] T. Aleksandrowicz, *Terroryzm…, op. cit.,* s. 16.
[115] M. Madej, *Międzynarodowy terroryzm polityczny*, Warszawa 2001, s. 11.; zob. też: V. Grotowicz, *Terroryzm w Europie Zachodniej. W imię narodu i lepszej sprawy*, Warszawa-Wrocław 1999.

ekoterroryzm, narkoterroryzm, terroryzm kryminalny, przyczyniające się do dalszego rozmycia omawianego pojęcia[116].

W rzeczywistości międzynarodowej bez wątpienia istotną cezurą czasową wskazującą na nową epokę rozwoju terroryzmu i walki z nim stanowią wydarzenia z 11 września 2001 r., to jest symultaniczne ataki na World Trade Center oraz Pentagon. Fanatyzm religijny stał się swoistym paliwem dla działań terrorystycznych na początku XXI w. i stanowił zupełnie nową jakość. Wynika ona przede wszystkim z nasilenia się ataków samobójczych. „Dotychczas śmierć sprawcy aktu terrorystycznego, jego zranienie czy pochwycenie przez siły policyjne było uwzględniane podczas konstruowania planów zamachu; zakładały one taką możliwość, bowiem ryzyka nie można całkowicie wyeliminować, jednak dążono do jego minimalizacji. Planowanie zamachów samobójczych oparte jest na zupełnie innej logice: śmierć sprawcy (sprawców) jest immanentną częścią planu, *conditio sine qua non* jego powodzenia, a więc zachowanie życia przez sprawcę jest tożsame z jego porażką”[117].

Terroryzm jest zjawiskiem dynamicznie ewoluującym, płynnym i wielopłaszczyznowym, toteż opracowanie jego jednoznacznej definicji wydaje się niemożliwe. Ujawniają się różnice definicyjne pośród badaczy terroryzmu, a także odmienne stanowiska reprezentowane przez organizacje międzynarodowe oraz instytucje rządowe.

Alex Schmid w swojej pracy poświęconej terroryzmowi przytacza ponad sto definicji tego zjawiska, jakie sformułowano tylko w latach 1936-1981[118]. Wziąwszy pod uwagę liczbę definicji powstających przez kolejne dekady dostrzec należy wyjątkowe trudności w rozumieniu tego zjawiska.

Odmienne stanowiska dotyczące definiowania terroryzmu wynikają choćby z niechęci i obaw przedstawicieli niektórych państw (w szczególności afrykańskich i arabskich), że zbyt wąska definicja terroryzmu godziłaby w ruchy narodowowyzwoleńcze[119]. Ujawnia się tym samym znaczenie punktu widzenia oraz interesu, gdyż to, co przez jedne państwa uznane zostanie za terroryzm, inne nazwą walką narodowowyzwoleńczą. Dwie strony konfliktu wobec tego samego aktora stosować będą zatem odmienną, często nacechowaną emocjonalnie i wartościująco terminologię[120]. Wskazuje się na pochlebność, romantyzm czy zew przygody

[116] M. Madej, *Międzynarodowy…, op. cit.,* s. 12; T. Aleksandrowicz, *Terroryzm…, op. cit.,* s. 18.
[117] T. Aleksandrowicz, *Cezura 11 września*, [w:] *Bezpieczeństwo w XXI wieku. Asymetryczny świat*, (red.) K. Liedel, P. Piasecka, T. Aleksandrowicz, Warszawa 2011, s. 64.
[118] A. Schmid, *Political Terrorism: A Research Guide*, New Brunswick 1984, za: W. Laqueur, *Reflections on Terrorism*, „Foreign Affairs” 1986, vol. 65, no 1, s. 88.
[119] R. Borkowski, *Terroryzm…, op. cit.,* s. 38.
[120] E.O. Czempiel, *Is war making a comeback?*, „Goethe Merkur” 2003, nr 1, s. 13-22; I. Primoratz, *State Terrorism and Counter-terrorism*, [w:] *Terrorism. The Philosophical Issues*, (red.) I. Primoratz, Basingstoke-New York 2004, s. 113.

w określeniach takich jak „bojownik o wolność" czy „partyzant", natomiast „terrorysta" budzi skojarzenia związane z podstępem, tchórzostwem, przemocą i zastraszeniem[121]. Brunon Hołyst zauważa, że „przy naukowym podejściu pojęcie terroryzmu stanie się wówczas użyteczne, gdy uda się ustalić, jakie strategie przemocy określa się w ten sposób i na czym polega ich specyfika w stosunku do innych strategii politycznych"[122].

Pośród definicji terroryzmu wypracowanych przez instytucje międzynarodowe i rządowe wskazuje się, m.in., na definicję Komisji Prawa Międzynarodowego ONZ z 1986 r.: „podejmowanie, pomaganie i zachęcanie przez władze państwa do aktów terrorystycznych w innym państwie, albo tolerowanie przez te władze działalności organizowanej w celu przeprowadzenia aktów terrorystycznych w innym państwie". Za akty terrorystyczne w tym przypadku przyjmuje się „akty przestępcze, skierowane przeciwko innemu państwu lub ludności państwa oraz te, które obliczone są na wywołanie stanu terroru w umysłach oficjalnych osobistości lub grup osób albo całego społeczeństwa"[123].

Pośród badaczy terroryzmu również brak pełnej zgody co do uniwersalnej definicji omawianego zjawiska. Boaz Ganor twierdzi, że terroryzm jest „zamierzonym użyciem przemocy lub groźbą jej użycia przeciwko ludności cywilnej lub celom cywilnym, stosowanej w dla osiągnięcia politycznych postulatów"[124]. Istotny w tejże definicji jest fakt celowości terroryzmu (nie jest to działanie przypadkowe) oraz wskazanie na osoby i budynki cywilne (w przeciwieństwie do działań partyzanckich, które ze swej natury wymierzone są w cele wojskowe lub te o szczególnym znaczeniu strategicznym).

Marek Madej z kolei przez terroryzm rozumie „służącą realizacji określonego programu politycznego przemoc lub groźbę jej użycia, która ma wzbudzić strach w grupie (społeczeństwie) szerszej niż bezpośrednio zaatakowani i w ten sposób nakłonić rządzących do spełnienia żądań terrorystów lub też doprowadzić do zniszczenia dotychczasowego porządku politycznego"[125].

Ze względu na wspomnianą dynamikę i stałą ewolucję terroryzmu oraz problemy ze stworzeniem wspólnej, uniwersalnej jego definicji, wydaje się, że lepszym pomysłem byłoby

[121] J.D. Kiras, *Wojna nieregularna: terroryzm i działania partyzanckie*, [w:] *Strategia we współczesnym świecie. Wprowadzenie do studiów strategicznych*, (red.) J. Baylis, J. Wirtz, C.S. Gray, E. Cohen, Kraków 2009, s. 175.
[122] B. Hołyst, *Bezpieczeństwo. Ogólne problemy badawcze*, Warszawa 2014, s. 231.
[123] Za: R. Borkowski, *Terroryzm…, op. cit.*, s. 38.
[124] B. Ganor, *Defining Terrorism - Is One Man's Terrorist another Man's Freedom Fighter?*, https://www.ict.org.il/Article/1123/Defining-Terrorism-Is-One-Mans-Terrorist-Another-Mans-Freedom-Fighter#gsc.tab=0, dostęp: 26.01.2018 r.
[125] M. Madej, *Międzynarodowy…, op. cit.,* s. 7.

wyszczególnienie immanentnych cech terroryzmu składających się na swego rodzaju „typ idealny" tego zjawiska.

Zasadniczą cechą terroryzmu, jak wskazuje Bruce Hoffman, jest jego polityczność, gdyż „w sposób nieuchronny wiąże się z władzą: z dążeniem do niej, jej zdobyciem i wykorzystaniem do przeprowadzenia politycznych zmian. Terroryzm jest więc przemocą lub – co równie istotne – groźbą przemocy zmierzającej do osiągnięcia celów politycznych lub służenia takim celom", a jednocześnie jest to czyn zaplanowany i dokonany z premedytacją[126].

Walter Laqueur zauważa natomiast, że terroryzm w przeciwieństwie do wojny domowej cechuje się całkowitą nieprzewidywalnością. Wojny w pewnym zakresie są skodyfikowane i przebiegają wedle ustalonych reguł (wiadomo kto bierze w niej udział; istnieje szereg norm prawnych regulujących prowadzenie działań wojennych), natomiast terroryzm wiąże się z anonimowością oraz pogwałceniem wszelkich norm[127]. Co więcej, poza porzuceniem wszelkich norm etycznych, wskazuje się na mglistość celów funkcjonowania organizacji terrorystycznych, które formułują je w taki sposób, „aby nie było możliwości ich osiągnięcia – dzięki temu zawsze będą miały one powód, aby istnieć"[128]. Zauważa się zatem, że kolejnym etapem ewolucji terroryzmu jest gdzieniegdzie jego odideologizowanie, to znaczy, że przemoc nie jest wykorzystywana już dla osiągnięcia konkretnego efektu politycznego, ale stosuje się ją dla samej siebie.

Wskazana nieprzewidywalność i chaotyczność oznacza, że celem zamachu terrorystycznego może być każdy, gdyż kolejną zasadniczą cechą terroryzmu jest uderzanie w miękkie cele cywilne. Oznacza to, że terroryzm jest ślepy moralnie, „nie odróżnia się winnych od niewinnych, zaciera granicę między tymi dwoma grupami ludzi"[129]. Istnieją wątpliwości natomiast co do masowości terroryzmu. W przeszłości ugrupowania odwołujące się do przemocy wybierały za cel pojedyncze, wpływowe osoby, jednak współczesny terroryzm wiąże się z maksymalizacją ofiar. Nie mniej jednak wskazać należy także na strategię stosowaną choćby przez Irlandzką Armię Republikańską – ugrupowanie to uprzedzało o planowanym ataku, jak było w przypadku eksplozji w hotelu Brighton, w którym 1984 r. przebywała premier Wielkiej Brytanii Margaret Thatcher. Tego typu wydarzenia dodają kolejnych wątpliwości, a zarazem trudności w formułowaniu uniwersalnej definicji terroryzmu. Czy ostrzeżenie o planowanym wybuchu, w wyniku którego nie ucierpiało życie ludzkie to akt

[126] B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 2001, s. 12-13.
[127] W. Laqueur, *Terrorism*, London 1980, s. 13.
[128] S. Wudarski, *Odideologizowanie „nowoczesnego terroryzmu",* [w:] *Terroryzm. Anatomia zjawiska*, (red.) K. Liedel, Warszawa 2006, s. 199.
[129] Za: P. Mazurkiewicz, *Przemoc…, op. cit.*, s. 61.

terroryzmu czy sabotaż? Czy akt ten należy uznać za terroryzm czy próbę zabójstwa[130]? Jaka jest między nimi różnica?

Wskazuje się również, że współcześnie terroryzm stanowi rodzaj spektaklu i swoją skuteczność zawdzięcza głównie medialności i rozgłosowi. Obecnie nie tylko telewizja jest mimowolnym sojusznikiem terrorystów, ale również internet będący szczególną sceną trudnych do kontrolowania przez państwo czy służby działań propagandowych. Ugrupowania terrorystyczne są w stanie skutecznie obniżać autorytet władzy i obnażać jej bezradność. Celem nie jest zniszczenie władzy, a ukazanie jej słabości, a tym samym odebranie legitymacji do sprawowania rządów[131]. Istotną cechą terroryzmu jest jego medialność, „akt terrorystyczny musi być na tyle spektakularny, aby wieść o nim dotarła do jak najszerszego grona odbiorców"[132]. Terroryści zdali sobie sprawę, że media mogą być ich sprzymierzeńcem, nawet mimo woli. Potrzeba medialnego szumu i dramatyzmu idzie w parze z interesem organizacji terrorystycznych chcących ogłosić światu swoje przesłanie. Carlos Marighella, brazylijski rewolucjonista, pisał, że „poprzez proste powiadamianie o tym, czego dokonali rewolucjoniści, stają się [media] potężnymi narzędziami naszej propagandy. Jednakże ich działanie nie zwalnia bojowników od zakładania własnych podziemnych drukarni i posiadania własnych kopiarek (…) Wojna nerwów – albo wojna psychologiczna – jest techniką walki opartą na bezpośrednim i pośrednim użyciu mass mediów. (…) Jej celem jest demoralizowanie władz. Poprzez nie możemy rozpowszechniać fałszywe lub nawet sprzeczne informacje oraz szerzyć lęk, niepewność wątpliwości wśród elit reżimu"[133]. Słuszne wydaje się zatem stwierdzenie, że „terroryzm przeznaczony jest dla tych, którzy patrzą, a nie dla tych, którzy stali się jego ofiarami. Terroryzm jest teatrem (…), przemocą dla efektu, ale nie dla wyniku: aktualnej ofiary. W rzeczywistości ofiara może być zupełnie niezwiązana z celem działania terrorystów"[134].

Ponieważ terroryzm jest zjawiskiem dynamicznie ewoluującym, istotna jest również refleksja nad przyszłością i kierunkami ewolucji tego fenomenu.

Wskazuje się, że największym zagrożeniem pozostanie światowy dżihad. Islam, ze względu na swoją specyfikę (ideologiczne i religijne ukorzenienie) oraz dominujące u wielu muzułmanów poczucie ekonomicznej deprywacji sprawiają, że organizacje takie jak Al-Kaida

[130] R. Young, *Political Terrorism as a Weapon of Politically Powerless,* [w:] *Terrorism. The Philosophical Issues,* (ed.) I. Primoratz, New York 2004, s. 56-57.
[131] Z. Cesarz, E. Stadtmuller, *Problemy polityczne współczesnego świata*, Wrocław 2002, s. 351-352.
[132] T. Aleksandrowicz, *Cezura…, op. cit.,* s. 70.
[133] Cyt. za: T. Goban-Klas, *Media i terroryści. Czy zastraszą nas na śmierć?*, Warszawa 2009, s. 188; treść *Minipodręcznika partyzantki miejskiej* autorstwa Carlosa Marighelli w języku angielskim znaleźć można także w internecie: https://www.marxists.org/archive/marighella-carlos/1969/06/minimanual-urban-guerrilla/, dostęp: 07.02.2018 r.
[134] B.M. Jenkins, *International Terrorism. A new Mode of Conflict,* Los Angeles 1975, s. 1.

czy Państwo Islamskie będą mogły liczyć na lojalność i zaangażowanie kolejnych zwolenników. Jednocześnie ostro zarysowane podziały w oparciu o różnice kulturowe nie ułatwią wspólnej kooperacji rządów w walce z terroryzmem. Wydaje się, że punktem wyjścia powinna być szeroka koalicja antyterrorystyczna, jednak jej istnienie czy zdolność do sprawnego działania jest ograniczona, jako że „Zachodowi trudno jest właściwie zrozumieć obecną ewolucję terroryzmu i działań powstańczych, ponieważ nie pojmuje on natury samego fundamentalizmu islamskiego. Zachodnia tradycja polityczna dokonuje rozdziału między religią a państwem, w przeciwieństwie do świata islamu, gdzie obie te rzeczywistości są nierozerwalne: „fundamentalizm islamski jest w całości polityką i w całości religią"[135].

W dłuższej perspektywie wskazuje się na tzw. „terroryzm jednej sprawy", czyli odchodzenie od szerszego kontekstu ideologicznego czy całościowego programu przebudowania porządku społecznego na rzecz pojedynczych idei (np. terroryzm antyaborcyjny czy ekologiczny)[136].

Jednocześnie dostrzega się, że postęp technologiczny jest skutecznie wykorzystywany przez terrorystów – każda technologia może być wykorzystana w celu zastraszenia ludzi. Cyberprzestrzeń stała się nowym polem działania dla organizacji terrorystycznych sprawnie wykorzystujących ją do propagowania własnych idei[137].

To jednak nie wielkie organizacje terrorystyczne będą wiodły prym w stosowaniu przemocy politycznej. Dostęp do potrzebnych zasobów oraz przygotowanie odpowiednich urządzeń wybuchowych stają się coraz łatwiejsze. „Dzisiaj, a właściwie od początku wieku, notujemy coraz częściej incydenty i zamachy z udziałem osób niezorganizowanych, samotnych wilków, solo terrorystów"[138]. Równocześnie wskazać należy na postępującą „prymitywizację" metod czy narzędzi wykorzystywanych przez terrorystów. Przygotowanie i dostarczenie do celu urządzenia wybuchowego – owszem – staje się łatwiejsze, jednak o wiele trudniej jest służbom bezpieczeństwa wytropić i przeszkodzić terroryście, który przygotowując samodzielnie atak wykorzysta nóż czy rozpędzoną furgonetkę wjeżdżając w tłum ludzi.

Ta „samodzielność" terrorystów jest oznaką jeszcze jednego charakterystycznego zjawiska. We współczesnej rzeczywistości, cechującej się systemem funkcjonującym niekiedy na zasadach tworzonych w odmiennych realiach, państwa pozostają wyjątkowo mało

[135] J. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, New York 2005, s. 19; J.D. Kiras, *Wojna…, op. cit.,* s. 174.
[136] Wywiad z Krzysztofem Liedelem, [w:] K. Liedel, *Terroryzm. 10 wywiadów na 10-lecie Centrum Badań nad Terroryzmem Collegium Civitas***,** Warszawa 2015, s. 19.
[137] Wywiad z Tomaszem Aleksandrowiczem, [w:] K. Liedel, *Terroryzm…, op. cit.,* s. 27; T. Aleksandrowicz, *Cezura…, op. cit.,* s. 65; zob. szerz.: J. Adamski, *Nowe technologie w służbie terrorystów*, Warszawa 2007, s. 7.
[138] Wywiad z Grzegorzem Cieślakiem, [w:] K. Liedel, *Terroryzm…, op. cit.,* s. 49.

elastyczne w stosunku do organizacji terrorystycznych. Przykładem tego jest sieciowa struktura tychże. Owa sieciowość charakteryzuje się trzema elementami: brak relacji hierarchicznych oraz koordynacji elementów systemu – ujawniają się one i ewoluują w zależności od konkretnego zadania; dochodzi do dynamicznie tworzonych i zmieniających się relacji obustronnych wykraczających poza daną organizację, nawet poza granice państw, zacierają się granice między poszczególnymi organizacjami; wzajemne powiązania między członkami czy organizacjami wynikają nie z odgórnych decyzji, a wspólnie podzielanych wartości czy interesów[139]. Ulrich Beck określił je „nowymi aktorami globalnymi, pozbawionymi korzeni terytorialnych i narodowych, pozarządowymi organizacjami przemocy"[140]. I choć, jak zauważa Manuel Castells, sieci społeczne istnieją od początków ludzkości, dopiero dynamiczne zmiany technologiczne pozwoliły na ich pełny rozwój i wykorzystanie tkwiących w nich możliwości[141]. Innymi słowy, sieciowy charakter organizacji terrorystycznych jest swego rodzaju konsekwencją postępu technologicznego ludzkości.

Ta nieprzewidywalność oraz łatwość dokonania ataku na cele cywilne powoduje, że już obecnie walka z terroryzmem nie może ograniczać się do pracy instytucji państwowych: do tworzenia odpowiedniego prawa czy funkcjonowania oddziałów kontrterrorystycznych. Jednym z najistotniejszych aspektów w chwili obecnej jest podjęcie skoordynowanych działań na rzecz niwelowania czynników zapalnych stanowiących bodźce do rozwoju zagrożeń terrorystycznych. Wraz z takim długofalowym planem działania podjęte muszą zostać inicjatywy stanowiące w całokształcie edukację dla bezpieczeństwa rozpoczynaną już od wczesnych lat dziecka i odbywające się na każdym etapie jego edukacji. Zrozumienie złożoności współczesnej rzeczywistości oraz towarzyszącego jej szeregu zjawisk patologicznych, a więc i zagrożeń istotne jest dla prawidłowego funkcjonowania i rozwoju zarówno pojedynczego człowieka, jak i całego społeczeństwa[142].

Terroryzm stał się zjawiskiem na tyle codziennym, że obecnie stanowi immanentny element dyskursu publicznego. Ze względu na swoje negatywne konotacje, jest określeniem stygmatyzującym, ale i nadużywanym. „Gdy opisuje się pewne działania jako «terrorystyczne», chce się zwykle pozbawić je wszelkiej politycznej legitymizacji. Określenie «terrorystyczny» funkcjonuje w międzynarodowej polityce jako pojęcie wykluczające. Tak nazwanym

[139] Zob. B. Bolechów, *Sieci przeciwko hierarchiom – wyzwanie dla suwerenności państw,* [w:] *Wybierz czerwoną pigułkę,* (red.) G. Yeffeth, Gliwice 2003, s. 209.
[140] U. Beck, *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Warszawa 2005, s. 31 i nast.
[141] M. Castells, *Siła tożsamości*, Warszawa 2008, s. 85.
[142] Zob. szerz.: K. Bielawski, *Znaczenie edukacji dla bezpieczeństwa we współczesnym społeczeństwie*, „Cywilizacja i Polityka" 2016, nr 14, s. 299-307.

podmiotom daje się do zrozumienia, że ich sprawa jest nienegocjowalna - w każdym razie dopóki będą posługiwać się określonymi formami użycia przemocy”[143]. Zauważa się jednak, że „terrorystą” może być nazwany przeciwnik polityczny nieodwołujący się wcale do przemocy. Język i stygmatyzacja, nadużywanie terminu „terroryzm” i „terrorysta” spowodowały postępujące rozmycie i nieostrość znaczenia omawianego zjawiska. Zbigniew Brzeziński pisał, że „identyfikacja terrorystów z wszelkiego rodzaju «złoczyńcami» i przypisywanie im satanistycznych motywacji, jak ma to miejsce w przypadku znanego powiedzenia «osi zła», powoduje, że «złoczyńcy» w rzeczywistości pozostają niezidentyfikowani. Ludzie, w tym także członkowie tak zwanych elit władzy, wiedzą wprawdzie, że należy się bać, ale niewiele wiedzą na temat tego, czego naprawdę należy się obawiać. Zdają sobie sprawę, że istnieje poważne zagrożenie, ale nie całkiem zdają sobie sprawę z tego, z której strony ono nadchodzi. Utożsamienie niebezpieczeństwa z terroryzmem pomija fakt, że terroryzm jest jedynie specyficzną techniką walki stosowaną przez jednostki, grupy czy państwa”[144].

Terroryzm we współczesnym dyskursie i powszechnym rozumieniu jest zatem kojarzony negatywnie i cechuje się dalece posuniętym stopniem ogólności i nieprecyzyjności. Podmioty odwołujące się do przemocy w walce z państwem nazywać siebie będą „bojownikami o wolność” czy „partyzantami”. Jednakże moralne usprawiedliwienie terroryzmu jest przedmiotem kontrowersji. Michael Walzer odrzuca pogląd jakoby przemoc była ostatecznym argumentem w sytuacji, gdy słabym nie zostaje już nic innego. Twierdzi on, że zawsze będzie istniała inna metoda walki politycznej[145].

Wskazuje się, że grupa przejawiająca aspiracje polityczne (czy to pod postacią reprezentacji politycznej czy szerzej, domagająca się prawa do własnej państwowości) w walce z państwem jest bezsilna i brak jej zdolności do zorganizowania ruchu mogącego cieszyć się szerszym poparciem społecznym. Robert Young zauważa, że póki będą istnieć grupy, które nie będą w stanie radzić sobie ze swoim nieszczęściem po wykorzystaniu wszystkich możliwych pokojowych metod, póty będą się one w ostateczności odwoływać do przemocy[146].

Bardziej radykalne spojrzenie przejawia Virginia Held i Uwe Steinhoff twierdzący, że na gruncie sprawiedliwości lepiej jest zrównywać „naruszane prawa” niż utrzymywać

[143] H. Münkler, *Wojny naszych czasów*, Kraków 2004, s. 129; zob. też: B. Hołyst, *Bezpieczeństwo…, op. cit.,* s. 230.
[144] Z. Brzeziński, *The Choice: Global Domination or Global Leadership*, New York 2004, s. 28, za: P. Mazurkiewicz, *Przemoc…, op. cit.*, s. 53.
[145] M. Walzer, *Terrorism: A Critique of Excuses*, s. 239.
[146] R. Young, *Political…, op. cit.*, s. 58-61.

istniejące dysproporcje między grupami uprzywilejowanymi a grupami nieposiadającymi żadnych praw[147]. Równa dystrybucja owych naruszeń miałaby stanowić sposób na ograniczenie terroryzmu. Zauważa się również, że „uciskani nie tylko muszą znosić nierówną dystrybucję naruszania praw; wymaga się od nich także większego współczucia dla tych, którzy są beneficjentami nierówności, podczas gdy uprzywilejowani nie muszą okazywać podobnych uczuć względem uciskanych"[148]. Dotyczy to na przykład „wagi" czy znaczenia ofiar zamachów terrorystycznych przeprowadzonych w państwach Zachodu, podczas gdy pomija się i zapomina znacznie większą liczbę ofiar takich zamachów przeprowadzanych w państwach muzułmańskich najbardziej dotkniętych terroryzmem.

Równocześnie zwrócić należy uwagę na metody, jakimi posługuje się państwo w walce z grupami występującymi przeciwko niemu. O ile rządy tworzą prawo, w ramach którego definiują terroryzm zgodnie ze swoim interesem, ta typowo państwowa interpretacja w zestawieniu z metodami walki niekoniecznie idzie w parze z prawomocnością, szczególnie brak jej w oczach występujących przeciw państwu. „W walce z silami nieregularnymi państwo nie może rezygnować z rządów prawa, jeśli ma zachować legitymację do sprawowania władzy i roszczenie do moralnej wyższości nad powstańcami czy terrorystami"[149].

Ocena moralna stosowania przemocy jest zatem zadaniem trudnym. Wskazuje się na trzy sposoby tej oceny. Pierwszy z nich – pacyfistyczny – opiera się na całkowitym odrzuceniu przemocy, gdyż wykorzystanie jej jako instrumentu w dążeniu do zmiany (nawet chwalebnej) nigdy nie będzie uprawnione moralnie. Drugim sposobem – utylitarystycznym – jest ocena przemocy pod kątem jej przyczynienia się do osiągnięcia dobrych celów. Trzeci sposób oceny (tzw. wewnętrzny) opiera się częściowo na kategoriach skuteczności, ale zwraca uwagę również na rodzaj stosowanej przemocy oraz cel, przeciwko któremu została wymierzona. Oznacza to, że przemoc, aby być uprawomocniona, musi zostać ograniczona: przede wszystkim nie może być niewspółmierna, a jednocześnie winna być wymierzona w cel uprawniony moralnie. W ujęciu tym uwzględnia się pogląd, że niewalczącym przysługuje nietykalność moralna[150].

Rewolucję czy powstanie można uznać za sprawiedliwe, o ile te w swym działaniu dokonają samoograniczenia, gdyż „(…) jeżeli możliwe jest moralne usprawiedliwienie

[147] V. Held, *Terrorism, Rights and Political Goals*, [w:] *Terrorism. The Philosophical Issues*, (ed.) I. Primoratz, New York 2004, s. 74-75.
[148] U. Steinhoff, *How Can Terrorism Be Justified?*, [w:] *Ibidem*, s. 99.
[149] J.D. Kiras, *Wojna…, op. cit.,* s. 188, za: R. Clutterbuck, *Terrorism and Guerilla Warfare: Forecasts and Remedies*, London 1990, s. 10-11; P. Wilkinson, *Terrorism and the Liberal State*, London 1986, s. 127.
[150] C.A.J. Coady, *Moralność terroryzmu*, [w:] *Etyka wojny*, (red.) T. Żuradzki, T. Kuniński, Warszawa 2009, s. 302.

niektórych wojen, to trudno oponować przeciwko rozciągnięciu schematu tego usprawiedliwienia na przypadek rewolucji”[151]. Rewolucjoniści wymierzą przemoc w tych, którzy używają jej w celu popełnienia niesprawiedliwości, to jest w wojsko, policję, tajną policję, ale też donosicieli, polityków kierujących zastanym uciskiem czy wszystkich tych, którzy w jakimś zakresie będą współpracować z aparatem państwowym dla utrzymania statusu quo i zwalczenia rewolucji[152].

Tym zatem, co odróżnia terroryzm od przemocy rewolucyjnej czy powstańczej jest rodzaj „ślepoty” nie tylko moralnej, ale ślepoty przemocy samej w sobie oznaczającej brak selekcji w doborze celów. Ujęcie to pozwala uchwycić terroryzm szeroko, jako wszelkie naruszenie prawa wojny (*ius in bello*). Oznacza to, że „za akt terrorystyczny poczytałoby się wszelkie polityczne użycie przemocy, które potępia się moralnie nie z powodu celów politycznych wykonawców, lecz z powodu rodzaju tej przemocy”[153].

Podejmując w końcu próbę wytypowania szczególnych cech terroryzmu odróżniających go od innych form przemocy politycznej należy stwierdzić, że:

1) Terroryzm opiera się na strachu, na zastraszeniu. Celem jest wywołanie pożądanego stanu napięcia psychicznego pośród ludności cywilnej i decydentów;

2) Terroryzm jest działaniem celowym, zaplanowanym, nieprzypadkowym;

3) Terroryzm jest z natury polityczny. Jest metodą osiągania i realizowania celów politycznych;

4) Terroryzm jest przeważnie wymierzony w cele cywilne[154];

5) Terroryzm wiąże się z nieprzewidywalnością i łamaniem norm etycznych celem wywołania jak największego szoku;

6) Terroryzm jest medialny.

[151] *Ibidem*, s. 311.
[152] *Ibidem*, s. 313.
[153] *Ibidem*, s. 306-307.
[154] Zdarzały się wszakże ataki terrorystyczne na cele wojskowe, jak np. 23 października 1983 roku samobójczy atak na koszary międzynarodowych sił rozjemczych w Libanie. W jego wyniku śmierć poniosło 241 amerykańskich marines oraz 58 żołnierzy Legii Cudzoziemskiej. Innym przykładem jest przeprowadzony 12 października 2000 roku atak przez członków Al-Kaidy na amerykański niszczyciel USS Cole stacjonujący u wybrzeżu Jemenu. W ataku tym zginęło 17 żołnierzy, a 39 zostało rannych.

4. Uwarunkowania społeczno-polityczne w Indonezji a problem przemocy

Rozdział stanowi próbę przyjęcia szerszego spojrzenia na różne uwarunkowania przyczyniające się w sposób systemowy do ujawniania się przemocy politycznej w Indonezji. Konstrukcja taka pozwoli na sformułowanie pewnych uogólnień na temat rzeczywistości indonezyjskiej. Wiąże się to ze spojrzeniem na zróżnicowanie społeczne tego państwa: mimo dominacji islamu, występują tam wszelkie inne religie oraz wyznania lokalne, tradycyjne i animistyczne. Poza zróżnicowaniem kulturowym wspomnieć należy na odmienności etniczne i językowe przekładające się na dywersyfikację tożsamości w ramach jednego bytu państwowego. Stanowi to duże wyzwanie dla utrzymania jedności narodowej i koncepcji „Indonezyjczyka". Konsekwencją zderzeń różnych tożsamości, mitologizacji, stereotypizacji i stygmatyzacji jest na przykład niechęć i epizodyczna, choć powtarzalna w historii, przemoc wobec Indonezyjczyków pochodzenia chińskiego.

Wskazuje się także na znaczenie wyjątkowego charakteru geograficznego Indonezji na kształtowanie się jej specyficznej kultury oraz potencjalnych związków geografii z przemocą. Umiejscowienie w tzw. „Pierścieniu ognia" i towarzyszące tej lokalizacji katastrofy naturalne służą niekiedy wzmocnieniu roli religii w procesach politycznych w Indonezji.

Indonezja charakteryzuje się także istotnymi dysproporcjami społecznymi. Wskazywane wcześniej w sferze teoretycznej problemy z niedostępnością zasobów, zagadnienie deprywacji i wynikającej z niego frustracji wydają się nie przekładać szczególnie na przemoc w Indonezji w kontekście systemowych niedoborów: ubóstwo jest tłumaczone wolą boga. Frustracja wynikająca z braku zasobów ujawnia się raczej w przypadku ruchów separatystycznych, ale stanowi ona jeden z wielu czynników sprzyjających przemocy.

Następnie autor zwraca uwagę na specyficzną kulturę polityczną Indonezji, próbując wskazać na jej wyjątkowe uwarunkowania kształtujące określone relacje społęeczne i ich potencjalne związki z przemocą.

4.1. Zróżnicowanie społeczne

Współczesna Indonezja charakteryzuje się znacznym zróżnicowaniem etnicznym, kulturowym i religijnym. Decydowały o tym wieki interakcji, migracji, handlu, wymiany idei, konfliktów i spotkań z obcymi przedstawicielami odmiennych kręgów kulturowo-cywilizacyjnych.

Cały region Azji Południowo-Wschodniej, a zatem i dzisiejszej Indonezji, nie zawsze podzielony był na część kontynentalną i archipelagową: na przykład wyspy Sumatra i Borneo były niegdyś częścią kontynentu. Podnoszący się poziom mórz i oceanów w okresie holocenu doprowadził do zatopienia ówczesnych szlaków ludzkich migracji. Około 4 tysięcy lat temu natomiast rozpoczął się proces ponownego obniżania poziomu wód doprowadzając do dzisiejszego ukształtowania geograficznego regionu. Woda zawsze stanowiła istotny element życia codziennego ludów zamieszkujących ten obszar. Mieszkańcy Sumatry, Jawy i Borneo charakteryzowali się silną więzią z morzem i to właśnie droga morska stanowiła główny kanał wymiany technologii, wartości oraz genów. Fakt istnienia porozrzucanych, odizolowanych często wysp zadecydował o znacznej różnorodności kulturowej obszaru. Morza stanowiły medium, ale i barierę dla przepływu informacji czy idei[1].

Azja Południowo-Wschodnia znalazła się pomiędzy dwoma ważnymi ośrodkami cywilizacyjnymi – Indiami i Chinami. Rozwój żeglugi, w tym wykorzystanie przewidywalnego rytmu monsunów przyczyniło się do rozwoju handlu dalekomorskiego, otwierając drogę nie tylko do wspomnianych Indii i Chin, ale także państw arabskich.

Wskazuje się, że w okresie prehistorycznym regiony przybrzeżne i nadrzeczne, mimo zdecydowanego potencjału i warunków sprzyjających osiedleniu, nie stanowiły centrum rozwoju ludzkich społeczności. Brak istotnych dowodów na rozrost obszarów protomiejskich na obrzeżach wysp aż do czasu pojawienia się wpływów indyjskiej państwowości na początku V w. To ona prawdopodobnie stanowiła czynnik istotnych zmian, które pozwoliły na rozrost miast. Przyczyniły się do tego szczególnie rozwiązania administracyjne, a także adaptacja Sanskrytu[2].

Władcy pierwszych protopaństw na tym obszarze prawdopodobnie celowo doprowadzili do indianizacji swoich ziem. Była to decyzja racjonalna, jako że wykorzystanie potencjału sąsiednich wielkich ośrodków nie tylko usprawniało działanie państw, ale też podnosiło ich prestiż. Dochodziło zatem do intensywnego transferu technologii, politycznego *know-how* oraz zasobów naturalnych. Zapoczątkowano proces adaptacji różnych elementów cywilizacji indyjskiej, takich jak pismo, architektura, sztuka oraz wierzenia – braminizm i buddyzm[3]. Służyły one przede wszystkim skuteczniejszemu legitymizowaniu władzy. Królowie mogli dzięki nim rościć sobie prawa do wyższego statusu moralnego czy etycznego,

[1] C. Lockard, *Southeast Asia in World History*, Cary 2009, s. 7.
[2] B. Wiryomartono, *Perspectives on Traditional Settlements and Communities. Home, Form and Culture in Indonesia*, Singapore 2014, s. 7-8; G. Coedès, *The Making of South East Asia*, London 1970, s. 10-33.
[3] K. Bielawski, *O źródłach zróżnicowania kulturowo-cywilizacyjnego Azji Południowo-Wschodniej*, „Cywilizacja i Polityka" 2017, nr 15, s. 117.

otrzymali skuteczny instrument autokreacji na *bodhisattvów* lub *dharmaradżów*[4]. Pod wpływem kulturowym Indii na przestrzeni kolejnych wieków powstawały państwa takie, jak: Śriwidżaja, buddyjskie królestwo powstałe w VII w., którego strefy wpływów rozciągały się na Sumatrze i Jawie; Kediri, hinduistyczne królestwo na Jawie powstałe w 1042 r. i istniejące do 1222 r.; Buddyjskie Singasari (1222-1293) i Majapahit (1293-1527), hinduistyczno-buddyjskie imperium ze stolicą na Jawie Wschodniej.

W Indonezji funkcjonuje szereg religii, z czego dominującą jest islam. Poza nim wymienić należy mniejszości chrześcijańskie, hinduistyczne, buddyjskie, konfucjańskie oraz cały szereg wierzeń tradycyjnych, lokalnych i animistycznych.

Tabela 4.1: Religie w Indonezji.

Islam	87,2%
Protestantyzm i katolicyzm	9,9%
Hinduizm	1,7%
Inne (w tym buddyzm i konfucjanizm)	0,9%
Niesprecyzowane	0,4%

Źródło: CIA World Factbook, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html, dostęp: 11.10.2019 r.

Pierwsi muzułmańscy kupcy mogli pojawić się na terytorium dzisiejszej Indonezji prawdopodobnie w VII w. W przeciwieństwie do innych rejonów na świecie, w Azji Południowo-Wschodniej islam rozprzestrzeniał się pokojowo, a nie poprzez podbój, „(…) jak było w niemal wszystkich innych przypadkach: od Półwyspu Iberyjskiego po subkontynent indyjski, ale osiągnięto go dzięki handlowi morskiemu. Apostołami islamu byli przybywający w te strony kupcy, czyli ludzie o kosmopolitycznym usposobieniu, którzy nie próbowali niszczyć innych kultur i religii”[5]. Tym samym pierwsze przypadki konwersji na islam zdarzały się w efekcie małżeństw przybyłych kupców z lokalnymi kobietami. O ile islam pojawił się na terenie dzisiejszej Indonezji przed przybyciem Europejczyków, proces jego rozprzestrzeniania przyspieszył wraz z pojawieniem się Portugalczyków. Zajęcie przez nich Malakki w 1511 r. spowodowało dyfuzję, rozprzestrzenienie się arabskich przedsiębiorców z głównego centrum handlowego na inne obszary. Gdy Portugalczycy próbowali

[4] Bodhisattwa oznacza dosłownie „przebudzone dobro”. Dharmaraja natomiast w tym kontekście jest tytułem Buddy.
[5] R.D. Kaplan, *Monsun. Ocean Indyjski i przyszłość amerykańskiej dominacji*, Wołowiec 2012, s.302.

skoncentrować cały handel na tym obszarze, muzułmanie w odpowiedzi tworzyli nowe rejony wymiany stanowiące konkurencję dla rynku kontrolowanego przez kolonistów. Tym samym rozpoczęto intensywniejsze działania handlowe w Acehu (1515-1641), następnie w Banten (1526-1687), Makassarze (1540-1667) i Banjarmasin (od 1667). Lokalne królestwa zmuszone do handlowej rywalizacji z europejskimi potęgami zwracały się po indyjską i arabską pomoc, otwierając się w zamian na zasady proponowane przez islam. W efekcie do końca XV w. na wyspach Azji Południowo-Wschodniej rozrzuconych było ponad 20 muzułmańskich królestw[6].

Zauważa się jednak, że indonezyjski islam różni się od jego wersji bliskowschodniej. Nie stworzył on na obszarze Archipelagu nowej cywilizacji, lecz ją zawłaszczył. Chociaż pod koniec XIX w. islam był tam powszechnie akceptowany, to „nie jako zbiór dogmatów". Dlatego też Clifford Geertz opisywał indonezyjski islam jako „podatny na wpływy, synkretyczny i polifoniczny", i „z ducha fabiański"[7].

Zwracało się uwagę na tolerancyjność, otwartość oraz szereg elementów zapożyczonych z wcześniejszych, zastanych wierzeń. Robert Kaplan wypowiadał się o Acehu i Indonezji w ten sposób: „Aceh to jedyna część Indonezji, gdzie obowiązuje szariat, lecz w hotelach podawane jest piwo, kary cielesne ograniczają się zaś do lekkiej chłosty i nie stosuje się przymusowej amputacji, tak jak w Arabii Saudyjskiej. Dziewczęta i chłopcy bawią się razem na szkolnych dziedzińcach, a kobiety o czarujących uśmiechach noszą chusty *dżilbab,* ale także obcisłe dżinsy oraz buty na wysokich obcasach i jeżdżą na skuterach. Wszędzie w Indonezji widuje się kobiety z całkowicie zakrytymi włosami, ubrane jednocześnie w obcisłe bluzki i spodnie najmodniejszych firm. Podobno w Dżakarcie kobiety noszą *dżilbab* nawet do topów odsłaniających pępek. W Indonezji skromność kończy się na wysokości szyi"[8].

W toku dynamicznych procesów zachodzących w ciągu ostatnich dwóch dekad, zauważa się jednak zmiany w zakresie tolerancji i pokojowości indonezyjskiego islamu. Zapoczątkowany w 1998 r. proces wyłaniania się radykalnych ugrupowań religijnych nabiera dynamiki, przyczyniając się do coraz częstszych przypadków zderzeń pomiędzy różnymi grupami wyznaniowymi. Przyjęcie odpowiednich rozwiązań systemowych wydaje się w tym przypadku kluczowe dla pokojowego współistnienia wszystkich obywateli państwa.

Wskazuje się na potrzebę zapewnienia wysokiej jakości edukacji. W 2002 r. zaledwie 3% uczniów w Indonezji cieszyło się edukacją na wysokim, międzynarodowym poziomie. Te elitarne placówki, przeważnie drogie szkoły prywatne, zdominowane były przez dzieci

[6] C. Drake, *National Integration in Indonesia*, Honolulu 1989, s. 70.
[7] C. Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago 1968, s. II, 12, 16, 66.
[8] R.D. Kaplan, *Monsun…, op. cit.*, s.301-302.

pochodzenia chińskiego, przyczyniając się do dalszego pogłębiania negatywnego stereotypu Chińczyka jako żerującego na bogactwie narodowym Indonezyjczyków. „Zazdrość i dyskryminacja wywołane ubóstwem i bezrobociem często wspólnie stanowią ogromną siłę dla *jihadu* przeciwko instytucjom prawnym i wyznawcom innych religii czy grupom etnicznym będącym częścią społeczno-ekonomicznej klasy wyższej”[9]. Oznacza to zatem, że priorytetem powinno być eliminowanie zjawisk marginalizacji i dyskryminacji w szkołach począwszy od najwcześniejszych lat edukacji.

Potencjał polityczny radykalnych ruchów religijnych we współczesnej Indonezji stale wzrasta. Kontekst polityczny i rywalizacja poszczególnych liderów powoduje mobilizację konserwatystów, jak było w przypadku masowych protestów przeciw Ahokowi w grudniu 2016 r. W trakcie kampanii prezydenckiej przed wyborami w 2019 r. prezydent Indonezji, Joko Widodo jako swojego zastępcę wytypował konserwatywnego kleryka, przewodniczącego Indonezyjskiej Rady Ulemów, wydającej fatwy przeciwko homoseksualizmowi czy noszeniu charakterystycznych czapek św. Mikolaja przez muzułmanów w okresie przedświątecznym. Wybór ów był odpowiedzią na działania Prabowo Subianto, głównego rywala Joko Widodo, w odniesieniu do ortodoksów. Wzywający do *jihadu* Subianto, jak na ironię, jest wykształconym w Europie synem chrześcijanina, a także koneserem win[10].

Z przeprowadzonych w Jakarcie wywiadów wyłania się obraz społeczeństwa coraz bardziej podzielonego pod kątem podejścia do religii i jej roli w społeczeństwie indonezyjskim. Rozmowy prowadzono z muzułmanami, protestantami i buddystami.

Pośród muzułmanów o wykształceniu wyższym dostrzegalne było podejście uduchowienia w życiu codziennym, ale brak radykalnych idei czy nastawienia antagonistycznego wobec innych wyznań. Częste zwroty „jeśli Bóg tak zechce”, „jeśli dobry Bóg pozwoli”, „taka była Jego wola” nie oznaczały poparcia politycznego dla radykałów. Z przeprowadzonych wywiadów wynika, że wielu muzułmanów o wykształceniu wyższym opowiada się za ograniczeniem wpływu religii na życie polityczne. We wszystkich wywiadach z osobami o wykształceniu wyższym przewijała się również krytyka działań FPI (Front Obrońców Islamu) i jego lidera, a także Prabowo Subianto. Przeciwnie w przypadku muzułmanów o wykształceniu podstawowym i średnim: zwracano uwagę na aspekty niesprawiedliwości społecznej („muzułmanie stanowią w Indonezji większość, to inni powinni

[9] Y.I. Mahendra, H. Abbas, *Islam, Democracy and Human Rights in Contemporary Indonesia*, Jakarta 2016, s. 104-106.
[10] H. Beech, M. Suhartono, *Faith Politics on the Rise as Indonesian Islam Takes a Hard-Line Path*, The New York Times, https://www.nytimes.com/2019/04/15/world/asia/indonesia-election-islam.html, dostęp: 12.10.2019 r.

zaakceptować nasze zasady"; „dlaczego muzułmanie są najbiedniejsi?") i względną, choć ostrożną, akceptację ugrupowań radykalnych. Żaden z rozmówców nie okazał wówczas jawnej niechęci czy wrogości wobec chrześcijan lub zachodnich wartości.

Przedstawiciele mniejszości, buddyści i chrześcijanie, nie byli w stanie z całkowitym przekonaniem uznać, że stosunki międzyreligijne w Indonezji są bezkonfliktowe. Zwracano uwagę na wydarzenia z 2016 i 2017 r. (protesty przeciwko Ahokowi) oraz ryzyko wystąpienia przemocy. Jedna z rozmówczyń, buddystka pochodzenia chińskiego, przyznała, że obawiała się powtórki z protestów w 1998 r., kiedy to początkowe ruchy przeciwko Suharto rozrosły się i przekierowały na ludność pochodzenia chińskiego. Żaden z przedstawicieli mniejszości nie wypowiadał się na temat islamu w sposób konfrontacyjny, tzn. nie pojawiły się zwroty nawiązujące do walki[11].

Obserwując rozłożenie wyznawców religii w poszczególnych prowincjach Indonezji zauważyć należy, że napięcia religijne mogą narastać w zależności od stosunków populacyjnych przedstawicieli poszczególnych religii. Opisane wcześniej konflikty religijne, przybierające postać realnych walk o charakterze militarnym zdarzały się w tych prowincjach, gdzie występowała równowaga islamu i chrześcijaństwa. Brak wyraźnie dominującej grupy, jak na Molukach, powodował napięcia z powodu wyrównanej rywalizacji o dominację polityczną. Później, w wyniku działania ugrupowania Laskar Jihad doszło do walk także na Celebesie Środkowym, gdzie chrześcijanie co prawda nie dominowali, ale stanowili istotną mniejszość. W prowincjach o wyraźnej dominacji islamu nie występuje wyraźna kontestacja takiego porządku przez mniejszości. Jeśli wówczas dochodzi do przypadków przemocy w kontekście religijnym, akty te przybierają raczej postać pojedynczych zamachów terrorystycznych dokonanych przez jednostki o skrajnych i ekstremistycznych poglądach (np. zamachy w Jakarcie, Surabai czy na Bali).

Jednocześnie zwrócić należy uwagę na prowincje peryferyjne, jak Aceh (dominacja ortodoksyjnego islamu), Papua (dominacja chrześcijaństwa), czy niepodległego już Timoru Wschodniego (dominacja chrześcijaństwa). Akty przemocy, do których w nich dochodziło, nie miały charakteru religijnego. Wskazuje się, że wojna domowa w Acehu toczyła się z pobudek nacjonalistycznych, mimo przewijających się wątków religijnych. Papuasi, choć w większości są protestantami, nie wchodzą w konflikty z innymi grupami religijnymi – ich postulaty oparte są na odmienności etnicznej.

Tabela 4.2: Religie w wybranych prowincjach Indonezji

[11] Wywiady nieustrukturyzowane przeprowadzone w Jakarcie w latach 2016-2018.

Prowincja	**Islam**	**Chrześcijaństwo (katolicyzm i protestantyzm)**	**Hinduizm**	**Buddyzm**
Sumatra				
Aceh	**98,19%**	**1,12%**	0%	0,16%
Sumatra Północna	66,09%	27,03%	0,11%	2,24%
Sumatra Południowa	97,42%	1,43%	0%	0,07%
Jawa				
Jakarta	85,36%	7,54%	0,21%	3,30%
Jawa Zachodnia	97%	1,81%	0,05%	0,22%
Jawa Środkowa	96,36%	1,77%	0,05%	0,16%
Jawa Wschodnia	96,36%	1,70%	0,30%	0,16%
Yogyakarta	91,95%	2,73%	0,15%	0,10%
Bali				
Bali	13,37%	1,66%	83,46%	0,54%
Moluki				
Maluku	**49,61%**	**49,16%**	0,4%	<0,1%
Moluki Północne	**74,28%**	**24,90%**	0,02%	0,01%
Papua				
Papua	**15,89%**	**65,48%**	0,09%	0,05%
Papua Południowa	**38,40%**	**53,77%**	0,11%	0,08%
Riau				
Riau	87,98%	8,76%	0,02%	2,06%
Celebes (Sulawesi)				
Celebes Północny	**30,90%**	**64,60%**	0,58%	0,14%
Celebes Środkowy	**77,72%**	**16,98%**	3,78%	0,15%

Celebes Zachodni	**82,66%**	**14,21%**	1,38%	0,03%
Celebes Południowy	89,62%	7,63%	0,73%	0,25%
Celebes Południowo-Wschodni	95,23%	1,84	2,02%	0,04%
Gorontalo	97,81%	1,59%	0,35%	0,09%

Źródło:https://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321&wid=7600000000&lang=en

Indonezja odznacza się dużą dynamiką demograficzną. Szacuje się, że w 2033 r. osiągnie liczbę 300 milionów mieszkańców, co oznacza wzrost w ciągu ponad dekady o około 40 milionów ludzi[12]. Zachodzące współcześnie zmiany i rozwój jakości życia na świecie powodują, że Indonezyjczycy żyją dłużej i mają coraz mniej dzieci. Rozwój transportu i technologii informacyjnych przyczynia się zaś do większej mobilności, a co za tym idzie, skali interakcji między przedstawicielami poszczególnych grup etnicznych, rasowych, religijnych, narodowościowych i językowych. Oznacza to także, że stale będzie wzrastał odsetek małżeństw między przedstawicielami różnych grup, a ten rodzaj kulturowej asymilacji przyczyni się do powstawania nowych tożsamości grupowych[13]. Jednocześnie rozpoczęte w 1998 r. procesy demokratyzacji i decentralizacji spowodowały wzrost etnicznej samoświadomości, a także ujawnienie się lokalnych etnopolityk zmierzających ku zachowaniu tradycyjnej tożsamości.

Badania nad etnicznością w Indonezji są stosunkowo młode. Pierwszą istotną publikacją w tym zakresie była książka „Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape"[14]. Była to praca pionierska na temat demografii i etniczności po usunięciu politycznego tabu ograniczającego pozyskiwanie danych na temat grup etnicznych. W XX w. bowiem różnice etniczne pomijano lub umniejszano ich znaczenie ze względu na próby tworzenia bardziej zunifikowanej tożsamości narodowej[15]. „Prawda" na temat etnicznej kompozycji Indonezji wg liderów Starego i Nowego Ładu uznawana była za niebezpieczną, niosącą zagrożenie dla społecznej i politycznej stabilności państwa. Tym samym nie istnieją

[12] A. Amamta, E.N. Arifin, M.S. Hasbullah, N.B. Handayani, A. Pramono, *Demography of Indonesia's Ethnicity*, Singapore 2015, s. 1.
[13] *Ibidem*, s. 2.
[14] L. Suryadinata, E.N. Arifin, A. Ananta, *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*, Singapore 2003.
[15] A. Amamta, E.N. Arifin, M.S. Hasbullah, N.B. Handayani, A. Pramono, *Demography…, op. cit.,* s. 3.

dane dotyczące etniczności z lat 1945-1998, a jedyne wcześniejsze statystyki pochodzą z 1930 r.[16]

Świadomość odmienności poszczególnych ludów zamieszkujących Archipelag Indonezyjski zaczęła ujawniać się jeszcze przed XIX w. Początkowe interakcje zachodzące między dworami królewskimi, kupcami, żeglarzami, żołnierzami opierały się na kategorii „innego". Jednak dopiero po przybyciu Holendrów idea odmiennych, zakotwiczonych geograficznie wspólnot zaczęła krążyć na większą skalę. Przyczyniły się do tego działania na potrzeby misjonarskie i administracyjne: tłumaczenie Biblii oraz przygotowywanie słowników przez holenderskich osadników zaczęły uwzględniać różne formy językowe występujące na obszarze Archipelagu. Postępująca biurokratyzacja i systematyzacja wynikały z rozwoju ekonomicznego, np. metod uprawiania plantacji. Następnie upowszechnienie szkolnictwa w XIX w. powodowało szerzenie się idei różnych form językowych zakotwiczonych i odizolowanych dotychczas w poszczególnych regionach[17].

Pojawiające się nowe technologie intensyfikowały proces rozszerzania się idei odmienności kulturowych. Po I wojnie światowej coraz powszechniejszy na Jawie transport kołowy przyspieszał i dynamizował procesy stykania się i zderzania Innych. Kolejnym zjawiskiem sprzyjającym poszerzaniu owej świadomości były np. objazdowe cyrki i teatry, a także radio. Przyczyniały się one do intensyfikacji debaty i powstawania drukowanych komentarzy na temat różnic i elementów wspólnych w kontekście języków, miejsc, hierarchii, kultury, czy moralności[18]. W 1932 r. powstała pierwsza rdzenna stacja radiowa, a w 1941 r. istniało już 20 rozgłośni nadających materiały silnie związane z lokalnymi kulturami[19].

Lata 20. XX w. z kolei oznaczały narastającą świadomość narodową w Indonezji. W latach 1912-1922 holenderscy intelektualiści, a także ludność rdzenna wykształcona w Holandii (jeszcze nie Indonezyjczycy) oraz partie polityczne wszczęły dyskusję nt. różnych systemów unifikacji poszczególnych grup w jeden organizm. Rozpoczęło się poszukiwanie „wspólności" w zdywersyfikowanej grupie lokalnych wspólnot[20]. Idea etniczności wsparta została rodzącym się nacjonalizmem powiązanym z obszarem coraz częściej nazywanym Indonezją. Nacjonalizm ów nabierał charakteru negatywnego, tj. nastawionego antykolonialnie i nawołującego do wyparcia Holendrów i utworzenia niepodległego państwa. Przejawem tego był zwołany w 1928 r. Kongres Młodzieży, gdzie, m.in. zaproponowano jeden wspólny język,

[16] *Ibidem*, s. 10.
[17] Z. Goebel, *The idea of ethnicity in Indonesia*, „Tilburg Papers in Culture Studies", Paper 71, s. 5.
[18] *Ibidem*, s. 6.
[19] R. Mrázek, *Engineers of happy land: technology and nationalism in a colony*, Princeton 2002, s. 186-189.
[20] R. Elson, *The idea of Indonesia: A history*, Cambridge 2008, s. 7-18.

Bahasa Indonesia, jako spoiwo narodowościowe[21]. Nacjonalistyczni liderzy zrozumieli bowiem, że istnienie mnogości organizacji regionalnych było niczym innym, jak manifestacją kolonialnej polityki „dziel i rządź". Dążono zatem do organizacji ruchów masowych, bardziej jednolitych i inkluzywnych. Nie oznaczało to jednocześnie powszechnego entuzjazmu na rzecz takiego projektu: samoświadome grupy etniczne obawiały się przede wszystkim preferencyjnego traktowania Jawajczyków w państwie, które miałoby powstać[22]. Obawy te współcześnie wydają się uzasadnione, jako że Jawajczycy, stanowiąc 40% populacji Indonezji, często biorą udział w projektach transmigracyjnych.

Dostrzegalne jest to przynajmniej od lat 90. XX w., gdy idea odmienności etnicznej nabrała w niektórych kontekstach negatywnego charakteru i przejawiała się poprzez wrogie interakcje społeczne. Gwałtowny rozwój przemysłu, wycinka lasów, górnictwo oraz idące za nimi projekty relokacji ludności jawajskiej na obszary niejawajskie oznaczały przybycie etnicznych i religijnych „Innych" na obszary Kalimantanu, Celebesu, Acehu i Papui. Ci migranci ekonomiczni byli i są niemile widziani nie tylko ze względu na udział w nielegalnym i niesprawiedliwym przejmowaniu ziemi, ale również dlatego, że odmawiają częstokroć asymilacji z lokalną kulturą oraz przyjmowania lokalnych praktyk postępowania[23].

Tabela 4.3: Zróżnicowanie etniczne w Indonezji

Jawajczycy	40,1%
Sundajczycy	15,5%
Malajowie	3,7%
Batakowie	3,6%
Madurowie	3%
Betawi	2,9%
Minangkabau	2,7%
Bugisi	2,7%
Bantenowie	2%
Bandżarowie	1,7%
Balijczycy	1,7%
Aczinowie	1,4%
Dajakowie	1,4%

[21] Z. Goebel, *The idea…, op. cit.,* s. 9.
[22] R. Elson, *The idea…, op. cit.*, s. 66-67.
[23] Z. Goebel, *The idea…, op. cit.,* s. 21.

Sasakowie	1,3%
Chińczycy	1,2%
Inne	15%

Źródło: CIA World Factbook, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html, dostęp: 11.10.2019 r.

Etniczni Chińczycy zamieszkiwali rejon Archipelagu Indonezyjskiego jeszcze przed przybyciem na ten obszar Holendrów. Ludność ta zwyczajowo zaangażowana była w działalność handlową – taką też rolę pełniła pod rządami Europejczyków. W systemie administracyjnym stworzonym przez Holendrów Chińczycy zatrudniani byli jako podobrcy podatkowi. W społecznej hierarchii stali zatem wyżej od ludności rdzennej, *pribumi,* mając możliwość uczestnictwa w szerszym obrocie kapitału. W efekcie rozmontowania takiego systemu pod koniec XIX w. etnia ta straciła część swych przywilejów, co spowodowało, że wielu Chińczyków szukało nowych możliwości zarobku w dziedzinach dotychczas zdominowanych przez rdzennych mieszkańców Archipelagu, jak przemysł tekstylny (wytwarzanie batików) czy związany z przyprawami, np. goździkami, wykorzystywanymi do produkcji tradycyjnych, aromatycznych papierosów (*kretek*)[24].

Chińczycy, mimo wielowiekowej obecności na terenie dzisiejszej Indonezji, często postrzegani są jako obcy. Wynika to, rzecz jasna, z faktu, że ich pochodzenie nie jest rdzenne, że mimo urodzenia, używanego języka czy asymilacji kulturowej, przodkowie Indonezyjczyków pochodzenia chińskiego byli przybyszami. Tym samym Chińczycy nigdy nie byli (i prawdopodobnie nie będą) uznawani za *pribumi*, gdyż termin ten wiąże się z przywiązaniem do ziemi. O ile ludność ta rozsiana jest po całym Archipelagu, istnieją jej większe skupiska, m.in. w Pontianak na Zachodnim Kalimantanie (30% populacji), w Jakarcie (10%) i w Medan, na Północnej Sumatrze (13%). Drugim powodem dla trwania obcości tejże grupy jest fakt, że większość Chińczyków nie przyjęła islamu, zwracając się raczej ku protestantyzmowi, buddyzmowi lub konfucjanizmowi[25].

Etniczni Chińczycy przez wieki swojej obecności na terenie dzisiejszej Indonezji doświadczali przemocy, będącej efektem przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych, a także lokalnych obaw i konfliktów. W epoce kolonialnej, mimo wspomnianej uprzywilejowanej pozycji, stali się np. przedmiotem przemocy inspirowanej przez samych Holendrów w 1740 r. w Batavii (obecnie Jakarta). Wywołał je gwałtowny ich

[24] J. Purdey, *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999*, Honolulu 2006, s. 5.
[25] *Ibidem*, s. 2.

napływ w odpowiedzi na szybki rozwój przemysłu cukrowego i wynikające z tego faktu konflikty z kolonistami. Zginąć mogło wówczas nawet 10 tysięcy Chińczyków[26].

Na początku XX w. narodziny ruchu nacjonalistycznego w Indonezji zbiegły się z rewolucją i utworzeniem Republiki Chińskiej w 1912 r. Kwestia tożsamości, lojalności oraz przynależności do kształtującego się narodu indonezyjskiego stanowiła przyczynek do niechęci opartych na etniczności i kulturze Chińczyków. Ugrupowanie religijne Sarekat Islam, na przykład, wywołało w 1918 r. w Kudus zamieszki antychińskie. Powodem była odmienność Chińczyków, stanowiących rodzaj wyłomu w poczuciu integralności narodowej Indonezyjczyków[27].

Również w okresie okupacji japońskiej Chińczycy stanowili cel przemocy, zarówno ze strony okupanta, jak i lokalnych ruchów narodowych. Mimo sympatii proindonezyjskich, ataki ze strony rewolucjonistów powodowały, że mniejszość ta decydowała się przeważnie na zachowanie neutralności. Przemoc ze strony Japończyków natomiast wynikała z wieloletnich antagonizmów chińsko-japońskich. Również w chaosie walk niepodległościowych Chińczycy często stawali się celem ataków, np. w maju 1946 r. w Tangerang (Jawa) wycofujące się przed Holendrami oddziały rewolucyjne złożone z radykalnych muzułmanów zabiły ponad 600 Chińczyków. Zauważa się, że wówczas wielu z nich nie odróżniało się fizycznie od lokalnej populacji – odróżniała ich religia i widoczny wyższy status ekonomiczny. Wrogość wywoływało również przekonanie o nastawieniu proholenderskim. Wynikało to z faktu, że w poszukiwaniu bezpieczeństwa Chińczycy często uciekali do miast, kontrolowanych przeważnie przez Holendrów, co odbierano jako manifestację prokolonialnych sympatii[28].

Zwycięstwo komunistów w Chinach w 1949 r. również zbiegło się z kluczowym momentem w tworzeniu się indonezyjskiej państwowości. Większość etnicznych Chińczyków w Indonezji postrzegała komunistyczne Chiny pod rządami Mao jako mniej atrakcyjne od niepodległej Indonezji. Jednak ich prawne ulokowanie, pytanie o ich obywatelstwo, wymagało wówczas klaryfikacji i deklaracji lojalności. Problem wynikał z dwojakiego podejścia do kwestii obywatelstwa w Indonezji i Chinach. Etniczni Chińczycy urodzeni w Holenderskich Indiach Wschodnich, których rodzice zamieszkiwali obszary pod administracją holenderską uznawani byli za obywateli nowego państwa. Choć w świetle prawa uznawano ich za obywateli, nie cieszyli się tym samym rodzajem prawomocności, jak *pribumi*. Traktowani byli

[26] W.W. Dharmowijono, *Van koelies, klontongs en kapiteins: het beeld van de Chinezen in Indisch-Nederlands literair proza 1880–1950*, Amsterdam 2011, s. 298.
[27] J. Purdey, *Anti-Chinese…, op. cit*., s. 6-7.
[28] *Ibidem*, s. 7-8.

niejako oddzielnie od reszty rdzennej ludności. Miało to swój wyraz także w konstytucji z 1945 r., w której Artykuł 6. mówi, że prezydentem państwa może być *rdzenny* Indonezyjczyk. Artykuł 26. natomiast głosi, że obywatelami są *rdzenni* Indonezyjczycy oraz ci o innym pochodzeniu, których obywatelstwo potwierdzone jest prawnie[29].

Stosowane w Indonezji prawo *ius soli* stało w sprzeczności z chińskim *ius sanguinis*, gdzie narodowość wynika z obywatelstwa rodziców. Oznaczało to, że chińscy obywatele Indonezji stali w niejakim rozkroku między dwoma tymi państwami. By kwestię tę uregulować, w 1951 r. podpisano porozumienie dotyczące obywatelstwa. W jego myśl ci, którzy nie odrzucali formalnie indonezyjskiego obywatelstwa, traktowani byli jako osoby o obywatelstwie podwójnym. Wśród Indonezyjczyków wywoływało to wątpliwości i dalsze pytania o lojalność. W trakcie konferencji w Bandungu w 1955 r. Chiny i Indonezja poczyniły dalsze ustalenia, w myśl których etniczni Chińczycy w Indonezji mogli być „uwolnieni" od chińskiego obywatelstwa. Traktat ten wszedł w życie dopiero w 1962 r., gdy około 390 tysięcy etnicznych Chińczyków zrezygnowało formalnie z obywatelstwa chińskiego[30].

Ustalenia te nie przyczyniły się jednak do zatrzymania rozwoju antychińskich nastrojów w Indonezji. W 1956 r. indonezyjski biznesmen, Mohammad Assaat, wspierany przed modernistyczną partię muzułmańską Masyumi, zapoczątkował ruch wspierający rdzennych przedsiębiorców, a dyskryminujący tych o pochodzeniu chińskim. Ponadto po wprowadzeniu „demokracji sterowanej" wdrażano antychińskie prawa zakazujące „obcym", konkretnie chińskim przedsiębiorcom, prowadzenia działalności na obszarach wiejskich. Prawa te sformowane zostały podczas tymczasowej nieobecności Sukarno, który po swoim powrocie nieco je złagodził[31].

Owa niechęć kapitalizowana była szczególnie przez wpływowy aparat bezpieczeństwa Indonezji. W 1961 r. jawajski pisarz Pramoedya Ananta Toer opublikował książkę „Hoakiau di Indonesia" („Chińczycy w Indonezji"), gdzie skrytykował dyskryminującą politykę rządową. W odpowiedzi władze zakazały dystrybucji książki, a sam pisarz został aresztowany, uwięziony bez zarzutów na okres roku, po którym umieszczono go w areszcie domowym[32].

---

[29] Konstytucja Republiki Indonezji z 1945 r. w tłumaczeniu na język angielski, http://www.unesco.org/education/edurights/media/docs/b1ba8608010ce0c48966911957392ea8cda405d8.pdf, dostęp: 18.02.2020 r.

[30] J. Purdey, *Anti-Chinese…, op. cit.*, s. 9.

[31] *Ibidem*, s. 11.

[32] *Ibidem*, s. 13; *Pramoedya Ananta Toer: Why you should know him*, Al Jazeera, https://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/02/pramoedya-ananta-toer-170206053453639.html, dostęp: 03.02.2020 r.

Również masakry z lat 1965-1966 dotknęły Chińczyków. Ze względu na wcześniej ustanowione prawa, większość tej grupy etnicznej żyła wówczas w miastach, podczas gdy najgorsze akty przemocy odbywały się na terenach wiejskich, z natury trudniejszych do kontroli. Nie mniej jednak nawet w Jakarcie, Surabai czy Medanie brutalne działania kierowane były niekiedy przeciwko obywatelom o pochodzeniu chińskim lub ich własności. Choć ludobójstwo wymierzone było w członków i sympatyków PKI, etniczność stanowiła dla sprawców istotną wskazówkę: przed zamachem stanu blisko Sukarno funkcjonowała chińska organizacja Baperki oraz PKI. Słusznie lub nie, podejrzewano, że PKI utrzymywała kontakty z ChRL[33]. Należy jednak podkreślić, że w większości ofiarami przemocy z lat 1965-1966 byli Jawajczycy i Balijczycy, a nie Chińczycy[34].

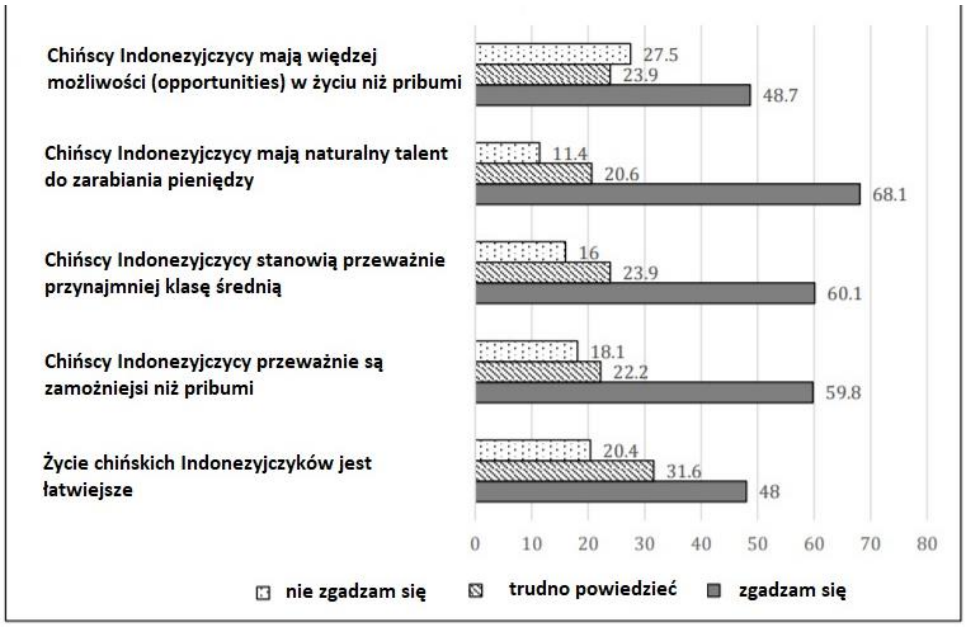
Doszło wówczas także do kryzysu dyplomatycznego między Chinami a Indonezją. Chińskojęzyczna prasa została zamknięta w 1965 r., chińskie szkoły w maju 1966 r. W tym samym miesiącu około 10 tysięcy „obcych" Chińczyków zostało wygnanych z Lhokseumawe w Acehu. Mieli być zmuszeni do stania na słońcu przez wiele godzin, a ich ciała pokryto antychińskimi sloganami. W odpowiedzi Chiny wysłały do brzegów Sumatry statek, który miał zabrać stamtąd około 4 tysięcy uchodźców[35].

Przeprowadzone badania dotyczące postrzegania Indonezyjczyków pochodzenia chińskiego potwierdzają głęboko zakorzeniony stereotyp dotyczący usytuowania ekonomicznego. Szczególnie zwraca uwagę przekonanie rdzennych Indonezyjczyków o wrodzonym talencie Chińczyków do zarabiania pieniędzy.

Jednocześnie większość respondentów wskazuje na negatywne cechy etnicznych Chińczyków, takie jak ekskluzywizm, dbanie o przedstawicieli tej samej grupy etnicznej, czy potencjalna nielojalność. Przekonanie o wyższym statusie ekonomicznym oraz towarzyszące mu negatywne nastawienie *pribumi* wobec osób pochodzenia chińskiego, wskazywanie na ich odmienność kulturową i religijną prowadzi w konsekwencji do konstatacji, że „oni" (obcy Chińczycy) bogacą się tak naprawdę „naszym" (rdzennych, *pribumi*) kosztem.

[33] J. Purdey, *Anti-Chinese…, op. cit.*, s. 14.
[34] C.A. Coppel, *Anti-Chinese Violence in Indonesia after Soeharto*, [w:] *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, (ed.) L. Suryadinata, Singapore 2008, s. 118.
[35] J. Purdey, *Anti-Chinese…, op. cit.*, s. 19.

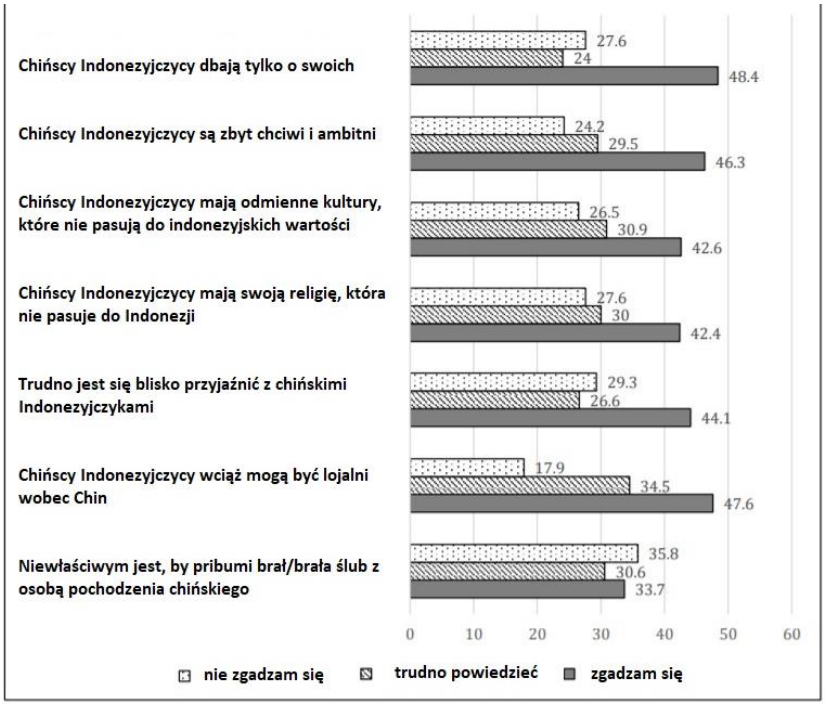
Rys. 4.1: Postrzeganie Indonezyjczyków pochodzenia chińskiego jako ekonomicznie uprzywilejowanych.



Źródło: Figure 1: Chinese Indonesians as economically privileged, Indonesia National Survey Project, za: C. Setijadi, *Chinese Indonesians in the Eyes of the Pribumi Public*, „Trends in Southeast Asia" 2017, No. 73, s. 6.

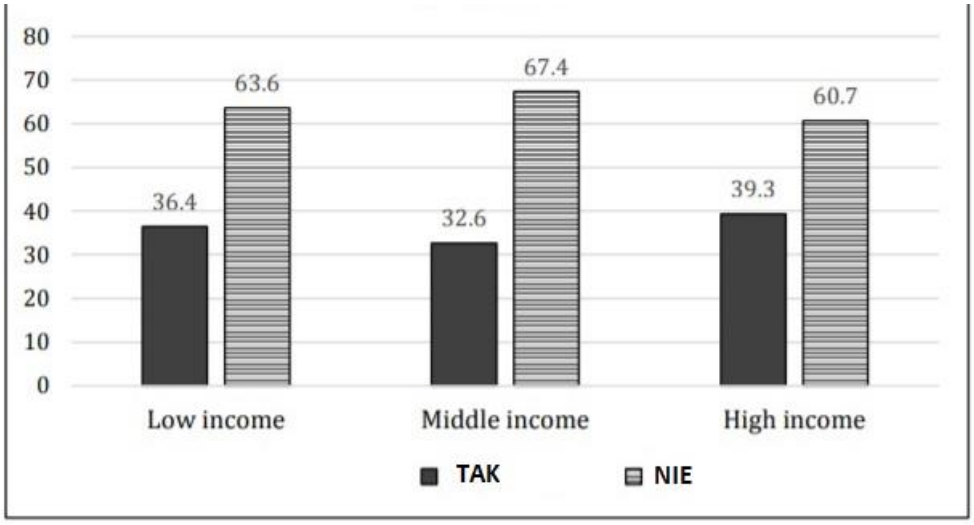
Negatywne nastawienie wobec etnicznych Chińczyków ma swoje przełożenie na płaszczyźnie reprezentacji politycznej. Przypadek gubernatora Jakarty, Basuki Tjahaja Purnamy (Ahoka), mającego korzenie chińskie i będącego ponadto chrześcijaninem, wskazuje na rosnącą rolę radykalnych ugrupowań muzułmańskich sprzeciwiających się politycznym liderom, którzy nie są muzułmanami. Ich przekaz, jak wskazują ankiety, jest wyjątkowo skuteczny i trafia praktycznie do wszystkich grup *pribumi*, bez względu na poziom ich zarobków i wykształcenia, choć zauważa się, że stwierdzeniom tym ulegają szczególnie osoby o niskim poziomie wykształcenia.

Rys. 4.2: Indonezyjczycy pochodzenia chińskiego jako grupa ekskluzywna



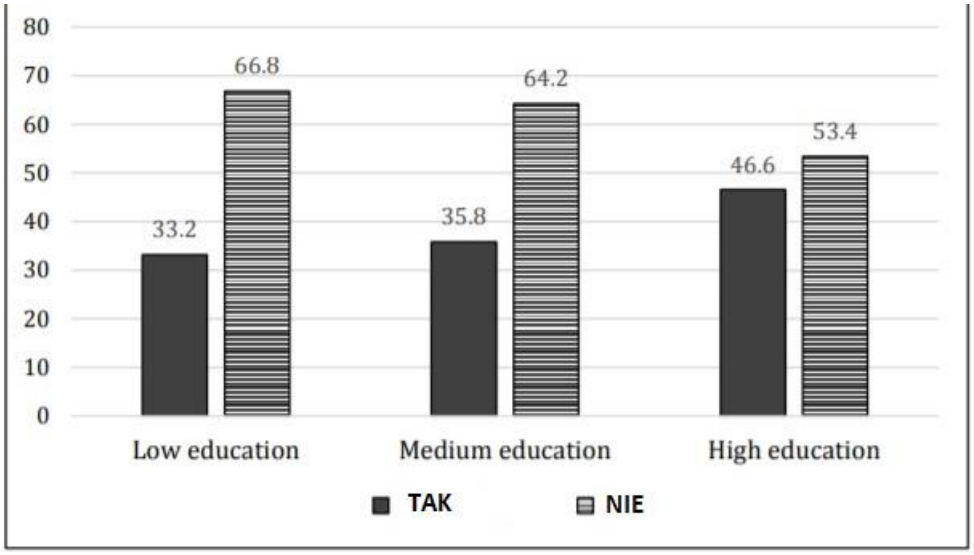
Źródło: Figure 2: Chinese Indonesians as exclusive, Indonesia National Survey Project, za: C. Setijadi, *Chinese Indonesians in the Eyes of the Pribumi Public*, „Trends in Southeast Asia" 2017, No. 73, s. 6.

Rys 4.3: Czy czujesz się komfortowo z Indonezyjczykiem pochodzenia chińskiego na stanowisku związanym z przywództwem politycznym? (grupy respondentów ze względu na osiągany dochód)



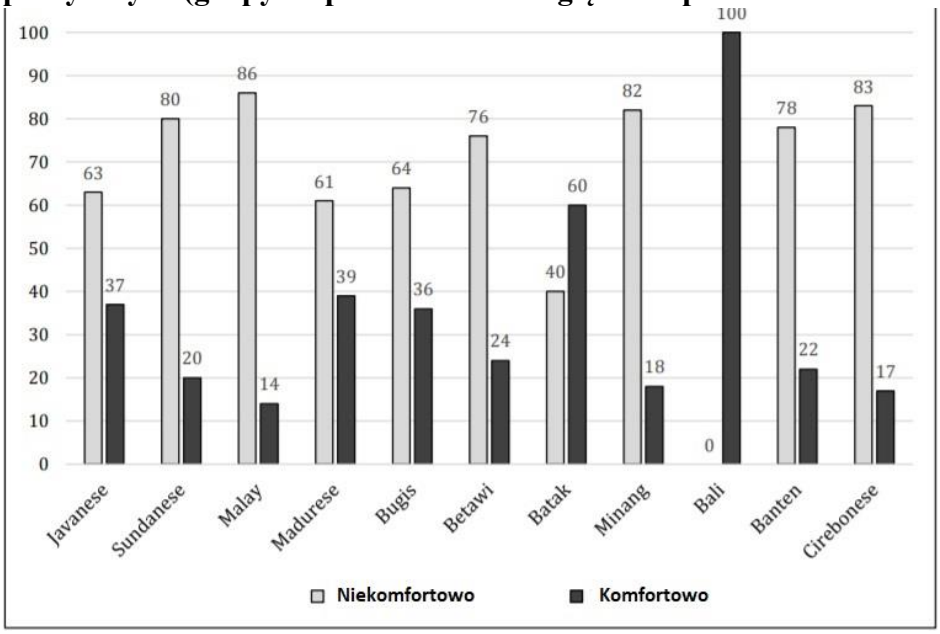
Źródło: Indonesia National Survey Project, za: C. Setijadi, *Chinese Indonesians in the Eyes of the Pribumi Public*, „Trends in Southeast Asia" 2017, No. 73, s. 6.

Rys 4.4: Czy czujesz się komfortowo z Indonezyjczykiem pochodzenia chińskiego na stanowisku związanym z przywództwem politycznym? (grupy respondentów ze względu na wykształcenie)



Źródło: Indonesia National Survey Project, za: C. Setijadi, *Chinese Indonesians in the Eyes of the Pribumi Public*, „Trends in Southeast Asia" 2017, No. 73, s. 6.

Rys 4.5: Postrzeganie Indonezyjczyków pochodzenia chińskiego jako liderów politycznych (grupy respondentów ze względu na pochodzenie etniczne)



Źródło: Figure 5: Views on Chinese Indonesians as political leaders, by ethnic group, Indonesia National Survey Project, za: C. Setijadi, *Chinese Indonesians in the Eyes of the Pribumi Public*, „Trends in Southeast Asia" 2017, No. 73, s. 6.

Ponad dwie dekady od czasu zamieszek i przemocy, w której w dużej mierze ucierpieli etniczni Chińczycy, w Indonezji wciąż panuje przekonanie, że mniejszość ta bogaci się kosztem innych obywateli Indonezji. Stale obecne są przejawy nietolerancji, która w obliczu

poważniejszego kryzysu może przerodzić się w przemoc[36]. Tego typu obawy były bliskie urzeczywistnienia wraz z kampanią wyborczą na gubernatora Jakarty w latach 2016-2017. Masowe protesty przeciwko Ahokowi wywołały pośród przedstawicieli etni chińskiej poczucie niepewności, a nawet strach. Nowo wybrany gubernator, Anies Baswedan, w swoim przemówieniu inauguracyjnym wezwał rdzenną ludność muzułmańską, którą nazwał *pribumi,* do „zostania panami we własnym domu". Przemówienie to było szeroko komentowane i sugerowano, że nie załagodzi ewentualnych postaw rdzennych Indonezyjczyków wobec tych, których postrzegają jako obcych[37].

Istnieją też odmienne, bardziej optymistyczne opinie. Wskazuje się np., że współcześnie warunki w Indonezji różnią się znacząco od sytuacji w maju 1998 r. Państwo rozwija się ekonomicznie, a wraz z tym dostrzega się wyraźne zmiany infrastrukturalne w otoczeniu, stanowiące „realny" dowód rozwoju i bogacenia się społeczeństwa. Mimo zdarzających się przedwyborczych napięć i powrotów do dyskursu polaryzującego grupy społeczne, rzeczywistość polityczna Indonezji oceniana jest jako względnie stabilna. Aparat bezpieczeństwa jest jednocześnie bardziej dostępny i uznawany za jakościowo różny od tego, który istniał w XX w. Największy nacisk kładzie się jednak na ewolucję społeczeństwa – bardziej świadomego, a tym samym mniej podatnego na prowokacje pod kątem rasowym[38].

Zmiany, jakie zaszły w ciągu minionych dwóch dekad dają podstawy do formułowania optymistycznych wniosków. Wydaje się jednak, że nie były one dotychczas wystarczające, by odnotować wyraźną poprawę komfortu psychicznego Indonezyjczyków pochodzenia chińskiego. W przeprowadzonych w 2016 r. wywiadach w chińskiej dzielnicy Glodok nie padały stwierdzenia wskazujące na poczucie bezpieczeństwa. Pamięć o wydarzeniach z 1998 r. w społeczności etnicznych Chińczyków jest stale żywa. Rozmówcy często wskazywali wówczas na agresywny język Ahoka jako czynnik, który mógłby przekierować frustracje społeczne *pribumi* na tę wspólnotę. Padały również stwierdzenia pesymistyczne, jak to, że mimo ciężkiej pracy ta konkretna grupa etniczna nigdy nie zostanie w pełni zaakceptowana, bo panujące na jej temat stereotypy są zbyt głęboko zakorzenione w

[36] J. Hutton, *Indonesian Chinese still face discrimination 20 years after Reformasi*, South China Morning Post, https://www.scmp.com/week-asia/politics/article/2146841/indonesian-chinese-still-face-discrimination-20-years-after, dostęp: 15.10.2019 r.
[37] *Ibidem.*
[38] O. Holmes, *Jakarta's violent identity crisis: behind the vilification of Chinese-Indonesians*, The Guardian, https://www.theguardian.com/cities/2016/nov/25/jakarta-chinese-indonesians-governor-ahok, dostęp: 18.10.2019 r.

świadomości Indonezyjczyków. Rozmówcy przeważnie zgadzali się również ze stwierdzeniem że „Indonezyjczycy pochodzenia chińskiego są tradycyjnym kozłem ofiarnym w Indonezji”[39].

4.2.Charakter geograficzny Indonezji i jego implikacje społeczno-polityczne

Rys. 4.6: Terytorium Indonezji

Źródło: CIA World Factbook, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html, dostęp: 20.10.2019 r.

Indonezja jest państwem wyspiarskim, ulokowanym między Oceanem Indyjskim a Pacyfikiem. Poszczególne źródła różnią się w ocenie liczby wysp leżących na terytorium Indonezji. Indonezyjska agencja kartograficzna Bakosurtanal podaje, że Indonezja składa się z 13466 wysp[40]. Wcześniejsze badania, przeprowadzone w 2002 r. przez LAPAN (*Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional*, Narodowy Instytut Areonautyki i Przestrzeni Kosmicznej) wskazywały na 18307 wysp. CIA World Factbook podaje natomiast liczę 17508 wysp[41]. Różnice w wynikach wynikają prawdopodobnie z odmiennych metod badawczych wykorzystywanych przez wymienione instytucje, uwzględniające na przykład wyspy ujawniające się w czasie odpływów. 8844 wyspy mają swoje nazwy, ale zaledwie 922 są stale zamieszkane. Wyspiarski charakter geograficzny Indonezji przyczynia się do wyłaniania się „wysp tożsamościowych”, będących efektem rozciągłości geograficznej państwa, barier

[39] Wywiady przeprowadzone w dzielnicy Glodok w Jakarcie we wrześniu 2016 r.
[40] *Hanya ada 13.466 Pulau di Indonesia*, National Geographic Indonesia, https://nationalgeographic.grid.id/read/13281675/hanya-ada-13466-pulau-di-indonesia, dostęp: 20.10.2019 r.
[41] World Factbook, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html, dostęp: 20.10.2019 r.

fizycznych oraz odmiennych w różnych rejonach procesów migracyjnych dokonujących się na przestrzeni dziejów[42].

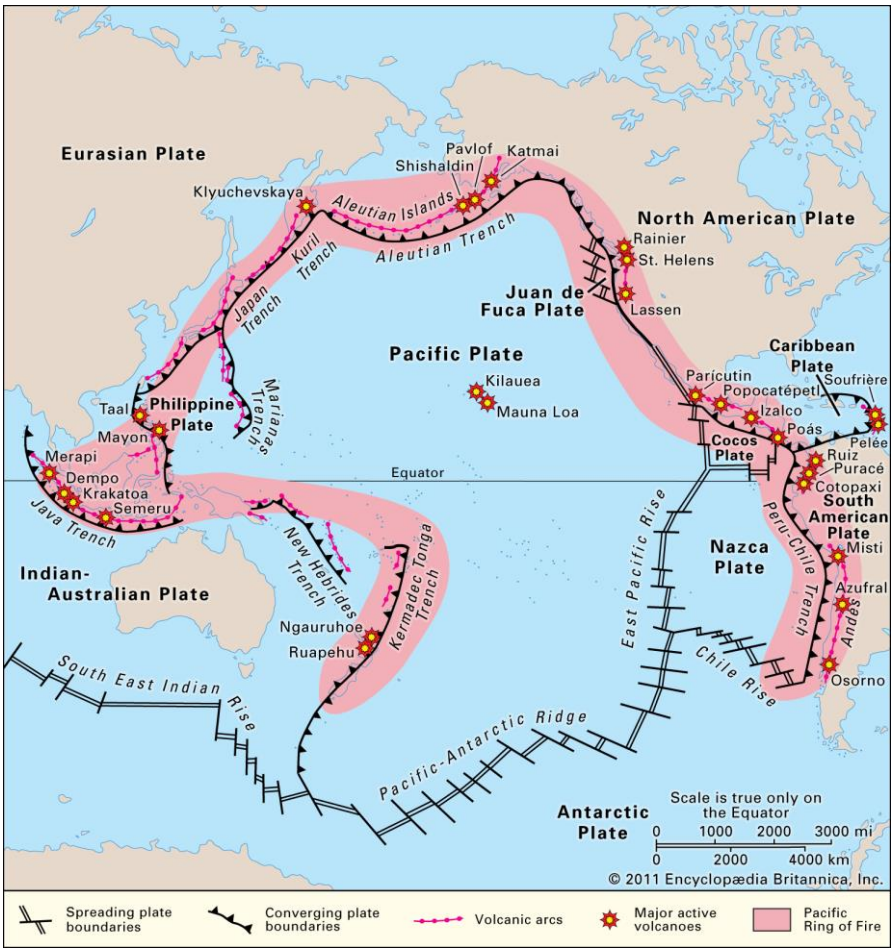
Ponadto o jej podatności na istnienie ruchów odśrodkowych decydują czynniki takie, jak stosunkowa młodość państwa indonezyjskiego, słabość rządu centralnego, niezdolność do wdrażania efektywnych i sprawiedliwych polityk ekonomicznych, a także orientacja na nacjonalizm jako instrument jednoczący.

Zbiór tych czynników przyczynia się do rozwoju nie tylko nacjonalizmów kreowanych w interesie państwa, ale także nacjonalizmów lokalnych, niejako kontestujących postulowane przez państwo idee jednoczące ludy o odmiennej tożsamości. Lokalne nacjonalizmy stanowią zatem katalizator separatyzmów. Należy zauważyć, że tego typu ruchy stały się współcześnie ponownie istotnym elementem procesów politycznych. Dzieje się tak ze względu na poczucie niepewności, w jakiej znajdują się przedstawiciele niektórych narodowości. Nacjonalizm oferuje alternatywę dla obecnego stanu rzeczy, stanowi manifestację ludzkich nadziei na zmianę i przekształcenie otaczającej rzeczywistości, w obliczu nierówności ekonomicznych, kulturowych sprzeczności czy odmiennych preferencji politycznych, na bardziej pewną i przewidywalną[43].

Indonezja mieści się w tzw. Pierścieniu Ognia, czyli pasie licznym w aktywne wulkany i dotykanym częstymi trzęsieniami ziemi. Długość Pierścienia szacuje się na 40 tysięcy kilometrów, który przecina kilka płyt tektonicznych. Ich częste przemieszczenia, przyczyniają się do wzmożonej aktywności wulkanów[44]. Ma to swoje konsekwencje gospodarcze, często także polityczne (podpisanie porozumienia ws. Acehu nastąpiło po uderzeniu tsunami w grudniu 2004 r.). Wskazuje się jednak, że klęski żywiołowe mają też inne, polityczne z natury skutki. Robert Kaplan pisze, że „od czasu tsunami szariat odgrywa w Acehu coraz większą rolę. Przywódcy religijni zadawali sobie pytanie, dlaczego doszło do kataklizmu. I doszli do wniosku, że dlatego, iż mieszkańcy Acehu nie są wystarczająco pobożni. Kobiety niestosownie się ubierają, a cudzoziemcy piją piwo. A więc, mimo pomocy wielu zachodnich organizacji humanitarnych, tsunami spowodowało nasilenie fundamentalizmu”[45].

Rys. 4.7: Pierścień Ognia w Indonezji. Ulokowanie wulkanów i granic płyt tektonicznych

[42] Y. Ryabinin, *The basic causes of the contemporary separatism*, „Journal of Geography, Politics and Society” 2017, 7(1), s. 7; K. Boyle, P. Englebert, *The Primacy of Politics in Separatist Dynamics,* http://cega.berkeley.edu/assets/miscellaneous_files/wgape/10_Englebert.pdf., dostęp: 22.10.2019 r.
[43] Y. Ryabinin, *The basic…, op. cit.,* s. 7.
[44] *Ring of Fire*, National Geographic, https://www.nationalgeographic.org/encyclopedia/ring-fire/, dostęp: 20.10.2019 r.
[45] R.D. Kaplan, *Monsun…, op. cit.,* s. 304.



Źródło: *Ring of Fire*, Encyclopaedia Britannica, https://www.britannica.com/place/Ring-of-Fire, dostęp: 20.10.2019 r.

4.3. Ubóstwo i nierówności społeczne

Indonezja współcześnie stanowi jedno z najdynamiczniej rozwijających się państw Azji Południowo-Wschodniej. Już w latach 70. XX w. wprowadzono politykę liberalizacji handlu, choć w przeciwieństwie do niektórych państw, likwidacja barier handlowych nie była powszechna, a raczej selektywna[46]. Efekty rozwoju nie są jednak równo dystrybuowane przez co Indonezję uznać należy także za jedno z najbardziej nierównych państw pod względem zamożności jej obywateli. Wskazuje się, że w 2016 r. 1% populacji dysponował aż 49% całego bogactwa, natomiast liczba indonezyjskich miliarderów w tym roku wzrosła do dwudziestu (w porównaniu do jednego w 2002 r.) [47].

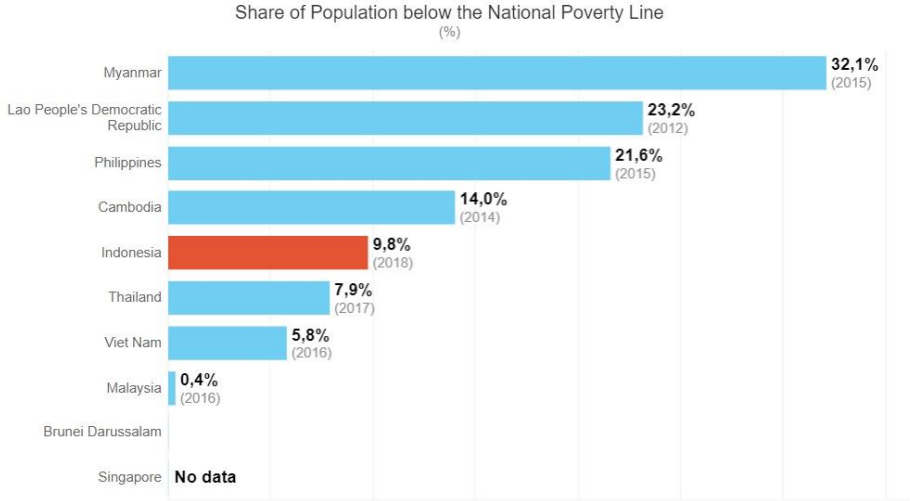
Nie znaczy to, że władze państwa zachowywały całkowitą bierność w zakresie walki z ubóstwem i nierównościami. Aż do azjatyckiego kryzysu finansowego pod koniec lat 90.

[46] J. Croser, *Impacts of trade policy reform on income distribution and poverty inIndonesia*, [w:] *Indonesia in a Reforming World Economy*, (eds.) K. Anderson, R. Stringer, Erwidodo, T. Feridhanusetyawan, Adelaide 2009, s. 207.
[47] *Towards a more Equal Indonesia*, Oxfam Briefieng Paper, February 2017, https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/bp-towards-more-equal-indonesia-230217-en_0.pdf, dostęp: 19.02.2020 r.

w Indonezji postępowało zmniejszenie skali ubóstwa. Prowadzone badania w sferze rolnictwa, inwestycje w edukację, polityka zdrowotna oraz wdrażany program planowania rodziny przyczyniły się do znacznej poprawy warunków życia najuboższych rodzin. Proces ten do pewnego stopnia został jednak zahamowany przez kryzys finansowy, a następnie upadek prezydenta Suharto i zmiany systemowe w państwie[48].

Choć w pierwszej dekadzie XXI w. postęp w redukcji ubóstwa wydawał się powolny, współcześnie zauważa się przyspieszenie i stopniowy wzrost zamożności najbiedniejszych obywateli państwa. W latach 2005, 2008 i 2010 w Indonezji procent populacji poniżej progu ubóstwa wynosił kolejno 32,9%, 34,6% i 28%[49]. W 2018 r. natomiast jego poziom wyniósł 9,66% populacji, czyli około 25 milionów osób. Miał być to najniższy dotychczas wynik[50].

Rys. 4.8: skala ubóstwa w państwach Azji Południowo-Wschodniej



Źródło: Asian Development Bank, https://data.adb.org/dashboard/indonesia-numbers, dostęp: 19.02.2020 r.

Ubóstwo i nierówności w Indonezji ujawniają się pod wieloma postaciami, np. w zakresie odmiennych standardów płacowych dla kobiet, czy w zakresie dostępu do

[48] J. Croser, *Impacts…, op. cit.,* s. 207.
[49] M. Mangahas, *Third-poorest in Southeast Asia?*, Inquirer.net, https://opinion.inquirer.net/78399/third-poorest-in-southeast-asia, dostęp: 18.02.2020 r.
[50] W.R. Jati, *'It's okay to be poor': Why fighting poverty remains challenging in Indonesia*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/academia/2019/08/20/its-okay-to-be-poor-why-fighting-poverty-remains-challenging-in-indonesia.html, dostęp: 18.02.2020 r.; *Poverty rate falls to lowest level ever: BPS*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2018/07/16/poverty-rate-falls-to-lowest-level-ever.html, dostęp: 18.02.2020 r. Narodowa granica ubóstwa wynosi 1,9 miliona Rupii (135$) na rodzinę miesięcznie. Wskazuje się na duże dysproporcje miedzy najniższym i najwyższym ustanowionym lokalnie progiem ubóstwa. Na przykład w Jakarcie próg ten wynosi 3,4 miliona Rupii na rodzinę, ale na Małych Wyspach Sundajskich Zachodnich wynosi 1,4 miliona Rupii. Największą rolę odgrywa w tym cena ryżu, następnie papierosów, drobiu i makaronów instant; R. Aisyah, *Poverty rate down to 9.66 percent, Gini ratio improves to 0.384*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2019/01/15/poverty-rate-down-to-9-66-percent-gini-ratio-improves-to-0-384.html, dostęp: 18.02.2020 r.

podstawowych usług takich, jak edukacja czy służba zdrowia. Przede wszystkim jednak największe nierówności zachodzą między obszarami miejskimi a wiejskimi. Wydaje się, że jest to zjawisko uniwersalne, jako że większość ludzi ubogich na świecie mieszka na obszarach wiejskich i zajmuje się głównie mało dochodową działalnością rolniczą. Zauważa się, że w Indonezji kluczowym elementem redukcji ubóstwa na wsi jest znalezienie sposobu na zwiększenie produktywności w sektorach pozarolniczych, takich jak przemysł czy usługi, ponieważ w większości krajów rozwijających się produkcja pozarolnicza stanowi około połowy dochodu wiejskiego. Tego typu działalność może zatem przyczynić się do ograniczenia ubóstwa[51].

Kolejnym aspektem nierówności jest stan infrastruktury oraz dostęp do najważniejszych usług. Inwestycje w edukację podstawową bezsprzecznie przyczyniły się do jej upowszechnienia. Zauważa się jednak, że już tylko 55% dzieci z biednych rodzin rozpoczyna edukację na średnim szczeblu z przynajmniej dwóch powodów: dostęp do szkół średnich może być utrudniony ze względy na fizyczną odległość (utrzymanie się poza domem podnosi koszty takiej edukacji). Drugi powód wynika z potrzeby podjęcia pracy przez dzieci pomagające w ten sposób rodzicom w utrzymaniu gospodarstwa domowego. Jednocześnie brak dofinansowania szkolnictwa spowodował proliferację drogich szkół prywatnych, także niedostępnych dla najbiedniejszych, a ponadto częstokroć wykluczających dziewczynki (dostrzegalne jest to szczególnie w przypadku szkół islamskich)[52].

W Indonezji wieś częstokroć jest marginalizowana ze względu na stan dróg. Drogi wiejskie stanowią około 80% całej sieci drogowej Indonezji, a 57% z nich jest w wyjątkowo złej kondycji. Prowadzi to do geograficznej izolacji rolników, którzy w ten sposób nie mają sposobności dotarcia do szerszych rynków zbytu. Trudności w dostępie do rynków powodują też wzrost cen podstawowych produktów takich, jak ryż czy olej często importowanych z innych rejonów Indonezji[53].

Ponadto zauważa się, że brak stałego dostępu do energii elektrycznej przyczynia się do dalszej stagnacji rozwoju gospodarczego niektórych rejonów Indonezji. Sektor prywatny bowiem niechętnie inwestuje na obszarach, gdzie tej energii po prostu nie ma. Oznacza to, że aktywność gospodarcza i przemysłowa koncentruje się w dużych miastach, a szczególnie w Jakarcie[54].

[51] J. Weisbrod, *Growth, Poverty and Inequality Dynamics*, Bern 2008, s. 71.
[52] *Towards a more Equal…, op. cit.,* s. 17.
[53] *Ibidem,* s. 18.
[54] *Ibidem,* s. 18

Psychologiczne teorie frustracji i deprywacji, jak i obserwacja niektórych konfliktów w Indonezji wskazują, że istnieje związek między nierównością a konfliktem, choć poza omówionymi w następnym rozdziale przypadkami Acehu czy Papui ewentualne wybuchy przemocy wydają się przyjmować mniejszą intensywność lub nie mają charakteru *stricte* politycznego. Nie mniej jednak autorzy raportu „Towards a more equal Indonesia" wskazują, że okręgi administracyjne o ponadprzeciętnych wskaźnikach nierówności są bardziej podatne na konflikty (x1,6). Ponadto zwrócono także uwagę, że w sytuacji, gdy na danym obszarze większa śmiertelność dzieci dotyka tylko jednej z grup (a nie wszystkich), także może dojść do brutalnych konfliktów[55].

Doszukując się przyczyn narastających nierówności społecznych w Indonezji wskazać można na przynajmniej dwa mechanizmy.

Po pierwsze, wpływy polityczne elit wykorzystujących swoje możliwości, sieci kontaktów i już posiadany majątek do ustalania reguł gry na własną korzyść (odpowiednie stanowienie prawa), do umocnienia swoich dotychczasowych pozycji. Faktem jest, że w Indonezji bogactwo zapewnia wpływy polityczne, a to z kolei daje sposobność multiplikacji posiadanych już zasobów[56]. Najbogatsi Indonezyjczycy dorobili się swoich fortun dzięki ekskluzywnym koncesjom rządowym i prywatyzacji. Gdy majątek publiczny jest prywatyzowany, jego właściciele mają możliwość sprzedawać dany produkt lub usługę po wyższej cenie, nie mając konkurencji państwowej[57].

Drugim mechanizmem jest kultura. Clifford Geerttz wyjaśniał, że ubóstwo w Indonezji miało związek ze społecznymi i kulturowymi tendencjami ludzi o niskich dochodach do dzielenia się nimi z bliskimi. W tradycyjnej, licznej rodzinie oznaczało to trudności z akumulacją zdobywanego kapitału[58]. Ponadto ubodzy mieszkańcy Indonezji mają tendencje do akceptacji biedy i charakteryzują się brakiem inicjatywy, by z niej wyjść. Badania wskazały na duży wpływ fatalistycznego podejścia. Większość osób jest przekonanych, że bieda jest wyrokiem boskim, więc nie podejmowały wysiłków na jej wyjście. Ma to wynikać z jawajskiej filozofii akceptacji nazywanej *nrimo*. Nastawienie takie prowadzi także do samozaprzeczenia. Większość respondentów twierdziła, że nie jest naprawdę biedna, jako że często doświadczała

[55] *Ibidem,* s. 11; *Inequality and Stability in Democratic and Decentralized Indonesia*, (ed.) B. Ahrens, The SMERU Research Institute, http://www.smeru.or.id/sites/default/files/publication/inequalitystability_eng_0.pdf, dostęp: 19.02.2020 r.; L. Mancini, *Horizontal Inequality and Communal Violence: Evidence from Indonesian Districts*, Oxford 2005.
[56] *Towards a more Equal…, op. cit.,* s. 13.
[57] Cena wody w Jakarcie, po prywatyzacji, wzrosła z 0,13$ do 0,54$ za metr sześcienny; C. Johnson, *Indonesia: Jakarta Court Bans Water Privatization*, The Law Library of Congress, http://www.loc.gov/law/foreign-news/article/indonesia-jakarta-court-bans-water-privatization/, dostęp: 19.02.2020 r.
[58] W.R. Jati, *'It's okay…, op. cit.*

boskiej interwencji poprzez pomoc społeczną czy wsparcie rodziny. Stanowi to problem dla rządu, który w staraniach o obniżenie poziomu ubóstwa w danym regionie ma trudności z identyfikacją ubogich, niechcących się do tego przyznać[59].

Ostatecznie, być może, należy podkreślić rolę ignorancji i niezrozumienia problemu ubóstwa przez indonezyjskie elity. Minister koordynator ds. rozwoju ludzkiego i kultury, Muhadjir Effendy, zasugerował, że sposobem na walkę z ubóstwem jest zawieranie małżeństw międzyklasowych. Gdyby osoby zamożne brały śluby z ubogimi, liczba gospodarstw domowych poniżej progu ubóstwa znacznie by spadła[60].

4.4. Kultura polityczna

W refleksji nad charakterem i statusem indonezyjskiej kultury politycznej zwraca się uwagę na istotny głos Benedicta Andersona, według którego władzę w Indonezji postrzega się jako abstrakcyjną i boską energię związaną z siłą (potencją) seksualną i charyzmą emanującą z lidera na społeczeństwo. Ponieważ w jawajskiej perspektywie władza jest jednorodna i boska, nie wymaga ona pytania o prawomocność czy legitymację. Władza nie jest ani prawomocna ani nieprawomocna, ona po prostu jest[61]. Choć Anderson był krytyczny wobec Nowego Ładu, jego esej zachęcił indonezyjskich badaczy do poszukiwania uprawomocnienia władzy poprzez łączenie jej z tradycyjną kulturą polityczną Jawy. Głównym argumentem było to, że ograniczenie politycznych wolności wynika z wielowiekowych politycznych tradycji[62].

Rzeczywistość i koncepcję jawajskiej władzy opisuje pochodzący z XIV w. i powstały za czasów królestwa Majapahit epos „Desawarnana". Wskazuje się w nim na realistyczny sposób postrzegania świata. Opisy chwały monarchy, jak i podboju i poddania się królestw Azji Południowo-Wschodniej oddają imperialistyczną ekspansję i geopolityczny sposób myślenia. W tym samym tekście przedstawiono również opis stanu anarchii, *Kali Yuga* (Epoka Kali), jako czas niestabilności, konfliktów, moralnego zepsucia i przemocy. Ów nieporządek wynikał z braku centralnego panowania. Idealizowano zatem ideę silnych rządów jednostki. Świat bez boskiego władcy, inkarnacji hindusko-buddyjskich bogów na wierzchołku socjopolitycznej

[59] *Ibidem.*
[60] *Minister suggests 'the rich' should marry 'the poor' to reduce Indonesia's poverty rate*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2020/02/19/minister-suggests-the-rich-should-marry-the-poor-to-reduce-indonesias-poverty-rate.html, dostęp: 11.03.2020 r.
[61] Zob. szerz.: B. Anderson, *The Idea of Power in Javanese Culture*, [w:] *Culture and Politics in Indonesia*, (ed.) C. Holt, Ithaca, N.Y. and London 1972.
[62] S. Eklöf, *Power…, op. cit.*, s. 5.

organizacji skazany jest na chaos. Jawajski król opisywany jest jako boski zbawiciel albo zdobywca świata. To idea hegemonicznej stabilności[63].

By zaprowadzić porządek i zapewnić rozwój królestwu, wrogowie i niegodziwcy muszą zostać pokonani. Tym samym, władca, choć dobry, musi być także wielkim wojownikiem. Tylko przez unifikację władzy pod rządami jednej osoby można zaprowadzić porządek. Idea boskiego i praworządnego władcy nie jest jednak produktem jawajskim, a raczej przejętym w Azji Południowo-Wschodniej po hindusko-buddyjskim wzorcu *Chakravartin,* uniwersalnego władcy, którego uosobieniem miał być Aśoka Wielki (304-232 p.n.e.). W tym modelu relacje między władcą a rządzonymi odpowiadają tym, jakie zachodzą między ojcem a dziećmi[64].

Pojawienie się i stała obecność Europejczyków w XVI i XVII w. sprzyjały zmianie postaw: walka o akumulację bogactwa, ziemi, broni czy populacji zintensyfikowała się i służyła wyłonieniu się bardziej absolutystycznych z charakteru państw z ambicjami militarnymi[65].

Istotną rolę w kształtowaniu kultury politycznej regionu odgrywał także islam. Decyzja władców o przyjęciu nowej religii była strategiczna i wynikała prawdopodobnie z dominacji muzułmańskich kupców w regionie. Wraz z intensyfikacją rywalizacji o kontrolę nad szlakami handlowymi, lokalni władcy szukali sposobu na umocnienie własnej pozycji. Jednym ze sposobów było przyjęcie muzułmańskich tytułów, które jednocześnie odzwierciedlały hinduski ideał Uniwersalnego Monarchy. Tym samym władca Malakki na Półwyspie Malajskim przyjął perski tytuł *Nasir al Dunya wa' l-din*, co oznaczało Obrońcę Świata i Religii. Król nie był już inkarnacją boga, ale boskim pośrednikiem między Bogiem i ludźmi[66].

Innym wykorzystywanym tytułem było imię Pakubuwana (Gwóźdź Świata). Przypisywano je zarówno królom, jak i królowym. Adaptacja tego tytułu również wynikała z potrzeb strategicznych. Powodem była potrzeba wskrzeszenia preislamskiego dziedzictwa kulturowego. Gwóźdź jest symbolem balansu i stabilności. Dwa czynniki mogły przyczynić się do utrwalenia preislamskiego dziedzictwa kulturowego: pierwszym były próby osłabienia wpływów islamu przez holenderską administrację kolonialną. Drugim – seria konfliktów, w tym wojny światowe i dekolonizacja, która wzmocniła potrzebę pokoju, dobrobytu i stabilności. Powodowało to powrót do mitycznej koncepcji *ratu adil,* charyzmatycznego

[63] P. Nguitragool, *God-King and Indonesia: Renegotiating the Boundaries between Western and Non-Western Perspectives on Foreign Policy*, „Pacific Affairs" 2012, vol. 85, no. 4, s. 729.
[64] L. Jayasuriya, *Buddhism, Politics and Statecraft*, „International Journal of Buddhist Thought and Culture" 2008, nr 11, s. 41-47; K.N. Jayatillake K.N., *Buddhism and Peace*, „The Wheel Publication" 2008, no. 41, http://www.what-buddha-said.net/library/Wheels/wh041.pdf, dostęp: 13.09.2017 r.
[65] P. Nguitragool, *God-King…, op. cit.*, s. 731.
[66] *Ibidem*, s. 732-733.

przywódcy, który zaprowadziłby ład i porządek. Jeszcze w latach 80. XX w. mieszkańcy Jawy preferowali silnych duchowo przywódców, hojnych, bezstronnych i paternalistycznych, którzy dokładnie odpowiadali wyobrażonemu *ratu adil*[67].

Pierwszy etap rozwoju ruchu nacjonalistycznego do połowy lat 20. XX w. cechował się wzrostem politycznej świadomości rdzennych Indonezyjczyków wraz z narastającymi żądaniami możliwości partycypacji w procesach politycznych czy wzywania do uzyskania niepodległości od Holandii. Powstały wówczas szereg partii opierał się na afiliacjach etnicznych, religijnych lub na ideologii socjalistycznej. W ramach ruchu nacjonalistycznego istniały jednak istotne różnice wynikające np. z podziałów społecznych. Choć wszyscy zgadzali się co do konieczności odzyskania niepodległości, istniały odmienne wizje rozwoju przyszłego państwa i kierunków, w jakich powinno zmierzać[68].

W latach 1926-1927 PKI rozpoczęła źle zaplanowaną rebelię, której brakowało wsparcia innych ważnych segmentów ruchu nacjonalistycznego. Rebelia była nieudana. Tysiące zwolenników PKI aresztowano lub wygnano, a działalność partii została na pewien czas zakazana. Upadek PKI pozwolił na konsolidację pozostałych partii nacjonalistycznych i wyłonienie się nowego pokolenia liderów. Wśród nich był Sukarno, urodzony w Surabai syn Jawajczyka i Balijki. Sukarno rozumiał, że skłócone ruchy nie mają szansy na powodzenie i powinny zostać zjednoczone pod jednym sztandarem nacjonalizmu z głównym celem ustanowienia niepodległego państwa. W 1927 r. wraz z grupą aktywistów założył Indonezyjskie Stowarzyszenie Nacjonalistyczne, którego nazwa w kolejnym roku została zmieniona na Indonezyjską Partię Narodową (PNI, *Partai Nasional Indonesia*). Partia została rozwiązana w 1931 r., jednak była prekursorką organizacji o tej samej nazwie założonej w 1946 r. i która w 1973 r. tworzyła największy segment ruchu PDI.

Szukając sposobu na utrzymanie ładu społecznego, Sukarno propagował „zasadę rodziny". Była to idea zaczerpnięta od Ki Hadjar Dewantoro, księcia Yogyakarty. Obrazował on społeczeństwo jako organiczną całość, w której harmonia, zbiorowa odpowiedzialność i współzależność były głównymi zasadami społecznych zachowań i interakcji. Społeczeństwo powinno funkcjonować jak rodzina, w której indywidualne prawa dostosowane były do potrzeb zbiorowości. Zauważa się tu wpływy patriarchalnego społeczeństwa jawajskiego. Paternalizm w porządku politycznym oznaczał dla niego „demokrację z przywództwem". Dewantoro używał jawajskich określeń *kawula* (sługa) i *gusti* (pan) by opisać harmonijne relacje między jednostkami w społeczeństwie. Ideałem była unia sług i panów we wzajemnych

[67] *Ibidem*, s. 736; W. Keeler, *Villagers and the Exemplary center in Java*, „Indonesia" 1985, no. 39, s. 114.
[68] R. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, Ithaca 1965; S. Eklöf, *Power…, op. cit.,* s. 26.

zobowiązaniach. Prawa jednostek były zatem podporządkowane szerszej zbiorowości. Kolektywy interes społeczeństwa miał wobec tego pierwszeństwo nad prawami i interesami poszczególnych ludzi. Ewentualne konflikty miały być rozwiązywane za pomocą zbioru zasad etycznych, w tym zbiorowej odpowiedzialności, braku egoizmu, spirytualizmu, które miały współgrać z najwyższymi prawami natury i moralności. Oznaczało to, że być członkiem jawajskiej społeczności znaczy nie tylko wiedzieć, jak się zachować, ale także jakie miejsce zajmuje się w społecznym porządku, co implikuje także odpowiednie postępowanie[69].

Joseph Errington tłumaczy, że właściwe zachowanie Jawajczyków jest w zasadzie kwestią powściągliwości, niedziałania na podstawie instynktów. Harmonia społeczna jest oznaką wewnętrznej siły i świadomości objawiającej się zarówno na społecznym i dyskursywnym poziomie. Uczestnicy zawierają milczącą zgodę moralną i etyczną, poprzez którą rozmówcy wzajemnie strzegą pewnej równowagi służącej wyższemu porządkowi społecznemu[70]. Sugerowałoby to również, że procesy polityczne w Indonezji przebiegałyby w sposób chłodny i pozbawiony emocji, jednak masowe i wyjątkowo emocjonalne manifestacje zdają się temu przeczyć. Na poziomie masowym emocje zdają się być jednym z najistotniejszych czynników mobilizujących do wyrażania określonych sympatii politycznych.

W systemie politycznym opartym na metaforach patronatu i stabilności, Nowy Ład promował swój życzliwy autorytaryzm jako właściwą drogę ku modernizacji i harmonii. Społeczna równość i równy podział owoców rozwoju są ostatecznymi celami. W międzyczasie *wong cilik*, „mali ludzie", najuboższa grupa społeczna, oddaje się władzy i akceptuje swoją egzystencję. Rządzące elity odwołują się do modelu patron-klient by utrzymywać relacje zależności, zachęcając dolne warstwy społeczne, by myślały o sobie jak o mało znaczącej grupie, która powinna zaakceptować swoją rolę i los. Harmonia według reżimu Nowego Ładu opierała się na kontroli nad społecznym porządkiem i odgrywaniu specyficznych ról przez członków społeczeństwa. Tym samym, na przykład, niskie płace kobiet nie są lokalnie postrzegane jako niesprawiedliwe i nierówne, lecz jako zachęta dla zagranicznych inwestorów. Współgrało to z postępującą industrializacją Indonezji. Kobiety wykonują swoją rolę w rozwoju państwa. Fakt, że zarabiają 40-60% męskich płac jest łatwo akceptowany, ponieważ pełni raptem funkcję wspierającą budżet domowy generowany przez mężczyzn[71].

[69] *Ibidem*, s. 29; L. Berman, *Speaking Through the Silence: Narratives, Social Conventions, and Power in Java*, New York-Oxford 1998, s. 6.
[70] J.J. Errington, *Self and self-conduct among the Javanese priyayi elite*, „American Ethnologist" 1984, vol. 11, issue 2, s. 284.
[71] L. Berman, *Speaking…, op. cit.,* s. 10.

Reżim Nowego Ładu dokładał starań, by marginalizować lub likwidować potencjalne zagrożenia dla politycznego status quo. Wszystkie społeczne i polityczne organizacje zmuszone były do podporządkowania się rządom Suharto. Liderzy pomniejszych ugrupowań byli całkowicie zależni od władzy centralnej. W połowie lat 80. XX w. w Indonezji opozycja praktycznie nie funkcjonowała i nie stanowiła poważnego zagrożenia dla struktury reżimu. Rząd mógł nawet podkreślać - nie bez racji - że autorytarne metody odzwierciedlają specyficzną narodową kulturę polityczną, która uformowała się w przedkolonialnych jawajskich królestwach lub tradycyjnych rdzennych strukturach na poziomie lokalnych społeczności.

Ze względu na postępującą modernizację, Nowy Ład w drugiej połowie lat 80. XX w. stanął w obliczu pewnych wyzwań. Najważniejszym z nich było uformowanie się PDI. Partia ta przez 13 lat była praktycznie bez znaczenia. W 1986 r. zmieniło się jednak jej przywództwo oraz zaadaptowano nowe polityczne strategie. Do wyborów w 1987 r. PDI umiejętnie wykorzystywała popularny wizerunek Sukarno jako symbolu opozycji wobec reżimu. Największym wpływem, jaki PDI wywarła, było dokonanie pewnej zmiany w indonezyjskiej kulturze politycznej, form i zasad życia politycznego[72].

Wskazuje się, że naczelnymi cechami Nowego Ładu były: autorytarny charakter reżimu, siła państwa *vis-a-vis* społeczeństwa, legitymizowanie rządów na podstawie ekonomicznych osiągnięć, szerzenie się korupcji, system patronatów, znacząca rola armii oraz postępujące rozszerzanie się osobistej władzy Suharto[73]. Z tego też powodu, wraz ze wzrostem politycznej świadomości społeczeństwa, od późnych lat 80. rosło znaczenie różnych aktorów niepaństwowych i instytucji, organizacji pozarządowych, studentów i aktywistów prodemokratycznych. Narastało niezadowolenie z rządów Nowego Ładu.

Reżim Suharto zinstytucjonalizował państwowy terror poprzez określenie politycznej opozycji „komunistami", poprzez używanie militarnych i paramilitarnych sił przeciwko protestującym i separatystom. W erze postsuhartowskiej, niepowodzenie liderów w walce z ekonomiczną niesprawiedliwością, dalsze wykorzystywanie siły w tłumieniu protestów, rozwój grup paramilitarnych z inicjatywy elit i niepowodzenie we wdrażaniu i egzekwowaniu prawa sprawiły, że obywatele często biorą sprawy w swoje ręce, co może kończyć się przemocą. Kombinacja tych warunków sprawiła, że mówi się o kulturze przemocy. Jednym z przejawów kultury przemocy jest zachowanie tłumu, dokonującego często samosądów i ataków na osoby uznawane za winne zarzucanego im czynu. Po upadku Suharto, wraz

[72] S. Eklöf, *Power…, op. cit.*, s. 2.
[73] *Ibidem*, s. 12.

z niesprawnie działającą policją ataki i samosądy zdarzały się często. Większość ofiar takich napaści umierała w wyniku pobicia, zdarzały się także przypadki podpaleń[74].

Wskazuje się na cztery główne źródła przemocy w czasach rządów Nowego Ładu:

Po pierwsze, zauważalne było niepowodzenie instytucji politycznych i wymiaru sprawiedliwości w zapewnieniu zadośćuczynienia za wyrządzone krzywdy i w rozwiązywaniu konfliktów. Niewydolność instytucji zaufania publicznego wynikała z szerzącej się korupcji. Na początku XXI w. łapówka była wymagana, by wszcząć sprawę w sądzie i by tę samą sprawę wygrać[75].

Ponadto powstała sieć powiązań między elitami a lokalnymi gangsterami, *premanami,* zapewniającymi elitom dostęp do dodatkowych przychodów. Stanowili oni również odpowiednie narzędzie w przypadku konieczności użycia przemocy. Wraz z upadkiem Suharto państwo straciło zdolność do kontrolowania zorganizowanej przestępczości, co skutkowało „bitwami o terytorium i poszukiwaniem nowych źródeł dochodu"[76].

Po drugie: stwarzanie barier dla samoorganizowania się siły roboczej (np. związki zawodowe) oraz niesprawiedliwe przenoszenie własności ziemi z rąk małych posiadaczy do rządu i związanych z nim elit. W Indonezji pod rządami Suharto dochodziło do represji wymierzonych w działaczy organizujących związki zawodowe i domagających się lepszych warunków pracy oraz podniesienia płac[77].

Po trzecie: tradycja paramilitarnych młodzieżówek oraz duża liczba młodych mężczyzn z brakiem perspektyw na znalezienie pracy, która spełniałaby ich aspiracje. Tradycja organizacji ludowej milicji w czasie rewolucji dała podstawy do mobilizacji ludności w ramach paramilitarnych jednostek organizowanych przez siły zbrojne. Tego typu siły ustanowione zostały na Kalimantanie w czasie konfrontacji z Malezją w latach 60. XX w. Podobne ugrupowania rekrutowano w przypadku Timoru Wschodniego i Acehu w latach 90. Grupy te wytworzyły w swoich ramach kulturę przemocy, która powodowała określone praktyki, jak publiczne ukazywanie ciał, obcinanie głów, gwałty, nocne ataki, a także wystosowywanie gróźb wobec członków rodziny ofiar. Elitarne oddziały militarne, odpowiedzialne za szkolenie

[74] D. Djalal, *Crime and Punishment: The New Face of Indonesian Justice*, „Far Eastern Economic Review", July 13, 2000; E.F. Collins, *Indonesia: A Violent Culture?*, „Asian Survey" 2002, vol. 42, no. 4, s. 583.
[75] T. Lindsey, *Judiciary System Reform May Be Slow But It Is Coming*, „The Jakarta Post", December 21, 2000.
[76] *Idem, State Loses Control over 'Preman'*, „The Jakarta Post", March 19, 2001.
[77] W 1991 r. Saut Aritonang oraz H.J.C. Princen założyli niezależny związek pod nazwą „Solidarność" (*Setiakawan*). Saut został porwany i „Solidarność" rozpadła się w 1992 r. W 1994 r. Marsinah, 25-letnia działaczka, była torturowana i wykrwawiła się na śmierć po tym, jak wyrazem ze współpracownikami domagała się wyższych płac. Sprawa zwróciła międzynarodową uwagę. W tym samym roku w samym mieście Medan odbyło się 31 protestów ze względu na brak wypłacania minimalnych wynagrodzeń, zwalnianie pracowników po strajku w fabryce gumy oraz śmierć jednego z protestujących; E.F. Collins, *Indonesia…, op. cit.,* s. 586-587.

grup paramilitarnych, podobnie stosowały przemoc i terror w ramach represjonowania opozycji i radzenia sobie z problemami społecznymi. Kampania tzw. *petrus* (tajemniczych strzelanin) w 1984 r. to jeden z przykładów[78].

Po czwarte: silna obecność armii w polityce i instrumentalne wykorzystywanie sił zbrojnych w walce politycznej. Rola armii w życiu politycznym Indonezji i kształtowaniu jej kultury politycznej przez wiele lat była dominująca.

Wraz ze schyłkiem holenderskiego kolonializmu, rozpoczęła się rekrutacja rdzennych młodych mężczyzn jako oficerów. Holendrzy zdawali sobie sprawę, że w obliczu rosnącego zagrożenia wojną, nie dysponują odpowiednią liczbą żołnierzy, by odpowiedzieć na ewentualną agresję japońską. Rekrutowanie młodych Indonezyjczyków stworzyło możliwości kariery dla przedstawicieli różnych grup etnicznych. W marcu 1942 r. Japonia dokonała inwazji na tereny Holenderskich Indii Wschodnich. Okupacja japońska wzmocniła poczucie wspólnoty wśród rdzennych reprezentantów sił zbrojnych. Po proklamacji niepodległości 17 sierpnia 1945 r., rozpoczęła się długa wojna o niepodległość z Holendrami. Oficjalne siły zbrojne republiki stworzone były z dwóch grup: tych, którzy szkoleni byli w armii kolonialnej i tych, którzy szkoleni byli w militarnych i paramilitarnych formacjach japońskich. Ponadto wyłoniła się trzecia grupa niewyszkolonych ochotników, ludowe milicje[79].

22 sierpnia 1945 r., pięć dni po proklamacji niepodległości, rząd powołał do życia narodowe siły zbrojne. Armia nigdy nie znalazła się pod cywilną kontrolą i tym samym tłumaczy ona swoją tradycyjną niezależność i angażowanie się w sprawy pozawojskowe. Czołowym argumentem w tym przypadku jest fakt, że niepodległość Indonezji wywalczona była przez walkę, a nie dyplomację. Rodzi to pewien historyczny mit mówiący, że to armia jest instytucją, która stworzyła Republikę Indonezji, a jej obecność w polityce jest wyrazem biegłości wojskowych na wielu polach, w tym w polityce. Jest to wyraz dwufunkcyjności (*dwifungsi*) indonezyjskich sił zbrojnych.

Innym elementem indonezyjskiej kultury politycznej jest jej aspekt regulujący stosunki społeczne. Różnorodność ta, pozostawiona sama sobie, groziłaby chaosem. Idea pluralizmu w Indonezji wykorzystywana jest zatem do akcentowania stratyfikacji społecznej ze względu na kryterium płci, etniczności, religii, ról społecznych itp.[80] Twierdzenia związane

[78] *Ibidem*, s. 589.
[79] H. Sulistiyo, *Greens in the Rainbow. Ethnoreligious Issues and the Indonesian Armed Forces*, [w:] *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, (ed.) R.W. Hefner, Honolulu 2001, s. 293-294.
[80] R.S. Chopp, *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, New York 1986, s. 35.

z antypluralistycznymi wartościami stoją w sprzeczności ze współczesnymi demokratycznymi podejściami wyrażanymi przez podstawowe prawa człowieka i wolności. Współcześnie pluralizm powinien istnieć i występować razem z przekonaniem, że obywatele nigdy nie osiągną całkowitej zgody co do postrzeganej rzeczywistości. Podstawowym wyzwaniem pluralistycznego rozumienia jest fakt, że władze przyjmują obowiązywanie swojej interpretacji rzeczywistości i czynią to w sposób, który narusza praktykę i życiowe doświadczenia innych ludzi. Podejście pluralistyczne uznaje różność rozumienia i zapewnia możliwości wzrostu i ubogacenia takich sfer jak życie religijne, polityczne czy nawet osobiste. Otwiera też nowe możliwości dla działań demokratycznych, refleksji i transformacji.

Różnice biologiczne stanowią często podstawę przypisywania kobietom i mężczyznom odmiennych, sztywnych ról społecznych. W większości kultur obie płcie stawiane są w opozycji do siebie, co ma usprawiedliwiać odmienne praktyki socjalizacyjne stosowane wobec chłopców i dziewczynek, skazując je na różne doświadczenia i szanse odniesienia sukcesu w dorosłym życiu[81]. W patriarchalnych kulturach mężczyźni dominują w makrostrukturach władzy, a wraz z tym w kulturowej ideologii. W tym kontekście, w strukturach patriarchalnych, mężczyźni są dominującą grupą i mają możliwość kontrolowania myśli i pragnień kobiet jako im podległych.

Kwestia płci w Indonezji ma znaczenie nie tylko kulturowe, ale też polityczne, jako że proces narodowotwórczy zainicjowany przez Suharto nie opierał się głównie na ekonomicznym wzroście i zachowaniu politycznej niepodległości, ale na uczeniu obywateli, by trzymali się wyznaczonych im ról. Sprzeciw nie był akceptowany. Ten ideologiczny model zakładał, że rozwój i społeczna sprawiedliwość będą osiągnięte jedynie wtedy, gdy każdy komponent systemu będzie odgrywał swoją rolę. Zmiany w tak działającym systemie miały grozić napięciami i dezintegracją[82].

Taki a nie inny model kultury politycznej bierze swoje początki z wczesnych lat tzw. przebudzenia narodowego. Pojawiały się wówczas pytania o kurs, jaki powinno obrać młode państwo. Ścierały się tu przede wszystkim dwa podejścia: świeckie, opierające się na kulturze jawajskiej oraz niejawajskie podejście reprezentowane głównie przez religijnych nacjonalistów z Sumatry. Sukarno skłaniał się do podejścia świeckiego i nacjonalistycznego, co utorowało drogę dominacji jawajskich symboli w polityce i odbiło się na artykułowaniu tożsamości płci. Na przykład jawajskie słowo *wanita* (kobieta) zaczęło być powszechnie używane w miejsce

[81] S.R. Dzuhayatin, *Gender and Pluralism in Indonesia*, [w:] *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, (ed.) R.W. Hefner, Honolulu 2001, s. 254.
[82] *Ibidem*, s. 255.

terminu *perempuan* z języka malajskiego. *Perempuan* oznacza bardziej dynamiczną i silną ideę kobiecości. *Wanita* zaś odnosi się do stylu subtelnego i powściągliwego zachowania kobiet[83]. Jawajska kultura przyznaje kobietom istotny wpływ w niewielu sferach życia codziennego, dając im prawo decydowania w sferach związanych z dbaniem o gospodarstwo domowe, takich jak targowiska[84].

Pozycja patriarchy w jawajskich rodzinach była wzmocniona przez wprowadzoną przez Holendrów ideę mężczyzny jako żywiciela rodziny. Męska część populacji była rekrutowana do kolonialnej biurokracji, a wówczas podział ról w gospodarstwie domowym ulegał usztywnieniu. Główną rolą mężczyzny było angażowanie się w aktywności w przestrzeni publicznej. Kobiety zaś przywiązane były do gospodarstwa domowego, gdzie wychowywały dzieci i zapewniały odpowiedni komfort mężczyznom wracającym do domu[85]. Podobne podejście panowało w kręgach muzułmańskich. Kobiety nie były dopuszczane do studiowania tekstów religijnych, przez co nie były też w stanie podejmować krytyki ich interpretacji[86].

Biurokratyczna klasa średnia, tzw. *priyayi*, miała najlepszy dostęp do strategicznych pozycji w czasie przebudzenia narodowego poprzedzającego niepodległość. Pobierała wykształcenie na zachodzie, co pozwoliło odgrywać jej ważniejszą rolę w ruchach politycznych. Wraz z objęciem stanowiska prezydenta, Sukarno przyczynił się do uczynienia z *priyayi* dominującej kultury, a to oznaczało także taką, a nie inną interpretację pozycji kobiety w społeczeństwie.

Archetypowa kobieta zatem niestrudzenie dedykuje swoje życie mężowi i dzieciom. Sukces męża i wykształcenie dzieci decydują niejako o tym, czy kobieta spełnia swoją rolę czy też nie.

Reżim Nowego Ładu wskazywał na zadania kobiety. Nadawał im istotne społeczne, lecz nie polityczne znaczenie, ponieważ:

1) stanowią lojalne wsparcie dla męża;
2) tworzą i edukują przyszłe pokolenia;
3) opiekują się gospodarstwem domowym;
4) są dodatkowym wsparciem ekonomicznym dla rodziny;
5) są członkami społeczeństwa[87].

[83] *Ibidem*, s. 256.
[84] J. Alexander, *Women Traders in Javanese Marketplaces: Ethnicity, Gender, and Entrepreneurial Spirit*, [w:] *Market Cultures: Society and Morality in the News Asian Capitalisms*, (ed.) R.W. Hefner, Boulder 1998, s. 203-223.
[85] S.R. Dzuhayatin, *Gender…, op. cit.*, s. 257.
[86] A.W. Muhsin, *Qur'an and Woman*, Kuala Lumpur 1992, s. 5.
[87] S.R. Dzuhayatin, *Gender…, op. cit.*, s. 261.

Takie podejście było wzmacniane przez różne mechanizmy, np. organizację konkursów, w których lokalne władze wskazywały na „modelowe matki". Kobieta była oceniana na podstawie sukcesów we wspieraniu kariery męża i edukacji dzieci. Kobiece osiągnięcia w przestrzeni publicznej nie współgrały z rolą matki, chyba że były one równoważone przez osiągnięcia męża i dzieci. Pod żadnym pozorem publiczna rola kobiety nie mogła być wyższa niż męża. Sytuacja ta utrzymywała się do lat 90. XX w. mimo nowej polityki „równego partnerstwa" między mężczyzną a kobietą[88].

Kobiety wyłamujące się z takiego modelu spotykały się z krytyką i dyskryminacją nie tylko ze strony państwa, ale także społeczeństwa, co wskazuje, jak głęboko w kulturze zakorzeniły się zasady Nowego Ładu. Dlatego też przeważnie nie angażują się one w działalność polityczną. W przeprowadzanych badaniach ankietowych wykazano, że:

1) za podejmowanie decyzji wyborczej odpowiadają mężczyźni: 80% badanych kobiet wskazało na mężczyznę, 20% na synów lub bliskich przyjaciół. Nie było różnicy między żonami pracowników służby cywilnej (będących przedmiotem rządowej propagandy) i tymi, którzy pracowali w sektorze prywatnym;
2) 60% wykształconych kobiet dyskutuje na tematy polityczne z małżonkiem. Reszta podejmuje decyzję powielając lub domyślając się preferencji politycznych męża na podstawie codziennych rozmów czy zachowań;
3) Większość kobiet uważa, że powinny głosować tak samo, jak ich mężowie;
4) Tylko 10% kobiet zaangażowałoby się w politykę. Reszta wskazuje, że to męska domena i że nie dopuszczają idei partii dla kobiet i prowadzonej przez kobietę[89].

4.5. *Pancasila* jako element przemocy symbolicznej

Pancasila jest podstawą ideologiczną funkcjonowania państwa indonezyjskiego. Współcześnie uznać należy ją za element narodowego *sacrum*, zbiór dogmatów mających utrzymać stabilność polityczną i jedność narodową. Rzecz jasna te pięć zasad stanowi przedmiot kontestacji niektórych środowisk społeczno-politycznych w państwie, jednak

[88] *Ibidem,* s. 261.
[89] *Ibidem,* s. 263-264. Zwrócić należy uwagę na zachodzące stopniowo zmiany w postrzeganiu kobiet w polityce indonezyjskiej. Nadal udział kobiet w procesach politycznych wydaje się znikomy, a aktywne działaczki spotykają się niekiedy z brutalną, seksistowską odpowiedzią. Przykładem może być Grace Natalie, przewodnicząca Indonezyjskiej Partii Solidarności (PSI), której zmanipulowany wizerunek, przedstawiający ją półnagą w wulgarnej pozycji obiegł sieć; *PSI Reports Users Sharing Fake Photo of Chairwoman Grace Natalie to Police for Defamation*, Coconuts Jakarta, https://coconuts.co/jakarta/news/psi-reports-users-sharing-fake-photo-chairwoman-grace-natalie-police-defamation/, dostęp: 17.02.2020 r.

podważanie *Pancasili* na poziomie instytucjonalnym grozi nawet delegalizacją danej organizacji[90].

Przygotowaniem ustawy zasadniczej przyszłego państwa indonezyjskiego zajmował się utworzony 1 marca 1945 r. Komitet ds. Przygotowania Niepodległości Indonezji (BPUPKI), później przekształcony w Komitet Przygotowawczy na rzecz Niepodległości Indonezji (PPKI)[91]. Jednym z kluczowych problemów, jakim zajmował się Komitet była rola religii oraz status muzułmanów w przyszłym państwie. Komitet składał się z przedstawicieli różnych religii i nurtów ideologicznych. Dominowały jednak dwie grupy: świeckich oraz islamskich nacjonalistów. Po długich debatach uznano, że jedność narodowa byłaby zagrożona w sytuacji, w której zarówno religijne, jak i etnicznie sfragmentaryzowane społeczeństwo opierałoby się na ideologii religijnej[92].

W Komitecie zasiadał również Sukarno, który w swojej przemowie zaprezentował koncepcję podstawy ideologicznej przyszłego państwa, opartą o pięć zasad. Miała ona być odzwierciedleniem długiej tradycji indonezyjskiej myśli filozoficznej i stanowić element spajający ideologicznie rozległe i zróżnicowane terytorium. W efekcie zaproponowane pięć zasad, po zmodyfikowaniu, trafiło do preambuły konstytucji Republiki Indonezji:

1) Wiara w jednego Boga (*Sila Ketuhanan ang Maha Esa*).

Zasada ta wskazuje, że Indonezja nie jest świecka w zachodnim rozumieniu, a w pewnym zakresie uznać ją należy za państwo religijne, choć nie sprecyzowano, który bóg powinien być wyznawany. Wiara w jednego boga w tym przypadku oznacza zatem zaakceptowanie wielu możliwości. Zasada ta zachęca do poszukiwania dobra i promowania dojrzałego życia religijnego[93], co odpowiada pragnieniu Sukarno, by w Indonezji nie było religijnego egoizmu[94].

Wolność wyznania jest jednak źródłem kontrowersji. Wskazuje się tutaj przede wszystkim na protesty ortodoksyjnych muzułmanów, odrzucających preislamskie wierzenia Jawajczyków (często wszak włączane do muzułmańskiej praktyki religijnej), które postrzegane

[90] W ten sposób w 2017 r. zdelegalizowana została w Indonezji radykalna organizacja religijna Hizbut Tahrir Indonesia; M. Nawab, M. Osman, *Insight: Is Hizbut Tahrir a threat to Indonesia?*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/academia/2019/06/20/is-hizbut-tahrir-a-threat-to-indonesia.html, dostęp: 17.02.2020 r.; *Hizb ut-Tahrir Indonesia banned 'to protect unity'*, Al Jazeera, https://www.aljazeera.com/news/2017/07/indonesia-hizbut-tahrir-group-banned-protect-unity-170719050345186.html, dostęp: 17.02.2020 r.

[91] A. Grzywacz, *Tożsamość narodowa i polityka zagraniczna Indonezji*, Toruń 2014, s. 64.

[92] K. Hamayotsu, *Islam and nation building in Southeast Asia: Malasia and Indonesia in comparative perspective*, „Pacific Affairs" 2002, t. 75, nr 3, s. 355.

[93] N.T. Martoredjo, *Building Charakter Through Pancasila Values to Sovereign Nation*, „Humanora" 2016, vol. 7, no. 1, s. 119.

[94] *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, (eds.) H. Feith, L. Castles, Jakarta-Kuala Lumpur 2007, s. 47.

są jako sprzeczne z prawdziwą wiarą w Allaha[95]. Rozbieżności i konflikt prowadzą do sedna problemu *Pancasili* w islamskim rozumieniu. Dla muzułmanów całkowita jedność z Bogiem oznacza, że Allah jest podstawową, kompletną manifestacją boskości, objawioną człowiekowi przez Mahometa i mieszanie tego przekonania z tradycyjnym animizmem, oddawaniem czci przodkom jest grzechem kardynalnym i z teologicznego punktu widzenia czymś niemożliwym. Wolność wyznania w tradycyjnym islamskim rozumieniu oznacza tak naprawdę wolność do ustanowienia *Ummat Islam*, świata islamskiego, a nie wolności do herezji. Człowiek odrzucający Allaha znajduje się poza wspólnotą[96].

2) Sprawiedliwość i Humanizm (*Sila Kemanusian yang Adil dan Beradab*).

Podążanie za ideą sprawiedliwego i cywilizowanego humanitaryzmu oznacza wolę traktowania innych, także obcych, w sposób godny, wolny od podejrzeń, wyzysku czy opresji[97]. Idea ta staje się problematyczna w tradycyjnych, małych społecznościach. O ile społeczny porządek i harmonia są pożądane, nie sposób pozbyć się w małych grupach społecznych rozróżnienia na „swoich" i „obcych". W zależności od przynależności, idee takie jak wyrozumiałość czy współczucie funkcjonują tylko w ograniczonym zakresie. Przywołać można przykład morderstwa dokonanego przez obcego, gdzie kara za to przestępstwo wydaje się jasna. Jednak w sytuacji, gdy morderstwa dokona członek danej społeczności, wymierzenie kary ostatecznej oznacza dalsze naruszenie i tak zachwianej już równowagi i harmonii, co stanowi jeszcze większą szkodę dla grupy. Tym samym surowość kary uzależniona jest od przynależności do określonej grupy[98].

W przypadku ortodoksyjnego islamu idea humanitaryzmu, sprawiedliwości i uczciwości wydaje się nie stwarzać problemów, gdyż wartości te zawarte są w muzułmańskich szkołach prawnych. Humanitaryzm, wsparcie finansowe czy pomoc słabszym, wdowom i biednym są cnotami o eschatologicznych podstawach, niezbędnymi do zbawienia[99].

3) Nacjonalizm/Jedność Indonezji (*Sila Persatuan Indoensia*).

W swoim przemówieniu Sukarno twierdził, że narodowa spójność Indonezji jest oczywista. Mówił, że nawet dziecko jest w stanie wskazać na mapie jedność Archipelagu

[95] M. Morfit, *Pancasila: The Indonesian State Ideology According to the New Order Government*, „Asian Survey" 1981, vol. 21, no. 8, s. 840.
[96] J.M. Van Der Kroef, *Pantjasila: The National Ideology of the New Indonesia*, „Philosophy East and West" 1954, vol. 4, no. 3, 236-239.
[97] M. Morfit, *Pancasila…, op. cit.,* s. 840.
[98] J.M. Van Der Kroef, *Pantjasila…, op. cit.,* s. 229.
[99] *Ibidem*, s. 237.

Indonezyjskiego, wskazać wyróżniający się zbiór wysp takich jak Jawa, Sumatra, Borneo, Celebes, Halmahera, wyspy Sundajskie czy Moluki umiejscowione między kontynentalną częścią Azji a Australią[100]. Podkreślał on przez to konieczność poszerzenia spektrum postrzegania narodu indonezyjskiego, wymagającego wyjścia poza granice własnej grupy etnicznej. Wartością samą w sobie staje się różnorodność narodowa, oparta na wielu etniach, religiach, rasach, klasach i grupach kulturowych darzących się wzajemnych szacunkiem i podejmujących współpracę na rzecz szerszego projektu politycznego[101].

Idea jedności narodowej i terytorialnej nie znalazła, szczególnie w latach 50. XX w., oddźwięku pośród tradycyjnych społeczności. Członkowie tych wspólnot opierali przynależność na podstawie związków krwi i przywiązania do ziemi. W tradycyjnych koncepcjach wspólnoty nie istniały idee „narodu" ani „jedności" w zakresie obejmującym cały Archipelag[102]. Podobnie jest w przypadku tradycyjnej myśli muzułmańskiej, gdyż trudno jest pogodzić nacjonalistyczne aspiracje z tradycyjnym dogmatem traktującym świat islamu jako pewną całość. Tradycyjna sunnicka teoria mówi o jednym państwie muzułmańskim pod rządami jednego kalifa[103].

4) Zasada konsensusu lub demokracji (*Sila Kerakyatan yang dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan*).

Idea „demokracji" nie powinna być traktowana w kategoriach proponowanych przez liberalny Zachód. Zasada ta dotyczy dyskusji i deliberacji pomiędzy członkami społeczeństwa, ale nie oznacza ani nie sugeruje idei rządów większości czy praw mniejszości[104]. Struktura klasowa, umiejscowienie władzy, przekonania i wierzenia - mogą one stanowić elementy nierozłączne, które mieszając się ze sobą, tworzą społeczeństwo harmonijne. Demokracja w zachodnim rozumieniu może mieć dezorganizacyjne lub wręcz niszczące działanie wobec indonezyjskiego społeczeństwa. W tradycyjnym światopoglądzie indonezyjskim bycie depozytariuszem publicznego autorytetu niekoniecznie oznacza pełnienie funkcji delegata ludu. Potęga czy władza bierze się w tym przypadku z boskich źródeł albo ze względu na specjalne kompetencje[105].

[100] Przemówienie Sukarno z 1 czerwca 1945 roku, [w:] *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, (eds.) H. Feith, L. Castles, Jakarta-Kuala Lumpur 2007, s. 41-42.
[101] N.T. Martoredjo, *Building Charakter Through Pancasila Values to Sovereign Nation*, „Humanora" 2016, vol. 7, no. 1, s. 119.
[102] J.M. Van Der Kroef, *Pantjasila…, op. cit.,* s. 228.
[103] *Ibidem*, s. 238.
[104] M. Morfit, *Pancasila…, op. cit.,* s. 841.
[105] J.M. Van Der Kroef, *Pantjasila…, op. cit.,* s. 234.

Wskazuje się, że jednostka czy mniejszość powinna dostosować się do woli zbiorowej. Państwo nie służy bowiem jednostce ani jednej grupie. Państwo ma służyć wszystkim i podobnie władza nie może należeć tylko do jednej grupy interesu. Sukarno wskazywał, że grupy religijne, jeśli chcą mieć wpływ na kształtowanie prawa, powinny ciężko pracować, by znaleźć się w składzie reprezentantów narodowych[106].

5) Sprawiedliwość społeczna (*Sila Kaedilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia*).

W swoim przemówieniu Sukarno sprawiedliwość społeczną rozumiał jako dobrobyt wszystkich obywateli oraz walkę z ubóstwem. W jego wypowiedzi ujawniała się silna antyzachodnia i antykapitalistyczna retoryka. Wskazywał on że w państwach zachodu, w państwach Europy czy USA ludzie są tak naprawdę zdani na łaskę kapitalistów. Zauważa się, że wartości sprawiedliwość społecznej, takie jak zniesienie różnic klasowych, przywilejów opartych na statusie ekonomicznym czy religii stały w sprzeczności z tradycyjnymi wartościami, takimi jak: pokrewieństwo, religia, status społeczny[107].

Za Douglasem Ramage'em można wyróżnić cztery etapy „kształtujące" różne rozumienie *Pancasili*:

1) do roku 1965 jako okres kształtowania się tego procesu i jego początki, które obejmują cały okres władzy politycznej Sukarno;
2) w latach 1966-1978 pierwszy etap kształtowania ideologii przez Suharto;
3) w latach 1978-1987 jako okres, w którym *Pancasila*, zgodnie z planem Suharto, miała stać się podstawą ideologiczną wszystkich organizacji politycznych i społecznych;
4) od roku 1985 jako etapu rozpoczynającego ożywioną debatę nad rolą i istotą ideologii, zwłaszcza jej relacji z islamem[108].

Należałoby rozszerzyć ten podział o czasy po demokratyzacji Indonezji. Okres *reformasi* obejmują rządy Bacharuddina Jusufa Habibie w latach 1998-1999, Abdurrahmana Wahida w latach 1999-2001, Megawati Sukarnoputri w latach 2001-2004, Susilo Bambang Yudhoyono w latach 2004-2014 oraz Joko Widodo w latach 2014-2024[109]. Rozwój cywilizacyjny i gwałtowne przemiany społeczno-gospodarcze stanowią poważne wyzwanie dla

[106] Przemówienie Sukarno z 1 czerwca 1945 roku, [w:] *Indonesian Political Thinking, op. cit.,* s. 44-45.
[107] J.M. Van Der Kroef, *Pantjasila…, op. cit.,* s. 232.
[108] D.E. Ramage, *Politics in Indonesia. Democracy, islam and the ideology of tolerance*, Londyn-Nowy Jork 1995, s. 1.
[109] A. Grzywacz, *Tożsamość…, op. cit.,* s. 65-66.

Pancasili jako spoiwa narodowościowego Indonezji i należy spodziewać się ewolucji jej interpretacji.

Pancasila stanowiła narzędzie do zwalczania innych, konkurencyjnych ideologii politycznych. Za niebezpieczne uznawano przede wszystkim radykalne ruchy muzułmańskie pragnące uczynienia z Indonezji państwa islamskiego. *Pancasila* oraz towarzyszące jej zasady manifestu politycznego nie były próbą syntezy wszystkich głównych wzorców politycznych w Indonezji, gdyż nie zawierały w sobie elementów charakterystycznych dla islamu. Bieguny arystokracji jawajskiej oraz muzułmańskich przedsiębiorców wydawały się nie do pogodzenia przez jakąkolwiek ideologię państwową[110]. Nie dziwi zatem, że Sukarno - pragnący świeckiego i nacjonalistycznego państwa - od samego początku starał się minimalizować ideę państwa islamskiego. Pierwsza zasada (wiary w jednego Boga), włączająca tradycyjne jawajskie wierzenia, wywoływała nieustanne napięcie między *Pancasilą* a islamem.

19 lipca 1982 r. prezydent Suharto przyjął delegację Narodowego Komitetu Młodzieży Indonezyjskiej (*Komite Nasional Pemuda Indonesia*, KNPI), młodzieżówkę związaną z prezydencką partią Golkar. Wygłosił przemówienie, w którym opowiadał o roli lidera i *Pancasili* w życiu społecznym i politycznym Indonezji. Mieszał on rolę politycznego przywódcy z ideą *guru* jawajskiej mistycznej sekty, tłumaczącego znaczenie życia grupie adeptów. Zamiłowanie do jawajskich wierzeń Suharto było dobrze znane od jego wczesnych lat rządów. Mogło być to zapoczątkowane wpływem, jaki wywarł na niego szaman (*dukun*) Kiai Daryatmo, specjalizujący się zarówno w Koranie jak i jawajskich wierzeniach. Jak bardzo te wierzenia wpływały na Suharto, pozostaje kwestią niejasną, natomiast jego samokontrola prawdopodobnie wynikała właśnie z jawajskiej koncepcji wewnętrznego spokoju. Suharto często oddawał się praktykom mającym uspokajać nadnaturalne siły. Natomiast jego ambicje do rządzenia zdepolityzowanym królestwem były doskonale kompatybilne z wzorem jawajskich królów, których głównym obowiązkiem w sferze politycznej było stać na straży porządku, spokoju i zwalczania wszelkich zakłóceń[111].

Suharto twierdził, że konstytucja z 1945 r. sprawiła, że ludzie myślą, że mogą robić co chcą. Uważał on, że powodem takiego stanu rzeczy było nieuznanie *Pancasili* jako jedynej ideologicznej podstawy państwa i poprawnego postrzegania życia[112]. By przekonać Indonezyjczyków do znaczenia „pięciu zasad", rozpoczął proces ukazywania ich jako

[110] M. Morfit, *Pancasila…, op. cit.,* s. 844.
[111] S. Moertono, *State and Statecraft in Old Java*, Ithaca 1981, s. 38.
[112] K. Ward, *Soeharto's Javanese Pancasila*, [w:] *Soeharto's New Order and Its Legacy*, (eds.) E. Aspinall, G. Fealy, Canberra 2010, s. 30.

naturalnej spuścizny po przodkach. Twierdził, że nie wynalazł *Pancasili*, lecz ledwie ją odnalazł pośród innych wartości pozostawionych po dawnych Jawajczykach[113].

Pancasila interpretowana jest zatem jako uosobienie tradycyjnych i rodzimych (często wyidealizowanych) wartości harmonii społecznej i sytuacji braku konfliktu politycznego, zapewniając kulturowo neutralne wytyczne dotyczące zachowania w społeczeństwie pluralistycznym, w którym „rozwój" jest nadrzędnym celem[114].

Zgodnie z *Tri Ubaya Cakti* („doktryną walki armii"), przedstawioną w 1965 r., *Pancasila* reprezentuje nie tylko filozofię, ale powinna być również rozumiana jako programowy przewodnik działania lub ideologia państwowa. Można ją więc interpretować nie jako wytwór powstały w ciągu kilkunastu lat od uzyskania niepodległości, ale jako ideologię opartą zasadniczo na religijno-kulturowych tradycjach jawajskich.

W 1978 r. Doradcze Zgromadzenie Ludowe podjęło decyzję o zorganizowaniu serii szkoleń na terenie całego państwa indonezyjskiego. Wszyscy pracownicy służby cywilnej poniżej rangi ministra zobowiązani byli do uczestnictwa w dwutygodniowym kursie skupiającym się wyłącznie na *Pancasili*. Kursy nazwane *Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila* (dalej P4) były wyjątkowo dezorganizujące i spowalniające pracę rządu i innych jednostek administracyjnych. Ważni decydenci nie mogli podejmować kluczowych decyzji ze względu na obowiązkowe szkolenia. Żadne okoliczności, nawet śmierć czy choroba członka rodziny nie zwalniały z obowiązku stawienia się na takim kursie[115]. *Pancasili* zaczęto nauczać na każdym szczeblu. Poza obowiązkowymi kursami P4, wprowadzono także specjalne programy dla uczniów szkół podstawowych, średnich, a także dla studentów[116].

Na mocy ustawy prezydenckiej z 1983 r., nakazywano wszystkim instytucjom publicznym stosowanie się do zasad dyktowanych przez *Pancasilę*. Celem było nie tylko umocnienie w sferze symbolicznej władzy Suharto, ale również stworzenie ideologicznego narzędzia do walki z oponentami politycznymi, którzy jakoby sprzeniewierzyli się ideologii

[113] *Ibidem*, s. 31.
[114] D.E. Weatherbee, *Indonesia in 1984: Pancasila, Politics, and Power*, „Asian Survey" 1985, vol. 25, no. 2, s. 188.
[115] M. Morfit, *Pancasila…, op. cit.,* s. 839.
[116] Programem szkoleniowym nt. *Pancasili* objęte były także prostytutki z Samarindy (wschodni Kalimantan), by w ten sposób podkreślić ich oddanie do służby na rzecz lokalnej społeczności i narodu; D.E. Weatherbee, *Indonesia…, op. cit.*, s. 188. Choć od czasu upadku Suharto minęło ponad 20 lat, znaczenie *Pancasili* w kreowaniu postaw obywatelskich wciąż uznaje się za kluczowe. Na przykład Uniwersytet Gadjah Mada w Yogyakarcie planuje podjęcie działań przeciwko radykalnym naukom na swoim kampusie poprzez wprowadzenie obowiązkowych wykładów na temat *Pancasili*; *Pancasila Lecture May Soon Be Compulsory at Leading Indonesian University*, http://jakartaglobe.id/news/pancasila-lecture-may-soon-compulsory-leading-indonesian-university/, dostęp: 09.11.2017 r.

państwowej. Wszystkie idee sprzeczne z *Pancasilą* postrzegane był jako fundamentalne zagrożenie dla stabilności i rozwoju państwa indonezyjskiego[117].

Zdolność do opanowania sprzecznych ze sobą społecznych nurtów i politycznych aspiracji postrzegana jest jako świadectwo siły i legalności władcy. Dlatego też bardzo rozległe znaczeniowo zasady *Pancasili* przez Jawajczyka mogą być interpretowane jako dowód mądrości. Według Nowego Ładu *Pancasila* miała być artykulacją historycznych doświadczeń Indonezyjczyków. Stała się formułą tradycyjnej filozofii życiowej. Tym samym wykazywała to, co już dawno było immanentną cechą społeczeństwa, a nie stanowiła nowej, zewnętrznej doktryny[118]. Jest ona także wyrazem aspiracji na przyszłość. Wytyczne P4 mówiły, że rozumienie *Pancasili* jest konieczne dla przyszłego rozwoju narodu. Zapewniało kryteria, na podstawie których miano oceniać i formułować przyszłe polityki.

[117] M. Morfit, *Pancasila…, op. cit.,* s. 846.
[118] *Ibidem*, s. 841.

5. Przemoc w działaniach politycznych w Indonezji

W rozdziale tym zaprezentowane zostaną przykłady przemocy w działaniach politycznych w Indonezji. Zostaną one przedstawione wraz z próbą zachowania chronologii wydarzeń politycznych w omawianym państwie. Autor zdecydował się na taki porządek ze względu na potrzebę pełniejszego przedstawienia kontekstu zachodzących zdarzeń i towarzyszącej im przemocy.

Kolektywna pamięć opiera się na doświadczeniach kolonialnych i zmaganiach niepodległościowych Indonezyjczyków. To wówczas, w wyniku niesprawiedliwych polityk oraz działań wojennych kształtowała się wspólna tożsamość (z ogromną rolą islamu) oraz swoista kultura przemocy ujawniająca się poprzez zamiłowanie do wojny oraz gloryfikację sił zbrojnych, co przełożyło się na stałą obecność armii w polityce.

Druga połowa XX w., naznaczona rządami generała Suharto i jego Nowego Ładu również charakteryzuje się przemocą. Ruch 30 Września i ludobójstwo skutkuje trwałą stygmatyzacją komunistów, a także etnicznych Chińczyków. Ciągła obecność armii, ale też swoista proliferacja przemocy charakteryzuje rządy Suharto. W 1998 r. zamieszki przeciw prezydentowi nabierają z jednej strony spontanicznego charakteru, ale istnieją podejrzenia co do ich instrumentalnego wykorzystania.

Upadek Suharto natomiast rozpoczyna epokę demokratyzacji Indonezji. Nie tylko nie oznacza to trwałego usunięcia armii z życia politycznego, ale też zwiastuje nowe konflikty społeczne, które dotychczas trwały w pewnym zamrożeniu. Dochodzi do przemocy między wspólnotami religijnymi na Molukach i Celebesie (Sulawesi). Tym samym ujawnia się ponownie znaczenie religii w inspirowaniu działań opartych na przemocy, nie tylko w walkach wspólnot, ale też pod postacią terroryzmu, jak wskazują choćby przypadki ataków na Bali oraz w Surabai.

5.1. Przemoc w Holenderskich Indiach Wschodnich

Obecność Holendrów na Jawie, a z czasem na kolejnych wyspach Archipelagu wiązała się ze stopniowym wprowadzaniem instytucjonalnych rozwiązań na wzór europejski w zakresie administracji czy gospodarki.

Tradycyjnie funkcjonujące dotychczas księstwa, królestwa i sułtanaty rozproszone po Archipelagu stopniowo wcielane były, przeważnie drogą podboju, pod zarząd kolonialny.

Wiązało się to z radykalnymi i doniosłymi zmianami społecznymi. Zjednoczone z czasem wyspy w jeden organizm Holenderskich Indii Wschodnich oznaczały wyłonienie się wspólnej tożsamości mieszkańców kolonii, tzw. *pribumi*, tubylców, którzy znaleźli się w najniżej sytuowanej grupie w hierarchii społecznej[1]. Społeczeństwo Holenderskich Indii Wschodnich zostało podzielone na trzy kasty: najwyższą z nich stanowili Europejczycy. Drugą stanowili Chińczycy coraz liczniej przybywający do kolonii i pełniący wszelakie funkcje: dysponowali przywilejem pobierania podatków, trudnili się także w dziedzinach takich jak handel, rzemiosło, górnictwo, lutnictwo, kowalstwo, gastronomia, udzielanie pożyczek na procent czy hazard: „znienawidzeni, ale pożyteczni, lichwiarze, pośrednicy, niebieskie ptaki i drobni przekupnie, bez których trudno się obejść (…)"[2]. Najniżej sytuowani zaś byli tubylcy zajmujący się przeważnie rolnictwem. Jedynie dotychczasowa arystokracja pełniła rolę urzędników państwowych na usługach Holendrów.

Europejczycy dokonywali również istotnych zmian struktury społecznej kolonii poprzez liczne przesiedlenia grup wyznaniowych i etnicznych. Wskazuje się na przykład, że chrześcijańscy mieszkańcy Moluków i Sulawesi, wcielani w szeregi armii kolonialnej, wysyłani byli na terytoria muzułmańskiej Sumatry, a muzułmanie z Jawy natomiast kierowani byli na hinduistyczną wyspę Bali czy chrześcijańską Nową Gwineę. Ruchy te przyczyniły się do stopniowo zachodzącej antagonizacji poszczególnych grup. Wzajemna nieufność między wspólnotami, a czasem wręcz wrogość ułatwiały Holendrom sprawowanie rządów oraz dokonywanie kolejnych podbojów poprzez metodę *divide et impera*.

W 1799 r. doszło do istotnej zmiany w sposobie zarządzania Holenderskich Indii Wschodnich. W wyniku pogłębiających się trudności finansowych Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej, jej aktywa przejął rząd holenderski. Poszukiwano wówczas sposobu na skuteczniejsze gospodarowanie kolonią co przełożyłoby się na dodatkowe wpływy do budżetu państwa. Nieco ponad dekadę później zmiany te zapoczątkowali, paradoksalnie, Brytyjczycy, którzy w wyniku wojen napoleońskich przejęli na kilka lat kontrolę nad Archipelagiem.

W 1811 r. gubernatorem kolonii został Thomas Stamford Raffles. Wprowadził on szereg reform, w tym nowy system zbierania opłat (zwany systemem dzierżawy gruntu), uznający wszystkie ziemie za własność kolonialnego państwa i przewidywał opłaty za jej użytkowanie oraz ustanawiał lokalnego, wyłanianego w wyborach, urzędu wiejskiego kacyka, będącego zarówno reprezentantem wsi, jak i urzędnikiem w służbie państwa. Jego zadaniem było zbieranie opłat bezpośrednio od ludności. Ponadto zniesiono system pracy przymusowej

[1] N. Laskowska, *Indonezja*, Warszawa 2012, s. 45.
[2] F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006, s. 294.

oraz wprowadzono stałe kwoty upraw przeznaczonych na sprzedaż. Chłopi mieli również prawo wyboru preferowanego typu hodowanych produktów[3]. Brytyjczycy również przyjęli militarne metody utrzymania kontroli. Na przykład w 1812 r. zaatakowali i splądrowali dwór sułtana Yogyakarty, a jego samego zesłali. Był to pierwszy przypadek w historii Jawy, gdy dwór królewski został szturmem zdobyty i zniszczony przez Europejczyków[4]. Wraz z zakończeniem wojen napoleońskich kontrolę nad kolonią ponownie przejęli Holendrzy.

Mianowany w 1830 r. na gubernatora Johannes van dem Bosch, w opozycji do dotychczasowych liberalnych metod zarządzania w tym samym roku wprowadził w życie tzw. System Upraw (*Culturstelsel*). Zakładał on intensywniejszą uprawę najbardziej dochodowych produktów, przede wszystkim kawy i indygo. Oznaczało to także stopniowe ograniczanie zasięgu pól ryżowych, w miejsce których tworzono nowe plantacje. Stan finansowy Holenderskich Indii Wschodnich, w wyniku zakończonych działań zbrojnych, tzw. wojny jawajskiej, był w opłakanym stanie. Dlatego też elity holenderskie zdecydowały się radykalnie odmienić obraz instytucjonalny społeczeństwa jawajskiego[5]. Odznaczał się on represywnością i wdrażaniem dyskryminujących praw. W konsekwencji w latach 40. i 50. XIX w. obszary objęte reformą agrarną nawiedziła klęska głodu. Ze względu na nieograniczone wykorzystanie siły roboczej oraz brak pożywienia rosła liczba ofiar[6].

Tak przedmiotowe podejście do rolników wynikało bezpośrednio z oficjalnego dyskursu wskazującego na niewielką wartość życia tubylców. Van den Bosch mówił, że „rozwój intelektualny przeciętnego Jawajczyka nie przekracza zdolności naszych dzieci między 12. a 14. rokiem życia, a jeśli chodzi o wiedzę ogólną, pozostaje daleko za nimi… dać takim ludziom instytucje właściwe dla rozwiniętego społeczeństwa jest takim samym absurdem, jak dać dzieciom prawa dorosłych i oczekiwać od nich, że zrobią z nich dobry użytek… Tylko patriarchalny rząd jest odpowiedni dla Jawajczyków”[7].

Zakładano zatem, że Jawajczycy nie przejawiają zdolności do samodzielnego zarządzania swoim czasem i pracą i potrzebują zdecydowanych metod nadzoru. W nowym

[3] S. Prokurat, *Indonezja 1600-2000. Instytucje i idee oraz ich wpływ na biedę i bogactwo narodu*, Warszawa 2016, s. 87.
[4] T. Hannigan, *Raffles and the British Invasion of Java*, Burrough Court 2013; T. Hannigan, *The Red-Coat Conquest of Yogyakarta*, http://tahannigan.blogspot.com/2013/05/the-british-assault-on-yogyakarta-in.html, dostęp: 31.01.2020 r.
[5] S. Prokurat, *Indonezja…, op. cit.,* s. 95.
[6] Już w 1834 r. Otto Carel Holmberg de Beckfelt, zarządzający obszarem Priangan w zachodniej części Jawy, zaniepokojony doniesieniami o ofiarach reformy zlecił inspektorowi Louisowi Vitalisowi zbadanie warunków lokalnych. Vitalis wspominał, że w podróży na miejsce napotykał wychudzone zwłoki leżące na poboczu drogi. Lokalny nadzorca, wywodzący się z arystokracji nie podejmował nawet próby usunięcia zwłok, gdyż te w nocy były i tak odciągane przez tygrysy; T. Hannigan, *A Brief History of Indonesia*, Clarendon 2015, s. 132.
[7] Cyt. Za: *Ibidem*, s. 135.

systemie, by zapewnić sobie środki na przeżycie, zobowiązano ich do pracy przez 120 dni w roku na uprawach własnych, a resztę czasu na uprawach przeznaczonych na eksport. Podatki zaś płacić mieli pod postacią produktów rolnych: cukru, kawy, herbaty, tytoniu, czy indygo[8]. W okresie tym holenderski dochód z tego obszaru istotnie wzrósł: W 1700 r. wynosił prawdopodobnie około 1,4% indonezyjskiego produktu krajowego i wzrósł do około 17% w latach 1921-1938. Do 1870 r. około 90% tych dochodów wypłynęło z kolonii do metropolii w Europie[9].

Informacje o warunkach życia mieszkańców Jawy zaczęły docierać do opinii publicznej w Europie czy to za sprawą raportów, czy przekazów literackich. Nie bez znaczenia okazała się na przykład powieść holenderskiego urzędnika kolonialnego, Edwarda Dekkera, pod tytułem „Max Havelaar"[10]. W rezultacie system agrarny stopniowo ograniczano do lat 70. XIX w. Ostatecznie zamknięto go jednak dopiero w 1917 r. Zaniechanie *Culturstelsel* oznaczało wprowadzenie bardziej liberalnej polityki gospodarczej. W jej konsekwencji monopol państwowy zaczął ustępować rozwiązaniom wolnorynkowym – przepływowi prywatnego kapitału. Skutkowało to intensyfikacją upraw, pojawieniem się i rozwojem przemysłu wydobywczego, bankowości, a nawet usług ubezpieczeniowych[11]. Zapowiedzią zmiany polityki, ze względu na wspomniane doniesienia, ale także z powodu informacji o okrucieństwie sił zbrojnych walczących z ruchami oporu, było przemówienie królowej w 1901 r., po którym wprowadzono tzw. Etyczną Politykę (*Ethical Policy*), mającą w zamyśle większą troskę o dobrobyt ludności rdzennej, a także uspokojenie opinii publicznej. Rzeczywista praktyka dominacji na obszarze Holenderskich Indii Wschodnich daleka była jednak od etycznych metod[12].

Na znaczący spadek warunków bytowych Jawajczyków oraz mieszkańców innych wysp wpływ miały zaniedbania inwestycyjne Holendrów. Ucisk związany z przymusową pracą na uprawach, późniejsze wprowadzenie rozwiązań wolnorynkowych oraz brak inwestycji społecznych w kolonii przyczyniały się do postępującej wrogości tubylców. Uczucie frustracji, gniewu i niesprawiedliwości zostało skapitalizowane przez lokalne autorytety religijne,

[8] J.G. Taylor, *Indonesia: Peoples and Histories*, Yale 2003, s. 240.
[9] A. Maddison, *Dutch Income in and from Indonesia 1700-1938*, „Modern Asian Studies" 1989, vol. 23, no. 4, s. 645-646.
[10] Multatuli (Eduard Douwes Dekker), *Maks Havelaar, czyli Aukcje kawy Holenderskiego Towarzystwa Handlowego*, Wrocław 1994.
[11] J.A.M. Caldwell, *Indonesian Export and Production from the Decline of the Culture System to the First World War*, [w:] *The Economic Development of Southeast Asia: Studies in Economic History and Political Economy*, (ed.) C.D. Cowan, New York-London 1964, s. 72-101.
[12] H.J. Benda, *Decolonization in Indonesia: The Problem of Continuity and Change*, „The American Historical Review" 1965, vol. 70, no. 4, s. 1060.

wówczas będące o wiele bardziej wiarygodne niż wielu przedstawicieli arystokracji (*priayi*) stanowiących element kolonialnej administracji. Holenderska penetracja struktur społecznych przyczyniała się do sekularyzacji elit, co samo w sobie postrzegane mogło być przez ortodoksyjnych muzułmanów jako akt zdrady. Jednocześnie w XIX w. rosło znaczenie radykalnych, fundamentalistycznych ruchów muzułmańskich będących odpowiedzią na światową dominację kultury i polityki europejskiej. Muzułmanie odbywający pielgrzymki do Mekki często wracali do domów pod silnym wpływem wahabitów, a postulowane przez ten ruch hasła znajdowały podatny grunt np. na Sumatrze (tzw. ruch Padri).

W XIX i XX w. powstania muzułmańskie miały albo charakter antykolonialny albo wymierzone były w nieortodoksyjne grupy muzułmanów żyjących zgodnie z lokalnymi tradycjami i prawami (*adatami*) stojącymi w sprzeczności z porządkiem proponowanym przez środowiska ortodoksyjne. Pośród powstań i konfliktów opartych w znacznym stopniu na religii wymienić należy wojnę jawajską (powstanie Diponegoro w latach 1825-1830), ruch Padri w zachodniej Sumatrze, powstania w Banten (1840 i 1888), Cilegon (1880), Kalisalak (1850), Gedangan (1904) czy Cimareme (1919)[13].

Spośród wymienionych ruchów omówione zostaną trzy z nich ze wskazaniem na ich rolę w wyłanianiu się protonacjonalizmów na Jawie i Sumatrze. Wskazuje się bowiem, że w XIX w. społeczeństwo Holenderskich Indii Wschodnich wciąż pozostawało silnie zróżnicowane, koncepcja „Indonezji" jeszcze nie istniała, a jedynym spoiwem tożsamościowym była religia.

Na Jawie wskazane wcześniej dominacja militarna, wyzysk ekonomiczny i „kolaboracja" elit przyczyniły się do narastającego rozczarowania i frustracji. Mieszkańcy wyspy, wyjaśniając swoje położenie, wykorzystywali tradycyjne koncepcje „złotego wieku" (*jaman mas*) oraz „epoki gniewu" (*jaman edan*). Wskazywano, że cierpienia Jawajczyków wynikają z braku silnie scentralizowanej i sprawiedliwej władzy[14]. By nastąpił koniec „epoki gniewu", musiał nadejść odpowiedni lider, *Ratu Adil*, sprawiedliwy władca zdolny zaprowadzić stabilizację.

[13] Rewolty muzułmańskie wybuchały także po II wojnie światowej i uzyskaniu przez Indonezję niepodległości, co związane było z rozczarowaniem ortodoksyjnych muzułmanów marginalizacją ich znaczenia politycznego, pominięciem w konstytucji ustaleń zawartych w Karcie Jakarckiej, czy nieposzanowaniem tradycji niepodległościowych. Rozgoryczenie to urzeczywistniło się np. pod postacią ruchu Darul Islam czy działań separatystycznych w Acehu; F. Tichelman, *The Social Evolution of Indonesia. The Asiatic Mode of Production and its Legacy*, The Hague 1980, s. 171-172.
[14] N. Laskowska, *Indonezja*, *op. cit.*, s. 36-37.

Ucieleśnienie koncepcji *Ratu Adil* stanowić miał książę Diponegoro[15], pochodzący ze środkowej Jawy najstarszy syn sułtana Hamengkubuwono III. Zwracał on uwagę na narastające wpływy kolonistów na dworze oraz stopniowe odwracanie się elit od religii. Choć bezpośrednią przyczyną powstania pod jego wodzą miały być plany wybudowania drogi biegnącej przez teren, gdzie pochowano jego rodziców, wskazać należy także na cele związane z utrzymaniem władzy. Diponegoro prawdopodobnie nie miał prawa do tronu, który przysługiwał wówczas jego bratu (z innej matki), Hamengkubuwono IV wspieranemu przez Holendrów. Decyzja o powstaniu miała zatem dwojakie cele: walkę o tron i panowanie nad Jawą oraz zrzucenie kolonialnej dominacji. Wskazuje się, że pośród jego zwolenników o wojnie mówiło się jako o „jihadzie przeciw Holendrom i jawajskim apostatom"[16].

Wojna jawajska toczyła się w latach 1825-1830 i stanowiła istotne obciążenie finansowe i logistyczne dla Holendrów. Z czasem Diponegoro zaczął odczuwać trudności w utrzymaniu liczebności własnych oddziałów, podczas gdy Holendrzy stale uzupełniali swoje siły poborowymi z Sulawesi czy samej Europy. Rebelia zakończyła się, gdy Holendrom udało się nakłonić Diponegoro do wkroczenia na ich terytorium pod pretekstem przeprowadzenia negocjacji dotyczących zawieszenia broni. Został on wówczas pojmany i zesłany do Manado, a następnie Makassaru, gdzie zmarł w 1855 r.[17] Ostatecznie w wojnie śmierć poniosło około 15 tysięcy żołnierzy sił kolonialnych (z czego połowę stanowili Europejczycy) oraz około 200 tysięcy Jawajczyków (czy to w wyniku samych działań zbrojnych, czy wybuchłej w ich konsekwencji zarazy)[18].

Innym przykładem roli islamu w działaniach przeciw kolonistom jest przypadek ruchu reformatorskiego Padri w zachodniej Sumatrze, zamieszkanej przez grupę etniczną Minangkabau. Społeczność ta charakteryzowała się strukturą matriarchalną, będącą wszakże odstępstwem od tradycyjnych struktur w społecznościach muzułmańskich. Na Sumatrze, ze względu na gwałtowny rozwój lokalnych portów i ich okolic (wynikało to z dużego zapotrzebowania na kawę i pieprz) ujawniały się nowe prądy intelektualne przywożone przez muzułmanów wracających z tradycyjnej pielgrzymki do Mekki, gdzie, jak wskazano wcześniej, rozkwitały wówczas muzułmańskie fundamentalizmy[19].

---

[15] P. Carey, *The origins of the Java War (1825-1830)*, „The English Historical Review" 1976, XCI (CCCLVIII), s. 52.
[16] J. Kathirithamby-Wells, *The Old and the New*, [w:] *Culture and Society in the Asia-Pacific*, (ed.) C. Mackerras, London 1998, s. 23.
[17] T.A. Volkman, *Sulawesi: island crossroads of Indonesia*, Lincolnwood 1990, s. 73.
[18] N. Laskowska, *Indonezja*, *op. cit.*, s. 38.
[19] J. Hadler, *A Historiography of Violence and the Secular State in Indonesia: Tuanku Imam Bondjol and the Uses of History*, „The Journal of Asian Studies" 2008, vol. 67, no. 3, s. 977.

Będący pod wpływem radykalnych haseł muzułmanie w dotychczas obowiązujących zwyczajach Minangkabau oraz prawach lokalnych (*adatach*) stojących w sprzeczności z szariatem upatrywali się obrazy islamu i nawoływali do zmian obyczajowych. Nowy ruch reformatorski szczególnie interesował się życiem codziennym i prywatnym Minangkabau – naciskano na wdrożenie prawa muzułmańskiego, pilniejsze uczestnictwo w piątkowych modlitwach oraz wprowadzenie zakazu uprawiania hazardu czy spożywania alkoholu[20]. Te reformatorskie postulaty stanowiły zagrożenie dla pozycji zwolenników dotychczasowego porządku, a skupiających się wokół lokalnej arystokracji i rodziny królewskiej.

Nasilający się konflikt między zwolennikami tradycji i reform skutkował pierwszym w dziejach Azji Południowo-Wschodniej *jihadem* wypowiedzianym przeciw innym muzułmanom (choć pozostającym mocno zakorzenionym w lokalnej kulturze). W 1815 r., pod pretekstem rozmów pokojowych, Padri zdołali wymordować rodzinę królewską Pagaruyung i większość arystokracji. Tradycyjna elita Minangkabau zwróciła się wówczas o pomoc do Holendrów. Tym samym w 1821 r. podpisano z kolonistami traktat oddający im we władanie ziemie na Sumatrze. Inwazja militarna, mająca na celu włączenie regionu do imperium, trwała 12 lat. W tym czasie uznanym liderem ortodoksyjnych muzułmanów był Muhammad Sahab, noszący tytuł Tuanku Imam Bondjol.

Mimo początkowego krwawego konfliktu między reformistami a tradycjonalistami obecność Holendrów okazała się być czynnikiem unifikującym: w 1833 r. Minangkabau zjednoczyli się i przez kolejne 4 lata toczyli walki przeciw Holendrom aż do zwycięstwa Europejczyków w 1837 r.

Trzecim przykładem unifikującej roli islamu jest przypadek prowincji Aceh, znajdującej się na północnym wybrzeżu Sumatry. Region ten zawsze stanowił obszar specyficzny, charakteryzujący się szczególną gorliwością religijną jego mieszkańców. To tam w VII w. przybywali pierwsi muzułmańscy kupcy i stamtąd islam rozprzestrzeniał się stopniowo po całym obszarze dzisiejszej Indonezji. Z tego też powodu niekiedy Aceh nazywany jest „Bramą do Mekki".

Aceh stanowił doskonały punkt handlowy, a kontrola nad nim ułatwiała również dominację nad sąsiadującą, mającą strategiczne znaczenie, Cieśniną Malakka. Holendrzy rozpoczęli inwazję na Aceh w 1873 r., zapoczątkowując trzydziestoletni okres wzmożonych działań zbrojnych, w ramach których śmierć poniosło około 37 tysięcy żołnierzy armii kolonialnej oraz 70 tysięcy mieszkańców Acehu. Niebagatelną rolę w ostatecznym zwycięstwie

[20] *Ibidem*, s. 978.

kolonistów odegrał Christiaan Snouck Hurgronje, uczony biegle posługujący się językiem arabskim. Dzięki szerokiej wiedzy o świecie muzułmańskich pozyskał zaufanie tubylców, a zdobyte informacje przekazywał holenderskim mocodawcom.

Mimo włączenia Acehu do imperium w 1903 r., do dziś prowincja ta zachowuje swoją tożsamościową odmienność, bowiem i za panowania Holendrów, i po ogłoszeniu niepodległości Indonezji, Aczinowie dysponowali wszystkimi elementami niezbędnymi do stworzenia oddzielnego narodu: własną tożsamość, długą tradycję niepodległościową oraz żywą pamięć o sułtanacie stanowiącym most między światem arabskim i malajskim[21].

We wszystkich trzech przypadkach islam stanowił element unifikujący i mobilizujący do podejmowania działań zbrojnych. Nie zawsze, jak wskazuje przypadek Minangkabau, chodziło o walkę z niewiernymi, jednak nie sposób odmówić religii możliwości jednoczących. Dostrzegały to elity religijne i na tej podstawie kreowały ruchy, które należy uznać za protonacjonalizmy, które silnie rozwiną się w XX w. Postaci takie jak Diponegoro czy Tuanku Imam Bondjol także współcześnie uznawane są za bohaterów narodowych[22].

Aceh stanowi natomiast przykład nacjonalizmu mającego doniosłe znaczenie także współcześnie, czego dowodzi aktywność ruchu separatystycznego GAM i stałe akcentowanie odmiennej od indonezyjskiej tożsamości. Problem separatyzmów zostanie poruszony w dalszej części rozdziału.

Początek XX w. przebiegał pod znakiem rodzącej się wspólnej tożsamości ludów Holenderskich Indii Wschodnich. Można wskazać przynajmniej na dwa źródła wyłaniających się nacjonalizmów: religijne i świeckie. Wspomniana wcześniej rola islamu jako czynnika integrującego i mobilizującego do stawienia oporu stała się jeszcze wyraźniejsza po narodzinach takich organizacji jak Sarekat Islam, Muhammadiyah czy Nahdlatul Ulama. Poza nimi pojawiły się również świeckie ruchy polityczne, takie jak PKI (Komunistyczna Partia Indonezji) czy PNI (Indonezyjska Partia Narodowa).

Proces wyrastania narodowej tożsamości Holenderskich Indii Wschodnich został w pewnym sensie zakłócony lub zniekształcony przez interwencję japońską w trakcie II wojny światowej.

---

[21] K. Hack, *Decolonization and violence in Southeast Asia Crises of Identity and authority*, [w:] *Beyond Empire and Nation*, (eds.) E. Bogaerts, R. Raben, Leiden 2012, s. 140.

[22] P.B. Carey, *The Java War, 1825-0000: How the Memory of Diponegoro Became the Inspiration for the Modern Indonesian Nationalist Movement (1908-1942)*, https://www.academia.edu/37934703/The_Java_War_1825-0000_How_the_Memory_of_Diponegoro_became_the_Inspiration_for_the_Modern_Indonesian_Nationalist_Movement_1908-1942, dostęp: 23.07.2019 r.; J.M. van der Kroef, *Prince Diponegoro: Progenitor of Indonesian Nationalism*, „The Far Eastern Quarterly" 1949, vol. 8, no. 4, s. 424-450; J. Hadler, *A Historiography…, op. cit.,* s. 979.

Wojska japońskie wkroczyły na Jawę z łatwością eliminując nieskoordynowany i nikły opór Holendrów. Pogłoski o fanatyzmie Japończyków i ich okrucieństwie powodowały, że wielu oficerów i ich żołnierzy traciło jakikolwiek zapał do walki, co prowadziło do licznych przypadków dezercji. Pojmani Europejczycy byli albo zamykani w obozach, albo wykonywano na nich egzekucje, szczególnie w odwecie za niszczenie punktów o znaczeniu strategicznym – tym samym, np. stracono 81 Holendrów w Balikpapan (Borneo) za zniszczenie infrastruktury związanej z wydobyciem ropy naftowej[23].

Po przejęciu kontroli nad Holenderskimi Indiami Wschodnimi pierwszym krokiem Japonii było ograniczenie aktywności politycznej indonezyjskiej populacji. Mobilizacja i wspieranie lokalnych nacjonalizmów odbywały się pod kontrolą okupanta i służyć miały przede wszystkim kreowaniu postaw antyzachodnich, co miało być wsparciem w obronie przed ewentualnym kontratakiem aliantów. Szczególną w tym rolę odgrywali uczeni muzułmańscy (*kyai*) cieszący się powszechnym autorytetem na obszarach wiejskich. W opinii Japończyków uchodzili oni za łatwych do zmanipulowania tradycjonalistów, w przeciwieństwie do lepiej wykształconych modernistów rezydujących w miastach[24].

Doszło tym samym do polityzacji ugrupowań muzułmańskich. W 1943 r. powołano do życia partię Masyumi (Rada Indonezyjskich Organizacji Muzułmańskich) mającą przede wszystkim stanowić przeciwwagę dla Ośrodka Siły Społecznej kierowanej przez świeckich nacjonalistów[25]. Japończycy organizowali liczne szkolenia i seminaria dla *kyai*. Co istotne, prowadzono je w języku indonezyjskim, jednak ich treść początkowo dotyczyła głównie historii i polityki Japonii wraz z ideologicznymi uzasadnieniami wojny z Zachodem. Dopiero rok później program szkoleń skoncentrowany został na historii Jawy, co stanowiło element zaszczepiania wspomnianego wcześniej nacjonalizmu[26].

Japonia realizując swój panazjatycki projekt chciała przede wszystkim ustanowić na terenie Indonezji strukturę polityczno-ekonomiczną dającą jej mieszkańcom pozory wolności politycznej, ale w rzeczywistości całkowicie podporządkowana w sferze ekonomicznej. Brak poszanowania lokalnej tradycji, jak np. nakazywanie modłów w stronę Tokio, a nie Mekki, wymaganie uznania boskiego pochodzenia cesarza, salutowanie każdemu Japończykowi, niezależnie od jego statusu, czy wreszcie dotkliwe rekwizycje ryżu prowadziły do narastającej niechęci społeczeństwa indonezyjskiego[27]. Zradykalizowani przywódcy religijni niekiedy

[23] M.A. Aziz, *Japan's Colonialism and Indonesia*, The Hague 1985, s. 144.
[24] M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java*, SIngapore 2012, s. 61.
[25] N. Laskowska, *Indonezja*, *op. cit.*, s. 75.
[26] M.C. Ricklefs, *Islamisation…, op. cit.*, s. 64.
[27] M.A. Aziz, *Japan's…, op. cit.*, s. 196.

prowadzili studentów szkół koranicznych (*pesantren*) i chłopów w lokalnych buntach antyjapońskich, wymierzonych także w miejscowych urzędników (uznawanych za kolaborantów) czy Chińczyków, stale będących przedmiotem wrogości. Kończyły się one przeważnie użyciem siły i egzekucją ich liderów[28].

Kilkuletnia obecność Japonii, której wojska witane były jak wyzwoliciele, przyczyniła się do dalszego kształtowania tożsamości, nacjonalizmów i charakterystycznej, operującej na podstawie quasi-militarnych wartości kultury politycznej. Część grup społecznych została bowiem przeszkolona i uzbrojona. Przemoc stała się wartością, która zakorzeniła się w tożsamości zbiorowej i przetrwała cały proces dekolonizacji. Przykładem kreowanych przez Japonię organizacji paramilitarnych mogą być PETA (*Pembela Tanah Air*, Obrońcy Ojczyzny) – ochotnicze siły zbrojne utworzone 3 października 1943 r. Japonia zakładała, że PETA stanowić będzie rodzaj dodatkowego wsparcia na wypadek inwazji wojsk alianckich[29]; Barisan Pelopor (Kolumna Awangardowa), partyzantka licząca około 80 tysięcy członków, czy Barisan Hizbullah (Siły Boga) stanowiące zbrojne, liczące 50 tysięcy członków, skrzydło Masyumi[30].

Powszechny dryl wojskowy, swoisty duch japońskiego *bushido* stanowiły atrakcyjne zjawisko dla młodych, rozpalonych nacjonalizmem Indonezyjczyków[31]. To zamiłowanie do przemocy oddał także pisarz Idrus, opisujący w jednym ze swych opowiadań wydarzenia Bitwy o Surabaję (27.10-20.11.1945 r.), w którym przedstawiał młodzież zakochaną w karabinach i rewolwerach, zachowującą się wobec broni w sposób niemal erotyczny. O ile zatem technologia militarna Europejczyków mogła zmusić ich do odwrotu, kultury zbrojnego oporu i pewnego afektu wobec przemocy nie można już było w żaden sposób odwrócić[32].

Okres Rewolucji, oznaczający zmagania niepodległościowe Indonezji oraz proces umacniania władzy rządu republikańskiego charakteryzował się licznymi aktami przemocy tak między Europejczykami a Indonezyjczykami, jak i między poszczególnymi frakcjami politycznymi powstającego państwa, reprezentującymi różne wizje kierunków jego rozwoju.

---

[28] Inne ujawniające się ogniska oporu antyjapońskiego również były brutalnie tłumione: w październiku 1943 r. zorganizowany przez lokalne elity opór na wyspie Borneo skończył się wymordowaniem większości inteligencji, arystokracji i działaczy nacjonalistycznych. W lutym 1945 r. zaś w Blitarze, na Jawie, zbuntował się oddział PETA odpowiedzialny za nadzór nad przymusowymi robotnikami; M.C. Ricklefs, *Islamisation…, op. cit.,* s. 67; N. Laskowska, *Indonezja, op. cit.*, s. 66-67.

[29] M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, London 1981, s. 194; U. Sunhaussen, *The Road to Power: Indonesian MIlitary Politics 1945-1967*, Oxford 1982, s. 2-4.

[30] E. Mark, *Japan's Occupation of Java in the Second World War: A Transnational History*, London 2018; C. Formichi, *Hizbullah, Barisan*, [w:] *Encyclopaedia of Islam*, (eds.) K. Fleet, G. Krämer, D. Martinge, J. Nawas, E. Rowson, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/hizbullah-barisan-COM_30504, dostęp: 23.07.2019 r.

[31] B.R.O'G. Anderson, *Java in a time of revolution: Occupation and resistance 1944-1946*, Ithaca 1972, s. 31-34.

[32] K. Hack, *Decolonization and violence in Southeast Asia Crises of Identity and authority*, [in:] *Beyond Empire and Nation*, (eds.) E. Bogaerts, R. Raben, Leiden 2012, s. 149; Idrus, *Surabaya*, Jakarta 1968.

Atak nuklearny na Japonię przyspieszył wydarzenia polityczne w Indonezji. 9 sierpnia 1945 r. Sukarno i Muhammad Hatta udali się do siedziby japońskiego dowództwa w Wietnamie, gdzie otrzymali zgodę na deklarację niepodległości. 16 sierpnia porwani zostali przez młodych nacjonalistów domagających się natychmiastowego ogłoszenia niepodległości. Sukarno odczytał tekst deklaracji 17 sierpnia 1945 r., a następnego dnia uchwalono konstytucję na bazie przyjętej wcześniej *Pancasili*[33]. Pominięto jednak ustalenia zawarte w tzw. Karcie Jakarckiej, która czyniłaby z Indonezji *de facto* państwo religijne[34].

Kapitulacja Japonii i chwilowa próżnia władzy, którą nacjonaliści wykorzystali do ogłoszenia niepodległości spotkała się z oporem Brytyjczyków, przybyłych do Indonezji pod koniec września, a później i Holendrów. W październiku i listopadzie 1945 r. toczyła się tzw. Bitwa o Surabaję między siłami rządowymi a Brytyjczykami. Wówczas, w obliczu ataku Brytyjczyków, do miasta zjechali się muzułmańscy uczeni oraz uczniowie szkół koranicznych (*pesantren*). Organizacja Nahdlatul Ulama zadeklarowała, że walka w obronie niepodległości oraz religii ma charakter świętej wojny, a udział w niej jest indywidualnym obowiązkiem każdego muzułmanina[35]. SEAC (*South East Asian Command*) ostatecznie przejęło kontrolę nad miastem, w którym w czasie walk zginęło około 6 tysięcy Indonezyjczyków.

Główne frakcje polityczne, jakie ujawniły się na nowej scenie politycznej odzwierciedlały głębokie różnice światopoglądowe Indonezyjczyków. Stworzona pod auspicjami Japonii Masyumi reprezentowała przede wszystkim muzułmanów. Środowiska lewicowe koncentrowały się wokół Pesindo (*Pemuda Sosialis Indonesia*, była to młodzieżówka socjalistyczna), Partai Sosialis i radykalnej Partai Komunis Indonesia (PKI). Świeccy nacjonaliści reprezentowani byli przez Partai Nasional Indonesia (PNI), ponownie powołanej do życia w styczniu 1946 r. Europejczycy odmówili uznania republikańskiego rządu. Sukarno, traktowany przez Holendrów jak kolaborant, został zastąpiony na stanowisku szefa rządu przez Sutana Syahrira i dopiero wówczas rozpoczęto negocjacje dotyczące niepodległości.

25 marca 1947 r. podpisano porozumienie z Linggajati przewidującego powstanie Zjednoczonych Stanów Indonezji, jednak Holendrzy nie zamierzali dotrzymać jego postanowień. W lipcu rozpoczęły się tzw. akcje policyjne – działania zbrojne między Europejczykami a walczącymi o niepodległość Indonezyjczykami.

[33] Pancasila stanowi oficjalną ideologię Republiki Indonezji i oznacza "pięć zasad": Wiarę w jednego Boga, Sprawiedliwość i Humanizm, Nacjonalizm/Jedność Indonezji, Konsensus lud demokrację, Sprawiedliwość społeczną.
[34] N. Laskowska, *Indonezja, op. cit.*, s. 69.
[35] B.R.O'G. Anderson, *Java…, op. cit.,* s. 157.

W ramach prób przywrócenia starego porządku, Holendrzy przeprowadzili dwie akcje policyjne o nazwach: *Operation Product* (21 lipca – 5 sierpnia 1947) oraz *Operation Crow* (grudzień 1948 – styczeń 1949). W ramach pierwszej operacji, oznaczającej złamanie postanowień z Linggajati, Holendrzy podjęli próbę przywrócenia kontroli na terytoriach Jawy i Sumatry. Wiązało się to przede wszystkim z potrzebą uzyskania dostępu do istotnych zasobów, takich jak cukier, ropa i guma. Siły republikańskie stawiały słaby, choć konsekwentny opor poprzez działania partyzanckie. Holendrzy ostatecznie wycofali się pod naciskiem Rady Bezpieczeństwa ONZ. Zawieszenie broni zostało zawarte w styczniu 1948 r. Następnie jednak siły indonezyjskie ponownie rozpoczęły operacje partyzanckie przeciw Holendrom, co doprowadziło do drugiej akcji policyjnej. W jej efekcie Holendrom udało się zdobyć kontrolę nad tymczasową stolicą republiki – Yogyakartą, pojmano także prezydenta Sukarno.

W sierpniu 1949 r. rozpoczęła się konferencja pokojowa w Hadze, a pod koniec roku Holandia uznała faktyczną niepodległość Indonezji. Nie oznaczało to końca zmagań. Dwanaście lat później Muhammad Hatta odnosił się do przedłużających się zmagań o kontrolę nad Irianem Zachodnim, dokonując także istotnej diagnozy dotyczącej samej epoki kolonialnej. W artykule „Colonialism and the Danger of War" pisał, że kolonializm kreuje ducha wojowniczości (*warlike spirit*)[36], a osiągnięcie niepodległości poprzez walkę rodzi poczucie żalu i potrzebę zemsty, o której trudno zapomnieć[37]. Zmagania o kontrolę nad Irianem Zachodnim uznawał za próbę przedłużenia dominacji Europejskiej w Azji pod pretekstem przygotowania Papuasów do samodzielnych rządów. Starania o utrzymanie statusu quo Hatta postrzegał jako ryzyko wybuchu kolejnych działań zbrojnych[38].

Jednocześnie w latach 40. XX w. miały miejsce liczne rewolucje lokalne, w czasie których ujawniały się antagonizmy w ramach różnych grup społecznych.

Tym samym celem licznych pobić, a także morderstw byli np. lokalni urzędnicy uznawani za kolaborujących z reżimem japońskim. Szczególne napięcia dostrzegalne były pomiędzy nieortodoksyjnymi muzułmanami (*abangan*) przywiązanymi do tradycji lokalnych, a zwolennikami „czystej" wersji islamu (*santri*). Na przykład w miejscowości Pare we wschodniej Jawie doszło do eliminacji lokalnych elit *santri*, których miejsce zajęli *abangan*[39].

Równie istotne były zachodzące różnice między środowiskami lewicowymi i religijnymi. Duże znaczenie miał wówczas powrót z politycznej emigracji Musso, zagorzałego

[36] M. Hatta, *Colonialism and the Danger of War*, „Asian Survey" 1961, vol. 1, no. 9, s. 10.
[37] *Ibidem*, s. 11.
[38] *Ibidem*, s. 13.
[39] R.R. Jay, *Religion and politics in rural Central Java*, New Haven 1963, s. 68.

stalinisty i lidera PKI. Odrzucał on możliwość, by szeroko rozumiany proletariat reprezentowany był przez wiele ugrupowań politycznych (w tym religijnych). Zjednoczenie frakcji lewicowych pod auspicjami PKI doprowadziło do powstania *Front Demokrasi Rakyat* (Ludowy Front Demokratyczny).

Robotnicy w Indonezji reprezentowani byli zatem przez związki zawodowe funkcjonujące pod kierownictwem konkretnych partii politycznych. W lipcu 1948 r. pracownicy plantacji bawełny w Delanggu domagali się poprawy warunków pracy, przydziału ubioru roboczego i posiłków. Strajkowali jednak tylko członkowie SOBSI (*Sentral Organisasi Buruh Seluruh Indonesia*) i BTI (*Barisan Tani Indonesia*), będących związkami zawodowymi PKI. Strajk prędko nabrał charakteru antyrządowego. Jednocześnie ortodoksyjni muzułmanie pracujący na plantacji nie podjęli strajku, przez co stali się celem ataków. Dla ich ochrony Masyumi wysłała na miejsce siły Hizbullah, które 10 lipca otworzyły ogień do strajkujących. Do Surakarty wysłano oddziały armii rządowej. W konsekwencji strajk oraz toczący się konflikt zostały zażegnane 18 lipca. Komuniści natomiast wycofali się z Surakarty do Madiun. Tam przejęli siłą władzę i rozpoczęli eliminację przeciwników politycznych z PNI i Masyumi. Musso ogłosił utworzenie nowego Frontu Narodowego. Po wysłaniu do Madiun armii rozpoczęły się walki, które pochłonęły około 8 tysięcy ofiar. Komuniści zostali wyparci, Musso zginął, a PKI zdelegalizowano (ponowna legalizacja nastąpiła w 1951 r.). Siły rządowe internowały także około 35 tysięcy zwolenników PKI. Wydarzenia te stały się punktem wyjścia dla trwającej do dziś tradycji nastrojów antykomunistycznych[40].

5.2. Ludobójstwo jako instrument konsolidacji władzy

W latach 60. XX w. Indonezja zmagała się z dużymi trudnościami ekonomicznymi i społecznymi. Funkcjonowanie państwa zakłócane było przez wybuchające strajki, bunty i zamieszki. Inflacja w 1965 r. wynosiła 500%, a ceny ryżu wzrosły dziesięciokrotnie, zwiększając społeczne niezadowolenie[41]. Zaniedbania infrastrukturalne, fatalny stan dróg oraz prawie niedziałająca sieć telefoniczna sprawiały, że w ramach komunikacji częściej korzystać należało z usług kurierów.

Jednocześnie państwo stało w obliczu postępującej izolacji na arenie międzynarodowej. Prezydent Sukarno, przyjmując postawę antyzachodnią, poszukiwał możliwości budowy stosunków dyplomatycznych z blokiem komunistycznym. Jego wojownicza retoryka

[40] M.C. Ricklefs, *Islamisation…, op. cit.,* s. 72.
[41] A.C.A. Dake, *The Sukarno File, 1965-1967: Chronology of a Defeat,* Leiden-Boston 2006, s. 4.

skutkowała m.in. okresem *konfrontasi*, rozpoczętym na wieść o powołaniu Malezji na niestałego członka Rady Bezpieczeństwa. Sukarno ogłosił wystąpienie z ONZ obwieszczając, że „naszym celem jest zgnieść Malezję, nie spoczniemy zanim nie zostanie doszczętnie zniszczona"[42]. W konsekwencji stabilność polityczna w regionie była zagrożona. Obrany przez prezydenta kierunek polityki zagranicznej nie cieszył się popularnością wśród przedstawicieli sił zbrojnych, będących przecież jedną z najważniejszych sił politycznych Indonezji. Tym samym wśród najwyższych oficerów wyłoniły się tendencje do skrytego poszukiwania sposobów na ocieplenie stosunków z Malezją i sabotowania destrukcyjnych działań prezydenta[43].

Sukarno zdawał sobie sprawę z potencjału politycznego sił zbrojnych i dlatego też podejmował działania na rzecz wsparcia ruchu komunistycznego. Komunistyczna Partia Indonezji w obliczu złego stanu ekonomicznego państwa cieszyła się rosnącą popularnością. W owym czasie stanowiła ona największą partię komunistyczną w niekomunistycznym państwie, liczącą około 2 milionów członków[44].

Prezydent stanowił natomiast swoisty „języczek u wagi" między dwiema wspomnianymi siłami, stawiał się w roli niezależnego arbitra, gwaranta równowagi politycznej Indonezji[45].

26 maja 1965 r. wicepremier Subandrio, kierujący agencją wywiadowczą BPI, przekazał prezydentowi informację o istnieniu tzw. „Rady Generałów" – spisku wymierzonego przeciwko Sukarno, czy to z powodu jego działań wobec Malezji, czy z powodu poparcia dla pomysłu stworzenia zbrojnych milicji chłopskich (stanowiących wszakże potencjalny instrument walki w rękach komunistów). Na początku sierpnia prezydent wydał niejasne polecenie zajęcia się problemem „Rady Generałów". We wrześniu szereg zaufanych oficerów potwierdził istnienie spisku, jednak wówczas nie padły żadne konkretne nazwiska jego członków. W tajne działania przeciwko spiskującym generałom zaangażowane były prawdopodobnie osoby z kręgów militarnych oraz działacze komunistyczni z D.N. Aiditem na czele. Przygotowania charakteryzowały się pośpiechem – dyskutowano nad wyznaczeniem

[42] Cyt. za: Ł. Bonczol, *Zrozumieć Indonezję. Nowy lad generała Suharto*, Warszawa 2012, s. 94.
[43] A. Maksum, R. Bustani, *The 1965 coup and reformasi 1998: two critical moments in Indonesia-Malaysia relations during and after the Cold War*, SpringerPlus 2013, 3:45, http://www.springerplus.com/content/3/1/45 (dostęp: 07.07.2017)
[44] A. De Jong, *The Indonesian Counter-Revolution*, Jacobin, https://www.jacobinmag.com/2019/01/unmasked-graves-review-indonesia-genocide-communist-party, dostęp: 31.01.2020 r.
[45] A.C.A. Dake, *The Sukarno…, op. cit.,* s. 5.

daty przewrotu, zorganizowaniem odpowiednich sił (bataliony 454. i 530., ściągnięte do Jakarty z okazji nadchodzącego święta 5 października)[46].

Narastająca wrogość między siłami zbrojnymi a PKI zwiastowała, prędzej czy później, konfrontację. Wydarzeniem przyspieszającym tok zdarzeń było chwilowe zapadnięcie Sukarno na zdrowiu. Lekki udar, którego doznał 4 sierpnia 1965 r. spowodował, że czołowe postaci w armii i partii komunistycznej zaczęły zadawać sobie pytanie o przyszły porządek polityczny Indonezji, gdy dotychczasowy prezydent nie będzie w stanie dalej sprawować władzy. W strukturach PKI ostrzegano przed możliwym uderzeniem armii, a wewnętrzne instrukcje zalecały ukrywanie lub niszczenie wszelkich materiałów mogących wskazywać na powiązania z ruchem komunistycznym[47]. W trakcie spotkania politbiura PKI 7 sierpnia 1965 r. stwierdzono, że „problemem jest to, kto pierwszy będzie poinformowany o śmierci prezydenta, gdyż ten będzie miał możliwość przejęcia inicjatywy"[48]. Aidit widział się z Sukarno dwukrotnie: 8 i 10 sierpnia. Choć wówczas prezydent dochodził do zdrowia, przywódca PKI prawdopodobnie relacjonował swoim współpracownikom, że stan prezydenta jest bardzo zły i istnieje duże ryzyko, że ten umrze w ciągu kilku tygodni. Należy przypuszczać, że w ten sposób próbował on dać impuls do podjęcia poważniejszych działań przeciwko armii[49].

Przewrót, wymierzony potencjalnie w środowiska wrogie prezydentowi, rozpoczął się 1 października. Dwa bataliony rozlokowały się w centrum miasta, na Placu Niepodległości o strategicznym znaczeniu – wokół niego rozlokowane były pałac prezydencki, dowództwo armii, ministerstwo obrony, Kostrad (Wojskowe Dowództwo Strategiczne), amerykańska ambasada oraz stacja radiowa. Zajęte zostały północny, zachodni oraz południowy bok placu oraz roztoczono kontrolę nad stacją radiową (należy zwrócić uwagę, że nie przejęto kontroli nad budynkiem Kostradu)[50].

Jednocześnie trzecia grupa operacyjna ruszyła z rozkazem zatrzymania generałów podejrzewanych o spisek. Jako cele wyznaczeni zostali:

1. Generał A.H. Nasution, minister obrony;
2. Generał porucznik Ahmad Yani, dowódca armii;
3. Generał S. Parman;
4. Generał Mas Tirtodarmo Haryono;

[46] *Ibidem*, s. 36-50.
[47] Ł. Bonczol, *Zrozumieć…, op. cit.*, s. 98; *Indonesia 1965, The Coup that Backfired*, Washington D.C. 1968, s. 225-226.
[48] Cyt. za: A.C.A. Dake, *The Sukarno…, op. cit.*, s. 29.
[49] *Ibidem*, s. 33-34.
[50] J. Roosa, *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's Coup D'Etat in Indonesia*, Madison 2006, s. 35.

5. Generał R. Suprapto;
6. Generał brygady Soetojo Siswomihardjo;
7. Generał brygady Donald Ishak Panjaitan[51].

Proces zatrzymania generałów był chaotyczny i powiódł się tylko częściowo. Generałowie Yani i Panjaitan zginęli w swoich domach w wyniku strzelaniny. Generał Haryono prawdopodobnie został ugodzony nożem w podbrzusze i zmarł w swoim domu. Pozostali: Parman, Suprapto, Soetojo oraz porwany przez pomyłkę porucznik, będący adiutantem generała Nasutiona zostali wywiezieni i zabici w Lubang Buaya, wówczas bagnistym terenie na obrzeżach Jakarty. Generał Nasution zaś zdołał skryć się w sąsiadującej posiadłości ambasadora Iraku.

Około godziny 7.15 w transmisji radiowej ujawnił się tzw. Ruch 30 Września biorący odpowiedzialność za dokonujący się przewrót. Obwieszczono, że Ruchem dowodzi podpułkownik Untung, którego celem było powstrzymanie „przewrotu kontrrewolucyjnego" planowanego przez Radę Generałów. Poinformowano również o ustanowieniu Indonezyjskiej Rady Rewolucyjnej oraz o bezpieczeństwie prezydenta Sukarno, co było dalekie od prawdy, gdyż wówczas spiskowcy mieli trudności z odnalezieniem go[52]. Ujawniły się wówczas istotne niedociągnięcia organizacyjne Ruchu. Prezydent Sukarno często spędzał noce poza pałacem u jednej ze swych żon, o czym podpułkownik Untung, jako dowódca straży pałacowej, powinien był wiedzieć. Jednocześnie prezydent unikał pałacu, gdyż dotarła do niego informacja o stacjonujących pod nim „nieznanych żołnierzach". Prezydent Sukarno zdecydował się udać do bazy lotniczej Halim (leżącej w pobliżu Lubang Buaya), gdzie czekał na niego samolot na wypadek konieczności pilnego opuszczenia miasta. Prawdopodobnie nie wiedział on wówczas, że baza lotnicza została ustanowiona centrum dowodzenia Ruchu 30 Września i że przebywają tam jego liderzy[53].

Po południu w radiu Ruch 30 Września przekazał kolejne informacje, dotyczące m.in. dymisji gabinetu Sukarno oraz wskazania członków Indonezyjskiej Rady Rewolucyjnej. W jej skład wchodziło szerokie spektrum polityczne: muzułmanie, komuniści, dziennikarze, kobiety, działacze młodzieżowi. Wielu członków Rady Rewolucyjnej nie wiedziało nawet, że zostało do niej włączonych[54].

---

[51] *Ibidem*, s. 37.
[52] *Ibidem*, s. 35.
[53] *Ibidem*, s. 39.
[54] R. Cribb, *Indonesia 1965: the attempted coup and the rise of Suharto*, The Strategist, http://www.aspistrategist.org.au/indonesia-1965-the-attempted-coup-and-the-rise-of-suharto/, dostęp: 07.08.2017 r.

Zauważa się, że wszystkie oświadczenia razem wzięte niewiele mówiły o naturze Ruchu. Nie usprawiedliwiały niczym decyzji o dymisji gabinetu Sukarno. Nie zaakcentowały też żadnych ideologicznych różnic z prezydentem. Ostatecznie stwierdzić należy, że w publicznym odbiorze Ruch był niekonsekwentny i niejasny.

Nieudane uprowadzenie wszystkich wytypowanych generałów postawiło armię w stan gotowości. Istotnym jest fakt, że generał Suharto, kierujący działaniami przeciwko Ruchowi 30 Września nie był wytypowany do uprowadzenia, jako że jego rola w armii wydawała się stosunkowo nieistotna. Suharto przybył do siedziby Kostradu (ten nie został przejęty przez oddziały puczystów, choć również znajdował się w pobliżu Placu Niepodległości)[55]. Zapoznawszy się z sytuacją, musiał zdobyć odpowiednie siły wojskowe do zdławienia przewrotu. Udało mu się przekonać dowódcę 530. Batalionu, by poddał się Kostradowi. 454. Batalion natomiast nie złożył broni, ale wycofał się w okolice bazy lotniczej Halim. Tym samym Suharto zdołał oczyścić Plac bez jednego wystrzału. Również nie spotkał się z oporem w trakcie odbijania stacji radiowej, co miało miejsce około godziny 18.00. Następnie planował odbicie bazy lotniczej Halim, w której przebywali liderzy Ruchu 30 Września oraz prezydent Sukarno.

Suharto przekazał prezydentowi informację o planowanym uderzeniu na bazę lotniczą i polecił mu udać się w bezpieczne miejsce. Sukarno zdecydował, że najbezpieczniej dla niego będzie opuścić Halim, skąd udał się do swojego pałacu w miejscowości Bogor na południu Jakarty. Następnego dnia, 2 października, przywódcy Ruchu 30 Września opuścili Halim i przenieśli się do Lubang Buaya. Ostatecznie niezorganizowane siły w obliczu dobrze zarządzanych i przeważających sił armii rozpierzchły się. Przywódcy Ruchu uciekli z miasta[56].

Wskazuje się, że Sukarno bardzo przeżył porażkę Ruchu 30 Września. Pod koniec dnia był bliski załamania nerwowego. Okazało się bowiem, że armia, teoretycznie pozbawiona dowództwa, jest w stanie odzyskać stabilność w ciągu jednego dnia. Suharto okazał się niedocenionym, groźnym przeciwnikiem, który bardzo sprawnie poradził sobie ze słabo zaplanowanym zamachem grupy Untunga. Z pewnością ciosem dla Sukarno było również polecenie, jakie wydał Suharto: zasugerował on prezydentowi, by ten został w swojej rezydencji dla własnego bezpieczeństwa. Innymi słowy, znalazł się on chwilowo w areszcie domowym, do którego wysłał go człowiek uznawany dotychczas za mało znaczącą figurę na scenie politycznej. Tym samym w oczach Sukarno Kostrad stał się centrum „Rady Generałów". Dla prezydenta uderzające musiało być również to, że Suharto, po przejęciu kontroli nad stacją

[55] J. Roosa, *Pretext..., op. cit.,* s. 56.
[56] *Ibidem,* s. 60.

radiową, nazwał Ruch 30 Września „antyrewolucyjnym". Sukarno, Wielki Lider Rewolucji, nie mógł spodziewać się niczego gorszego, niż bycia powiązanym z „ruchem antyrewolucyjnym".

Działania Ruchu 30 Września budzą wiele wątpliwości interpretacyjnych. Były również źle zaplanowane i skoordynowane. Rola prezydenta Sukarno w planowaniu przewrotu wydaje się być niejasna lub wątpliwa. Późniejsze zeznania często były ze sobą sprzeczne: twierdzono, że Sukarno był zdenerwowany i wpadł w panikę na wieść o niekorzystnym obrocie zdarzeń. Nie odniósł się również wyraźnie do spiskowców – ani nie popierał, ani nie potępiał działań Ruchu 30 Września. Inne zeznania wskazywały, jakoby był zadowolony z przebiegu akcji albo chciał powstrzymać dalszy rozlew krwi. Ostatecznie, obserwując przebieg wydarzeń, Sukarno zdecydował się ratować własną pozycję i nie wsparł spiskowców swoim autorytetem, a bez prezydenckiego poparcia Ruch 30 Września nie miał szans na powodzenie[57].

Wskazuje się, że Ruch 30 Września był łączoną inicjatywą podpułkownika Untunga oraz małej grupy skupionej wokół lidera PKI, Aidita. Miał on bowiem jeszcze w sierpniu, w czasie pobytu w Pekinie, poinformować Mao Zedonga o swoich planach, czyli dokonaniu istotnych przesunięć w polityce wewnętrznej i otworzenie komunistom drogi do władzy. Jednocześnie jednak szeregowi członkowie partii nie zdawali sobie sprawy z planów Aidita[58].

Sugeruje się również, że w wydarzenia z 1 października zaangażowane były Stany Zjednoczone. PKI cieszyła się rosnącym poparciem społecznym oraz wsparciem Związku Radzieckiego i Komunistycznej Partii Chin. Stany Zjednoczone próbowały przekonać do siebie prezydenta Sukarno ofertami wsparcia ekonomicznego i utworzenia międzynarodowych organizacji regionalnych. Z całą pewnością znajdujące się na obszarze Archipelagu Inodnezyjskiego bogate złoża surowców naturalnych stanowiły element warty zaangażowania. Richard Nixon przekonywał, że „ze swoimi 100 milionami ludzi i 3000-milowym łukiem wysp posiadającym najbogatsze złoża naturalne w regionie, Indonezja jest największym skarbem na obszarze Azji Południowo-Wschodniej"[59].

Istnieją zatem przesłanki wskazujące, że wywiad amerykański dążył do osłabienia pozycji Sukarno lub nawet jego usunięcia z funkcji prezydenta. Być może Aiditowi dostarczono fałszywe informacje, które skłoniłyby go do zorganizowania zamachu stanu, a sam Suharto dysponował odpowiednią wiedzą pozwalającą mu efektywnie zareagować na działania Ruchu 30 Września.

[57] A.C.A. Dake, *The Sukarno…, op. cit.*, s. 72.
[58] R. Cribb, *Indonesia…, op. cit.*
[59] R.M. Nixon, *Asia Afer Vietnam*, „Foreign Affairs" 46 (1) 1967, s. 111-125.

Przemoc na szeroką skalę wymierzona w członków Komunistycznej Partii Indonezji, a także w stowarzyszone z nią inne organizacje oraz w Indonezyjczyków podejrzewanych o związki z komunizmem rozpoczęła się już w październiku 1965 r., trzy tygodnie po nieudanym zamachu stanu przeprowadzonym przez Ruch 30 Września. Pierwsze ataki rozpoczęły się w Jakarcie i rozszerzyły się na inne rejony Jawy, a także na Sumatrę, Bali, Borneo, Sulawesi i inne, mniejsze wyspy.

Debata nad problemem ludobójstwa[60] w Indonezji często koncentruje się na pytaniu, kto był głównym jego sprawcą i czy przemoc była efektem zachodzących spontanicznie społecznych napięć, czy raczej celowego działania zorganizowanego przez armię. W całym procesie czystek wskazuje się na rolę nie tylko sił zbrojnych, ale także organizacji religijnych, czy paramilitarnych, jak Nahdlatul Ulama i Pemuda Pancasila. Uznać je należy za kluczowe siły współpracujące z armią i stojące za przemocą we Wschodniej Jawie (Nahdlatul Ulama), czy Północnej Sumatrze (Pemuda Pancasila)[61]. Bez wątpienia różnice społeczne przyczyniały się do zachodzącej polaryzacji między różnymi segmentami społecznymi na Jawie, Sumatrze czy Bali i były one powodem napięć[62]. Wśród badaczy zdania są podzielone w zakresie skali odpowiedzialności armii w celowym antagonizowaniu różnych grup społecznych (przypisuje się armii większą lub mniejszą sprawczość)[63], jednak istotnym czynnikiem implikującym jej zdolność do wyzwolenia i kontrolowania zorganizowanych aktów przemocy na szeroką skalę ograniczona była przez charakter geograficzny Indonezji[64]. Tym samym podłoże wybuchu przemocy na tak szeroką skalę uznać należy za wieloczynnikowe i wielokontekstowe, wynikające z wielu lat interakcji społecznych i politycznych między różnymi grupami wpływu, a także specyficznej atmosfery panującej w trakcie zimnej wojny.

Z pewnością wyzwolenie społecznych sił zmierzających do przemocy wymagało odgórnego impulsu, swoistego przyzwolenia na podjęcie takich działań. Nie mniej jednak należy dokonać rozróżnienia między wyzwoleniem sił wiodących do przemocy, a ich skutecznym kontrolowaniem. Nawet tak istotnie rozbudowana i złożona instytucja, jaką były

[60] Choć definicja ludobójstwa wskazuje na planowe i systematyczne eliminowanie przedstawicieli grupy narodowej, kulturowej czy religijnej, autor przyjmuje, że podobne działania skierowane przeciwko osobom ze względu na ich przynależność polityczną czy konkretne poglądy również powinny uznawane być za ludobójstwo.
[61] G. Fealy, K. McGregor, *East Java and the Role of Nahdlatul Ulama in the 1965-1966 Anti-communist Violence*, [in:] *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-68*, (eds.) D. Kammen, K. McGregor, Singapore 2012, s. 104; F. Columbijn, J.T. Lindblad, *Introduction*, [in:] *Roots of Violence in Indonesia,* (eds.) F. Columbijn, J.T. Lindblad, Leiden 2002, s. 20.
[62] M.C. Ricklefs, *Polarizing Javanese Society. Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*, Singapore 2007.
[63] J. Roosa, *Pretext…, op. cit.*; N. Herriman, *A Din of Whispers: Community, State Control, and Violence in Indonesia*, Perth 2007.
[64] J. Barker, G. van Klinken, *Reflections on the State in Indonesia*, [w:] *State of Authority. The State in Society in Indonesia*, (eds.) G. van Klinken, J. Barker, Ithaca 2009, s. 33-35.

siły zbrojne Indonezji, miała ograniczone możliwości sprawowania kontroli nad sposobem wyboru ofiar oraz metodami ich eliminowania, szczególnie na obszarach peryferyjnych względem Jakarty[65]. O ile zatem armia w pierwszym etapie sama angażowała się w starcia z PKI, z czasem inicjatywę przejęły inne grupy, np. ortodoksyjni muzułmanie uznający, że ich obowiązkiem jest oczyszczenie Indonezji z ateizmu.

O ograniczonych możliwościach armii świadczy sposób wykonania zadania w miejscowości Klaten na Jawie Środkowej. Siłom zbrojnym zależało na szybkim przejęciu politycznej, militarnej, ale też psychologicznej inicjatywy. Zabójstwa zaczęły się tam na polecenie Suharto, trzy tygodnie po nieudanym zamachu stanu. Na miejsce wysłano oddziały RPKAD (*Resimen Para Komando Angkatan Darat*)[66] pod dowództwem pułkownika Sarwo Edhie Wibowo. Wskazuje się, że armia nie miała pewności co do sukcesu podejmowanych działań i potrzebowała wsparcia na gruncie społecznym[67]. Zachęcano zatem ortodoksyjnych muzułmanów (*santri*) do poszukiwania komunistów wśród mniej ortodoksyjnych współwyznawców (*abangan*). Młodzi członkowie organizacji muzułmańskich chętnie przywoływali wydarzenia z Madiun jako usprawiedliwienie do prowadzenia świętej wojny przeciw komunistom. Czynnik religijny również odegrał istotną rolę na wyspie Bali. PKI głosiła hasła równościowe, stojące w sprzeczności z tradycyjnym systemem kastowym spotykanym w hinduizmie. Partia komunistyczna postrzegana była jako zagrożenie dla tradycji Bali, toteż kasta kapłańska nawoływała do jej zniszczenia. Zaangażowanie cywilów w proces czystek skutkowało brutalizacją egzekucji. Szczególnie znani ze swojej brutalności i nienawiści żywionej do komunistów byli bojownicy grupy *Mahasura* (*Mahasiswa Surakarta,* Studenci z Surakarty)[68].

Ze względu na pośpiech i wspomniane ograniczenia logistyczne, masowe aresztowania przeprowadzono szybko, często bez żadnej weryfikacji tożsamości aresztowanych. Dochodziło do licznych pomyłek i aresztowań Indonezyjczyków nie mających nic wspólnego z PKI, czy jakąkolwiek inną organizacją powiązaną z komunistami. Również spontanicznie przygotowywana infrastruktura, służąca do przetrzymywania więźniów, szybko ulegała przepełnieniu. Aresztowani przebywali z skrajnie niekomfortowych warunkach, rzadko otrzymywali pożywienie. Nie istniały jasne i ujednolicone procedury weryfikacyjne, nie

[65] M. Hammer, *The Organisation of the Killings and the Interaction between State and Society in Central Java, 1965*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs" 32, 3, 2013, s. 37.
[66] Współcześnie formacja ta działa pod nazwą Kopassus.
[67] D. Jenkins, D. Kammen, *The Army Para-commando Regiment and the Reign of Terror in Central Java and Bali*, [in:] *The Contours…, op. cit.*, s. 75.
[68] M. Hammer, *The Organisation…, op. cit.*, s. 55.

ustalono również sposobu przesłuchiwania i kryteriów decyzji o aresztowaniu, czy wykonaniu egzekucji. W praktyce zależało to od dowódcy danego oddziału. Mobilne oddziały RPKAD przemieszczały się z miejsca na miejsce w celu przeprowadzania szkoleń i pokazów wykonywania egzekucji, by lokalne siły wiedziały jak postępować[69].

Opublikowany w 1977 r. raport Amnesty International sugeruje, że w toku działań do więzienia trafić mogło nawet 1,5 miliona osób, a jeszcze w połowie lat 70. Pozbawionych wolności i oczekujących na proces było około 100 tysięcy Indonezyjczyków. Ze względu na niedożywienie i pobicia wielu nie przetrwało pobytu w więzieniu[70]. Istnieje również wiele przykładów niesłusznych oskarżeń o relacje z PKI. Przetrzymywane były osoby młode, oskarżone o członkostwo w komunistycznych organizacjach młodzieżowych, rzekomo uczestniczące w wydarzeniach w Lubang Buaya mimo przebywania w zupełnie innych, oddalonych od Jakarty miastach[71].

Częstokroć przesłuchania prowadzone były przez członków CPM (*Corps Polisi Militer*), żandarmerii wojskowej nie mającej uprawnień do tego typu czynności. Struktura ta była wysoce skorumpowana – zatrzymani mieli szansę uratować się dzięki łapówce. Same przesłuchania natomiast były powierzchowne i krótkie. Na podstawie odpowiedzi na pytania „czy wiesz czym jest Rada Rewolucyjna?"; „skąd o niej wiesz?"; „gdzie byłeś 30 września?" wydawano nieadekwatne wyroki: nieświadomi obywatele oskarżani byli o udział w Ruchu 30 Września, podczas gdy ze względu na trudności komunikacyjne często nawet nie słyszeli o wydarzeniach w Jakarcie[72].

W procesie czystek istotną rolę odegrało zaangażowanie cywilów chętnie denuncjujących swoich sąsiadów, czy prywatnych wrogów. Lokalne władze i siły rządowe korzystały z tego typu informacji, nawet jeśli ich prawdziwość budziła poważne wątpliwości. Donosy często motywowane były prywatnymi konfliktami i niechęciami i niewiele mogły mieć wspólnego

[69] *Ibidem*, s. 44.
[70] *Indonesia. An Amnesty International Report*, London 1977.
[71] Przykładem mogą być: Magdalena Kastinah (aresztowana w wieku 17 lat, spędziła w więzieniu 14 lat, oskarżona o pobyt w Lubang Buaya, żyła w Purwokerto na Jawie Środkowej); Djasmono Wongso Pawiro (spędził 13 lat na wyspie Buru); pisarz Pramoedya Ananta Toer, czy Sudiharjo (7 lat w obozie w Solo). Zob.: T. Fuller, *Suharto's Gulag / The Buru Island 'Humanitarian Project' : Former Prisoners Look Back on a Remote Tropical Hell*, The New York Times, https://www.nytimes.com/2000/03/15/news/suhartos-gulag-the-buru-island-humanitarian-project-former-prisoners.html, dostęp: 25.07.2019 r.; A. Pohlman, *Documentation (2013), Reports by Human Rights and Victim Advocacy Organisations in Indonesia: Reconciling the Violence of 1965*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs, 32, 3, 2013, s. 153.
[72] M. Hammer, *The Organisation…, op. cit.*, s. 50-51.

z oskarżeniami o wspieranie komunistów. Równie często dochodziło do samosądów, czy to na podstawie prywatnych waśni i niechęci, czy bez wyraźnej przyczyny[73].

Celem przemocy stali się również Chińczycy pochodzenia indonezyjskiego. Grupa ta od czasów kolonialnych, także współcześnie, jest przedmiotem niechęci społecznej. Jej źródłem było i jest dysponowanie nieproporcjonalnie większym kapitałem niż większość etnicznych Indonezyjczyków. W czasie walk o niepodległość wielu Chińczyków postrzegała siebie jako stronę nieuczestniczącą w konflikcie. W obawie przed niekontrolowaną grabieżą, gwałtem czy śmiercią szukali oni schronienia na obszarach kontrolowanych przez Holendrów przez co wychodzili na kolaborantów. Jednocześnie w 1965 r. Chiny podejrzewano o pomoc w organizacji Ruchu 30 Września, toteż Chińczycy stali się naturalnym celem akcji odwetowych[74].

Z początkiem przewrotu, 1 października, armia nie wiedziała jeszcze w jaki sposób powiązać PKI z wydarzeniami. Rzekomymi dowodami na udział Chin w organizacji spisku miały być: zbieżność dat (Dzień Narodowy w Chinach), domniemane zaopatrzenie komunistycznych ugrupowań w 2000 sztuk broni (później zanegowane przez generała brygady Soetjipto); oskarżenie, że tylko ambasada chińska nie opuściła flagi do połowy masztu w czasie dniu pogrzebu zabitych generałów (choć podobnie zachowały się także inne ambasady). Ze względu na dynamiczność i zmienność sytuacji, przywództwo armii było ostrożne w rzucaniu oskarżeń. 4 października Suharto wygłosił przemówienie w Jakarcie, w którym wiązał siły lotnicze (ze względu na przebywanie spiskowców w bazie lotniczej Halim), *Pemuda Rakjat* (młodzieżówkę komunistyczną związaną z PKI) oraz *Gerwani* (kobiecą organizację komunistyczną) z Ruchem 30 Września, ale nie wspomniał o udziale Chin. Dzień później generał A.J. Mokoginta wygłosił przemówienie, w którym nazwał Ruch instrumentem obcego państwa (w domyśle Chin). Wciąż zawoalowane oskarżenia miały uderzać w PKI, a nie chińską społeczność[75].

Ataki na osoby pochodzenia chińskiego cechowały się szczególną intensywnością na Sumatrze i Kalimantanie, choć w porównaniu do rdzennych Indonezyjczyków Chińczycy

[73] Przykładem jest mieszkający w Klaten Purwodisastro, kopiący dół na szambo. Przed jego ostatecznym wykopaniem doszło do próby zamachu stanu. Wkrótce oskarżono go o kopanie grobu dla wrogów PKI. Był torturowany, dźgany nożem, ostatecznie poderżnięto mu gardło i zakopano w przygotowywanym szambie. Miejsce to posłużyło jako grup dla kolejnych 21 osób. Tłum odpowiedzialny za egzekucję następnie podpalił dom należący do Purwodisastro. Według relacji jego syna, masowy grób wciąż się tam znajduje. Zob.: A. Pohlman, *Documentation…, op. cit.*, s. 156-157.

[74] M.S. Heidhues, *Violent political and administrative repression of the Chinese minority in Indonesia, 1945-1998*, „Wacana" 2017, vol. 18, no. 1, s. 96-100.

[75] J. Melvin, *Why Not Genocide? Anti-Chinese Violence in Aceh, 1965-1966*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs", 32, 3, 2013, s. 71-72.

stanowili niewielki odsetek ofiar (często ratowali się dzięki przekupstwu). W prowincji Aceh doszło do trzech fal przemocy wymierzonych w tę mniejszość: w pierwszej celem byli chińscy członkowie PKI; następnie uderzono w członków Baperki (młodzieżówkę komunistyczną), a w końcowej fazie ataki wymierzano w chińską etnię w ogóle[76]. Tysiące Chińczyków zostało wywiezionych z prowincji. W Lhokseumawe kładziono nacisk na ich obcość. Ich usunięcia z prowincji domagał się dowódca Ishak Djuarsa, który nakazał im opuszczenie prowincji do 17 sierpnia 1966 r. Z Acehu uciekło wówczas przynajmniej 10 tysięcy Chińczyków[77]. W Zachodnim Kalimantanie zaś, 18 miesięcy po szczycie ludobójstwa na Jawie, lokalni Dajakowie wypędzili około 45 tysięcy Chińczyków z terenów wiejskich, zabijając około 5 tysięcy osób.

Krótko po próbie przewrotu, armia podjęła działania na rzecz „zawłaszczenia" narracji historycznej dotyczącej Ruchu 30 Września, próby zamachu stanu i komunizmu. W tym celu posłużono się wszelkimi dostępnymi metodami kreowania nastrojów i określonych postaw.

Przede wszystkim powołano Centrum Historyczne Armii, będące centrum propagandowym Nowego Ładu. Kierował nim Nugroho Notosusanto, który wraz z współpracownikami w ciągu kilku miesięcy napisał książkę pt. „40 Hari Kegagalan G30S 1 Oktober-10 November" („40 dni porażki Ruchu 30 Września"). Zawarta w niej narracja oparta była o tendencyjne artykuły prasowe, emocjonalne wywiady z rodzinami zabitych generałów oraz wszelkich dostępnych materiałów obciążających winą PKI. Była to pierwsza tego typu publikacja nadająca ton kolejnym, ustanawiając „niepodważalne, powtarzane w późniejszych wydawnictwach dogmaty"[78]. Inne drukowane materiały propagandowe obejmowały podręczniki szkolne, z których młodzi Indonezyjczycy od najmłodszych lat uczyli się historii pisanej przez reżim. Także urzędnicy przechodzili obowiązkowe kursy edukacyjne z zakresu antykomunizmu, prowadzone przez instruktorów Instytutu Obronności Narodowej (Lembaga Ketahanan Nasional – Lehmanas)[79].

Wykorzystano także najbardziej przemawiające do wyobraźni medium, czyli film. Rząd sfinansował superprodukcję pt. „Pengkhianatan G30S/PKI" („Zdrada Ruchu 30 Września/PKI) w reżyserii filmowca i pisarza Arifina C. Noera. Film ten, trwający ponad 3 godziny, emitowany był w latach 1984-1998 w państwowej telewizji. Produkcja przedstawiała

[76] Trzecia fala rozpoczęła się na początku 1966 r. Wówczas w nocy domy prokomunistycznych Chińczyków oznaczono czerwoną farbą, by następnego dnia zostały zaatakowane przez młodzieżowe bojówki. Zob.: *Ibidem*, s. 82.
[77] C.A. Copper, *Indonesian Chinese in Crisis*, Malaysia 1983, s. 69.
[78] Ł. Bonczol, *Zrozumieć…, op. cit*, s. 185; K.E. McGregor, *History in Uniform. Military Ideology and the Construction of Indonesia's Past*, Singapore 2007, s. 17, 55.
[79] Ł. Bonczol, *Zrozumieć…, op. cit.*, s. 186.

komunistów jako zdziczałych i bezlitosnych, snujących plany zniszczenia państwa podczas posiedzeń przypominających zebrania szefów organizacji przestępczych. Zawarte w filmie sceny dalekie były od prawdy: ukazywały stosowane na porwanych i zamordowanych generałach okrutne tortury, wyłupywanie oczu, gaszenie papierosów na ich skórze itp. Jednocześnie kaźni towarzyszyły rytualne tańce członkiń organizacji Gerwani. Oglądanie filmu było obowiązkowe w szkołach. Przeprowadzona ankieta w 2000 r. wskazuje, że 97% ówczesnych uczniów szkół ponadpodstawowych widziało film przynajmniej jeden raz[80].

Doroczne obowiązkowe oglądanie filmu oznaczało, że nawet pięcioletnie dzieci zobowiązane były do przyglądania się scenom przedstawiającym skrajną przemoc. Celem było wykształcenie określonych postaw, ostrzeżenie przed koszmarem komunizmu oraz wdzięczność armii za pokonanie spiskowców. Nawet jeśli edukowane w ten sposób dzieci nie były urodzone w latach 60. XX w., doświadczały tej samej traumy. W efekcie powstało pokolenie młodych Indonezyjczyków z zaszczepionymi obrazami przemocy stającymi się elementem pamięci zbiorowej[81].

Kolejnym elementem wpajania i cementowania oficjalnej narracji było utworzenie odpowiednich muzeów przedstawiających historię Indonezji. Pośród nich wymienić należy muzeum znajdujące się w podziemiach Monumentu Narodowego (*Monumen Nasional*, tzw. Monas), muzeum Ahmada Yaniego umiejscowione w jego domu czy, być może najważniejsze dla negatywnego mitu Ruchu 30 Września muzeum w Lubang Buaya, gdzie centralnym punktem wycieczek jest studnia, w której ukryto zwłoki zamordowanych generałów. W pobliżu studni wzniesiono w 1969 r. Święty Pomnik Pancasila (*Monumen Pancasila Sakti*) przedstawiający siedem posągów zamordowanych oficerów, na czele których stoi figura generała Yani wymownie wskazującego na obserwatorów palcem. Ponad głowami oficerów mieści się kolumna z 17-metrowym godłem Republiki Indonezji. Dookoła cokołu natomiast rozpościera się płaskorzeźba przedstawiająca dzieje Indonezji od epoki kolonialnej po objęcie władzy przez Suharto. Płaskorzeźba przedstawia zdziczałych komunistów i towarzyszące im półnagie kobiety. Porządek i pokój następuje w końcowej fazie historii po objęciu rządów przez Suharto[82].

---

[80] J. Emont, *The Propaganda Precursor to 'The Act of Killing'*, The New Yorker, https://www.newyorker.com/news/news-desk/the-propaganda-precursor-to-the-act-of-killing, dostęp: 16.02.2020 r.

[81] T. Barker, *Indonesian Cinema after the New Order: Going Mainstream*, Hong Kong 2019, s. 89. Również w trakcie prowadzonych wywiadów osoby w wieku powyżej 30 lat wspominały edukację z zakresu antykomunizmu i oddania zasadom *Pancasili*. Z ich narracji wynikało, że traktowały to jako niemiły, powtarzalny obowiązek; wywiady przeprowadzone w Jakarcie i Yogyakarcie w latach 2016-2018.

[82] Ł. Bonczol, *Zrozumieć…, op. cit.,* s. 188

Należy także zwrócić uwagę na reżyserowane spektakle odgrywane już od samego początku zdławienia przewrotu. Już ceremonie pogrzebowe zamordowanych generałów nadawane w publicznej telewizji okraszone były emocjonalnością i przekłamaniami. Mowę wygłosił, m.in. generał Nasution, podczas gdy jego córka umierała w szpitalu. W telewizji pokazywano obrazy zmasakrowanych ofiar komunistów. Natomiast wcześniej, przy okazji wydobycia ciał generałów[83] ze studni 4 października Suharto wygłosił przemówienie, w którym twierdził, że zwłoki dowodziły barbarzyńskiego działania wywrotowców. Było to też ciosem dla muzułmanów, bowiem ciało zmarłego powinno być umyte i odziane w białe ubrania. Posłużyło to wzmocnieniu przekazu, że komuniści, jako ateiści, nie posiadają żadnego sumienia[84].

Ostatecznie należy zwrócić uwagę na umiejętne posługiwanie się nazewnictwem i tworzeniem swoistej negatywnej marki PKI. 7 października armia, odwołując się do pejoratywnego „brandingu" posłużyła się, na potrzeby określenia G30S sloganem „GESTAPU" (*Gerakan September Tiga Puluh*) budzącego jednoznaczne skojarzenia ze zbrodniczym Gestapo[85].

W całokształcie podjęte działania propagandowe przyczyniły się do wykreowania pożądanej, antykomunistycznej postawy społecznej. Jest ona dostrzegalna do dzisiaj, choć, jak się wskazuje, młodzież urodzona po 1998 r. zdradza przejawy niezrozumienia argumentacji armii[86].

Po wydarzeniach z początku października w Indonezji dokonało się radykalne przesunięcie preferencji ideologicznych. Z państwa o silnym odchyleniu lewicowym, stała się ona bastionem antykomunizmu[87]. Państwo weszło także na drogę dynamicznego rozwoju ekonomicznego, jednak kosztem rozrastania się na bezprecedensową skalę korupcji.

Dokonane czystki reżim Suharto usprawiedliwiał spiskiem zorganizowanym przez PKI. Komunistom zarzucano plany przejęcia władzy w państwie i chęć zsowietyzowania go oraz

[83] Proces ekshumacji został wstrzymany, by na miejsce mogli dotrzeć wszyscy dziennikarze.
[84] K.E. McGregor, *History…, op. cit.,* s. 69.
[85] B.O'G. Anderson, R.T. McVey, *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*, Singapore 2009, s. 114.
[86] V. Bevins, *In Indonesia, the 'fake news' that fueled a Cold War massacre is still potent five decades later*, The Washington Post, https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/09/30/in-indonesia-the-fake-news-that-fueled-a-cold-war-massacre-is-still-potent-five-decades-later/, dostęp: 16.02.2020 r.; K. Lamb, *Beware the red peril: Indonesia still fighting ghosts of communism*, The Guardian, https://www.theguardian.com/world/2017/oct/01/beware-the-red-peril-indonesia-still-fighting-ghosts-of-communism, dostęp: 16.02.2020 r.; K. Bielawski, *Antykomunizm w Indonezji,* [w:] *Wyzwania gospodarcze i polityczne państw Dalekiego Wschodu*, (red.) J. Marszałek-Kawa, G. Kądzielawsi, K. Zamasz, Toruń 2018, s. 125-153.
[87] R. Cribb, *Indonesia…, op. cit.*

społeczeństwa wraz z eliminacją islamu. Na przestrzeni kolejnych lat uczeni oraz dziennikarze próbowali oszacować skalę ludobójstwa. Szacunkowa liczba ofiar waha się od 150 tysięcy do nawet 2 milionów. Podanie dokładnej liczby wydaje się niemożliwe[88].

Współcześnie istnieje szereg organizacji pozarządowych zajmujących się sprawą masakr dokonanych w połowie lat 60. Należą do nich, między innymi, ELSAM (*Institute for Policy Research and Advocacy, Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat*), SekBer‘65 (*Joint Secretariat for 1965*), SKP-HAM (*Solidarity with Victims of Human Rights Violations*) oraz *Syarikat Indonesia*[89].

Organizacje te prowadzą dokumentację związaną z losem ofiar przemocy – zarówno tych, którzy przeżyli, jak i zmarłych. Zbiera się dokumentację związaną z lokalizacją masowych grobów, aczkolwiek nie przeprowadza się ekshumacji, jako że wywołuje to nie tylko społeczny opór, ale także istnieje ryzyko interwencji środowisk związanych z Nowym Ładem[90], wciąż obecnych w indonezyjskich siłach zbrojnych. Podejmuje się też próby przynajmniej częściowego załagodzenia traumy wśród ofiar poprzez organizację wspólnych spotkań i rozmów. SekBer‘65 prowadzi na przykład zajęcia z edukacji politycznej dla ofiar, podczas których omawiane są interesujące obecnych problemy polityczne. Zajęcia z edukacji politycznej organizowane są również dla młodzieży, celem uwrażliwiania jej na temat wydarzeń z lat 60. Nawet współcześnie jednak organizacja spotkań czy dyskusji nad wydarzeniami z lat 60. XX w. wywołuje skrajne emocje, czego przykładem były zamieszki po rozpowszechnieniu fałszywej informacji o spotkaniu, czy odrodzeniu zdelegalizowanej PKI[91].

Wskazuje się, że ofiary czystek rozpoczętych w 1965 r. wciąż mierzą się z szeregiem wyzwań fizycznych, ekonomicznych i politycznych. Fizycznie, większość ofiar jest obecnie w zaawansowanym wieku i zmaga się z licznymi problemami zdrowotnymi. Wielu nie ma zapewnionej stabilności finansowej, częściowo dlatego, że w tamtych latach utracili swoją własność ruchomą i nieruchomą, a także miejsca pracy. Ofiary zmagają się również z politycznymi konsekwencjami - temat czystek wciąż pozostaje w Indonezji tabu, tym bardziej trudno jest ubiegać się swoich praw[92].

---

[88] A. Maksum, R. Bustani, *The 1965…, op. cit.*
[89] A. Pohlman, *Domunetation…, op. cit.,* s. 144-165.
[90] Termin „Nowy Ład” (*Orde Baru*) dotyczy okresu rządów prezydenta Suharto. Pojęcie to miało stanowić kontrast dla epoki władzy pierwszego prezydenta Indonezji (nazywanego „Starym Ładem”, *Orde Lama*).
[91] A. Anya, *'Fake PKI news' behind anti-communist chaos: LBH-YLBHI*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2017/09/18/fake-pki-news-behind-anti-communist-chaos-lbh-ylbhi.html, dostęp: 25.07.2019 r.
[92] A. Pohlman, *Domunetation…, op. cit.*, s. 151.

Organizacje pozarządowe podkreślają znaczenie odkrycia miejsc masowych grobów. Wskazują na upływający czas i stopniowe starzenie się ofiar, tracących zdolność do zapamiętania i rozpoznania tych miejsc. Niektóre grupy społeczne wciąż stoją w obliczu zagrożenia, na przykład ze strony sił bezpieczeństwa, toteż nie chcą ujawniać miejsc masowego pochówku, a jeśli je ujawnią, trudno zadbać o ochronę ich tożsamości[93].

Organizacja *Syarikat Indonesia* pracuje nad rozwiązaniem konfliktów (wynikających prawdopodobnie z rozgoryczenia ofiar oraz niechętnego do podjęcia tematu rządu czy władz lokalnych) poprzez rekoncyliację. Wynika to z faktu, że przemoc z 1965 r. odbywała się na bezprecedensowo szeroką skalę (rozciągnięcie geograficzne, liczba ofiar), a stygmatyzacja ofiar odbiła się nie tylko na nich, ale także na ich rodzinach. Przejawia się to poprzez utratę praw politycznych, obywatelskich, ekonomicznych, społecznych czy kulturowych. Należy pamiętać, że ofiary muszą obecnie żyć z wiedzą, że część sprawców tamtych zdarzeń wciąż żyje i nie poniosła żadnych konsekwencji za swoje czyny[94].

5.3. Przemoc a proces demokratyzacji w Indonezji

Po wydarzeniach związanych z próbą zamachu stanu, Suharto przejął kontrolę nad armią. Jako generał i niekwestionowany lider, rozpoczął proces oczyszczania sił zbrojnych z potencjalnych rywali – oficerów o poglądach lewicowych oraz zwolenników Sukarno. Na kluczowych stanowiskach sprawujący urząd prezydenta od marca 1966 r. (a od 1968 r. faktyczny prezydent rozpoczynający pierwszą z wielu pięcioletnich kadencji) Suharto umieszczał lojalistów i zaufanych oficerów.

Reżim Suharto od samego początku legitymizował władzę przy użyciu mitu Ruchu 30 Września i domniemanego zagrożenia ze strony komunistów, stale spiskujących w celu przejęcia władzy w Indonezji. Komuniści byli, w myśl stałej propagandy, niezwykle przebiegli. W rzeczywistości byli członkowie i sympatycy PKI, jeśli udało im się przeżyć czystki, starali się ukrywać dawne afiliacje polityczne i koncentrowali się głównie na walce o zwykłe przetrwanie. Ten sam dyskurs antykomunistyczny w rzeczywistości nigdy nie został porzucony

[93] *Ibidem*, s. 156.
[94] *Ibidem*, s. 165. Dobitnym tego dowodem jest również film dokumentalny pt. „The Act of Killing" (w polskim tłumaczeniu „Scena zbrodni") w reżyserii Joshui Oppenheimera. Opowiada on o czystkach antykomunistycznych z perspektywy jej sprawców, którzy interpretują swoje czyny jako bohaterskie, a czasem nawet miłosierne. Co znamienne, reżyserowi łatwiej było dotrzeć do sprawców, niż do ofiar zbrodni (w tym przypadku Oppenheimer spotkał się z oporem lokalnych władz).

i także współcześnie domniemane zagrożenie ze strony PKI, czy oskarżenia o sympatie komunistyczne pojawiają się w debacie publicznej[95].

Komunizm stanowił dobry pretekst do interwencjonizmu. W 1996 r. o zamieszki w Jakarcie oskarżano komunistów. Wywiad wojskowy udostępnił mediom szczegółowy wykres zależności, na szczycie których znalazła się Nowa Armia Ludowa Filipin, a pod nią nie mniej „komunistyczna" Amnesty International. Reżim Suharto *de facto* kreował rzeczywistość trudną do zweryfikowania. Co więcej, część tak funkcjonującego establishmentu prawdopodobnie bezkrytycznie przyjmowała kreowaną przez siebie wizję świata. Przykładem jest referendum niepodległościowe w Timorze Wschodnim, przeprowadzone w 1999 r., zlekceważone przez władzę, ponieważ ta postrzegała Timorczyków jako łatwych do kontrolowania ignorantów. Zdecydowane opowiedzenie się za niepodległością nie spowodowało weryfikacji utrzymywanych dotychczas twierdzeń, ale poszukiwanie winnych na zewnątrz, w ONZ czy Australii, które wpłynęły rzekomo na wynik wyborów[96].

Również proces zaplanowanych zabójstw tzw. *premanów*[97] w latach 1983-1985 odbywał się na wzorcach jednoczesnego tworzenia i podważania rzeczywistości. Udział armii i związanych z nią organizacji paramilitarnych był tajemnicą poliszynela. Zabójstwa były przeprowadzane w taki sposób, aby wiadomo było, kto za nimi stoi. Jednocześnie w prasie armia zaprzeczała, że miała z tym coś wspólnego[98]. Państwo tworzyło w ten sposób atmosferę strachu, dodatkowo rozpuszczając plotki na temat potencjalnych celów (takim kryterium mogło być np. posiadanie tatuaży). Dawano też do zrozumienia, że władza zna swoich obywateli najlepiej, co przyczyniało się do narastania paranoi[99].

W ten sposób ujawnia się również swoisty paradoks dotyczący monopolu na przemoc. Reżim Suharto nigdy w rzeczywistości go nie osiągnął, jako że w procesie dochodzenia do owego monopolu państwo korzystało z metod i strategii opartych na pewnej proliferacji przemocy. Wynajmowane organizacje paramilitarne były beneficjentkami jej rozproszenia oraz zacierania się granicy między brutalnymi działaniami państwa i społeczeństwa. Także

[95] Zob. szerz.: K. Bielawski, *Antykomunizm…, op. cit.*
[96] J. Roosa, *Violence and the Suharto Regime's Wonderland*, „Critical Asian Studies" 2003, 35:2, s. 316.
[97] Jest to szerokie określenie członka indonezyjskiej grupy przestępczej. Dotyczyć może drobnych ulicznych przestępców, a także bossów organizacji kryminalnych.
[98] *Ibidem,* s. 316.
[99] Tworzenie tego typu uczuć wydaje się charakterystyczne dla reżimów dyktatorskich i totalitarnych. W celu wykreowania określonej atmosfery wykorzystuje się wszelkiego typu instrumenty, w tym symboliczne znaczenie określonych rozwiązań architektonicznych. Budynki rządowe Nowego Ładu miały swój styl: monumentalizm i znaczenie wyższych pięter, które w budynkach były szersze i wystawały poza dolne piętra, co było możliwe dzięki zastosowaniu betonowych filarów. Tego typu rozwiązania powodowały, że petenci czuli się wyjątkowo mali w porównaniu do tych, którzy z górnych pięter mogli obserwować całość otoczenia; zob. szerz.: J. Barker, *State of Fear: Controlling the Criminal Contagion in Suharto's New Order,* „Indonesia" 1998, no. 66, s. 8.

ponieważ akty te stylizowane były na starcia między poszczególnymi grupami społecznymi, prawdziwy depozytariusz przemocy pozostawał niejasny. Jednoznacznie wskazywało to na brak rzeczywistego monopolu na przymus i przemoc, które stały się wszechobecne, niekontrolowane i nieprzeniknione[100].

Jednym z założeń Nowego Ładu było „odciążenie" społeczeństwa od brzemienia polityki. Sformowana koncepcja „dryfującej masy" oznaczała, że Indonezyjczycy mieli koncentrować się na ogólnonarodowej misji „rozwoju" poprzez pracę, a ich ewentualne polityczne przebudzenie miało następować tylko raz na pięć lat przy okazji wyborów.

O ile uczynienie społeczeństwa biernym było osiągalne, najtrudniejsi do kontrolowania okazali się działacze muzułmańscy. Obowiązujący w latach 1965-1966 „sojusz" muzułmanów i armii przeciw PKI przestał obowiązywać. Meczety i *pesantren* stały się lokalnymi ośrodkami władzy i autorytetu, trudnymi do jakiejkolwiek kontroli, nawet jeśli pozostawały pod ścisłą obserwacją, a ich aktywiści bici czy aresztowani[101].

Ze względu na ograniczone możliwości działalności politycznej, religijni aktywiści zwracali się ku *dakwah*, szerzenia i pogłębiania wiary oraz studiów nad nią. W dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości w Indonezji religia często stanowiła najbliższe i najbardziej dostępne źródło odpowiedzi na pojawiające się pytania egzystencjalne. Armia jako ośrodek władzy politycznej i meczety jako centra życia duchowego pozostawały w trudnej relacji. Wyrazem tego były np. protesty w meczecie Tanjung Priok, które wybuchły w 1984 r. po tym, jak jeden z żołnierzy rzekomo wkroczył do świątyni w butach. W odpowiedzi na te wystąpienia armia otworzyła ogień do manifestujących[102].

Szczególnie istotne dla sprawowania kontroli politycznej były jednak reforma systemu partyjnego oraz próby ingerowania w działalność partii opozycyjnych. Przede wszystkich w 1973 r. rząd wymusił unifikację różnych ugrupowań politycznych i w ten sposób utworzono dwa, poza Golkarem (partia polityczna założona w 1964 r., będąca zapleczem generała Suharto i rządząca w latach 1973-1999), bloki polityczne. Cztery istniejące dotychczas partie muzułmańskie połączyły się w PPP (*Partai Persatuan Pembangunan,* Zjednoczona Partia Rozwoju), a pięć partii nieislamskich sformowało PDI (*Partai Demokrasi Indonesi*a, Indonezyjska Partia Demokratyczna).

[100] J. Roosa, *Violence…, op. cit.,* s. 317.
[101] H. McDonald, *Demokrasi. Indonesia in the 21st Century,* New York 2015, s. 54.
[102] Powodem wkroczenia żołnierzy było żądanie usunięcia z meczetu broszur i plakatów krytycznych wobec rządu. Po odmowie opiekuna meczetu, sierżant Hermanu zrobił to samodzielnie, wchodząc do świątyni w butach, co stanowiło rażące pogwałcenie zwyczaju; *Calm Is Urged in Jakarta After Outbreak of Riots,* The New York Times, https://www.nytimes.com/1984/09/17/world/around-the-world-calm-is-urged-in-jakarta-after-outbreak-of-riots.html, dostęp: 15.02.2020 r.

W połowie lat 90. XX w. rosła popularność PDI, stającej się największym politycznym zagrożeniem dla reżimu prezydenta Suharto. Pokolenie młodych Indonezyjczyków, stanowiący istotny segment elektoratu, nie doświadczyło populistycznych rządów Sukarno i opierało się na jego wyobrażeniu, jako człowieka prawego, kierującego się ważnymi wartościami i walczącego o dobrobyt narodu. Również starsi wyborcy zdawali się gloryfikować czasy pierwszego prezydenta, zapominając o upadku gospodarczym państwa, politycznym chaosie czy porażkach na polu polityki zagranicznej na początku lat 60. XX w.[103] Istotną rolę w takim postrzeganiu przeszłości pełniła Megawati Sukarnoputri, córka Sukarno, wyrastająca na symbol demokratycznej opozycji.

W czerwcu 1996 r. szefem partii, w wyniku interwencji sił rządowych i przeprowadzonych „ustawionych" wyborach, został Suryadi (Soerjadi). Fakt ten nie został uznany przez Sukarnoputri, która rozpoczęła intensywną kampanię licznych przemówień. 27 lipca prorządowe bojówki rozpoczęły szturm na biura PDI. W odpowiedzi doszło do mobilizacji zwolenników Megawati – doprowadziło to do zamieszek, którym towarzyszyły rabunki i podpalenia. Wskazuje się, że w ich wyniku śmierć poniosło 5 osób, 74 zaginęły, a 149 zostało rannych. W wydarzenia te, nazwane *Sabtu Kelabu* (Szara sobota), zaangażowani byli głównie mieszkańcy slumsów usytuowanych w pobliżu siedziby PDI, oraz prowokatorzy działający na zlecenie rządzących elit politycznych. Szybko jednak czołowi politycy odwołali się do sprawdzonej metody obarczenia winą domniemanych komunistów, a w tym przypadku do małej lewicowej grupy PRD (*Partai Rakyat Demokratik,* Partia Ludowo-Demokratyczna) – jej styl organizacji czy retoryka wykazywały istotne podobieństwa do PKI, od roku 1966 wszakże zdelegalizowanej[104].

Kumulujące się niezadowolenie skutkowało lokalnymi wybuchami przemocy, jak np. w Situbondo (Jawa Wschodnia) w październiku i w Tasikmalaya (Jawa Zachodnia) w grudniu. W obu tych przypadkach inspiratorami były niezadowolone rządową polityką grupy muzułmanów. Celem przemocy były chrześcijańskie kościoły oraz własność należąca do Indonezyjczyków pochodzenia chińskiego. Wówczas w Situbondo zginęło 5 osób, a w Tasikmalaya 4 osoby. Tego typu wybuchy przemocy, początkowo antyrządowe, skierowane następnie przeciwko innym grupom wyznaniowym czy etnicznym dowodzą

[103] W. Liddle, R. Mallarangeng, *Indonesia in 1996: Pressures from Above and Below*, „Asian Survey" 1997, vol. 37, no. 2, s. 169.
[104] *Ibidem*, s. 170.

głęboko zakorzenionych napięć międzygrupowych, ale mogły również być inspirowane przez aparat bezpieczeństwa celem odwrócenia uwagi opinii publicznej od innych problemów[105].

Rok 1998 otwarty został przemówieniem Suharto wygłoszonym 6 stycznia. Dotyczyło ono rocznego budżetu Indonezji i dowodziło, że prezydent tracił zdolność do trzeźwego osądu rzeczywistości. Przedstawione przez niego nader optymistyczne prognozy oparte były na danych o rupii indonezyjskiej przestarzałych o 6 miesięcy. Państwo stało na skraju bankructwa, a w prywatną batalię między Suharto a Międzynarodowym Funduszem Walutowym zaangażowali się, m.in., prezydent Bill Clinton, kanclerz Helmut Kohl, czy premier Japonii Hashimoto Ryutaro. Nakłonili oni Suharto do przyjęcia programu naprawczego zaproponowanego przez IMF[106].

Suharto ogłosił jednak wkrótce, że zamierza ubiegać się o 7. kadencję prezydentury, przedstawił również skład swojego gabinetu, do którego wejść mieli, m.in. B.J. Habibie jako wiceprezydent, a także córka prezydenta, Tutut, na stanowisku jednego z ministrów. Zwiastowało to kolejne trudności ekonomiczne – doszło do kolejnego spadku wartości rupii. Momentem przełomowym jednak, wyzwalającym falę niezadowolenia społecznego, było obcięcie subwencji na paliwo, co oznaczało wzrost jego ceny o 70%. Wywołało to manifestacje studentów. 12 maja na terenie uniwersytetu Trisakti siły bezpieczeństwa zastrzeliły czterech protestujących. W Jakarcie wybuchły zamieszki na szeroką skalę i wkrótce przemoc skierowana została przeciwko grupom marginalizowanym, a szczególnie Indonezyjczykom pochodzenia chińskiego. Skala zniszczeń, rabunków, podpaleń, pobić, zabójstw i gwałtów jest trudna do oszacowania, co wykażą późniejsze rozbieżności we wnioskach instytucji zajmujących się ustalaniem przebiegu zdarzeń. W obliczu masowych protestów elity polityczne wpadły w panikę, stopniowo obracając się przeciwko prezydentowi Suharto. 21 maja ogłosił on swoją rezygnację, a jego obowiązki przejął B.J. Habibie[107].

Do końca roku w Indonezji wybuchały kolejne akty przemocy. 13 listopada na uniwersytecie Atma Jaya siły bezpieczeństwa otworzyły ogień do demonstrujących studentów, zabijając 8 osób. Pomimo wyraźnych rozkazów dotyczących wykorzystania gumowych pocisków, posłużono się ostrą amunicją. Doszło również do ponownych zamieszek w chińskiej dzielnicy w Jakarcie (tzw. Glodok). Atakowano również świątynie, co utrudniało ocenę przyczyn wydarzeń – niechęć nie była bowiem dyktowana wyłącznie przesłankami ekonomicznymi – ujawnił się również czynnik kulturowo-religijny. Poza Jawą dochodziło

[105] *Ibidem*, s. 171.
[106] J. Bird, *Indonesia in 1998. The Pot Boils Over*, „Asian Survey" 1999, vol. 39, no. 1, s. 27-28.
[107] *Ibidem*, s. 29.

również do wybuchów przemocy na wyspach Lombok, Sumba, Flores, w południowym Sulawesi, zachodnim Kalimantanie i na Sumatrze. Wskazuje się również na rosnące poczucie zagrożenia wśród chrześcijan – np. w Timorze Wschodnim, w reakcji na radykalizujące się hasła muzułmanów, doszło do spalenia siedmiu meczetów[108].

Przemoc, do jakiej dochodziło w 1998 r. wstrząsnęła opinią międzynarodową oraz wyraźnie podważyła znaczenie motta narodowego („jedność w różnorodności"). Głównymi ofiarami były grupy marginalizowane i bezbronne: ubodzy, kobiety oraz etniczni Chińczycy. Wzajemny brak zaufania oraz rozgoryczenie pogłębiał fakt, że nigdy nie wskazano wyraźnie na sprawców przemocy oraz nikogo w związku z tym nie postawiono przed sądem.

Powołany do ustalenia faktów zespół TGPF (*Tim Gabungan Pencari Fakta*, Zespół ds. Wspólnego Ustalania Faktów) wyraźnie wskazuje na niezdolność państwa do zaprowadzenia sprawiedliwości ofiarom przemocy. Wynikało to z krótkiego czasu na opracowanie raportu (3 miesiące), a także składu zespołu, do którego weszli również przedstawiciele policji i sił zbrojnych, w których interesie prawdopodobnie nie było ujawnienie winnych. Kluczowe były także rozbieżności metodologiczne, które nie pozwalały na przedstawienie jednolitych danych. Szczególne nieścisłości ujawniły się na etapie doboru kryteriów i definiowania ofiar[109].

Jednocześnie niezależnie od TGPF prace nad ustaleniem liczby ofiar prowadziła organizacja pozarządowa *Tim Relawan untuk Kemanusiaan* (TRuK, Wolontariusze dla ludzkości). Działalność jej przedstawicieli budziła duże zainteresowanie medialne, szczególnie w aspekcie pracy z ofiarami gwałtów, do których dochodziło w trakcie zamieszek. Ustalenia wolontariuszy budziły niekiedy negatywne reakcje. 9 października, tydzień przed opublikowaniem raportu nt. przestępstw seksualnych, zamordowano działaczkę TRuK w jej domu. O ile policja twierdziła, że morderstwo miało jedynie podłoże kryminalne, a nie polityczne, działacze organizacji drastycznie ograniczyli swoją obecność w mediach i skoncentrowali się na pracy indywidualnej z ofiarami[110].

Ostatecznie wskazane rozbieżności metodologiczne skutkowały znacząco zróżnicowanymi danymi: TRuK mówiło 1109 ofiarach śmiertelnych w wyniku pożarów, 27 zabitych przez zastrzelenie oraz 91 rannych. Policja natomiast o 451 ofiarach śmiertelnych i braku rannych; dowództwo wojskowe dystryktu: 463 ofiary śmiertelne i 69 rannych, rząd lokalny: 288 ofiar śmiertelnych i 101 rannych[111].

---

[108] *Ibidem*, s. 35.
[109] J. Purdey, *Problematizing the Place of Victims in Reformasi Indonesia: A Contested Truth about the May 1998 Violence*, „Asian Survey" 2002, vol. 42, no. 4, s. 608.
[110] *Ibidem*, s. 610.
[111] *Ibidem*, s. 611.

Inny wątek, którym zajmowała się komisja TGPF, dotyczył domniemanego udziału armii w inspirowaniu zamieszek. Główny zarzut opierał się na braku adekwatnej reakcji sił wojskowych na wybuchającą przemoc. Wskazuje się na wystąpienie swoistej „próżni bezpieczeństwa" w Jakarcie. Oficerowie w terenie byli zagubieni i przytłoczeni skalą zdarzeń, a być może celowo powstrzymywali się od interwencji.

Zespół TGPF dysponował poszlakami, które wskazywały, że zachodziła pewna relacja między armią a zamieszkami. Przesłuchiwani w tej sprawie potencjalni prowokatorzy nieoficjalnie przyznawali, że byli przygotowywani i szkoleni w zakresie prowokowania aktów przemocy oraz że znajdowali się pod rozkazami generała Prabowo Subianto lub Wiranto. Wzmianki te pojawiały się jednak tylko nieoficjalnie. Trudno było dokonać ich weryfikacji z dwóch powodów: po pierwsze, nie chcieli zeznawać oficjalnie w tej sprawie, a po drugie, policja niechętnie zajmowała się zatrzymywaniem, przesłuchiwaniem i stawianiem zarzutów domniemanym prowokatorom operującym na ulicach Jakarty[112].

Ostatecznie, choć finalny raport TGPF został opublikowany, nie spełnił on społecznych oczekiwań w zakresie wymierzenia sprawiedliwości. Patriarchalnie usposobione społeczeństwo także marginalizowało rolę kobiet w debacie publicznej, chętniej przyznając status „bohaterów" mężczyznom, którzy w trakcie zamieszek odnieśli jakieś obrażenia. Pojawiały się również głosy podważające, że w ogóle dochodziło do gwałtów.

Upadek reżimu Suharto zaledwie zapoczątkował wieloletni, stopniowy proces demokratyzacji Indonezji. Z całą pewnością pierwsze lata *reformasi* nie oznaczały pełnej realizacji idei społeczeństwa obywatelskiego, a wielu przedstawicieli elity minionego systemu nadal piastowało istotne funkcje publiczne lub utrzymało się w grupie uprzywilejowanej, dysponującej znacznym kapitałem. Wydaje się to zgodne z twierdzeniami części badaczy wskazujących, że to nie zmobilizowane siły społeczeństwa obywatelskiego zadecydowały o upadku Suharto, a raczej wewnętrzna rywalizacja, dezintegracja i reorganizacja oligarchicznej elity[113].

To nie zatem masowe protesty, demonstracje i zamieszki były czynnikiem decydującym o zmianie, gdyż te nie stanowiły spójnego ruchu, a raczej były wyrazem zachowań emocjonalnych[114]. Istotniejsze było narastające napięcie wśród elit, które rozpoczęło się na długo przed wybuchem kryzysu gospodarczego. Było to spowodowane coraz agresywniejszym

[112] *Ibidem*, s. 615.
[113] Y. Fukuoka, *Debating Indonesia's Reformasi: Bridging ''Parallel Universes''*, „Journal of Contemporary Asia" 2014, vol. 44, no. 3, s. 541.
[114] J. Winters, *Oligarchy*, Cambridge 2011, s. 176.

promowaniem interesów rodziny prezydenta Suharto, co destabilizowało obieg korzyści, z których czerpało bliskie otoczenie prezydenta. Innymi słowy, doszło do rozłamu na szczycie między elitami a Suharto[115].

Tym samym Suharto nie stracił po prostu władzy, a został niejako wypchnięty ze swojej pozycji w wyniku działania elit reagujących na oparty na masowej mobilizacji ruch oraz wewnętrzne napięcia[116]. W ten sposób w Indonezji, słabo funkcjonującej oligarchii zorganizowanej jako demokracja, na szczycie pozostały te same elity. Upadkowi Nowego Ładu nie towarzyszyły zaś wzrost roli ruchów i organizacji reprezentujących dolne sfery hierarchii społecznej, dalej pozostawiając je na marginesie[117].

7 czerwca 1999 r. odbyły się w Indonezji pierwsze od 1955 r. demokratyczne wybory. Były one do siebie podobne pod względem rozdrobienia politycznego: o miejsca w Parlamencie rywalizowało bowiem 48 partii, z czego 21 zdobyło przynajmniej jeden mandat[118].

14 października prezydent Habibie wygłosił tradycyjną, doroczną przemowę (tzw. *accountability speech*), jednak nie wystarczyła ona do zdobycia zaufania parlamentarzystów. 19 października nie udzielono mu wotum zaufania, co zakończyło jego polityczną karierę[119]. Powstała w ten sposób próżnia została natychmiast wykorzystana przez Abdurrahmana Wahida (nazywanego także Gus Dur), dzięki czemu, w niebezpośrednich wyborach prezydenckich został mianowany nowym prezydentem Indonezji.

Rozpoczęty proces demokratyzacji państwa, *reformasi*, oznaczał wyłonienie się wielu nowych wyzwań. Partie, będące dotychczas tylko politycznym tłem musiały uporać się np. z wyzwaniem zróżnicowania religijnego i wynikającego zeń braku międzygrupowego zaufania. Ujawniały się kolejne napięcia i konflikty lokalne, a ostateczne referendum na temat niepodległości Timoru Wschodniego rozpaliło nadzieje dwóch innych znaczących ruchów separatystycznych w Acehu i Papui Zachodniej.

Abdurrahman Wahid zaskoczył obserwatorów swoją zdecydowaną, radykalną retoryką, naruszającą obowiązujące polityczne tabu: wzywał na przykład do zniesienia delegalizacji idei marksistowskich, przeprosił ofiary ludobójstwa z lat 1965-1966 oraz podjął próby rozwiązania

---

[115] *Ibidem, s. 177.*
[116] M. Lane, *Unfinished Nation: Indonesia Before and After Suharto*, London 2008, s. 2.
[117] J. Winters, *Oligarchy*, *op. cit.*, s. 180; V. Hadiz, *Reorganizing Political Power in Indonesia: A Reconsideration of So-Called 'Democratic Transitions'*, „The Pacific Review" 2003, 16 (4), s. 605.
[118] Największą popularnością cieszyły się: PDI-P (34% głosów, 153 mandaty); Golkar (22% głosów, 120 mandatów; PKB ([Partia Przebudzenia Narodowego] 12% głosów, 51 mandatów); PPP ([Zjednoczona Partia Rozwoju] 10%, 48 mandatów), PAN ([Partia Mandatu Narodowego] 7%, 34 mandaty); National Democratic Institute for International Affairs, *The 1999 Presidential Election, MPR General Session and Post-Election Developments in Indonesia*, Washington 1999, s. 39.
[119] R.W. Liddle, *Indonesia in 1999: Democracy Restored*, „Asian Survey" 2000, vol. 40, no. 1, s. 37.

konfliktów w Acehu i Papui. Zainicjował negocjacje z bojownikami GAM, co skutkowało zawarciem wstępnego układu pokojowego. Udał się także z wizytą do Papui Zachodniej, zmieniając jej nazwę zgodnie z wolą tubylców (wcześniej region ten nosił nazwę Irian Jaya).

Wskazuje się jednak, że plany te nigdy nie zostały w pełni zrealizowane. Abdurrahman Wahid, złożywszy kruchą i zatomizowaną koalicję prędko przystąpił do jej demontażu. Większość dotychczasowych zwolenników obróciła się przeciwko niemu, a on sam został zmuszony do ustąpienia z urzędu 23 lipca 2001 r.

Również przejmująca po nim funkcję Megawati Sukarnoputri okazała się niezdolna do sprawowania efektywnych rządów, które zaspokoiłyby oczekiwania związane z demokratyzacją państwa. Od samego początku wyraźne były jej bliskie związki z dawnymi elitami wojskowymi – szczególnie ironiczny wydaje się jej patronat nad gubernatorem Jakarty – Sutiyoso, który w 1996 r. odpowiedzialny był za ataki przeciwko zwolennikom Megawati protestującym przeciwko jej usunięciu ze stanowiska przewodniczącej PDI. Należy jej również przypisywać powrót do autorytarnej polityki względem Papui i Acehu[120].

Pierwsze lata *reformasi* odznaczały się zatem brakiem istotnych zmian systemowych, poza tymi zapoczątkowanymi przez prezydenta Habibie. Nieskuteczność obu rządów wynikać może z dwóch czynników: pierwszy dotyczy wspomnianej atomizacji sił politycznych – rozdrobnienie po wyborach w 1999 r. wyraźnie utrudniało stworzenie stabilnego bloku politycznego. Drugi dotyczy otoczenia politycznego, w którym dotychczas funkcjonowali obaj liderzy.

Reżim Suharto, poprzez odpowiedni dobór przemocy, represji, ale także swobód i tolerancji, stworzył specyficzne warunki polityczne. Dopuszczone do działalności politycznej dwie partie, których najważniejszymi postaciami byli Wahid i Sukarnoputri, nauczyły się funkcjonować bez stawiania poważniejszych wyzwań reżimowi.

Upadek reżimu Suharto postawił dotychczasowych „semi-opozycjonistów" w korzystnej sytuacji. Przez lata funkcjonowania na zasadach narzuconych przez Nowy Ład ugrupowania te, mimo pewnego kompromisu z partią rządzącą (tego wymagało przetrwanie, radykałowie szybko byli izolowani lub represjonowani), zdołały się utrzymać w obiegu politycznym. Ponieważ jednak z drugiej strony partie te nie były beneficjentami reżimu, jej liderzy mogli przedstawiać się jako polityczna alternatywa dla władzy Suharto[121]. Oboje prezydentów cieszyło się zatem popularnością raczej z powodu szlachetnych korzeni

[120] E. Aspinall, *Semi-Opponents in Power: The Abdurrahman Wahid and Megawati Soekarnoputri Presidencies*, [w:] *Soeharto's New Order and Its Legacy*, (eds.) E. Aspinall, G. Fealy, Canberra 2010, s. 126.
[121] *Ibidem*, s. 122.

i symboliki, jaką za sobą nieśli, aniżeli faktycznymi sukcesami w działalności politycznej – dotyczy to szczególnie Megawati Sukarnoputri uchodzącej za wyjątkowo biernego prezydenta.

Nie bez znaczenia okazały się również ich cechy charakteru. Choć Abdurrahman Wahid cechował się wręcz hiperaktywnością, łączyła ich nieelastyczność, niezdolność do godzenia się na kompromis oraz całkowite przekonanie o słuszności podejmowanych przez siebie działań[122].

5.4. Radykalizacja i przemoc na tle religijnym

W okresie zmagań niepodległościowych w Indonezji toczył się spór dotyczący wizji przyszłego państwa i wartości leżących u jego podstaw. Dwa przeciwstawne nurty reprezentowane przez świeckich nacjonalistów oraz zwolenników utworzenia państwa religijnego zdawały się nie do pogodzenia. Ostatecznie wizja konserwatywnych muzułmanów nie została przyjęta, co przejawiało się w nieuwzględnieniu ustaleń Karty Jakarckiej w Konstytucji. Na przestrzeni lat polityczny islam w Indonezji zmagał się z marginalizacją. Ugrupowania ortodoksyjnych muzułmanów stały się bardziej pragmatyczne, odstąpiły od postulatów radykalnej zmiany ideologicznej państwa, a także zaakceptowały *Pancasilę* jako fundament ideologiczny Indonezji[123].

Świeckość państwa, przynajmniej pod rządami prezydentów Sukarno i Suharto pozostawała bezdyskusyjna. Określeniu podlegał natomiast stopień inkluzywności idei religijnych, bowiem szereg ugrupowań muzułmańskich również postulował (i postuluje) swego rodzaju rozdzielność religii od państwa. Tym samym wyróżnić należy dwa nurty politycznego świeckiego islamu w Indonezji:

1) Świecki ekskluzywny – odrzuca on inspirowane islamem postulaty. Akcentuje się, że przyjęcie przez rząd aspiracji ortodoksyjnych muzułmanów stanowić może krok w stronę islamizacji państwa, co stanowiłoby zagrożenie nie tylko dla jego świeckości, ale także dla etnicznych i religijnych mniejszości.
2) Świecki inkluzywny – akceptujący i włączający inspirowane islamem postulaty, o ile nie zaprzeczają one *Pancasili*. W nurcie tym jednak wskazuje się, że muzułmanie nie powinni dążyć do utworzenia państwa islamskiego, lecz raczej koncentrować się na rozwoju i wspieraniu wspólnoty muzułmańskiej[124].

[122] *Ibidem*, s. 130.
[123] A.R. Baswedan, *Political Islam in Indonesia: Present and Future Trajectory*, „Asian Survey" 2004, vol. 44, no. 5, s. 679.
[124] D.E. Ramage, *Politics…, op. cit.,* s. 64.

W kontekście świeckości Indonezji zwraca się szczególnie uwagę na kontrowersyjne Prawo Nr 1 z 1965 r., tzw. Prawo o bluźnierstwie (*Blasphemy law*). O ile art. 29 Konstytucji Indonezji mówi o prawie każdego obywatela do praktykowania wybranej religii i wyznania, a *Pancasila* niejako nakłada obowiązek wyznawania jednej z pięciu (a właściwie sześciu – do grona uznawanych oficjalnie religii włączono konfucjanizm[125]) monoteistycznych religii (hinduizm jest uznawany w tym przypadku za monoteizm), o tyle prawo o bluźnierstwie zdaje się nie tylko zaprzeczać fundamentalnym zasadom wolności wyznania, ale stanowi broń w rękach ortodoksyjnych muzułmanów[126]. W zapisach prawa znajdują się zatem sankcje za publiczne znieważanie lub zniesławianie religii, czy głoszenie haseł sprzecznych z powszechnie przyjętym nauczaniem religijnym[127].

Przepisy te wykorzystywane są przez radykalne ugrupowania muzułmańskie do realizacji określonych interesów politycznych (przypadek głośnego procesu o bluźnierstwo po słowach byłego gubernatora Jakarty, Ahoka[128]) czy zwalczanie ruchów muzułmańskich, których hasła uznawane są za sprzeczne z obowiązującą doktryną (jak np. ruch Ahmadijja).

Na postępującą w Indonezji radykalizację religijną miał niewątpliwie wpływ upadek reżimu prezydenta Suharto i zainicjowanie demokratyzacji państwa. Rozpoczął się proces wzmożonej partycypacji politycznej wielu muzułmańskich ruchów nie tylko na poziomie centralnym, ale również lokalnym, co było bezpośrednią konsekwencją decentralizacji państwa[129]. Ortodoksyjni muzułmanie zaczęli korzystać z prawa do stanowienia bardziej radykalnych postulatów. Powodowało to również narastające poczucie niepewności mniejszości religijnych obawiających się o własne swobody w przyszłości.

Przykładem radykalnego, mającego silne wpływy społeczne ruchu jest Front Obrońców Islamu (FPI) założonego 17 sierpnia 1998 r. przez dwudziestu muzułmańskich uczonych, pośród których najważniejszą postacią jest Habib Rizieq Syihab[130]. Ruch ten manifestuje się

---

[125] H. Pausacker, *The sixth religion, Inside Indonesia*, https://www.insideindonesia.org/the-sixth-religion, dostęp: 28.01.2020 r.

[126] N. Hasan, *Religious Diversity and Blasphemy Law. Understanding Growing Religious Conflict and Intolerance in Post-Suharto Indonesia*, „Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies" 2017, vol. 55, no. 1, s. 108.

[127] *Ibidem*, s. 114.

[128] Ahok został skazany za domniemaną krytykę zapisów w Koranie, chodzi konkretnie o wersy wskazujące, że muzułmanami nie może rządzić nie-muzułmanin; sura Al-Maaýdah, wers 51. Szerzej na temat procesu Ahoka zob.: K. Bielawski, *Wybory gubernatorskie w Jakarcie w 2017 roku a problem radykalizmu*, [w:] *Systemy polityczne i kultura prawna państw azjatyckich*, (red.) J. Marszałek-Kawa, M. Bidziński, Toruń 2018; K. Lamb, *Jakarta governor Ahok's blasphemy trial: all you need to know*, The Guardian, https://www.theguardian.com/world/2016/dec/12/jakarta-governor-ahoks-blasphemy-trial-all-you-need-to-know, dostęp: 28.01.2020 r.

[129] A.R. Baswedan, *Political…, op. cit.,* s. 683.

[130] A. Widiyanto, *Violence in Contemporary Indonesian Islamist Scholarship: Habib Rizieq Syihab and 'enjoining good and forbidding evil'*, [w:] *Islamic Peace Ethics. Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought*, (ed.) H. Shadi, Baden-Baden 2017, s. 94.

przede wszystkim poprzez intensywny kulturowy i społeczny aktywizm, aniżeli poprzez uczestnictwo w formalnych procesach politycznych[131].

Podstawą działalności FPI jest reguła „nakazywania dobra i zakazywania zła". Zarzucając rządowi bierność i milczenie na temat „zła" dziejącego się w kraju, założyciele ruchu uznali za konieczną interwencję społeczną oraz organizację działań niezbędnych do zatrzymania zła[132]. Inspiracją dla reguły „nakazywania dobra i zakazywania zła" jest hadis mówiący: „jeśli ktoś z was widzi zło, musi je zmienić własnymi rękami. Jeśli nie jest w stanie tego zrobić, musi to zmienić swoim językiem. Jeśli nie jest w stanie tego zrobić, musi uczynić to swoim sercem; i to jest najsłabsza wiara"[133]. W interpretacji FPI oznacza to, że zwalczanie zła fizycznie (siłą rąk) jest przejawem silnej wiary. Uzasadnia to istnienie bojówkarskiego skrzydła organizacji: *Laskar Pembela Islam* (Paramilitarne Siły Obrony Islamu) odpowiedzialnego za siłowe wykorzenienie zła. FPI posiada także zrzeszone organizacje kobiece (*Mujahidah Pembela Islam*) oraz studenckie (*Front Mahasiswa Islam*).

Habib Rizieq Syihab argumentując zasadność stosowania przemocy stwierdza, że istnieją jej dwa rodzaje: stanowcza, oparta na zasadach oraz haniebna i okrutna. Stanowczość, przemoc oparta o właściwą postawę, to przemoc chwalebna i godna pochwały, jest uzasadniona szariatem, nawet jeśli nie jest zgodna z przepisami państwa świeckiego. Tym samym twierdzi on, że „ludzie krzyczą, że nakazywanie dobra i zakazywanie zła jest rodzajem przemocy, która szkodzi własności innych osób. Ale ci ludzie zapominają lub udają, że zapominają, że samo zło też jest przemocą, która szkodzi moralności ludzi, a która jest cenniejsza niż własność" oraz, że „ludzie krzyczą, że niszczenie zła jest aktem anarchicznym (…) ale zapominają, że zło jest czymś więcej niż anarchią, ponieważ sama jego obecność wyrządza krzywdę i może potencjalnie wyrządzić jeszcze więcej szkód, jeśli jego istnienie będzie tolerowane"[134].

O zdolnościach mobilizacji społecznej FPI i sile haseł tego ruchu świadczą na przykład ataki na członków ruchu reformatorskiego Ahmadijja. Ruch Ahmadijja został zapoczątkowany w Indiach w drugiej połowie XIX w. Jednym z najistotniejszych odstępstw, postrzeganych przez konserwatystów jako obraza wiary, jest stwierdzenie, że Mahomet nie był ostatnim

[131] M. Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*, Singapore 2010, s. 101-102.
[132] A. Widiyanto, *Violence…, op. cit.*, s. 87.
[133] W języku angielskim treść hadisu brzmi: „Whosoever of you sees an evil, let him change it with his hand; and if he is not able to do so, then [let him change it] with his tongue; and if he is not able to do so, then with his heart — and that is the weakest of faith" (tłumaczenie własne); Sunnah.com, https://sunnah.com/nawawi40, dostęp: 28.01.2020 r.
[134] A. Widiyanto, *Violence…, op. cit.*, s. 102-103.

prorokiem islamu – sam Mirza Ghulam Ahmad, założyciel ruchu, uznawał siebie za kolejne wcielenie Proroka[135].

Ruch Ahmadijja obecny jest w Indonezji od 1925 r., początkowo współistniał pokojowo z innymi grupami, jednak pod koniec lat 20. Wzajemna współpraca załamała się[136]. Mimo formalnego uznania jako grupy religijnej w 1953 r., ruch uznawany jest za sektę i spotyka się nie tylko z atakami radykałów, ale również podlega ścisłej obserwacji przez specjalną komórkę państwową *Bakor Pakem*.

Przemoc wobec ruchu Ahmadijja rosła w Indonezji szczególnie od 2008 r. Radykałowie domagali się jego rozwiązania wskazując na jego odejście od prawowitych nauk islamu[137].

1 czerwca 2008 r. w centrum Jakarty odbywał się pokojowy wiec na rzecz poparcia dla *Pancasili*, pluralizmu religijnego i tolerancji. Uczestniczyło w nim wiele mniejszości religijnych (za organizację wiecu odpowiadał Narodowy Sojusz na rzecz Wolności Religii i Wiary, *Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Bergama dan Berkeyakinan*, AKKBB, do którego należy ponad 70 organizacji religijnych). Wówczas około 400 członków radykalnych grup, w tym FPI, Hizb ut-Tahrir i FUI (Indonezyjskie Forum Muzułmańskie) uzbrojonych w kije zaatakowało demonstrantów, w konsekwencji czego około 70 osób zostało rannych. Inne przypadki przemocy wobec zwolenników Ahmadijji obejmują wydarzenia na wyspie Lombok w latach 2005-2006, w miejscowościach Kuningan i Banten w 2011 r., czy ponownie na Lomboku 19 maja 2018 r., gdy zaatakowano domy, w których mieszkały 24 osoby, w efekcie napaści zmuszone do ucieczki[138].

O ile wobec inicjatorów ruchu prowadzono postępowanie, w tym wobec założyciela FPI, rząd przyjął postawę ambiwalentną, wydając 9 czerwca 2008 r. kontrowersyjny dekret ostrzegający i zakazujący wyznawcom Ahmadijji prowadzenia działalności społecznej i religijnej. Dekret przewidywał również karę 5 lat pozbawienia wolności za propagowanie nauk omawianej grupy. Choć po 2014 r., po objęciu prezydentury przez Joko Widodo, liczba ataków wobec tej mniejszości spadła, nie oznacza to ani bezpieczeństwa ani wolności

---

[135] Y. Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, Oxford 2003, s. 121.

[136] H.L. Beck, *The Rupture between the Muhammadiyah and the Ahmadiyya*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde" 2005, vol. 161, no. 2/3, s. 241; M. Crouch, *Indonesia, Militant Islam and Ahmadiyah: Origins and Implications*, ARC Federation Fellowship, 'Islam, Shariah and Governance' Background Paper Series 2009, No. 4, s. 4-5.

[137] V. Arianti, T.R. Mostarom, *Managing Religious Tensions: Indonesia's Current Dilemma*, „Counter Terrorist Trends and Analyses" 2011, vol. 3, no. 3, s. 4.

[138] S. Yuniarni, *Why Are Ahmadiyah Followers in Indonesia Attacked?*, Jakarta Globe, https://jakartaglobe.id/context/ahmadiyah-followers-indonesia-attacked/, dostęp: 12.08.2019 r.; *Hard-liners ambush Monas rally*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2008/06/02/hardliners-ambush-monas-rally.html, dostęp: 28.01.2020 r.

wyznania. Niechęć policji do zajmowania się przypadkami ataków na posesje czy Ahmadystów powoduje, że sprawcy czują się bezkarni[139].

Innym przykładem przemocy religijnej w Indonezji są konflikty na Molukach oraz w Poso, na wsypie Celebes (Sulawesi), do jakich doszło między żyjącymi tam społecznościami chrześcijan i muzułmanów.

Wskazuje się, że źródła obu konfliktów są zróżnicowane, oparte na społecznych obawach, rywalizacji o zasoby i wpływy polityczne, wynikające z zaszłości historycznych czy w końcu cynicznych działań sił zbrojnych.

W epoce kolonialnej chrześcijanie stanowili na Molukach większość populacji i tworzyli nieproporcjonalną część holenderskiej kolonialnej siły militarnej (KNIL). Jednocześnie cieszyli się wyższą pozycją społeczną, stanowiąc trzon administracyjny regionu[140]. Napięcia zaczęły narastać wraz ze wzmocnieniem pozycji muzułmanów wynikającej z przesunięcia polityki Suharto w latach 80. i 90. XX w. Coraz lepiej wykształceni i mający wsparcie instytucjonalne muzułmanie zaczęli stanowić dla dominujących wówczas chrześcijan konkurencję w rywalizacji o zasoby i prestiżowe miejsca pracy[141].

Nagła demokratyzacja państwa również okazała się być czynnikiem zapalnym. Nieprzygotowani na gwałtowną zmianę instytucjonalną, chrześcijanie i muzułmanie stanęli w obliczu wielu niewiadomych: zadawano pytania o to, jak będzie wyglądał przyszły porządek polityczny i społeczny oraz jaka będzie przyszłość *Pancasili* jako podstawy ideologicznej państwa. Jej zniesienie bowiem doprowadzić mogło do przekształcenia się Indonezji w państwo teokratyczne. W konsekwencji obie grupy religijne żyjące na Molukach obawiały się o własny status, pozycję i dostęp do zasobów, a to w konsekwencji prowadziło do wzrostu napięć. Rosnąca dominacja muzułmanów w strukturach administracyjnych przekładała się na dalsze pogłębianie się procederu faworyzacji urzędników o określonym wyznaniu[142].

---

[139] S. Yuniarni, *Why…, op. cit.*

[140] J. Bertrand, *Legacies of the Authoritarian Past: Religious Violence in Indonesia's Moluccan Islands*, „Pacific Affairs" 2002, vol. 75, no. 1, s. 62.

[141] A. Rabasa, J. Haseman, *The Military and Democracy in Indonesia. Challenges, Politics, and Power*, Santa Monica 2002, s. 92.

[142] Tym samym, na przykład, gubernator Moluków, Akib Latuconsina, w latach 1992-1996 zdołał umieścić muzułmanów na wszystkich szczeblach regionalnej biurokracji. Stali oni na czele wszystkich regencji, także w Środkowym i Południowo-Wschodnim Maluku, gdzie większość populacji stanowili chrześcijanie. Innym przedmiotem zmagań były stanowiska burmistrza miasta Ambon oraz rektora UNPATTI (University of Pattimura, uniwersytet publiczny w Ambon), stanowiących dotychczas „twierdze" chrześcijan. Interweniujący w tej sprawie gubernator, starając się umieścić na owych stanowiskach muzułmanów spotkał się z oporem chrześcijan i lokalnych struktur PDI i w konsekwencji przystał na wybór chrześcijan; J. Bertrand, *Legacies of the Authoritarian Past: Religious Violence in Indonesia's Moluccan Islands*, „Pacific Affairs" 2002, vol. 75, no. 1, s. 58, 69.

Konflikt na Molukach wybuchł w styczniu 1999 r. Jego źródła tkwią w sprzeczce, jaka wybuchła między kierowcą minibusa wyznania chrześcijańskiego, a dwoma muzułmańskimi pasażerami. Zróżnicowane relacje z tego drobnego incydentu w ciągu kilku godzin doprowadziły do walk nie tylko w samym mieście (Ambon), ale później także na sąsiednich wyspach Haruku, Saparua, Seram i Manipa. Obie strony konfliktu zarzucały sobie nawzajem wrogie intencje: chrześcijanie twierdzili, że muzułmanie szukali sposobu na przyspieszenie procesu rozwoju islamskiej agendy; muzułmanie natomiast zarzucali chrześcijanom i PDI, że przemocą chcą zastraszyć część elektoratu przed wyborami tego roku. Panowało też niekiedy przekonanie, że za wywołanymi incydentami zapalnymi stoją siły powiązane z reżimem Suharto, próbujące zdestabilizować wyłaniający się demokratyczny porządek[143].

Rozprzestrzeniający się konflikt przeniósł się w północne rejony Moluków, gdzie poza emocjonalnymi aspektami i wzajemną niechęcią toczyła się rywalizacja o polityczną kontrolę nad nowo ustanowioną prowincją Północne Maluku. W grudniu 1999 r. doszło do masakry przynajmniej 500 muzułmanów na wyspie Halmahera, w dystrykcie Tobelo. Był to impuls torujący drogę do przybycia w tej rejon bojowników Laskar Jihad[144] w maju 2000 r. Bojownicy islamscy zdecydowanie zmienili układ sił na Molukach[145].

Natomiast w Poso, w środkowym Sulawesi przemoc wybuchła pod koniec 2001 r., gdy konflikt na Molukach tracił na intensywności. Do aktów przemocy dochodziło już wcześniej: w kwietniu 2000 r. wybuchła bójka między młodzieżą chrześcijańską i muzułmańską. W następstwie obie wspólnoty przeprowadzały przeciwko sobie ataki, dokonywano zabójstw i niszczono domy – to z kolei napędzało dynamikę działań odwetowych, np. zabicie setek muzułmanów w maju 2000 r. przez tzw. Black Bat Raiders[146]. W sierpniu tego roku gubernatorzy pięciu prowincji na Sulawesi zadeklarowali rozejm, jednak w kwietniu 2001 r. przemoc wybuchła ponownie, gdy lokalny sąd skazał na śmierć trzech chrześcijańskich dowódców oskarżonych o udział w masakrach rok wcześniej[147]. Podobnie jak w przypadku Moluków, w sierpniu 2001 r. Laskar Jihad zadeklarował świętą wojnę w Poso i rozpoczął

[143] A. Rabasa, J. Haseman, *The Military…, op. cit.*, s. 91.
[144] Uznaje się, że powodem utworzenia Laskar Jihad był wybuch pierwszych konfliktów w omawianych prowincjach w 1999 r.; J.T. Sidel, *The Manifold Meanings of Displacement: Explaining Inter-Religious Violence, 1999–2001*, [w:] *Conflict, Violence, and Displacement in Indonesia*, (ed.) E.E. Hedman, Ithaca 2008.
[145] Wprowadzili również własną wersję prawa islamskiego, co oznaczało na przykład wprowadzenie kary śmierci przez ukamieniowanie: w marcu 2001 r. wykonanie takiego wyroku na mężczyźnie oskarżonym o cudzołóstwo, przeprowadził lider Laskar Jihad, Ja'afar; A. Rabasa, J. Haseman, *The Military…, op. cit.*, s. 92; *Indonesia: The Search for Peace in Maluku*, International Crisis Group, Jakarta/Brussels 2002, s. 16-17.
[146] I. Brown (ed.), *The Territories of Indonesia*, London 2009, s. 204-205; *Black Bat*, GlobalSecurity.org, https://www.globalsecurity.org/military/world/para/blackbat.htm, dostęp: 28.01.2020 r.
[147] A. Rabasa, J. Haseman, *The Military…, op. cit.*, s. 94.

rozlokowywanie bojowników, którzy wszczęli kampanię „spalonej ziemi" niszcząc chrześcijańskie wioski i zmuszając do ucieczki około 50 tysięcy osób[148].

Niebagatelną rolę w konfliktach na Molukach i Sulawesi pełniły indonezyjskie siły zbrojne oraz policja. Wraz z upadkiem reżimu Suharto i rozpoczętym procesem *reformasi*, siła polityczna armii uległa znacznemu zmniejszeniu. Zasadność poszerzania kompetencji tej instytucji wiązała się z ujawnianiem się zagrożeń dla życia obywateli, czy stabilności systemu państwowego. Wybuch konfliktów religijnych stanowił zatem powód dla inwestowania w armię. Tym samym w interesie sił zbrojnych nie było prędkie zakończenie konfliktu, a wręcz starały się one go podtrzymywać poprzez brak interwencji i tolerowanie przemocy międzygrupowej, angażowanie się w walki po którejś ze stron, dystrybucję broni i amunicji, udział w tzw. „tajemniczych zabójstwach", a nawet utrzymywanie relacji i udzielania wsparcia bojownikom Laskar Jihad[149].

Ze względu na preferencje religijne, część żołnierzy sił zbrojnych angażowała się niekiedy w konflikt. Tak było na przykład w trakcie walk toczących się między majem a czerwcem 2000 r., gdzie w wyniku przeprowadzonego dochodzenia wskazano na dwóch oficerów w randze kapitana, a także dwóch podoficerów biorących bezpośredni udział w walkach po którejś ze stron. Również Laskar Jihad donosił w jednym ze swoich biuletynów o dokonaniu morderstwa i próbie zrzucenia winy na chrześcijan[150].

Mimo podpisanej w grudniu 2001 r. deklaracji z Malino, mającej formalnie zakończyć walki[151], w Poso dochodziło do aktów przemocy, która przybrała formę nagłych i krótkich strzelanin lub zamachów bombowych. Tego typu działania opierały się na stosunkowo niezmiennym wzorcu: sprawcy operowali w niewielkich grupach 2-4 osobowych, poruszali się na motocyklach i używali broni palnej lub białej. Do ataków dochodziło często w ciągu dnia w

[148] *Ibidem*, s. 95.

[149] W zakresie nieinterwencji i tolerowania przemocy wskazuje się np. na walki w miejscowości Sintuwu Lemba w maju 2000 r. oraz między mieszkańcami wiosek Kawua i Rononcu 12 listopada 2001 r. W pierwszym przypadku stacjonujące na miejscu siły zbrojne wycofały się z miejsca walk, a w drugim wykazały się znaczną opieszałością: walki wybuchły około godziny 7.15, a o godzinie 8.05 dowódca Syamsurizal Harahap dysponował już wiedzą o toczących się walkach. Siły bezpieczeństwa dotarły na miejsce o godzinie 12.15, chociaż od miejsca zdarzenia dzieliło je około 5 km; A. Sangaji, *The security forces and regional violence in Poso*, [w:] *Renegotiating Boundaries. Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, (eds.) H.S. Nordholt, G. van Klinken, Leiden 2007, s. 259-260.

[150] *Ibidem*, s. 261.

[151] Deklaracja stanowiła traktat pokojowy zainicjowany przez rząd indonezyjski. W myśl deklaracji powołano dwie komisje: ds. Bezpieczeństwa i Egzekwowania Prawa oraz ds. socjo-ekonomicznych. Pierwsza z nich miała za zadanie dokonać rozbrojenia bojowników i repatriacji uchodźców uciekających przed walkami. Druga komisja natomiast miała wdrażać programy rekoncyliacji, społecznej i fizycznej rehabilitacji, wdrażanie programów pomocowych itp.; zob. szerz.: *Malino Declaration Signed by the Two Warring Parties to End Conflict and Create Peace in Poso, Central Sulawesi*, United Nations Peacemaker, https://peacemaker.un.org/indonesia-malinoI2001, dostęp: 28.01.2020 r.

miejscach publicznych. Wielokrotnie służby bezpieczeństwa nie mogły lub nie chciały odnaleźć i ukarać odpowiedzialnych za te ataki. Ponadto istnieją poszlaki wskazujące na powiązania policji, czy sił zbrojnych z atakami: na przykład po strzelaninie 20 października 2004 r. w Bethany Church (Poso) odkryto, że ofiara ataku została zastrzelona z broni należącej do policjanta, który postanowił ją wypożyczyć za 1,5 miliona IDR osobie podejrzewanej o nadużycia finansowe z funduszu humanitarnego dla uchodźców z Poso[152].

Po każdym wybuchu przemocy w Poso rząd organizował kolejne operacje wojskowe mające przywrócić bezpieczeństwo w regionie. W 2002 r. działania o nazwie *Operasi Sintuwu Maroso* były wielokrotnie przedłużane: wraz z planowanym wycofaniem wojsk dochodziło do przedłużenia misji. Za każdym razem bowiem zdarzały się nagłe incydenty, takie jak strzelaniny, zabójstwa, czy zamachy bombowe, co skutkowało militarną mobilizacją, wzmacnianiem stacjonujących w regionie sił oraz wydłużaniem terminu ich stacjonowania. Tym samym uznać należy, że wybuchy przemocy mogły być częściowo inspirowane przez aparat bezpieczeństwa, by w ten sposób legitymizować jego trwanie i rozrost. Ponadto operacje militarne przynosiły korzyść polityczną elicie wojskowej. W pierwszej turze wyborów prezydenckich w 2004 r. wojskowi kandydaci na urząd prezydenta – Susilo Bambang Yudhoyono oraz Wiranto zdobyli największą liczbę głosów w okręgach wyborczych w Poso, Morowali i Tojo Una-una[153]. W efekcie wyborów Susilo Bambang Yudhoyono został wybrany nowym prezydentem Indonezji, co wynikało z szerokiego społecznego przekonania, że w prezydent z doświadczeniem wojskowym będzie w stanie zagwarantować bezpieczeństwo w regionie[154].

5.5. Terroryzm i jego zwalczanie

W kontekście terroryzmu, czasy rządów prezydenta Sukarno cechowały się względnym spokojem, jednak po 1998 r. liczba zamachów terrorystycznych gwałtownie wzrosła. W przypadku Indonezji istotną cezurą czasową były ataki bombowe na Bali w 2002 r., po

[152] A. Sangaji, *The security…, op. cit.*, s. 265-267. 5 listopada natomiast donoszono o dekapitacji 48-letniego mężczyzny, co również miało miejsce w Poso. Wskazywano, że tego typu wydarzenia były prowokacjami mającymi przedłużyć trwający konflikt między chrześcijanami a muzułmanami; K. Chan, *Christian Man Decapitated in New Violence in Indonesia's Poso*, The Christian Post, https://www.christianpost.com/news/christian-man-decapitated-in-new-violence-in-indonesia-s-poso.html, dostęp: 28.01.2020 r.

[153] A. Sangaji, *The security…, op. cit.*, s. 279.

[154] J. Perlez, *Former General Wins Most Votes in Indonesia Election*, The New York Times, https://www.nytimes.com/2004/07/06/world/former-general-wins-most-votes-in-indonesia-election.html, dostęp: 15.02.2020 r.

których kolejne przypadki aktów terrorystycznych znacznie częściej powiązane były z działalnością religijnych fanatyków niż innych grup interesu (np. grup separatystycznych).

Przeprowadzone wywiady z osobami skazanymi i więzionymi za planowanie lub dokonanie zamachu terrorystycznego pozwalają na dostrzeżenie pewnych charakterystycznych poglądów, które podzielają radykałowie odwołujący się do przemocy i które stanowiły motywator do podjęcia działań. Nie mniej jednak wywiady niekoniecznie, jak wskazują Charles Harb i Ronald Fischer, oddają prawdziwy obraz czy światopogląd islamistów. Podkreśla się silny konformizm zauważony w trakcie prac w grupach fokusowych. Wypowiedzi lidera grupy nadawały ton wypowiedziom pozostałych uczestników badań. Nie ma zatem pewności, czy mówili oni za siebie, czy podążali za przywódcą[155].

Wskazuje się, że wielu muzułmanów ma emocjonalne podejście do sytuacji współwyznawców na świecie, szczególnie w rejonach niestabilnych i znajdujących się na pograniczu, w zetknięciu z innymi kulturami. Najistotniejszym przypadkiem jest sytuacja Autonomii Palestyńskiej oraz polityka Izraela wespół z państwami sojuszniczymi. Panuje przekonanie, że USA, jako supermocarstwo, mają zdolność zakończenia konfliktu palestyńsko-izraelskiego, jednak nie leży to w ich interesie. Włączywszy w to historyczne doświadczenia dominacji Europy nad światem islamu w czasach kolonialnych, muzułmanie często postrzegają Zachód jako cywilizację wrogo nastawioną wobec własnego kręgu cywilizacyjnego. Za śmierć kobiet i dzieci w Ambon, Iraku czy Afganistanie winę ponosi Zachód: Stany Zjednoczone Ameryki, Izrael, syjoniści, ale też rząd indonezyjski „kolaborujący z Zachodem", chrześcijanie, w tym Holendrzy, którzy spiskują, by chrystianizować Indonezję[156].

„Kolaboracja" rządu indonezyjskiego z państwami Zachodu nakazuje sądzić, że „wróg już tu jest", a tym samym Indonezja znalazła się w stanie wojny. Świat islamu postrzegany jest jako oblężony przez złe siły, z którymi należy walczyć wszelkimi dostępnymi metodami. Stan wojny usprawiedliwia prowadzenie *jihadu*. Świętą wojnę wymierza się przede wszystkim w dwa cele: chrześcijan jako duchowych reprezentantów obcych i wrogich wartości oraz w zachodnich turystów, reprezentujących zepsucie, konsumpcjonizm i zło.

Chrześcijanom przypisuje się ukrywaną nienawiść wobec muzułmanów. Radykałowie twierdzą, że atakowanie zachowujących się pokojowo nie-muzułmanów jest zakazane, jednakże podważa się tę „pokojowość" i podaje w wątpliwość dobre intencje chrześcijan czy

[155] C. Harb, R. Fischer, *Terrorism and jihad in Indonesia: Questions and possible ways forward*, „Asian Journal of Social Psychology" 2013, nr 16, s. 119.
[156] A.W. Kruglanski, *Psychological insights into Indonesian Islamic terrorism: The what, the how and the why of violent extremism*, „Asian Journal of Social Psychology" 2013, nr 16, s. 112-113.

reprezentantów innych religii. Fakt pewnego odgradzania się mniejszości postrzegany jest jako brak kooperacji, jako odrzucenie istniejących relacji miedzy większością a mniejszością: to większość (muzułmanie) dyktuje bowiem warunki mniejszościom (chrześcijanom). Podejście oparte na szerszym równouprawnieniu postrzegane jest jako wrogość wobec islamu[157].

Napięcia między przedstawicielami różnych kultur wzmagają się także poprzez dysproporcje społeczne. Pośród radykałów panuje przekonanie, że współpraca rządu z Zachodem (a także Chinami) ma na celu ekonomiczne wykorzystanie muzułmanów. Ubóstwo oraz przekonanie, że inni (np. Chińczycy) są bogatsi „naszym kosztem" rodzi poczucie upokorzenia. Poprzez odwet zaś można pokazać światu, że muzułmanie nie są słabi.

Tym samym motywatorem do podjęcia działań jest potrzeba naprawy zastanej rzeczywistości. Wprowadzenie szariatu na terytorium całego państwa oraz utworzenie zeń kalifatu będzie receptą na doznane krzywdy. Zaprowadzony przemocą nowy, sprawiedliwy system przyczyniłby się do:

1) Wzrostu zamożności ekonomicznie wyzyskiwanych muzułmanów;
2) Zwalczenia zła i zepsucia reprezentowanych przez rząd i Zachód i wprowadzenie rządów opartych o religijną moralność;
3) Dominacji tożsamości religijnej ponad narodową;
4) Uregulowanie relacji między większością a mniejszością (lub nawet doprowadzenie do sytuacji braku występowania jakichkolwiek mniejszości);

Odwołanie się do przemocy uznawane jest za uzasadnione, jako usprawiedliwiony akt samoobrony[158]. Działania tłumaczone są przeważnie zatem *jihadem* prowadzonym w celu ochrony muzułmanów i walki o sprawiedliwość i zniszczenie zła[159].

Przemoc zaś uznawana jest za jedyną dostępną i skuteczną metodę, którą mogą posługiwać się muzułmanie: „musimy prowadzić fizyczną walkę, bo nie dysponujemy innymi narzędziami by walczyć z Ameryką i jej sojusznikami. Przez ataki bombowe boją się nas…"[160].

W sferze psychologicznej zauważa się, że istotne znaczenie odgrywa proces socjalizacji oraz środowiska, w którym dana jednostka przebywa[161]. Jednocześnie rozwijający się sieciowy

[157] I.E. Putra, Z.A. Sukabdi, *Basic concepts and reasons behind the emergence of religious terror activities in Indonesia: An inside view*, „Asian Journal of Social Psychology" 2013, nr 16, s. 87.
[158] *Ibidem*, s. 84.
[159] A.W. Kruglanski, *Psychological…, op. cit.*, s. 113.
[160] *Ibidem*, s. 113.
[161] Przykład włoskich kobiet, które zostały zaangażowane w działania terrorystyczne przez swoich partnerów, na ten temat zob. szerz.: L. Weinberg, W.L. Eubank, *Italian women terrorists*, „Terrorism: An International Journal" 1987, nr 9, s. 241-262.

charakter organizacji terrorystycznych sprzyja rozrostowi małych komórek terrorystycznych, operujących niezależnie od większych organizacji (koncepcja *jihadu* bez przywódcy)[162].

Impulsem do podjęcia działań terrorystycznych jest również ludzka potrzeba uznania, przekonania, że życie danej jednostki ma sens. Kluczowe w tym aspekcie zostają procesy socjalizacji i wartości wyznawane przez wspólnotę[163]. Szczególnie chodzi tu o ludzką potrzebę znaczenia (bycia uznawanym). Stanowi to szczególny rodzaj motywatora do podejmowania działań terrorystycznych. Samopoświęcenie się, czyli zamach samobójczy jest metodą czy to zdobycia, czy odzyskania pewnego prestiżu[164]. Istotnym elementem jest publiczne zaangażowanie, które zwiąże potencjalnego terrorystę z organizacją, nie pozwalając mu się z niej wyłamać. Ta swoista droga bez odwrotu wiąże się np. ze złożeniem publicznego ślubowania lub przyrzeczenia przed ważnym liderem. Złamanie tej obietnicy wiązałoby się z hańbą[165].

Jedną z szerzej znanych organizacji terrorystycznych działających na terenie Indonezji jest Jemaah Islamiyah (JI). Jej nazwa oznacza „islamską grupę" lub „islamskie społeczeństwo". Organizacja ta postawiła sobie za cel ustanowienie jednego, zjednoczonego państwa islamskiego w Azji Południowo-Wschodniej. 25 października 2002 r., krótko po dokonaniu zamachów bombowych na Bali, Jemaah Islamiyah w wyniku rezolucji Rady Bezpieczeństwa nr 1390 znalazła się na liście organizacji terrorystycznych[166].

Organizacja ma charakter transnarodowy – posiada swoje komórki w Indonezji, Singapurze, Malezji i na Filipinach. Jest powiązana z szeregiem innych ugrupowań terrorystycznych, takich jak Al-Kaida, Islamski Front Wyzwolenia Moro (Filipiny) oraz Jamaah Ansharut Tauhid, będącą odłamem JI utworzonym 27 lipca 2008 r.

Jemaah Islamiyah powstała jako luźna konfederacja różnych grup islamistycznych. Około 1969 r. Abu Bakar Bashir, Abdullah Sungkar oraz Sharul Nizam rozpoczęli operację propagowania ruchu Darul Islam („Dom Islamu"; ruch powstały już w latach 40. XX w.) o poglądach zarówno islamistycznych i antykolonialnych. Była to organizacja poprzedzająca JI, która przyczyniła się do wybuchu trzech powstań przeciwko rządowi w latach 50. i 60. XX

---

[162] Zob. szerz.: M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadephia 2004; M. Sageman, *Leaderless Jihad: Terror in the Twenty-First Century*, Philadelphia 2008.
[163] A.W. Kruglanski, X. Chen, M. Dechesne, S. Fishman, E Orehek, *Fully committed: Suicide bombers' motivation and the quest for personal significance*, „Political Psychology" 2009, nr 30, s. 331-357.
[164] A.W. Kruglanski, *Psychological…, op. cit.*, s. 114.
[165] *Ibidem*, s. 115.
[166] Rezolucja Rady Bezpieczeństwa ONZ nr 1390 (2002), https://undocs.org/S/RES/1390(2002), dostęp: 27.01.2020 r.; Jemaah Islamiyah, United Nations Security Council, https://www.un.org/securitycouncil/sanctions/1267/aq_sanctions_list/summaries/entity/jemaah-islamiyah, dostęp: 27.01.2020 r.

w. Abu Bakar Bashir i Abdullah Sungkar byli włączeni w Darul Islam, jednak organizacja była zbyt podzielona ideologicznie, by móc sprawnie funkcjonować. Zaangażowali się też w działania przeciwko Suharto. Później Sungkar i Bashir opuścili Indonezję, by dołączyć do *jihadu* w Afganistanie, a następnie w Pakistanie. W tym właśnie czasie rozwinęli oni swoje ideologiczne i operacyjne założenia JI[167].

Abdullah Sungkar oraz Abu Bakar Bashir w czasach reżimu Nowego Ładu trafili do więzienia w wyniku ostrej polityki skierowanej przeciwko radykałom religijnym. Po uwolnieniu, Bashir i jego zwolennicy przenieśli się w 1982 r. do Malezji. Zajęli się rekrutacją działaczy z Indonezji, Malezji, Singapuru i Filipin. Wówczas, 1 stycznia 1993 r., grupa oficjalnie została nazwana Jemaah Islamiyah. Obaj działacze powrócili do Indonezji w 1998 r. po upadku prezydenta Suharto. Nawiązano wtedy także kontakty z Al-Kaidą.

Jemaah Islamiyah rozpoczęła swoje operacje w czasie konfliktów społeczno-religijnych na Molukach i w Poso. Celem działań JI miały wówczas stać się cele amerykańskie i zachodnie w Indonezji. Rozszerzono też obszar działalności na cały region Azji Południowo-Wschodniej. Plany zamachów JI zostały ujawnione wraz z powstrzymaniem organizacji przed dokonaniem kilku zamachów w Singapurze[168].

W 2004 roku Abu Bakar Bashir utworzył Radę Indonezyjskich Mudżahedinów (*Indonesian Mujahedeen Council*) mającą łączyć islamistyczne grupy, w tym JI, w Indonezji. Wskazuje się, że szeregi JI mogą zostać wzmocnione przez zradykalizowanych Indonezyjczyków wysłanych wcześniej za granicę na szkolenia organizowane przez to ugrupowanie. Szacuje się, że może być to około 200 osób. Zauważa się, że wyszkoleni radykałowie mogą przyczynić się także do wzrostu napięć między sunnitami i szyitami[169].

JI realizuje trzystopniową strategię ustanowienia kalifatu. Pierwszy etap wiąże się z *jihadem* i uderzeniem w lokalny rząd. Drugi etap: ataki w regionie, w państwach sąsiadujących. Trzeci etap oznacza *jihad* globalny – został on rozwinięty wskutek nawiązanych relacji z Al-Kaidą[170].

---

[167] D. Gordon, S. Lindo, *Jemaah Islamiyah*, Center for Strategic & International Studies, November 2011, http://csis.org/files/publication/111101_Gordon_JemaahIslamiyah_WEB.pdf, dostęp: 13.11.2017 r.

[168] Jemaah Islamiyah, Counter Extremism Project, https://www.counterextremism.com/threat/jemaah-islamiyah-ji, dostęp: 04.12.2017 r.

[169] D. Flitton, *Special envoy calls as Australians join Syria fight*, Sydney Morning Herald, http://www.smh.com.au/federal-politics/political-news/special-envoy-call-as-australians-join-syria-fight-20140330-35s42.html; M. Edwards, *Islamic State jihadists returning from Iraq sparks rejuvenated terror threat from Indonesia, experts warn*, Australian Broadcasting Corporation News, http://www.abc.net.au/news/2015-03-11/expert-warns-of-rejuvenated-terror-threat-in-indonesia-because-/6297700, dostęp: 04.12.2017 r.

[170] *Jemaah Islamiyah Remains Active and Deadly*, [w:] *The World's Most Threatening Terrorist Networks and Criminal Gangs*, (eds.) B.R. Schneider, J.M. Post, New York 2009, s. 187-189.

Dokument o nazwie *General Guidelines of the Struggle of Al Jemā'ah Al Islāmiyah* (PUPJI), stanowiący podstawy ideologiczne JI stwierdza, że jednym z głównych zadań organizacji jest rozwinięcie zasobów i możliwości swoich członków i organizacji jako całości, w tym poprzez szkolenie m.in. z zakresu przygotowania urządzeń wybuchowych[171].

Wewnątrz organizacji z czasem ujawniały się jednak podziały: między podejściem ewolucyjnym, dążącym do utworzenia kalifatu poprzez prozelityzm, edukację i budowanie społeczności działającej w oparciu o prawo muzułmańskie, a podejściem radykalnym, chcącym osiągnąć podobne cele przez przemoc. Druga grupa sformowała się pod przewodnictwem byłego przywódcy militarnego JI, Hambaliego (Riduan Ismauddin), który dokonał przesunięcia taktyki w stronę stylu Al-Kaidy, skutkującej kilkoma atakami na zachodnie cele. Wraz ze zmianą taktyki ujawnił się nowy nacisk na cele miękkie, atrakcje turystyczne zamiast celów rządowych.

JI finansowana jest ze składek, datków oraz działalności kryminalnej oraz biznesowej. Organizacja otrzymała finansowe, ideologiczne i logistyczne wsparcie od innych grup w swojej sieci, np. Al-Kaidy oraz innych kontaktów osobowych na Bliskim Wschodzie. JI jest w stanie przeprowadzać zbiórki charytatywne oraz pozyskiwać finanse z innych źródeł niezwiązanych czy będących dalekimi od działalności terrorystycznej[172].

Dodatkowymi źródłami pieniędzy są wpłaty indywidualne z indonezyjskiej diaspory, zyski z *hawala* (rodzaj nieformalnych pożyczek), przemyt broni oraz wymuszenia. Nie jest jasne ile pieniędzy grupa posiada i jak dystrybuowane są te środki. W okolicach 2009 r. ataki przeprowadzone przez JI pozbawione były dotychczasowego wyrachowania, co pozwala przypuszczać, że grupa cierpi na brak środków[173].

Grupa wykorzystuje także organizacje charytatywne. 4 września 2014 r. Departament Skarbu USA wskazał, że Hilal Ahmar Society Indonesia (HASI) wysyła grupy terrorystów JI do Syrii w celu zdobycia środków finansowych, militarnego szkolenia i rekrutów. HASI

---

[171] *The Jemaah Islamiyah Arrests and the Threat of Terrorism*, Ministry of Home Affairs, Republic of Singapore, January 2003, http://www.mha.gov.sg/Newsroom/speeches/Documents/English.pdf, dostęp: 14.11.2017 r.; Majlis Qiyadah Markaziyah Al Jamā'ah Al Islāmiyyah, *PUPJI: General Guidelines for the Struggle of Al Jamā'ah Al Islāmiyah* , https://archive.org/stream/Pupji-GeneralGuidelinesForTheStruggleOfJamaahIslamiyah/Pupji-englishRevision4#page/n0/mode/2up/, dostęp: 10.11.2017 r; Ideologia JI znalazła się także pod wpływem Al-Kaidy, w tym prac Abu Musaba al-Suriego: *Call to Worldwide Islamic Resistance*. Por. Mohamed Bin Ali, Identifying Key Concerns of Jemaah Islamiyah: The Singapore Context, [w:] *Social Resilience in Singapore: Reflections from the London Bombings*, (ed.) N. Vasu, Singapore 2007, s. 68-80.; *Jemaah Islamiyah*, Mapping Militant Organizations, Center for International Security and Cooperation at Stanford University, http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/251, dostęp: 08.11.2017 r.

[172] Y. Goldburt, *An In-Depth Look at the Jemaah Islamiyah Network*, al Nakhlah, http://fletcher.tufts.edu/Al-Nakhlah/Archives/~/media/Fletcher/Microsites/al%20Nakhlah/archives/pdfs/golburt.ashx, dostęp: 09.11.2017 r.

[173] *Jemaah Islamiyah (a.k.a. Jemaah Islamiah)*, Council on Foreign Relations, http://www.cfr.org/indonesia/jemaah-islamiyah-k-jemaah-islamiah/p8948, dostęp: 12.11.2017 r.

stanowiące humanitarne skrzydło JI, działa jako organizacja pozarządowa w Indonezji od 2011 r.[174]

JI opiera się na swoim zasięgu społecznym i wysiłkach rekrutacyjnych, np. poprzez pomoc ofiarom tsunami na Sumatrze w 2004 r. Podczas gdy część nowych członków pochodzi z ubogich warstw społecznych, wielu jest dobrze wykształconych i urzeczonych charyzmą religijnych uczonych. W ostatnich latach JI przyciągnęło rekrutów z innych grup w regionie, w tym z Darul Islam[175].

JI rekrutuje także przez szkoły koraniczne i sieć opierającą się na więziach rodzinnych (związki małżeństwie we wspólnocie). Szkoła Al Mukmin w Ngruki (Surakarta) jest częścią sieci *pesantren* dla dzieci członków JI. Wskazuje się, że około 40 szkół w Indonezji jest związanych z działalnością terrorystyczną, podczas gdy inne koncentrują się na tworzeniu „uczciwych obywateli"[176].

W latach 80. Członkowie Darul Islam trenowali w Afganistanie. Od lat 90. JI kontynuuje szkolenia w Pakistanie z udziałem pakistańskiej grupy bojowników Lashkar-e-Taiba (LeT). Islamski Front Wyzwolenia Moro (The Moro Islamic Liberation Front, MILF) pomagał JI w organizowaniu obozów szkoleniowych w Mindanao. W obozach odbywa się intensywna indoktrynacja oraz szkolenie z zakresu obsługi broni i materiałów wybuchowych[177].

Zamachy terrorystyczne w Indonezji przedstawione zostaną na dwóch przykładach: ataku na Bali w 2002 r. oraz serii ataków w mieście Surabaya na Jawie Wschodniej w 2018 r.

Pierwszy z omawianych przypadków dotyczy zamachu dokonanego w turystycznym dystrykcie Kuta na hinduistycznej wyspie Bali, będącej atrakcyjnym kurortem chętnie odwiedzanym przez zachodnich turystów. 12 października 2002 r. po godzinie 23.00 miały miejsce dwie eksplozje w położonych blisko siebie klubach nocnych Paddy's Pub oraz Sari Club. Za atakami stała opisana wcześniej grupa Jemaah Islamiyah. Za planowanie i przeprowadzenie ataków odpowiadali doświadczeni bojownicy, którzy zdobyli doświadczenie

---

[174] *Treasury Designates Twelve Foreign Terrorist Fighter Facilitators*, U.S. Department of the Treasury, http://www.treasury.gov/press-center/press-releases/Pages/jl2651.aspx, dostęp: 13.11.2017 r.

[175] Z. Abuza, Jemaah Islamiyah Adopts the Hezbollah Model, Middle East Quarterly, http://www.meforum.org/2044/jemaah-islamiyah-adopts-the-hezbollah-model, dostęp: 15.11.2017 r.; *JI recruiting from new sources*, Korea Herald (Seoul), http://www.koreaherald.com/view.php?ud=20050711000009, dostęp: 06.11.2017 r.

[176] P. Aiyar, *In Indonesia, Madrassas of Moderation*, „New York Times", February 10, 2015, http://www.nytimes.com/2015/02/11/opinion/in-indonesia-madrassas-of-moderation.html, dostęp: 12.11.2017 r.

[177] Y. Goldburt, *An In-Depth…, op. cit.*

za granicą, szczególnie ci będący weteranami wojny w Afganistanie przeciwko ZSRR w latach 1979-1989.

Głównym celem były lokale uczęszczane przez obcokrajowców reprezentujących wartości szczególnie potępiane przez muzułmańskich ekstremistów. Łącznie zginęły wówczas 202 osoby (W tym 88 Australijczyków i 26 Brytyjczyków). Zamachy te stały się narodową traumą i swoistą cezurą czasową w kontekście obecności terroryzmu religijnego w Indonezji[178]. O znaczeniu tego ataku świadczy to, że w kolejnej dekadzie raptem cztery inne wydarzenia poniosły za sobą tak wiele ofiar: atak i podpalenie obozu dla uchodźców w Ugandzie (239 zabitych, 60 rannych) 21 lutego 2004 r.; atak na szkołę w Biesłanie w Rosji (zabito 336 osób, rannych zostało 747) w dniach 1-3 września 2004 r.; eksplozje samochodów-pułapek w Iraku, gdzie zginęło 520 osób i 1500 odniosło rany 14 sierpnia 2007 r.; ataki bombowe na pociągi w Bombaju, gdzie zginęły 202 osoby, a ponad 700 zostało rannych[179].

Wskazuje się, że ataki na Bali można było powstrzymać, a z całą pewnością nie były one zaskoczeniem dla służb wywiadowczych operujących w regionie Azji Południowo-Wschodniej. Nad rozbiciem JI wspólnie pracowały wywiady Malezji, Filipin, Australii oraz Singapuru oraz posiadały wiele istotnych informacji o krytycznym dla zatrzymania terrorystów znaczeniu. Także Stany Zjednoczone, krótko przed rocznicą ataków na WTC, ostrzegały, że atak w Indonezji jest prawdopodobny. Informacja na ten temat pochodzić miała od Omara al-Faruq, Kuwejtczyka żyjącego w Indonezji, aresztowanego tam i oddanego USA (miał on być odpowiedzialny za koordynację działań Al-Kaidy w Azji Południowo-Wschodniej). Ponadto przecieki informacyjne przyjmowane były sceptycznie, szczególnie przez media muzułmańskie twierdzące, że USA sieją terror informacyjny[180].

Przyczyn niepodjęcia adekwatnych działań, by powstrzymać zamachowców, mogło być wiele. Zwraca się uwagę na systemową niewydolność państwa indonezyjskiego, które raptem cztery lata wcześniej rozpoczęło proces demokratyzacji i przemian instytucjonalnych. Nie bez znaczenia mogły pozostać indywidualne cechy charakteru prezydent Megawati Sukarnoputri, która koncentrowała się bardziej na „panowaniu" niż „rządzeniu", której brakowało wiedzy i odpowiednich instynktów, a przede wszystkim należytej aktywności ukierunkowanej na szerokie reformy[181].

[178] B. West, *Collective memory and crisis: The 2002 Bali bombing, national heroic archetypes and the counter-narrative of cosmopolitan nationalism*, „Journal of Sociology" 2008, vol. 44(4), s. 339/
[179] R. Gunaratna, *Ten Years After Bali*, „Counter Terrorist Trends and Analyses" 2012, vol. 4, no. 10, s. 3.
[180] M.S. Malley, *Indonesia in 2002: The Rising Cost of Inaction*, „Asian Survey" 2003, vol. 43, no. 1, s. 135-137.
[181] *Ibidem*, s. 136.

Bezpośredni wykonawcy ataków, Imam Samudra, Amrozi Nurhasyim oraz Ali Ghufron zostali ujęci i skazani na karę śmierci. Wyrok wykonano 9 listopada 2008 r. Wskazuje się, że chwilę przed śmiercią terroryści nie okazali skruchy i byli przekonani o słuszności swoich działań, krzycząc „Bóg jest wielki”[182]. Mimo negatywnej reakcji światowej opinii publicznej na zamachy oraz potępienia ze strony umiarkowanych muzułmanów, egzekucja oraz pogrzeby sprawców dowiodły postępującej radykalizacji muzułmanów w Indonezji. Napięcie wywołane egzekucją doprowadziło do starć w Tenggulan między policją a zwolennikami ekstremistów. Zagraniczni dziennikarze spotykali się z werbalnymi atakami, nazywano ich „niewiernymi”[183].

Dopiero sukces terrorystów na Bali skłonił Megawati Sukarnoputri do wykazania inicjatywy. Od 2002 r. podejmuje się w Indonezji działania na rzecz skuteczniejszej prewencji i zwalczania zagrożeń terrorystycznych. Wówczas też powołano do życia jednostkę Detachment 88. Sama Jemaah Islamiyah natomiast, stając się celem interwencji państwa, ewoluowała i przekształciła się z grupy *stricte* terrorystycznej w ideologiczną, odpowiedzialną za radykalizację kolejnych pokoleń bojowników. Nawet jednak w obliczu zaniku aktywności JI, w regionie pojawiły się nowe wyzwania i organizacje jawnie krytykujące JI za bierność i szerzenie *jihadu* jedynie „na papierze”, poprzez publikacje ideologiczne[184].

Nowej jakości zagrożeniem ze strony ekstremistów muzułmańskich było ujawnienie się tzw. Państwa Islamskiego (IS) o ponadregionalnym znaczeniu, podejmującego działania także w Azji Południowo-Wschodniej, nie tylko w Indonezji, ale także na Filipinach. Jemaah Islamiyah zmieniła profil swojej działalności, a w jej miejsce ujawniła się nowa organizacja Jemaah Ansharut Daulah (JAD) różniąca się od swojej poprzedniczki choćby strukturą organizacyjną, sieciową i zdecentralizowaną, przez co czyniącą organizację tę trudniejszą do rozbicia[185].

Najdonośniejszym sukcesem JAD, grupy powiązanej z IS, było przeprowadzenie skoordynowanych ataków w Surabai 13 i 14 maja 2018 r. Doszło wówczas do szeregu incydentów:

---

[182] Artykuł odzyskany z archiwum internetowego, I. Firdaus, *Indonesia executes Bali bombers*, The Jakarta Post, https://web.archive.org/web/20081112060134/http://www.thejakartapost.com/news/2008/11/09/indonesia-executes-bali-bombers.html, dostęp: 27.01.2020 r.

[183] *Bali bomb burials stoke tensions*, BBC News, http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7718246.stm, dostęp: 27.01.2020 r.

[184] R. Gunaratna, *Ten Years After Bali*, „Counter Terrorist Trends and Analyses” 2012, vol. 4, no. 10, s. 5.

[185] *The Terrorist Threat in Indonesia: From Jemaah Islamiyah to 'Islamic State'*, „Counter Terrorist Trends and Analyses” 2018, vol. 10, no. 6, s. 1.

1) W sobotę 13 maja miały miejsce eksplozje w trzech kościołach chrześcijańskich. Na podstawie nagrań z monitoringu i zeznań świadków ustalono, że po godzinie 7.00 dwoje ludzi na motocyklu wjechało na teren kościoła św. Marii, gdzie zdetonowali ładunek wybuchowy w chwili zatrzymania przez ochronę. Zginęło wówczas siedem osób, w tym dwoje sprawców. Następnie, o godzinie 7.45 mają miejsce kolejne eksplozje w innym kościele. Ustalono, że odpowiadała za to kobieta, której towarzyszyły dwie córki. W ataku tym nie zginął żaden cywil, a jedynie sprawczynie. O godzinie 7.53 natomiast dochodzi do eksplozji w samochodzie, który po staranowaniu bramy wjazdowej wjechał do trzeciego kościoła. W ataku tym zginęło dziesięciu cywilów oraz sprawca. Za wszystkie trzy incydenty odpowiadali członkowie jednej rodziny, dwoje dorosłych oraz czworo dzieci[186].
2) Kolejny incydent miał miejsce wieczorem tego samego dnia, gdy w wyniku interwencji policji w mieszkaniu w miejscowości Sidoarjo doszło do następnej eksplozji. Był to prawdopodobnie przedwczesny wybuch przygotowywanych ładunków wybuchowych, w efekcie którego zginęło troje dorosłych, a troje dzieci odniosło obrażenia. Ponownie, była to jedna rodzina[187].
3) W niedzielę, 14 maja o godzinie 8.50 natomiast doszło do ataku bombowego na komendę policji w Surabai. Nagrania z monitoringu wskazywały, że do bramy wjazdowej podjechała czarna Toyota Avanza, a następnie czworo ludzi na dwóch motocyklach wjechało na teren komendy. Motocykle miały być zatrzymywane przez policjantów. Wówczas sprawcy zdetonowali nasobne ładunki wybuchowe. Na nagraniach dostrzega się, że pośród sprawców była kobieta i dziecko, które przeżyło atak. Była to trzecia rodzina zaangażowana w ataki w Surabai[188].

Ataki te były przełomowe i sygnalizowały istotne zmiany w strategii działania Państwa Islamskiego. Po pierwsze, był to pierwszy przypadek w historii Indonezji, w którym kobieta dokonała skutecznego ataku samobójczego. Po drugie, był to pierwszy przypadek w historii Indonezji, w którym w zamachu terrorystycznym wykorzystano dzieci. Przede wszystkim

[186] K. Lamb, *Indonesia church bombings: police say one family and their children behind attacks*, The Guardian, https://www.theguardian.com/world/2018/may/13/deaths-bomb-attacks-churches-indonesia-surabaya, dostęp: 16.02.2020 r.
[187] W. Boediwardhana, *BREAKING: Another bomb explosion reported in Sidoarjo, East Java*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2018/05/13/breaking-another-bomb-explosion-reported-in-sidoarjo-east-java.html, dostęp: 16.02.2020 r.
[188] *Surabaya attacks: Family of five bomb Indonesia police headquarters*, BBC News, https://www.bbc.com/news/world-asia-44105279, dostęp: 16.02.2020 r.

zwraca się jednak uwagę na fakt, że w organizację i przeprowadzenie zamachów terrorystycznych zaangażowane były całe rodziny.

Ekstremiści Państwa Islamskiego odwołują się do podstawowej komórki organizacji społecznej, czyli rodziny. Fenomen ten „komplikuje wysiłki by wykryć, obserwować i powstrzymywać brutalną radykalizację. Rekrutacja spokrewnionych członków rodziny, trudna do wykrycia, opiera się na szeregu mechanizmów psychologicznych wiążących ze sobą jednostki na drodze do ekstremizmu. Co ważne, powstrzymuje ambiwalentnych rekrutów od odwracania się od autorytetów w obawie przed szkodą dla cenionych związków”[189]. W porównaniu do organizacji zamachów na Bali, dostrzega się istotne zmiany. Niemal dwie dekady wcześniej, u szczytu aktywności JI, w sprawę *jihadu* także zaangażowane były całe rodziny, jednak tylko dorosły mężczyzna był uznawany za wojownika. Kobiety pełniły natomiast rolę matek, nauczycielek, kurierów, ale nie bojowniczek. Udział kobiet w realnej walce ma poważne konsekwencje dla podejmowanych wysiłków na rzecz deradykalizacji. W obliczu takiej sytuacji programy prewencyjne muszą ulec zmianie, należy je kierować do całych rodzin, nie tylko mężczyzn. W dotychczasowych programach pracy ze skazanymi ekstremistami rodzina pełniła rolę wzmacniającą, zachęcającą do obrania pokojowego sposobu życia. W efekcie nowej strategii IS może być to zadaniem wyjątkowo trudnym[190].

Zwalczanie ekstremizmu i próby deradykalizacji oznaczają podjęcie działań celem powstrzymywania potencjalnych terrorystów przed angażowaniem się w działania o charakterze terrorystycznym oraz ograniczania możliwości popełniania kolejnych przestępstw. Zakres stosowanych w Indonezji programów prewencyjnych jest bardzo szeroki, ale podlega on krytyce ze względu na swoją nieskuteczność. Powstałe w ostatnich latach organizacje i instytucje operują doraźnie i często niezależnie od siebie, w sposób nieskoordynowany. Wydaje się, że najlepsze rezultaty udałoby się osiągnąć, gdyby współpraca koordynowana była przez Narodową Agencję ds. Zwalczania Terroryzmu (*Badan Nasional Penanggulangan Terorisme,* BNPT)[191]. Zamiast tego BNPT uruchomiła własne programy walki z ekstremizmem, którym wydaje się brakować spójności i konsekwencji.

---

[189] M.M. Hafez, *The Ties that Bind: How Terrorists Exploit Family Bonds*, „CTC Sentinel” 2016, vol. 9, issue 2, s. 15.

[190] S. Jones, *Surabaya and the ISIS family,* The Interpreter, https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/surabaya-and-isis-family, dostęp: 16.02.2020 r.

[191] Do zadań BNPT należy: 1) formułowanie polityk, strategii i narodowych programów walki z terroryzmem; 2) koordynowanie razem z rządowymi agencjami działań związanych z bezpieczeństwem antyterrorystycznym; 3) monitorowoanie, analiza i ewaluacja działań antyterrorystycznych; 4) implementacja “de-radykalizacji”; 5) ochrona obiektów będących potencjalnymi celami ataków terrorystycznych; 6) implementacja międzynarodowej współpracy; BNPT, Fungsi BNPT, http://www.bnpt.go.id/profil.php, dostęp: 15.02.2020 r.

Wskazuje się, że rozwiązanie problemu radykalizmu wymaga kreatywnych i nieszablonowych rozwiązań.

Zwalczanie ekstremizmu podzielone jest na trzy kategorie:

1) prewencja mająca odwieść ogół populacji od zauroczenia ekstremistyczną narracją;

2) prewencja skierowana do konkretnych jednostek cechujących się radykalnymi poglądami i skłonnymi do odwołania się do przemocy w przyszłości;

3) wysiłki skierowane do jednostek, które były zaangażowane w działania terrorystyczne i które znajdują się aktualnie w więzieniu lub reintegrują ze społeczeństwem[192].

Powyższy schemat oparty jest o plan walki z rozprzestrzeniającą się epidemią. W tym przypadku traktuje się ekstremizm jako rodzaj choroby, którą można wyleczyć przy użyciu odpowiednich leków. Wskazuje się jednak, że dysfunkcje psychiczne nie leżą u źródła motywacji terrorystów[193].

W Indonezji poszukuje się skutecznych metod deradykalizacji osób potencjalnie skłonnych do przemocy politycznej. Dzięki przeprowadzonym wywiadom z osadzonymi stwierdzono, że w Indonezji istnieją cztery podstawowe czynniki skłaniające bojowników do opuszczenia organizacji terrorystycznej:

1) Rozczarowanie przywództwem;

2) Świadomość, że koszty akcji przewyższają osobiste lub nawet grupowe korzyści;

3) Rozwinięcie nowych znajomości i przyjaźni poza organizacją terrorystyczną;

4) Zmiany osobistych ambicji - potrzeba zdobycia edukacji, chęć posiadania dzieci i zapewnienie bytu rodzinie[194].

Indonezyjskie eksperymenty ze zwalczaniem radykalizmów i ekstremizmów rozpoczęły się na początku XXI w. Wówczas policja zaczęła szukać sposobu na kooperację z uwięzionymi bojownikami poprzez rozwijanie osobistych więzi. Celem tych działań było zdobycie odpowiednich informacji na rzecz skuteczniejszego zwalczania zagrożeń terrorystycznych. Rozwinięto metodę „kulturalnego przesłuchania" - podejścia, podczas którego policjanci okazywali własne przywiązanie do religii, traktowali uwięzionych

[192] C. Sumpter, *Countering violent extremism in Indonesia: priorities, practice and the role of civil society*, „Journal for deradicalization" 2017, nr 11, s. 113.
[193] L.J. Alderdice, *The individual, the group and the psychology of terrorism*, „International Review of Psychiatry" 2007, 19 (3), s. 201-209; A. Silke, *Cheshire-cat logic: The recurrng theme of terrorist abnormality in psychological research*, „Psychology, Crime & Law" 2008, 4 (1), s. 51-69.
[194] J. Chernov Hwang, *The Disengagement of Idonesian Jihadists: Understanding the Pathways*, „Terrorism and Political Violence" 2017, 29(2), s. 278, 285-286.

z szacunkiem i próbowali zdobyć ich zaufanie. Pomagano także rodzinom uwięzionych, a im samym zapewniano lepsze posiłki[195]. Problemem okazały się przepełnione więzienia, gdzie wytypowani do ewentualnej współpracy przestępcy znikali w tłumie – trudniej było do nich dotrzeć, a traktowanie ich na preferencyjnych warunkach wzbudzało zazdrość współwięźniów. Jednocześnie byli oni narażeni na wpływy innych osadzonych radykałów.

Po atakach bombowych w Jakarcie w 2009 r. i ze względu na obawy o życie prezydenta S.B. Yudhoyono, w 2010 r. utworzono Narodową Agencję ds. Zwalczania Terroryzmu (*Badan Nasional Penanggulangan Terorisme*, BNPT). BNPT jest agencją wykonawczą podzieloną na trzy jednostki:

1) Prewencja, ochrona i deradykalizacja;

2) operacje i egzekutywa (*operations and enforcement*);

3) współpraca międzynarodowa.

BNPT w 2016 r. składała się z około 300 pracowników z rocznym budżetem wynoszącym 54 miliony dolarów. Odczuwalny jest wpływ sił zbrojnych na filozofię funkcjonowania BNPT. Generał Wiranto w 2016 r. powiedział, że Indonezyjczycy wspierający Państwo Islamskie będą reedukowani w taki sposób, by wpojono im silne poczucie nacjonalizmu. BNPT zakłada bowiem, że ideologia leży u źródła decyzji o zaangażowaniu się w działania terrorystyczne[196].

Organizacje pozarządowe zajmujące się deradykalizacją lub odcięciem jednostki od organizacji terrorystycznych przyjmują inne metody[197].

Oferuje się polityczne i społeczne wsparcie w procesie reintegracji byłych więźniów. Organizacje obywatelskie prowadzą w szkołach i na uniwersytetach spotkania prewencyjne, gdzie wśród młodzieży promuje się wartości takie jak tolerancja, różnorodność, pozytywny aktywizm.

Organizacje te pracują równolegle do instytucji państwowych i przeważnie nie otrzymują wsparcia rządowego. W 2016 r. powstała inicjatywa próbująca zebrać razem kluczowe postaci społeczeństwa obywatelskiego pracujące nad walką z ekstremizmem: *Civil Society Against Violent Extremism* (C-SAVE) jako wspólna inicjatywa miało kanalizować doświadczenia 23 organizacji, które przełożyłoby się na narodową strategię walki z ekstremizmem w Indonezji

[195] A. Rabasa, S.L. Pettyjohn, J.J. Ghez, C. Boucek, *Deradicalizing Islamist Extremists*, Santa Monica 2010, s. 107-108.
[196] C. Sumpter, *Countering violent extremism in Indonesia: priorities, practice and the role of civil society*, „Journal for deradicalization" 2017, nr 11, s. 119.
[197] S. Osman, *Convicted terrorists and indonesian prisons*, [w:] *Prisons, Terrorism and Etremism*, (ed.) A. Silke, New York 2014, s. 214-229.

i przyczyniły do utworzenia sieci organizacji, które realizowałyby swoje programy w sposób skoordynowany.

Aktywiści przeważnie zwracają uwagę, że państwowe inicjatywy oraz idea deradykalizacji są mało pomocne i nieskuteczne. Wskazuje się, że państwo preferuje przypominać obywatelom o ich zobowiązaniach zamiast pracować nad ich rozwojem osobistym[198].

Jedną z najważniejszych inicjatyw rządowych koordynowanych przez BNPT jest tzw. Forum Koordynacji Zapobiegania Terroryzmowi (*Forum Koordinasi Pencegahan Terorisme,* FKPT). Utworzono w sumie 32 fora na rzecz prewencji (po jednym w każdej prowincji z pominięciem Papui i Papui Zachodniej). Stały się one miejscem dyskusji na temat terroryzmu, w której uczestniczą przedstawiciele lokalnych władz, uczeni, byli policjanci oraz duchowni. Zachęca się również do wypowiedzi byłych, już zderadykalizowanych więźniów (udział w spotkaniach brali np. udział byli członkowie Jemaah Islamiyah[199]). FKPT jest jednak krytykowane jako nieskuteczne - angażuje regionalne elity w dyskusje, które mają podnieść poziom świadomości, ale nie sięgają i nie pomagają narażonym na radykalne hasła czy działania, szczególnie młodzieży. Ceremonie FKPT często oprawione są jeszcze konferencjami prasowymi sprawiając wrażenie czynionych na pokaz[200].

Organizacje pozarządowe natomiast często skupiają się na pracy z młodzieżą. Na przykład organizacja Wahid Foundation (prowadzona przez Yenny Wahid, córkę byłego prezydenta Indonezji) zaczęła angażować uczniów w 2008 roku, początkowo koncentrując się na szkołach w południowym Sulawesi, Kalimantanie, Jawie Wschodniej i Zachodniej. W 2013 r. wdrożono projekt pilotażowy, w ramach którego w wybranych szkołach rozpoczęto zajęcia uświadamiające. Badania Wahid Foundation wskazują, że poparcie dla organizacji jihadystycznych wśród młodzieży jest niewielkie, ale poziom nietolerancji oraz przypadki mowy nienawiści zdarzają się coraz częściej. Oznacza to konieczność stałej pracy na rzecz tolerancji od najmłodszych lat przez cały okres edukacji. Przykładem pracy z bardziej dojrzałą młodzieżą jest Research Centre for Police Studies (PRIK) przy Uniwersytecie Indonezyjskim, prowadząca zajęcia w całym państwie wraz z byłymi ekstremistami/terrorystami, odbywającymi jeszcze karę więzienia lub reintegrującymi się ze społeczeństwem. Dobór

[198] C. Sumpter, *Countering…, op. cit.*, s. 120.
[199] *Ibidem*, s. 121.
[200] Jedną z chwalonych inicjatyw BNPT jest angażowanie rodzin skazańców. Często tracą one żywiciela rodziny i zmagają się ze stygmatyzacją w swoich społecznościach. BNPT oferuje wsparcie finansowe, które może powstrzymać takie rodziny przed zwróceniem się do organizacji terrorystycznej o pomoc.

rozmówców jest ostrożny. Były terrorysta opowiada wówczas młodzieży o swoich wyborach życiowych, by odciągnąć ją od podobnych błędów[201].

Podobne podejście stosuje Aliansi Indonesia Damai (AIDA) - organizacja powołana do wsparcia ofiar przemocy. AIDA angażuje zarówno sprawców jak i ofiary. W czasie zajęć byli bojownicy i ofiary opowiadają o swoich doświadczeniach oraz odpowiadają na pytania. Celem spotkań jest promocja pokoju i wagi odpowiedzi na niesprawiedliwość poprzez środki inne niż przemoc[202].

W 2016 r. w około 70 więzieniach przebywało około 230 więźniów oskarżonych o terroryzm. Priorytetem było trzymanie ich blisko rodzin, by regularne wizyty bliskich tworzyły lepsze warunki do potencjalnej rehabilitacji.

Więźniowie oskarżeni o terroryzm w Indonezji przeważnie dzielą się na dwie grupy: tych, którzy zadeklarowali wierność Państwu Islamskiemu oraz tych, którzy uznają działania tej grupy za zbyt brutalne. Pośród tych dwóch grup wyłonić można trzy kolejne kategorie: ideologów (najbardziej radykalni), bojowników (mniej ideologiczni, ale nastawieni na przemoc) oraz zwolenników (zaangażowani peryferyjnie).

BNPT wydało wewnętrzną publikację w 2013 r. „De-radicalisation Blueprint", która miała służyć jako przewodnik dla agencji zaangażowanych w prewencję i kontrolę rozwoju radykalizmów. Dokument jest jednak zbyt ogólny by zaoferować faktyczne kierunki działań. Definiuje on deradykalizację jako „każdy wysiłek do zmiany radykalnych przekonań lub ideologii w nieradykalne przy użyciu multi i interdyscyplinarnych metod" w czterech krokach: identyfikacja, rehabilitacja, reedukacja i resocjalizacja[203].

BNPT zdało sobie sprawę, że deradykalizacja w oparciu o „wypychanie" ideologii z człowieka nie działa. Przyjęta strategia oparta o rozwijanie relacji i wizytach rodzin miałaby szansę działać, ale zauważa się, że wizyty są nieczęste i niekonsekwentne. Wskazanym więźniom oferuje się czasem podarki, jednak powoduje to zazdrość innych osadzonych.

[201] Praca z dziećmi na trudny temat przemocy i terroryzmu wymaga odpowiednio dobranych metod. Często zachęca się uczniów do opowiadania historii o własnym życiu, tolerancji i pluralizmie poprzez nowoczesne media. Organizacja Search for Common Ground, na przykład, pracująca w szkołach i uniwersytetach na Jawie i Sulawesi dostarcza narzędzia do nagrywania i montażu filmów publikowanych następnie na platformie internetowej YouTube; *Ibidem*, s. 122-123.

[202] *Ibidem*, s. 123.

[203] Identyfikacja oznacza pozyskiwanie danych i determinowanie ideologicznego „oddania" każdego z więźniów. Etap rehabilitacji służy rozwojowi umiarkowanych postaw i zrozumienia wśród więźniów i ich rodzin w taki sposób, by stali się bardziej inkluzywnymi, pokojowymi i tolerancyjnymi obywatelami. Trzeci etap, reedukacja, to poszukiwanie sposobów na przekształcenie myśli, rozumienia i postaw (wskazuje się na podobieństwo do rehabilitacji). Ostatni etap, resocjalizacja, ma na celu reintegrację więźniów ze społeczeństwem wraz z końcem ich kary. Podkreśla się tu wagę zaangażowania wspólnoty, pełniącej istotną rolę w kreowaniu poczucia bezpieczeństwa i zaufania; C. Sumpter, *Indonesia's de-radicalisation blueprint*, The Interpreter, https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/indonesias-de-radicalisation-blueprint, dostęp: 27.01.2020 r.

Podarunki zastąpiono pieniędzmi, gdyż łatwiej je schować. BNPT czasem składa fałszywe obietnice co do pomocy w znalezieniu pracy po wyjściu z więzienia i co do finansowego wsparcia. Niespełnione obietnice powodują nieufność i w konsekwencji prowadzić mogą do rozczarowania samą agencją.

Plan Deradykalizacji z 2013 r. miał być przewodnikiem dla działaczy i funkcjonariuszy, ale był zbyt nieprecyzyjny, by zaoferować konkretne instrukcje. By jakiekolwiek skoordynowane strategie rehabilitacyjne miały szansę zadziałać, potrzebne są dokładne profile więzionych osób z wyszczególnieniem ich tła i powiązań.

Profilowanie więźniów oskarżonych o terroryzm i formułowanie szerszych, bardziej uniwersalnych kategorii jest utrudnione ze względu na duże zróżnicowanie potencjalnych zamachowców: przedział wiekowy osadzonych waha się od 20 do 50 lat (wskazuje się też na przynajmniej dwie osoby poniżej 20. roku życia). Pod kątem wykształcenia zauważa się zarówno osoby relatywnie dobrze wykształcone, ale też parające się rolnictwem oraz osoby o wykształceniu podstawowym. Ta różnorodność wymaga zatem indywidualnych strategii stosowanych wobec poszczególnych więźniów. Spersonalizowane traktowanie zwiększa szansę na współpracę, gdyż osadzeni mają wówczas przekonanie, że instytucja odnosi się do ich specyficznych problemów[204].

Policja w Indonezji ma za zadanie dbać o bezpieczeństwo i porządek publiczny w czasie pokoju i wojny, a także zaangażowana jest w walkę z agresorem i wspieranie sił zbrojnych. Do głównych zadań indonezyjskiej policji należą:

1) Dbanie o bezpieczeństwo, pokój i ochrona ludności przed zagrożeniami fizycznymi;
2) Działania prewencyjne i zapobiegawcze w celu podniesienia świadomości prawnej obywateli;
3) Dbanie o integralność terytorialną państwa;
4) Przywracanie bezpieczeństwa w różnych obszarach[205].

Jedną z kluczowych formacji przygotowanych do fizycznego zwalczania terroryzmu jest *Detachment Anti-Terror Special 88* (*Detasemen Khusus 88, Detachment 88, Densus 88*). Wraz z postępującą walką z globalnym terroryzmem ujawniła się potrzeba utworzenia wyspecjalizowanej jednostki do jego zwalczania w Indonezji. Formacja została powołana 30 czerwca 2003 r. jako odpowiedź na ataki bombowe na Bali. Jej wyposażenie oraz szkolenie

[204] C. Sumpter, *Countering…, op. cit.*, s. 138.
[205] POLRI, Misi POLRI, http://www.polri.go.ig/organisasi/op/vm/, dostęp: 19.11.2017 r.

zagwarantowane jest przez wsparcie finansowe oraz logistyczne ze strony Stanów Zjednoczonych i Australii.

Detachment 88 jest jednostką mającą za zadanie fizyczne zwalczanie zagrożeń terrorystycznych. Jednostka stała się w pełni operacyjna w 2005 r. W jej skład wchodzą śledczy, pirotechnicy, oddział szturmowy, a także snajperzy.

Wskazuje się, że oddział odnosił znaczne sukcesy w walce z islamistami, szczególnie powiązanymi z Jemaah Islamiyah[206]. Wobec działań Detachment 88 narósł jednak także szereg kontrowersji. Oskarża się jednostkę o udział w działaniach bezprawnych i łamanie praw człowieka. W sierpniu 2010 r. Amnesty International alarmowało, że indonezyjskie siły mogły aresztować aktywistów z Moluków i zachodziły obawy, że byli oni torturowani[207]. W marcu 2016 r. zaś Indonezyjska Narodowa Komisja ds. Praw Człowieka (Indonesian National Commission on Human Rights) stwierdziła, że przynajmniej 121 podejrzanych terrorystów zmarło w więzieniach od 2007 r.

5.6. Przemoc w wybranych ruchach separatystycznych

Utrzymanie integralności terytorialnej Indonezji wraz z wyobrażoną jednością narodową jej obywateli jest zadaniem wyjątkowo trudnym. We wczesnym okresie istnienia państwa było to łatwiejsze ze względu na istnienie bliskiego i wspólnego wroga, Holendrów. Sukarno w tym celu opierał się przede wszystkim na swojej charyzmie, jednak jego następca chętniej odwoływał się do kluczowego środka instytucjonalnego – sił zbrojnych[208]. Nowy Ład zdominował proces narodowotwórczy, a polityczna stabilność stała się uświęconym celem reżimu Suharto. To elity, a nie lud, miały prawo formułowania znaczenia państwa narodowego. Dominowały zatem hierarchia i porządek, co wymagało ścisłej kontroli i ewentualnych środków dyscyplinujących. Wykluczało to elastyczność formułowania „wspólnoty wyobrażonej". Legitymizację budowano na idei wzrostu gospodarczego, osiągniętego poprzez eksploatację bogatych w zasoby regionów, takich jak Aceh, Riau, Wschodni Kalimantan czy Papua[209].

---

[206] H. McDonald, *Fighting terrorism with smart weaponry*, The Sydney Morning Herald, http://www.smh.com.au/news/world/fighting-terrorism-with-smart-weaponry/2008/05/30/1211654312137.html, dostęp: 01.12.2017 r.

[207] T. Allard, *Political prisoner dies as 'truth walks slowly'*, The Age, https://www.theage.com.au/world/political-prisoner-dies-as-truth-walks-slowly-20100914-15aui.html, dostęp: 02.12.2017 r.

[208] A. Jamadu, *Democratisation and the Dilemma of Nation-building in Post-Suharto Indonesia: The Case of Aceh*, „Asian Ethnicity" 2004, vol. 5, no. 3, s. 315.

[209] *Ibidem*, s. 320.

Proces demokratyzacji Indonezji, zapoczątkowany w 1998 r. przyniósł nowe wyzwania dla integralności terytorialnej Indonezji. Demokracja i nacjonalizm wzajemnie bowiem na siebie oddziałują. Nowy ustrój dawał sposobność prowadzenia bardziej sprawiedliwych negocjacji, targów i poszukiwania kompromisu między rywalizującymi stronami, przynajmniej teoretycznie oferując im możliwość podziału wpływów. Z drugiej jednak strony łatwiejsze i skuteczniejsze stały się możliwości mobilizowania sentymentów nacjonalistycznych, mogących prowadzić do zbrojnych powstań i militarnej odpowiedzi państwa. Jednocześnie, szczególnie po sukcesie niepodległościowym Timoru Wschodniego, Aceh czy Papua zintensyfikowały próby powtórzenia tego politycznego wyczynu i wydaje się, że oczekiwania te były uzasadnione, bowiem, jak wskazuje Baogang He, procesy demokratyzacji czynią ruchy secesjonistyczne bardziej skutecznymi[210].

Jednym z najważniejszych uczestników procesów integracji/dezintegracji państwa są siły zbrojne Indonezji. Pokojowe rozwiązanie sporów secesjonistycznych oznaczać może dla niej utratę politycznego znaczenia, jakim cieszyła się niezmiennie w okresie reżimu Suharto, a który do pewnego stopnia udało się jej utrzymać także po 1998 r. Pod tym względem zrozumiałe wydają się jej działania destabilizujące, często wbrew woli przywódców cywilnych. Trwający konflikt jest gwarancją istnienia sił zbrojnych i przywilejów, jakimi cieszą się czołowi oficerowie. Z drugiej jednak strony oznacza to prawdopodobieństwo dalszych działań sprzecznych z prawami człowieka. Rizal Sukma zauważa, że rząd indonezyjski zawiódł w realizacji swojego zobowiązania do pokojowego i sprawiedliwego rozwiązania kwestii Acehu. Pamięć o brutalnych działaniach armii, a także pewna alienacja i marginalizacja ludów żyjących na peryferiach Indonezji stanowią wszakże doskonałą pożywkę dla ruchów separatystycznych oraz ekstremizmów[211]. Samo państwo indonezyjskie sprzyja więc powstawaniu nacjonalizmów antyindonezyjskich, takich jak w Acehu[212].

---

[210] B. He, *Democratisation and the National Identity Question in East Asia*, [w:] *New Challenges for Development and the Modernisation*, (ed.) Yue-man Yeung, Hong Kong 2002, s. 246.

[211] R. Sukma, *The Acehnese Rebellion: Secessionist Movement in Post-Soeharto Indonesia*, [w:] *Non-Traditional Security Issues in Southeast Asia*, (eds.) A.T.H. Tan, J.D. Kenneth, Singapore 2001, s. 403; A. Jamadu, *Democratisation…, op. cit.*, s. 321.

[212] Problem tendencji dezintegracyjnych nie może być jednak zredukowany wyłącznie do relacji między państwem i ruchem separatystycznym. Wskazuje się często na rolę społeczeństwa obywatelskiego jako kluczowego czynnika artykułującego społeczny punkt widzenia niejako niezależny od państwa i rebeliantów. Ruchy obywatelskie charakteryzują się istotną elastycznością. O ile bowiem państwo narodowe broni ustalonych sztucznie granic, podchodzą one do problemu na bazie uniwersalnie akceptowanej moralności politycznej. Państwo unika internacjonalizacji swoich wewnętrznych problemów w obawie przed utratą poparcia społeczności międzynarodowej. Organizacje pozarządowe natomiast cechują się większą inkluzywnością: stwarzają więcej możliwości do uczestnictwa, nagłaśniania i rozwiązywania problemów istotnych społecznie. Tym jednak, co najbardziej odróżnia strategie państwa od organizacji pozarządowych jest przede wszystkim sposób rozwiązywania problemów: państwo opiera się na swoim monopolu na przemoc, w przeciwieństwie do metod non-violence organizacji pozarządowych, zob. szerz.: E. Aspinall, *Modernity, History, Ethnicity: Indonesian and*

Obie omawiane prowincje, w których obecne były lub nadal są ruchy i nastroje separatystyczne znajdują się na peryferiach Indonezji. Papua[213] stanowi najdalej wysuniętą na wschód prowincję państwa, stanowiąc także połowę wyspy Papua Nowa Gwinea. Aceh natomiast mieści się na północno-zachodnim cyplu Sumatry. Mimo dystansu dzielącego oba obszary, w przypadku wystąpienia ruchów separatystycznych dostrzec można pewne podobieństwa.

Obie prowincje cieszyły się istotnym znaczeniem strategicznym. Obszar dzisiejszej Papui, wówczas nazywanej Irianem Zachodnim (*Irian Jaya*), skolonizowany został przez Holendrów w 1848 r.[214] Ze względu na peryferyjne położenie oraz niesprzyjające warunki naturalne, zasiedlono go jednak dopiero w 1910 r. Decyzja ta podyktowana była obawami przed ewentualną ekspansją Niemców, kontrolujących w tym czasie wschodnią część Nowej Gwinei. Zyskała ona strategiczne znaczenie w czasie II wojny światowej. Generał Douglas MacArthur planował odbicie wyspy z rąk Japończyków, by uczynić z niej bazę wypadową na Filipiny, wówczas również znajdujące się pod okupacją japońską. Tym samym siły amerykańskie wylądowały na plaży w Hollandii (dzisiejsza Jayapura) w kwietniu 1944 r. nie spotkawszy się z większym oporem[215]. Po kapitulacji Japonii w 1945 r. Irian Zachodni został ponownie przekazany Holendrom. Ponieważ Indonezyjczycy zdążyli w międzyczasie ogłosić niepodległość (co rozpoczynało okres walk nie tylko z Europejczykami, ale także liczne konflikty lokalne), miał być centrum operacyjnym kolonistów liczących na rozpad niedawno powołanej do życia Republiki Indonezji. Sukarno jednak zręcznie podtrzymywał indonezyjski nacjonalizm jako spoiwo służące utrzymaniu jedności państwa. Jednocześnie po stronie indonezyjskiej zgłaszano pretensje do terenów pod holenderską kontrolą. Służyły temu argumenty historyczne, jak np. twierdzenie, że terytorium należało niegdyś do sułtana Tidore (Moluki Północne). Twierdzono również, że Holendrzy złożyli obietnicę przekazania

Acehnese Nationalism in Conflict, „The Review of Indonesian Malaysian Affairs" 2002, vol. 36, no. 1, s. 3-33; B. He, *Democratisation…, op. cit.*, s. 214-227; A. Jamadu, *Democratisation…, op. cit.*, s. 319.

[213] W kontekście omawianego separatyzmu papuaskiego użyta terminologia może być myląca. Poprzez określenie „Papua" autor rozumie łącznie dwie obecnie istniejące w zachodniej części Nowej Gwinei prowincje: Papuę Zachodnią ze stolicą w Manokwari oraz Papuę ze stolicą w Jayapurze. Termin „Papua Zachodnia" ponadto nacechowany jest silnie politycznie od 1961 r. w dyskursie stosowanym przez Papuasów wyrażających w ten sposób swoje niepodległościowe aspiracje. Tym samym też „Papuasi" rozumiani są jako mieszkańcy obu wspomnianych prowincji, por. J. Braithwaite, M. Cookson, V. Braithwaite, L. Dunn, *Anomie and Violence. Non-truth and Reconciliation in Indonesian Peacebuilding*, Canberra 2010, s. 50.

[214] Źródła wskazują także rok 1828 jako początek holenderskich rządów kolonialnych w rejonie Papui Zachodniej, natomiast ich obecność na innych terenach Archipelagu malajskiego datuje się już 200 lat wcześniej. Por. K.C. Lee, *Fragile Nation: The Indonesian Crisis*, River Edge 1999, s. 376; *West New Guinea – United Nations Security Force in West New Guinea*, http://www.un.org/en/peacekeeping/missions/past/unsfbackgr.html, dostęp: 28.01.2015 r.

[215] K.C. Lee, *Fragile…, op. cit.*, s. 376.

ostatniego fragmentu kolonii nowemu państwu. Papuasi znaleźli się jednak niejako na marginesie wydarzeń związanych z kreowaniem nacjonalizmu indonezyjskiego. Podobnie nie uczestniczyli także w walkach niepodległościowych między nowopowstałą Indonezją a Holandią. Te dwa czynniki przyczyniły się do faktu, że Papuasi nigdy nie czuli się częścią wspólnoty narodowej Indonezji i podkreślali swoją odmienność tożsamościową.

By rozniecić lokalną rebelię przeciw kolonistom, ponad 2000 indonezyjskich spadochroniarzy wylądowało na terenie Irianu Zachodniego. Sukarno miał przechwalać się, że miejscowa ludność wyczekiwała takiej okazji i przechowywała w ukryciu czerwono-białe flagi, by w odpowiednim momencie je wywiesić. W rzeczywistości jednak większość mieszkańców Irianu skłaniała się ku idei utworzenia niepodległego państwa. Pojawienie się indonezyjskich żołnierzy zwiastowało poważny konflikt między Papuasami a Indonezyjczykami. Wskazuje się wręcz, że częstokroć siły holenderskie ratowały Indonezyjczyków przed śmiercią z rąk Papuasów[216]. O przyłączeniu Irianu do Indonezji nie zadecydował wysiłek żołnierzy, lecz światowa opinia publiczna i działania polityczne (m.in. spotkanie senatora Roberta Kennedy'ego z Sukarno), które zmusiły Holendrów do wycofania się[217]. Na arenie międzynarodowej wzrastały bowiem obawy przed rosnącymi wpływami komunistów w polityce indonezyjskiej. Sukarno planował wykorzystać wsparcie Związku Radzieckiego w walce o Irian Zachodni. Stany Zjednoczone przekonały Australię i Wielką Brytanię, by zaniechały dyplomatycznego wsparcia Holandii i zmusiły ją do podpisania porozumienia nowojorskiego. Zabieg ten zapobiec miał silniejszej obecności ZSRR w regionie. Przeniesienie zwierzchnictwa nad Irianem na rzecz Indonezji nastąpiło ostatecznie 1 maja 1963 r.

Podpisane w 1962 r. tzw. porozumienie nowojorskie (New York Agreement)[218], którego stronami były Holandia i Indonezja wzywało mieszkańców Irianu Zachodniego do dokonania wyboru: utworzenia niepodległego państwa lub przyłączenia się do Indonezji. Nadzorowany przez ONZ w 1969 r. tzw. „Akt Wolnego Wyboru" (*Act of Free Choice*), gdzie starannie dobranych 1026 elektorów w drodze głosowania zdecydowało o przyłączeniu, poprzedzony był szykanami i groźbami śmierci delegatów i ich rodzin, gdyby plebiscyt przebiegł nie po myśli rządu indonezyjskiego[219].

---

[216] J. Braithwaite, M. Cookson, V. Braithwaite, L. Dunn, *Anomie…, op. cit.*, s. 58.
[217] K.C. Lee, *Fragile…, op. cit.*, s. 377.
[218] Treść porozumienia nowojorskiego: *New York Agreement*, http://wpik.org/Src/NYA.html, dostęp z dnia 28.01.2015 r.
[219] J. Haseman, A. Rabasa, *The Military…, op. cit.*, s. 107. O roli, jaką odegrała ONZ w „rozwiązaniu" problemu przyłączenia Irianu Zachodniego do Indonezji pisze też J. Saltford, *Act of Free Choice*, http://ipwp.org/background/act-of-free-choice, dostęp: 28.01.2015 r.; M. Cordell, *The West Papuan independence movement – a history*, http://www.theguardian.com/world/2013/aug/29/west-papua-independence-history, dostęp: 28.01.2015 r. W ramach głosowania w 1969 r. spośród 1026 delegatów tylko jeden z nich jawnie wyraził sprzeciw

W Irianie Zachodnim od samego początku dostrzegano narastające niezadowolenie z powodu dominacji „obcych" w organach lokalnej administracji, gwałtownie postępującej eksploatacji zasobów naturalnych czy braku poszanowania dla lokalnej kultury i zwyczajów. Stanowiło to podstawę do narodzin ruchu niepodległościowego, któremu główny ton nadawała Organizacja Wolnej Papui (*Organisasi Papua Merdeka*, OPM) utworzona na początku lat 60. XX w.[220]

Aceh natomiast wyłonił się jako suwerenne państwo w XVI w. i utrzymywał swoją niepodległość aż do podboju holenderskiego, rozpoczętego w 1873 r. i trwającego ponad 30 lat. Nim pojawili się Holendrzy, jego ekonomiczne, polityczne i kulturowe aspekty działalności związane były z basenem Oceanu Indyjskiego i Półwyspu Malajskiego. Aceh był częścią muzułmańskiej ekumeny Oceanu Indyjskiego. Produkcja pieprzu w sułtanacie, najpierw w XVI i XVII wieku i ponownie w latach 1800-1870 zaspokajała niemal połowę światowego zapotrzebowania na tę przyprawę i za jej sprawą Aczinowie silniej związani byli z Turcją, Indiami, Anglią, Ameryką, Francją i Włochami[221].

Silne poczucie odrębności tożsamościowej skutkowało ruchem oporu wobec Holendrów w latach 1873-1904. W czasie trwającej 30 lat wojny zginęło około 200 tysięcy Aczinów i około 15 tysięcy żołnierzy holenderskich. Nawet w najbardziej pokojowym momencie kolonialnej okupacji (w latach 30. XX w.), holenderski gubernator ostrzegał, że „każdy Aczin pielęgnuje fanatyczną miłość do wolności, wspieraną silnym poczuciem rasowym, wraz z pogardą i nienawiścią wobec niewiernych intruzów" [222]. Tym samym trwała manifestacja siły zdawała się być jedyną metodą, dzięki której Holendrzy mogli zachować wpływy w regionie.

Pojawienie się Holendrów w Acehu miało konsekwencje dla pozycji i roli religii w regionie. Do czasu ustanowienia administracji holenderskiej, sprawiedliwość w Acehu wymierzana była przez muzułmańskich sędziów (*kadich*) wyznaczanych przez sułtana lub

wobec przyłączania Irianu do Indonezji: był to Eduard Hgemur, który później został aresztowany i poważnie zmaltretowany przez siły indonezyjskie, por. D. Vlasblom, *Papoea: Een Geschiedenis*, Amsterdam 2004, s. 474.

[220] Rdzeń OPM stanowiło około 200 bojowników rozsianych po całym regionie, głównie wzdłuż granicy z Papuą Nową Gwineą. Od 1965 r. organizacja ta prowadziła kampanię niepodległościową o niskiej intensywności. Częstotliwość ataków OPM osiągnęła swój szczyt w latach 1977-1978: celami były głównie budynki administracji i posterunki wojskowe. Uzbrojone jedynie w prymitywną broń oddziały separatystów nie były w stanie zadać poważnych strat stacjonującym oddziałom indonezyjskim. Brutalna odpowiedź armii natomiast przyczyniła się tylko do wzrostu sympatii do OPM i rozwoju lokalnego nacjonalizmu. Podejście do ruchu separatystycznego rządu Suharto było nacechowane silnie militarnie i nie brano pod uwagę negocjacji, czy ustępstw. Wówczas określenie „Papua" było zakazane, tak samo jak wiele form ekspresji i celebrowania lokalnej kultury; K. C. Lee, *Fragile Nation: The Indonesian Crisis*, River Edge 1999, s. 378; *Out of Sight. Endemic Abuse and Impunity in Papua's Central Highlands*, Human Rights Watch, Nowy Jork 2007, s. 11.

[221] A. Reid, *War, Peace and the burden of history in Aceh*, „Asian Ethnicity", vol. 3, nr 3, Singapore 2004, s. 301.

[222] *Ibidem*, s. 302.

urzędników. Jak w większości muzułmańskich państw na świecie, prawo opierało się na szariacie oraz lokalnym prawie zwyczajowym (*adat*). Choć za czasów kolonistów system lokalnego wyznaczania *kadich* pozostał, ich autorytet powoli malał. Prawo kolonialne nie uznawało bowiem sądów religijnych.

Po ogłoszeniu niepodległości Indonezji w 1945 roku, muzułmańscy uczeni dostrzegli okazję do przywrócenia autorytetu religii i prawa muzułmańskiego. Modernistyczne podejście do islamu i próba przywrócenia sądów muzułmańskich, której przewodził Daud Beureueh stały się zalążkiem starań o utworzenie z Acehu oddzielnego państwa. Beureueh faktycznie pożądał wdrożenia prawa muzułmańskiego, ale równie mocno zależało mu przynajmniej na autonomii i uznaniu specjalnego statusu Acehu. Prowincja ta wspierała bowiem wojnę przeciwko Holendrom, ale z perspektywy muzułmanów, miało to sens jedynie wtedy, jeśli w efekcie zwycięstwa utworzono by państwo islamskie. Wsparcie Acehu dla niepodległości Indonezji wynikało zatem z politycznych oczekiwań za tę przysługę. W 1948 r., na spotkaniu w Acehu, Beureueh i inni ulemowie naciskali na Sukarno w sprawie jego zapewnień, że niepodległa Indonezja będzie państwem islamskim. Sukarno miał obiecać, że państwo opierać się będzie na muzułmańskich zasadach, a Aczinowie będą mieli prawo do implementacji szariatu[223].

Jednakże w 1951 r., w ramach oszczędności rządowych, Aceh stracił nawet status oddzielnej prowincji i stał się wówczas częścią Północnej Sumatry. Decyzja o likwidacji prowincji niosła za sobą szereg konsekwencji społecznych i gospodarczych: edukacja i służba zdrowia zapadły się, a nauczyciele, będący urzędnikami państwowymi, zostali wycofani z prowincji. Eksport popadł w stagnację, a potrzeby rolne Acehu ignorowano. Acziński oddział indonezyjskiej armii został zdemobilizowany, a w samym regionie pracę dostawali urzędnicy o innym pochodzeniu. Wskazuje się, że wraz z nimi pojawiły się alkohol, hazard i prostytucja, będące wszakże zaprzeczeniem wartości uznawanych w Acehu za szczególnie istotne[224].

Gdy Beureueh zainicjował dołączenie do rebelii Darul Islam (DI) w 1953 r., wdrożenie muzułmańskiego prawa było tylko jednym z jego celów. Chciał on utworzyć nowe państwo w ramach większej indonezyjskiej federacji. Upewnił się też, że podlegli mu dowódcy ustanowią sądy w kontrolowanych przez siebie terenach – lata później taką samą taktykę przyjęło GAM[225]. W 1956 r. Jakarta zgodziła się na przywrócenie Acehowi statusu prowincji,

[223] *Islamic law and criminal justice in Aceh*, International Crisis Group, Jakarta/Brussels 2006, s. 2.
[224] *Ibidem*, s. 3.
[225] Głównym celem politycznym GAM jest wyłączenie prowincji Acehu spod kontroli państwa indonezyjskiego i utworzenie nowego, niepodległego państwa. Organizacja ta postrzega swoje działania jako kontynuację powstania antykolonialnego, które wybuchło w 1873 r. przeciwko Holendrom. Wbrew oficjalnej historiografii, liderzy GAM twierdzą, że Aceh nigdy nie przyłączył się do Indonezji dobrowolnie, a włączony został w jej terytorium nielegalnie. GAM podkreśla, że Aceh był w przeszłości państwem rozpoznawanym na arenie międzynarodowej,

tym samym eliminując jedną z przyczyn powstania. Pośród liderów Darul Islam doszło do rozłamu na tych, którzy uważali ofertę za wystarczającą i na tych, którzy chcieli walczyć dalej.

Aceh, jako prowincja, został ponownie powołany do życia w 1957 r., pojawiły się też oficjalnie sądy muzułmańskie. Dwa lata później uzyskał status specjalnej autonomii w sferze religii, zwyczajów i edukacji. Beureueh planował jednak pójść krok dalej, w stronę pełnej niepodległości[226].

Idea secesji Acehu upowszechniła dopiero pod koniec lat 70. XX w., gdy rozpoczął się proces centralizacji władzy i gdy Suharto odebrał Acehowi przywileje nadane przez swego poprzednika. Ponadto dynamicznie rozwijający się rynek zasobów naturalnych – ropy i gazu ziemnego oraz towarzysząca temu dynamicznie rozwijająca się infrastruktura generująca dyslokację społeczną sprawiły, że w Acehu zaczęło narastać niezadowolenie. Gros dochodów z tytułu eksportu zasobów naturalnych trafiał bowiem bezpośrednio do władzy centralnej[227].

Jednocześnie reżim Suharto intensywnie wspierał nową klasę urzędników w Acehu, którzy podlegali bezpośrednio władzy w Jakarcie. Urzędnikami tymi były przeważnie dzieci ulemów, wykształcone na państwowych uniwersytetach i wychowane w duchu służby cywilnej i wojskowej. Choć nowi urzędnicy byli świadomi swej odrębnej tożsamości, potrafili sprawnie funkcjonować w ramach scentralizowanej biurokracji i systemie politycznym Nowego Ładu. Współcześnie ludzie ci tworzą wpływową grupę popierającą autonomię Acehu w ramach Indonezji, sprzeciwiając się jego niepodległości.

W Papui przejawy zarówno pokojowej działalności niepodległościowej, jak i działania powstańcze spotykają się ze zdecydowaną odpowiedzią indonezyjskiej policji i wojska – operacje odwetowe wymierzone są w całe społeczności i przyjmują przeważnie postać łapanek i przeszukań, często z poważnymi naruszeniami praw człowieka. Naruszenia te pogłębiają

---

czego dowodem są podpisywane umowy międzynarodowe, np. traktat między sułtanem Acehu a Zjednoczonym Królestwem Wielkiej Brytanii i Irlandii podpisany w 1819 r. Hasan di Tiro, wieloletni lider GAM pisał, że „Aceh nie ma nic wspólnego z jawajską Indonezją". Wskazuje on, że Holandia w XIX w. wypowiedziała wojnę Królestwu Acehu, a nie Indonezji, która w 1873 r. jeszcze nie istniała. Podobnie państwo to nie istniało, gdy Holandia pokonana wycofywała się z północnej Sumatry w marcu 1942 r. Natomiast gdy nielegalnie przenosiła suwerenność na rzecz nowopowstałej Indonezji 27 grudnia 1949 r., nie była obecna i nie sprawowała żadnej kontroli nad Acehem. Nieuznanie zwierzchności Indonezji nad Acehem przyczyniło się do ogłoszenia deklaracji niepodległości Acehu 4 grudnia 1976 r.; K.E. Schulze, *The Free Aceh Movement (GAM): Anatomy of a Separatist Organization*, „Policy Studies" 2004, nr 2, s. 6.

[226] O działalności Dauda Beureueha zob. szerz.: N. Sjamsuddin, *The Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*, Singapore 1985.

[227] *Aceh: can autonomy stem the conflict?*, International Crisis Group, Jakarta/Brussels 2001, s. 2; *Indonesia: "Shock therapy": Restoring order in Aceh 1989-1993*, Amnesty International 1993, s. 6.

jedynie lokalną niechęć do władzy. Nadużycia są częstsze, niż siły bezpieczeństwa byłyby skłonne przyznać i pozostają w dużej mierze bezkarne[228].

Wzajemna nieufność, niechęć i skraje emocje towarzyszące wszystkim zdarzeniom, wydaje się, że nawet przypadkowym, sprzyjają spontanicznej przemocy. 6 czerwca 2012 r. miał miejsce wypadek motocyklowy, w którym kierujący pojazdem szeregowy Ahmad Sahlan potrącił i ranił dziecko bawiące się przy drodze. Kierowca został zaatakowany przez tubylców. Nieopodal zaatakowano innego żołnierza, Saefudina. Sahlan zginął od dźgnięć nożem, Saefudin był hospitalizowany i uratowany. Kilka godzin później dwie ciężarówki z żołnierzami z 756. batalionu piechoty dotarły do Wamena. W odwecie żołnierze podpalili niektóre budynki i samochody, tłukli okna oraz ostrzelali domy, a także budynki rządowe. W incydencie zginął od ran kłutych tubylec, Elinus Yoman, ale nie sposób ustalić kto był odpowiedzialny za jego śmierć. Następnego tygodnia prezydent Yudhoyono przyznał, że siły bezpieczeństwa przesadziły z reakcją. Dowódca sił zbrojnych, Agus Suhartono tłumaczył, że jakkolwiek żołnierze nie powinni zachowywać się w Wamena w ten sposób, „musimy zrozumieć emocjonalną odpowiedź armii". Lokalni dowódcy kilka dni później podpisali porozumienie pokojowe z lokalną społecznością, zgadzając się na odbudowę ich domów i zapewnienie tymczasowego schronienia tym, którzy w wyniku incydentu zostali bez dachu nad głową. Nie ma jednak żadnych źródeł, które wskazywałyby, że którykolwiek ze sprawców został ukarany, a do sierpnia 2012 r. żadne domy nie zostały odbudowane[229].

Indonezyjskie siły bezpieczeństwa stosują przemoc również w przypadku demonstracji pokojowych. Na przykład 23 października 2012 r. KNPB zorganizował serię demonstracji w wielu miastach Papui Zachodniej (Manokwari, Jayapura, Sorong, Fak-Fak, Biak, Timika), w trakcie których domagano się przeprowadzenia referendum niepodległościowego oraz wzywano ONZ do nadzoru nad prawidłowym przebiegiem plebiscytu. Państwo zorganizowało oddziały policji, wojska oraz sił specjalnych Kopassus i Densus 88, które użyły armatek

[228] Przykładem łagodnego traktowania sił rządowych przez wymiar sprawiedliwości jest przypadek tortur stosowanych na dwóch mężczyznach z Tingginambut. 27 maja 2010 żołnierze przesłuchiwali podejrzanych przystawiając im noże do gardeł, a także gasząc papierosy na ich genitaliach. Sąd wymierzył im kary od 8 do 10 miesięcy pozbawienia wolności. Innym przypadkiem było zabicie pastora Gendermana Gire w marcu 2010 roku. W trakcie procesu w lipcu 2011 r. szeregowy Hery Purwanto otrzymał karę 15 miesięcy pozbawienia wolności za napaść i niesubordynację, a szeregowy Hasirun: 6 miesięcy. Ich przełożony, sierżant Sihombing skazany został natomiast na 7 miesięcy. Zeznania żołnierzy były sprzeczna z późniejszymi ustaleniami narodowej komisji praw człowieka wskazującą na nieadekwatność ich działań w stosunku do zatrzymanego przy drodze pastora. Kilka tygodni później głowa pastora miała zostać znaleziona na brzegu rzeki Tinggin w Yamo, a kościół został spalony prawdopodobnie przez żołnierzy, zob. szerz.: *Indonesia: Hope and Hard Reality in Papua,* „Asia Briefing" No. 126, International Crisis Group 2011, s. 9-10.

[229] *Indonesia: Dynamics of Violence in Papua*, „Asia Report" No, 232, International Crisis Group 2012, s. 10; N.D. Somba, R. Pramudatama, *Shoot first, riot later in Papua*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2012/06/08/shoot-first-riot-later-papua.html, dostęp: 26.01.2020 r.

wodnych, gazu łzawiącego oraz ostrej amunicji w celu rozpędzenia demonstracji. W rezultacie rannych zostało około 10 osób. Według rzecznika indonezyjskiej policji, Gede Sumerta, działanie służb było odpowiedzią na obrzucenie ich kamieniami, co skończyło się odniesionymi obrażeniami wśród funkcjonariuszy. Równocześnie zdementowano doniesienia o użyciu ostrej amunicji[230].

Indonezyjski rząd nie znalazł skutecznej metody na uregulowanie funkcjonowania polityki bezpieczeństwa. Jeśli pojawiała się jakakolwiek inicjatywa mająca szansę zbudować zaufanie pomiędzy państwem a Papuasami, była ona sabotowana przez akcje wywiadowcze albo przez siły bezpieczeństwa, co tylko pogłębiało przepaść między obiema stronami. Słabo wyszkolona policja i działanie wojska negatywnie wpływają na jakiekolwiek szanse porozumienia[231].

W Acehu GAM przyjmowało strategię walki partyzanckiej. Potencjał militarny organizacji był znacząco niższy od możliwości sił indonezyjskich, jednak separatyści równoważyli te różnice dobrą orientacją w terenie oraz niemal masowym poparciem miejscowej ludności. Zwycięstwo militarne było praktycznie niemożliwe, dlatego też celem strategicznym było uczynienie kontroli nad prowincją jak najbardziej kosztowną dla rządu. Jeden z bojowników stwierdził, że „nie musimy wygrać wojny, musimy tylko powstrzymać ich od wygrywania"[232].

Pośród głównych celów GAM wymienia się indonezyjskie struktury polityczne, państwowy system edukacyjny, sektor ekonomiczny, etnicznych Jawajczyków oraz indonezyjskie siły bezpieczeństwa.

GAM pragnęło przede wszystkim destabilizować rządowe struktury administracyjne rozlokowane w prowincji. W tym celu urzędników przeważnie zastraszano, a także rekrutowano do pracy w równoległych strukturach administracyjnych podległych separatystom.

Obranie systemu edukacyjnego za cel wynikało przede wszystkim z przekonania, że w szkołach próbuje się marginalizować zagadnienia związane z lokalną tożsamością, tradycją i kulturą. Jednocześnie często pełniły one funkcje noclegowe dla stacjonujących w regionie

[230] D. Żuchowski, *Indonezyjskie służby bezpieczeństwa rozbiły pokojowe demonstracje*, http://krewpapuasow.wordpress.com/2012/10/28/indonezyjskie-sluzby-bezpieczenstwa-rozbily-pokojowe-demonstracje/, dostęp z dnia 31.01.2015 r.
[231] *Indonesia: Dynamics…, op. cit.*, s. 26.
[232] Cyt. Za: K.E. Schulze, *The Free…, op. cit.*, s. 34.

żołnierzy. Tym samym budynki oświatowe najczęściej podpalano. Wskazuje się, że podobną metodę stosowały siły rządowe w ramach odwetu[233].

Pod kątem ataków w sektorze ekonomicznym, celem były głównie te przedsiębiorstwa i ich infrastruktura, które zapewniały zysk rządowi i armii. Szczególnie atakowano lokalne i zagraniczne firmy na obszarze Lhokseumawe. Pracowników przedsiębiorstw zastraszano, porywano lub zabijano[234].

GAM przeprowadzało również ataki przeciw etnicznym Jawajczykom. Stawiano bowiem znak równości między indonezyjskością, a jawajskością. W połowie lat 1990 r. organizacja przeprowadziła ofensywę przeciwko transmigrantom z Jawy żyjącym w Północnym Acehu. Dokonywano ataków i zastraszeń, by zmusić Jawajczyków do opuszczenia prowincji[235].

Indonezyjskie siły bezpieczeństwa stanowiły natomiast oczywisty cel bojowników GAM. O ile w latach 1976-1979 ataki na siły rządowe były sporadyczne i nieefektywne, zmieniło się to po 1989 r., po powrocie bojowników odbywających szkolenie w Libii. Wówczas ataki przeprowadzane przez separatystów cechowały się lepszą organizacją i większą dotkliwością[236].

Zakres działań indonezyjskich sił zbrojnych w odpowiedzi na separatyzm w Acehu największą skalę miał w okresie DOM (*Daerah Opearsi Militer*), czyli *Military Operation Area*. Rozpoczął się on w 1990 r. i trwał do 22 sierpnia 1998. Działania militarne na szeroką skalę wiązały się z licznymi przypadkami łamania praw człowieka. Czas ten uznaje się za jedną z najcięższych i najkrwawszych operacji antypowstańczych od lat 60. XX w.[237]

---

[233] W latach 1989-2002 spalono łącznie 527 szkół, 89 domów nauczycieli oraz 33 domy dyrektorów. Intensywność ataków na placówki edukacyjne wzrosła drastycznie w maju 2003 roku, w ciągu pierwszych dni militarnej interwencji. W ciągu dwóch pierwszych dni spalono 185 szkół, następnego dnia było ich już 248. Wskazuje się, że do pierwszego tygodnia czerwca tego roku zniszczono około 448 szkół. GAM atakowało również nauczycieli, jako depozytariuszy i kształcicieli postaw antyaczińskich. W latach 1998-2002 zginęło około 60 nauczycieli, a przynajmniej 200 innych stało się ofiarą fizycznego ataku, zob. szerz.: *Ibidem*, s. 34-36.

[234] *Ibidem*, s. 37.

[235] *Indonesia: "Shock therapy…, op. cit.*, s. 6-7.

[236] Od lipca do grudnia 1999 r. zabito 53 policjantów. W marcu i kwietniu 2001 r. natomiast zginęło 33 żołnierzy i 36 policjantów , zob. szerz.: K.E. Schulze, *The Free…, op. cit.,* s. 40.

[237] W czasie pierwszych trzech lat operacji życie straciło ponad 1000 cywilów. Lista ofiar przygotowana przez rząd prowincji pod koniec 1998 roku wskazywała na 871 osób zabitych przez armię, 387 zaginionych, później zakwalifikowanych jako martwych. Ponad 500 osób zostało zakwalifikowanych jako zaginieni i nigdy nieodnalezieni. Szacunki prowadzone przez organizacje pozarządowe wskazują jednak, że ofiar mogło być dwa razy więcej. Dodatkowo wskazuje się na dziesiątki tysięcy osób więzionych i torturowanych. Powszechny był gwałt. Wskazuje się, że każdy mieszkaniec Acehu doświadczył osobiście lub miał członka rodziny, który doświadczył łamania praw człowieka. Nadużycia te trwały do końca okresu DOM, a także później, jednak najbardziej intensywny okres wzmożonej przemocy trwał w latach 1990-1993, zob. szerz.: *Aceh Under Martial Law: Inside the Secret War*, Human Rights Watch, https://www.hrw.org/report/2003/12/17/aceh-under-martial-law-inside-secret-war, dostęp: 05.10.2019 r.; *Aceh: how not to win hearts and minds*, International Crisis Group,

W sierpniu 1999 Komnas HAM (Narodowa Komisja ds. Praw Człowieka) zasugerowała powołanie Komisji ds. Prawdy i Rekoncyliacji (*Truth and Reconciliation Commission*) dla Acehu, ale inicjatywa została odrzucona. Wzrosła za to przemoc w prowincji w ramach szeregu mniejszych operacji militarnych pod nazwami Wibawa 99, Sadar Rencon I, II i III, Cinta Meunasah I i II[238].

W połowie 2000 r. organizacja pozarządowa Henri Dunant Centre (później Centre for Humanitarian Dialogue, HDC) zdołała zainicjować negocjacje między GAM a rządem. W maju 2000 r. HDC przygotowało porozumienie pod nazwą Humanitarian Pause. W pierwszych miesiącach porozumienia poziom przemocy spadł, jednak ze względu na podejrzenia, że GAM w owym czasie przeprowadzało przegrupowanie, postanowienia zostały złamane, a działania militarne wznowione[239].

W grudniu 2002 r. poprzez mediację HDC i naciski ze strony USA, Unii Europejskiej, Japonii i Banku Światowego rząd Indonezyjski i GAM podpisały COHA (*Cessation of Hostilities Framework Agreement*). Porozumienie początkowo także prowadziło do obniżenia skali przemocy, ale nie poczyniło żadnego postępu w ustabilizowaniu sytuacji politycznej prowincji. Indonezja domagała się, by GAM porzucił jakiekolwiek postulaty o niepodległości i oskarżała organizację o wykorzystywanie przerwy w walkach na odbudowę sił zbrojnych i bazy politycznej. Po aresztowaniu czterech negocjatorów GAM i upadku rozmów pokojowych prowadzonych w Tokio 19 maja 2003 r., prezydent Megawati Sukarnoputri podpisała dekret prezydencki, autoryzujący siły zbrojne do przeprowadzenia operacji militarnych na pełną skalę przeciwko GAM. Celem było całkowite zniszczenie ruchu separatystycznego[240].

Jednocześnie rząd oraz siły zbrojne podejmowały starania, by ograniczyć przepływ informacji wychodzących z Acehu na zewnątrz. Zakazano zatem organizacjom humanitarnym opuszczania stolicy prowincji (Banda Aceh). Mimo faktu, że w czerwcu szef sztabu, generał Ryamizard Ryacudu twierdził, że każdy może obserwować operacje prowadzone w Acehu, prowincja pozostawała niemalże całkowicie zamknięta dla przyjeżdżających. Rząd zakazał

Jakarta/Brussels 2003; Więcej na temat DOM, zob. *Indonesia: the war in Aceh*, Human Rights Watch, August 2001, vol. 13, no. 4(C), s. 8.

[238] Y. Kurniawan, *The Politics of Securitization in Democratic Indonesia*, London 2018, s. 111.

[239] *Aceh Under Martial Law: Inside…, op. cit.*

[240] Natychmiastowo pojawiły się doniesienia o łamaniu praw człowieka przez siły zbrojne. W pierwszych dniach stanu wojennego, 21 maja żołnierze zabili 7 osób, w tym dwóch chłopców poniżej 14 lat. KomnasHAM potwierdziło później, że wbrew twierdzeniu TNI, nie byli oni związani z GAM. W listopadzie 2003 r. natomiast rzecznik armii poinformował, że w Acehu od czasu wprowadzenia stanu wojennego zginęło przynajmniej 395 osób, o co indonezyjski rząd oskarżał GAM. Jednocześnie informowano, że ponad 1100 członków GAM zostało zabitych do października tego roku. HRW stawiało obawy, że wiele ofiar było cywilami, a część członków GAM zastrzelono poza walką; zob. szerz.: *Ibidem.*

wjazdu dyplomatom, niezależnym obserwatorom międzynarodowym oraz organizacjom pozarządowym zajmującym się ochroną praw człowieka. Pracownicy indonezyjskich organizacji pozarządowych natomiast spotykali się z groźbami i aresztowaniami. Nawet szkolenie organizowane przez KomnasHAM w Banda Aceh zostało przerwane przez policję 20 października 2003 r. Władze twierdziły, że Komisja nie poinformowała ich o szkoleniu[241]. Media także znajdowały się pod ścisłą kontrolą. By zniechęcić innych do przekazywania informacji o sytuacji w Acehu, niektóre indonezyjskie organizacje pozarządowe zakwalifikowane zostały jako podejrzane o sympatyzowanie z GAM, za co wówczas groziła nawet kara śmierci[242].

Interwencja militarna przeprowadzona w 2003 r. przyczyniła się do ponownego pogorszenia sytuacji życiowej Aczinów: duża część mieszkańców prowincji została zmuszona do opuszczenia domów i szukania schronienia gdzie indziej. Ci, którzy zostali w domach, zmagali się z brakiem jedzenia, wody oraz ograniczonym dostępem do podstawowych usług, takich jak służba zdrowia czy edukacja[243].

Pozostanie w miejscu zamieszkania wiązało się także z ryzykiem brutalnych działań armii. Typowa taktyka sił bezpieczeństwa w Acehu polegała na przeprowadzaniu przeszukań dom po domu w poszukiwaniu członków GAM, broni i amunicji, a także informacji o młodych mężczyznach, którzy zostali w wiosce – byli oni traktowani podejrzliwie jako potencjalni sympatycy separatystów. Przeszukania były notoryczne, zdarzały się kilka razy w tygodniu z powtarzającymi się oskarżeniami o przynależność czy sympatyzowanie z separatystami. W niektórych przypadkach w trakcie przeszukań dochodziło do przemocy[244].

W terenie dokonywano także pozasądowych egzekucji. Wskazuje się szczególnie na dwa powtarzające się scenariusze:

1) W czasie przeprowadzanych przeszukań młodzi mężczyźni odłączani byli od reszty grupy i zabijani, bez prób ukrycia egzekucji. Rodziny później były informowane o możliwości zabrania ciała na potrzeby pochówku;
2) Strzelano do cywilów uciekających przed siłami bezpieczeństwa w myśl zasady, że ucieczka oznacza przyznanie się do winy[245].

[241] *Ibidem.*
[242] *Aceh Under Martial Law: Muzzling the Messengers*, A Human Rights Watch Report, Vol. 15, No. 9 (c), November 2003.
[243] *Aceh Under Martial Law: Unnecessary and Dangerous Restrictions on International Humanitarian Access*, A Human Rights Watch Briefing Paper, September 2003.
[244] *Aceh Under Martial Law: Inside…, op. cit.*
[245] *Ibidem.*

Status Papui Zachodniej często określa się jako kolonię, mimo zakończonego już procesu dekolonizacji. Taką opinię wyraża J. O. Ondawame twierdząc, że po odejściu Holendrów zmieniła się tylko metropolia – rolę kolonizatora przejęły rządy w Jakarcie, kontynuujące politykę eksploatacji i wyniszczenia ludów uznawanych za krnąbrne, niecywilizowane i prymitywne. Jedyną różnicą w obecnej praktyce „kolonizacyjnej" jest fakt posługiwania się demokratycznym dyskursem. Pojawiające się w kwestii Papui Zachodniej hasła „rozwoju" czy „stabilności" ukrywają rzeczywistą praktykę, opierającą się na dyskryminacji, eksploatacji czy represjach. Wskazuje się, że działania te typowe są dla prowadzenia systematycznej polityki ludobójstwa[246]. Pośród nich wymienić należy:

1) Dążenie do wyrządzenia krzywdy fizycznej i psychicznej:

Polega ono na stosowaniu represji. Wszelkie przejawy politycznej aktywności, której indonezyjskie władze nie uznają, są tłumione przy użyciu siły. Działaczy niepodległościowych często aresztuje się i przetrzymuje w więzieniach, więźniowie są przesłuchiwani i torturowani, a Papuasi (a także niezależni dziennikarze, pracownicy organizacji pozarządowych czy nawet turyści) znajdują się pod ścisłą obserwacją. Instytucje społeczne działające na rzecz ochrony praw człowieka stają w obliczu gróźb, zastraszania czy prawnych obostrzeń, które mają utrudnić ich działalność. Na przykład Organizacje Międzynarodowego Czerwonego Krzyża czy Amnesty International również miały trudności z wjazdem na peryferia dotknięte klęskami humanitarnymi. Brak zgody rząd w Jakarcie tłumaczył względami bezpieczeństwa i trudnościami w transporcie[247].

2) Działania mające na celu obniżenie jakości warunków życiowych w celu wyniszczenia fizycznego:

Indonezyjski rząd, pod pretekstem rozwoju oraz walki ze zjawiskiem przeludnienia na innych wyspach zachęca swych obywateli do zamieszkania w Papui. Tzw. transmigranci przybywają tam w poszukiwaniu lepszych warunków bytowych. W 1985 roku Minister Transmigracji stwierdził, że celem rządu jest „zintegrowanie wszystkich grup etnicznych w jeden naród", tak że „różne grupy etniczne, na dłuższą metę, znikną" i powstanie jedna rasa

[246] J. O. Ondawame, *West Papua: The Discourse of Cultural Genocide and Conflict Resolution*, [w:] *Cultural Genocide and Asian State Peripheries*, red. B. Sautman, Gordonsville 2006, s. 113-123.

[247] Ofiarą tak restrykcyjnej polityki ograniczonego dostępu padł także Polak, Jakub S., oskarżony o związki z papuaskimi separatystami i udział w spisku przeciwko państwu indonezyjskiemu, zob. *Indonezja: Początek procesu Polaka oskarżonego o związki z separatystami*, Gazeta Prawna, https://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1392766,proces-polaka-oskarzonego-o-zwiazki-z-separatystami-indonezja.html, dostęp: 22.01.2020 r.; zob. także: *Freedom of the press in Indonesian-occupied West Papua*, The Guardian, https://www.theguardian.com/media/2019/jul/22/freedom-of-the-press-in-indonesian-occupied-west-papua, dostęp: 22.01.2020 r.; *Indonesian government 'forcing all NGOs to leave West Papua'*, Free West Papua, https://www.freewestpapua.org/2015/12/13/indonesian-government-forces-all-ngos-to-leave-west-papua/, dostęp: 22.01.2020 r.

malajska. Papua Zachodnia stała się zatem głównym celem migracyjnym. Tylko w latach 1988-1989 przeniosło się tam 137,800 rodzin, czyli około 685 tysięcy osób[248].

3) Działania na rzecz obniżenia liczby urodzeń:

W Papui zaniedbuje się problemy zdrowotne, nie wprowadza się mechanizmów mających usprawnić opiekę zdrowotną. Rdzenna ludność cierpi z powodu nieadekwatnej diety, chorób skóry, licznych infekcji czy problemów związanych z drogami oddechowymi. Rozwijają się śmiertelne choroby, takie jak malaria, cholera, biegunka, dyzenteria czy tężec. Równocześnie odnotowuje się gwałtowny wzrost przypadków zarażenia wirusem HIV. Wynika to przeważnie z coraz częściej oferowanych usług seksualnych – pojawiające się w Papui prostytutki, będące sierotami lub pochodzące z rodzin patologicznych, migrują głównie z Jawy lub północnych rejonów Sulawesi[249].

Kolejnym elementem wyniszczającym rdzenną populację jest degradacja środowiska naturalnego będąca efektem intensywnej eksploatacji i funkcjonowania korporacji wydobywczych. Zanieczyszczenie powietrza, zasobów wodnych oraz obecność wysoce toksycznych substancji chemicznych oddziałują negatywnie na przyrost naturalny wśród Papuasów. Na przykład zanieczyszczenie w rzece Aijkwa, w południowej części Papui Zachodniej osiągnęło taki poziom, że nie nadaje się ona już nie tylko do spożycia, ale także do celów higienicznych[250].

4) Odmawianie Papuasom podstawowych praw, czyli stosowanie społecznej niesprawiedliwości:

Dyskryminacja opiera się na różnicach rasowych, kolorze skóry, religii czy płci i jest ona integralnym elementem kolonialnej polityki ludobójstwa. Ze względu na te różnice władze

---

[248] *Statement to UN Working Group on Minorities*, Comission on Human Rights, http://ohchr.org/english/issues/minorities/docs/westpapua.doc, dostęp: 17.01.2015 r.; J. Chandler, *Refugees on their own land: the West Papuans in limbo in Papua New Guinea*, The Guardian, https://www.theguardian.com/world/2019/dec/01/refugees-on-their-own-land-the-west-papuans-in-limbo-in-papua-new-guinea, dostęp: 22.01.2020 r.; S. Sands, *West Papua: Forgotten war, unwanted people*, Cultural Survival, https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/west-papua-forgotten-war-unwanted-people, dostęp: 22.01.2020 r.; *West Papua: Indonesian Transmigration Program Further Marginalizes the Indigenous Population*, Unpo.org, https://unpo.org/article/17676, dostęp: 22.01.2020 r.

[249] *Out of Sight. Endemic Abuse and Impunity in Papua's Central Highlands*, Human Rights Watch, Nowy Jork 2007, s. 13; *93 West Papuan children reportedly die from disease caused by Indonesian government negligence*, Free West Papua, https://www.freewestpapua.org/2017/09/14/93-west-papuan-children-reportedly-die-from-disease-caused-by-indonesian-government-negligence/, dostęp: 26.01.2020 r.; E. Brundige, W. King, P. Vahali, S. Vladeck, X. Yuan, In*donesian Human Rights Abuses in West Papua: Application of the Law of Genocide to the History of Indonesian Control*, Yale 2004; S.J. Rees, R. van de Pas, D. Silove, M. Kareth, *Health and human security in West Papua*, „The Medical journal of Australia" 2008, vol. 189, no. 11-12, s. 641-643.

[250] *Tribe leader urges government to take Freeport to account for river pollutions*, The Jakarta Post, http://www.thejakartapost.com/news/2008/08/11/tribe-leader-urges-government-take-freeport-account-river-pollutions.html, dostęp: 16.02.2015 r.; *Damage at Freeport site worse than claimed: NGO*, The Jakarta Post, http://www.thejakartapost.com/news/2006/05/04/damage-freeport-site-worse-claimed-ngo.html, dostęp: 16.02.2015 r.

odmawiają niektórym podstawowych praw, np. utrudnia się dostęp do usług zdrowotnych. Dyskryminowana populacja otrzymuje także mniejsze wynagrodzenia za wykonaną pracę. Papuasi w poszukiwaniu lepszych warunków bytowych przenoszą się często do miast, jednakże niewielu realizuje swój cel. Większość firm czy przedsiębiorstw znajduje się w rękach przybyłych Indonezyjczyków z innych rejonów kraju (prym na tym polu wiodą Bugisi, Makassarowie oraz Jawajczycy). Również przedsiębiorstwa górnicze – Freeport McMoran czy Korindo – zatrudniają w zdecydowanej większości migrantów i tylko niewielka liczba Papuasów znajduje u nich zatrudnienie, otrzymując wynagrodzenie niższe niż reszta pracowników[251].

Uważa się powszechnie, że Papuasi to lud uwsteczniony i prymitywny[252], masowo popierający OPM, nie stroniący od alkoholu i oporny wobec wszelkich form postępu. Z tego też powodu odmawia im się prawa uczestnictwa w procesie rozwoju prowincji, a najmłodsi Papuasi nie mają dostępu do placówek edukacyjnych. Ci zaś, którzy chodzą do szkół, także spotykają się z przejawami niechęci, a to z kolei sprawia, że nauka idzie im trudniej i nie widzą w niej sensu. Uczniowie rezygnują z nauki, częściej popełniają przestępstwa i popadają w alkoholizm.

5) Represje polityczne:

Indonezyjski rząd – równolegle z użyciem organów przymusu – wdrożył w Papui Zachodniej odpowiednią dla swoich interesów politykę. Głównym celem jest zminimalizowanie, a najlepiej całkowite zlikwidowanie wpływów OPM oraz zepchnięcie Papuasów na margines. W tym celu rząd stosuje szereg zabiegów administracyjnych, tworzy nowe prowincje i dystrykty, mnożąc urzędy oraz powiększając liczbę stacjonujących tam wojsk. Wszelkie tego typu działania można nazwać procesem „indonezjanizacji" Papui.

Aby utworzyć w Indonezji nową jednostkę administracyjną – w tym przypadku prowincję – muszą być spełnione odpowiednie kryteria, związane przede wszystkim z osiągnięciem określonego pułapu zaludnienia. Rząd w Jakarcie twierdzi, że utworzenie nowych prowincji jest niezbędne w dalszym procesie rozwoju ekonomicznego i społecznego.

---

[251] *West Papua: Locals Share Accounts of how Indonesian Occupation Affects their Daily Lives*, Unpo.org, https://unpo.org/article/20079, dostęp: 26.01.2020 r.; J. Munro, *Let's talk more about racism in Indonesia*, The Conversation, https://theconversation.com/lets-talk-more-about-racism-in-indonesia-123019, dostęp: 26.01.2020 r.

[252] Ludność papuaska często spotyka się z obraźliwymi określeniami, np. w 2019 r. doszło do protestów i zamieszek po tym, jak jeden z Papuasów został nazwany „małpą". W efekcie życie straciło wówczas ponad 30 osób, zob. szerz.: E. Kurniawan, *Indonesia Has a Papua Problem*, The New York Times, https://www.nytimes.com/2019/09/26/opinion/papua-riots-indonesia-monkey.html, dostęp: 26.01.2020 r.; F. Firdaus, *Indonesia: Death toll mounts after new West Papua clashes*, AlJazeera, https://www.aljazeera.com/news/2019/09/death-toll-mounts-bodies-indonesia-west-papua-190924062406348.html, dostęp: 26.01.2020 r.

Papuasi twierdzą jednak, że jest to wyłącznie metoda umacniania politycznej i militarnej kontroli nad Papuą. W związku z wymogiem osiągnięcia konkretnej liczby ludności w danym okręgu administracyjnym, rząd nadal będzie zachęcał Indonezyjczyków do migracji. Potencjalne nowe okręgi administracyjne kierowane byłyby przez decydentów sprzyjających polityce rządowej.

6) Intensywna eksploatacja zasobów naturalnych:

Papua stanowi dla Indonezji obszar strategiczny z gospodarczego punktu widzenia. Teren ten bogaty jest w zasoby naturalne, takie jak ropa, gaz, złoto i miedź. Zainteresowanie wydobyciem tych surowców zgłaszały liczne korporacje międzynarodowe – szczególną wśród nich rolę odgrywają Freeport McMoran oraz Korindo. Prawa do eksploatacji zasobów Papui rozdawał prezydent Suharto 27 listopada 1967 r. w trakcie konferencji w Genewie, mimo że wówczas Indonezja nie sprawowała jeszcze oficjalnie zwierzchnictwa nad zachodnią częścią Nowej Gwinei[253].

Freeport McMoran oraz Korindo rozpoczęły budowę infrastruktury bez konsultacji z lokalnymi społecznościami. Ich działalność naruszała lokalne tradycje i wierzenia, bowiem pod wycinkę przeznaczone zostały obszary istotne z religijnego punktu widzenia: miejsca uznawane za święte lub te związane z obrządkiem pogrzebowym. Dla pozyskania lokalnego przyzwolenia na prace korporacje oferują tubylcom rekompensaty za poniesione straty, prawo do prac wydobywczych w miejscach uznawanych za święte, czy za sam fakt niszczenia środowiska naturalnego stanowiącego dla wielu plemion źródło przetrwania. Oferowane rekompensaty przeważnie są skromne i zaniżone, gdyż papuascy delegaci mają skromne wykształcenie i nie posiadają żadnych predyspozycji do negocjacji z wielkimi korporacjami. Część Papuasów twierdzi ponadto, że firmy nie wywiązują się z zawartych porozumień, a inni, że nigdy nie wyrazili zgody na prace na zajmowanym przez nich terenie[254].

---

[253] D. Żuchowski, *Freeport McMoran – Kopalnia Śmierci, Kopalnia Zapomnienia część II,* http://krewpapuasow.wordpress.com/2011/08/21/freeport-mcmoran-%E2%80%93-kopalnia-smierci-kopalnia-zapomnienia-czesc-ii/, dostęp z dnia 03.02.2015 r.

[254] Na przykład, mieszkańcy wioski Tinggam (subdystrykt Mindipdana) w grudniu 2006 r., w obliczu niekontrolowanej i nieuzgodnionej wycinki zabronili Korindo wstępu na swój teren, informując o tym firmę oraz władze dystryktu. Przybyli na miejsce w lutym 2007 r. geodeci Korindo spotkali się z oporem. Mieszkańcy domagali się rozmów z zarządem firmy, a dla zagwarantowania sobie tego faktu, jednego z pracowników zatrzymano jako zakładnika. Korindo zgłosiło porwanie, a w następstwie żołnierze z Mindipdana bez rozlewu krwi uwolnili zatrzymanego geodetę. Podobna sytuacja zdarzyła się w miejscowości Autriob, gdzie pojmano sześciu pracowników Korindo, co skończyło się interwencją oddziałów Brimob; zob. szerz.: *Indonesian Papua: A Local Perspective on the Conflict*, „Asia Briefing" No. 66, International Crisis Group 2007, s. 6-7. Uwagę zwraca również kryzys zakładniczy w Mapenduma, mający miejsce od stycznia do maja 1996 r. Członkowie OPM porwali wówczas członków misji badawczej World Wildlife Fund. Ostatecznie 9 maja siły specjalne Kopassus zaatakowały porywaczy, w wyniku czego zginęło ośmiu członków OPM oraz dwóch zakładników. Siły rządowe nie poniosły wówczas strat, zob. szerz.: E. Barlow, *Hostage rescue in Indonesia and the art of the raid*, „The Counter Terrorist" 2014, vol. 7, no. 1, s. 8-16; P. Chatterjee, K. Seneviratne, *INDONESIA: Irian Jaya Hostage*

Działalność korporacji i destrukcyjne jej skutki nie są jedynym problemem w Papui. Zauważa się bowiem, że obok oficjalnie funkcjonujących firm dochodzi także do wykwitu nielegalnych kopalni oraz towarzyszących im zjawisk patologicznych.

Przykładem tego jest dystrykt Puncak Jaya, jeden z najbiedniejszych w Indonezji. Słabo zaludniony obszar na brzegu rzeki Degeuwo stał się celem licznych migracji po wybuchu „gorączki złota" w 2003 r., gdy miejscowy farmer znalazł w ogrodzie zalążki tego kruszcu[255]. Choć lokalny rząd w Paniai zezwalał na wydobycie tylko miejscowym, teren ten wkrótce pełen był przedsiębiorców działających za zgodą *bupati* (naczelnika dystryktu) Nabire, mimo że obszar wydobycia znajdował się poza jego jurysdykcją. Nad trwającym procesem sprzedaży pozwoleń oraz skupu złota po zaniżonych cenach czuwa lokalna policja[256].

Wskazuje się, że w 2012 r. w regionie mogło istnieć ponad 40 przedsięwzięć wydobywczych zatrudniających niesprecyzowaną (prawdopodobnie liczoną w tysiącach) liczbę górników. Jednocześnie wokół miejsc wydobycia rozrastały się inne gałęzie usługowe: sklepy z artykułami spożywczymi i alkoholem, liczne lokale rozrywkowe, jak bary i sale bilardowe. W sposób nieunikniony zaczęła też rozwijać się prostytucja[257]. Lokalna policja uczestniczy w tym procesie czerpiąc z niego istotne zyski. Ponieważ region jest trudnodostępny, siły bezpieczeństwa nakładają cła na wszystkie dobra płynące do i z tego miejsca[258]. Zarówno władze Paniai oraz policja nie mają interesu w walce z omawianym zjawiskiem. Jeden z policjantów przyznał, że za ewentualny sukces w egzekwowaniu prawa do wydobywania złota „nie dostalibyśmy ani awansu, ani podwyżki". Poza tym „nielegalne przedsiębiorstwa płacą urzędnikom i służbom bezpieczeństwa za możliwość kontynuowania pracy. Dla przedsiębiorców opłaty te są o wiele mniejsze niż oficjalnie nakładane podatki. Urzędnikom i policji to odpowiada, bo z legalnego wydobycia nie mieliby żadnego zysku"[259].

Crisis Continues, Inter Press Service, http://www.ipsnews.net/1996/01/indonesia-irian-jaya-hostage-crisis-continues/, dostęp: 26.01.2020 r.

[255] *Indonesia: Dynamics…, op. cit.*, s. 11.

[256] Ibidem, s. 11.

[257] *Papuan Governor to Revoke 50 Logging, Mining and Plantation Permits*, West Papua Media, http://www.westpapuamedia.info/tag/illegal-mining/, dostęp z dnia 17.02.2015 r.

[258] *Indonesia: Dynamics…, op. cit.*, s. 10.

[259] W procederze nielegalnego wydobycia uczestniczą także komórki OPM. W 2010 r. górnicy obawiający się eksmisji i wyparcia na rzecz „legalnie" funkcjonującej australijskiej firmy zwrócili się po ochronę do OPM. Lokalni dowódcy bojówki, Salmon Yogi i jego brat, John, w towarzystwie 30 innych mężczyzn przybyli do Bayabiru, by ochraniać górników oraz by wywalczyć sobie udział w zyskach z wydobycia złota. Zażądali 1 miliarda rupii i 10 kg złota. Po odmowie otoczyli obszar i wzięli górników, a także kilku policjantów za zakładników. Trzy dni później, po opłaceniu okupu (100 milionów rupii i 1kg złota) zostali wypuszczeni., zob. szerz.: *Ibidem*, s. 12; *Armed group demands Rp 1b ransom, gold*, The Jakarta Post, http://www.thejakartapost.com/news/2010/04/29/armed-group-demands-rp-1b-ransom-gold.html., dostęp: 17.02.2015 r.

Tsunami, które 28 grudnia 2004 r. niespodziewanie uderzyło w wybrzeże północnej Sumatry stało się impulsem do wstrzymania walk w Acehu. Konieczność zorganizowania pomocy humanitarnej dla poszkodowanych wystarczyła, by GAM zadeklarowało zawieszenie broni i zgodziło się na rozpoczęcie rozmów pokojowych. Rozmowy rozpoczęły się niemal równo rok po katastrofie, 27 grudnia 2005 r. i moderowane były w Vantaa przez byłego prezydenta Finlandii, Martti Ahtisaari. 16 lipca 2005 r.[260] ogłoszono układ pokojowy i zakończenie powstania. Dokument podpisano oficjalnie 15 sierpnia 2005 r. w Helsinkach.

Pośród postanowień porozumienia helsińskiego (*Helsinki Memorandum of Understanding*) ustalono, że GAM dokona samorozbrojenia. Strona rządowa natomiast zobowiązała się wycofać funkcjonariuszy policji oraz żołnierzy nie będących tubylcami do końca 2005 r. Ponadto 500 byłych bojowników GAM przebywających za granicą objętych zostało amnestią, by mogli wrócić do domów. Rząd zobowiązał się również do uwolnienia 1400 członków GAM przebywających w więzieniach. Porozumienie miało również konsekwencje polityczne: rząd indonezyjski wyraził zgodę na powstanie w Acehu regionalnych partii politycznych, które miały prawo startować w wyborach powszechnych. W zakresie zysków z eksploatacji zasobów naturalnych Acehu ustalono, że tylko 30% przychodu kierowane będzie do Jakarty.

W zakresie rozmów pokojowych obie strony zgodziły się na istotne kompromisy. Nowe porozumienie zawierało wyraźne zasady zarządzania relacjami politycznymi Acehu i rządu, procedury i zasady demobilizacji i demilitaryzacji obu stron, czego zabrakło we wcześniejszych próbach pokojowych. Według ustaleń, GAM zgodziło się zdemobilizować 3000 żołnierzy. Strona rządowa zobowiązała się do przywrócenia praw obywatelskich oraz zapewnienia odpowiedniej ziemi do uprawy, zatrudnienia lub zabezpieczenia socjalnego dla byłych bojowników (rząd zaczął wypłaty w październiku 2005 r., każdy z byłych bojowników miał otrzymać wówczas kwotę 1 miliona IDR, czyli około 100$). MoU przewidywało również silniejszy mechanizm monitorujący wdrażanie postanowień. Misja Monitorująca Aceh (*Aceh Monitoring Mission*, AMM) miała zostać ustanowiona przez UE i państwa członkowskie ASEAN. Członkowie misji mieli dysponować pełną dowolnością i swobodą poruszania się po Acehu, a strony nie miały prawa weta wobec działań AMM ani kontroli nad nią. Ponadto,

[260] *Indonesian Peace Talks Underway in Vantaa,* Yle, https://yle.fi/uutiset/osasto/news/indonesian_peace_talks_underway_in_vantaa/5195861, dostęp: 05.10.2019 r.

przewodniczący misji miał prawo rozstrzygania różnicy zdań między stronami i zarządzania decyzji dla nich wiążących[261].

Symboliczną chwilą był powrót Hasana di Tiro do Indonezji 11 października 2008 r. po prawie 30 latach spędzonych na wygnaniu.

Porozumienie helsińskie podpisane w 2005 r. nie spowodowało jednak, że w Acehu idea niepodległości przestała istnieć. Pośród mieszkańców prowincji wciąż panuje przekonanie, że stanowią odrębną narodowość zasługującą na własne państwo. Przejawem tego było przyjęcie 25 marca 2013 r. przez lokalną legislaturę starej flagi GAM jako oficjalnej flagi prowincji Acehu. Gest ten miał wyraz symboliczny, jednak rząd indonezyjski obawiał się poważnych jego konsekwencji. Przede wszystkim cel separatystów miał zostać w pewnym sensie uwieczniony w lokalnej symbolice. Idea niepodległego Acehu pozostawała zatem żywa, a niektórzy działacze, nawet jeśli nie drogą militarną, nadal propagują problem w sposób pokojowy poprzez organizacje pozarządowe. Reprezentanci Acehu w czasie warsztatów SpeakOut! Organizowanych przez organizację Unrepresented Nations and Peoples Organization (UNPO) przyznawali, że o ile w Acehu nie są prowadzone działania wojenne, trudno nazwać prowincję zdemilitaryzowaną. Wskazywali także na inne ujawniające się zagrożenia i patologie, szczególnie te związane z dystrybucją środków socjalnych przeznaczonych dla byłych bojowników GAM, którzy większą część życia poświęcili walce, a po zakończeniu konfliktu nie posiadali żadnych umiejętności ani środków do powrotu na łono społeczeństwa. „Środki przeznaczone dla byłych bojowników trafiają tak naprawdę do lokalnych kacyków, byłych dowódców oddziałów, którzy niekoniecznie są pochodzenia aczińskiego, na przykład jeden dowódca z Singapuru wybudował sobie z przyznanych środków pałac i otoczył go murem”[262].

Wskazuje się zatem, że jednym z najważniejszych i najbardziej palących problemów w Acehu jest reintegracja byłych bojowników GAM. Byli kombatanci bowiem często, nie mając innych perspektyw, coraz częściej odwołują się do przemocy na tle kryminalnym w poszukiwaniu środków do życia. Rząd zobowiązał się do wdrożenia odpowiedniego programu reintegracyjnego, z którego wypłacano by środki finansowe dla najbardziej potrzebujących byłych bojowników. Sposób realizacji tego projektu był niejasny i nietransparentny, prowadzący bardziej do społecznej polaryzacji, niż rekoncyliacji.

[261] E. Aspinall, *The Helsinki Agreement: A More Promising Basis for Peace in Aceh?*, „Policy Studies” 2005, 20, s. 44-46.
[262] Wywiad przeprowadzony z reprezentantami Acehu w trakcie warsztatów SpeakOut! Organizowanych przez UNPO w Hadze w sierpniu 2015 r.

Kluczowym problemem okazało się zdefiniowanie beneficjentów programu. W innych programach tego typu stosowanych na świecie, reintegracja miała pomóc w naprawie i odtworzeniu społecznych więzi między bojownikami i lokalnymi społecznościami, do których musieli wrócić, a przeciw którym niekiedy byli zmuszeni występować. Te reguły nie sprawdziły się w Acehu, ponieważ bojownicy nie byli rekrutowani siłą, a ponadto, mimo czasu spędzanego w ukryciu, przeważnie byli blisko swoich wspólnot, z którymi nadal utrzymywali więzi[263].

Pomoc socjalna, pieniądze potrzebne na utrzymanie się i dające czas na znalezienie pracy były, jak wspomniano, rozdysponowywane w sposób niejasny i wielokrotnie nieuczciwy. Często głównymi beneficjentami byli ci, którzy na przestrzeni lat – w czasie działań zbrojnych oraz po ich zakończeniu – stworzyli sobie odpowiednią sieć kontaktów i wpływów, zabezpieczając przyznawane środki rządowe dla własnych celów.

Tym samym przestępczość w Acehu pozostaje na wysokim poziomie. Zwraca się szczególnie uwagę na wymuszenia i napaści na tle rabunkowym. Zdarzają się również incydenty wybuchającej przemocy między mieszkańcami Acehu a niemile widzianymi żołnierzami indonezyjskich sił zbrojnych[264].

Innym aspektem jest nielegalna wycinka. Szczególnie po zakończeniu konfliktu w Acehu istniało duże zapotrzebowanie na materiały budowlane, takie jak piach, żwir i drewno. Aceh, zaraz po Papui, cieszy się największą bioróżnorodnością lasów w Indonezji – stanowią one nie tylko źródło rzadkich gatunków drzew, ale także siedlisko wielu zagrożonych gatunków: słonia sumatrzańskiego, nosorożca, orangutana, tygrysa i pantery mglistej. Ironią jest, że przedłużający się konflikt przyczynił się do ochrony tych lasów, jako że przemysł drzewny przestał funkcjonować na obszarach zmilitaryzowanych. Od czasu porozumień pokojowych wrócono do intensywnej wycinki, a byli bojownicy, wcześniej utrzymujący się z „podatku wojennego" (*pajak naggroe*) pozostali bez środków do życia. Źródłem utrzymania stał się zatem niekontrolowany wyręb lasów[265].

---

[263] *Aceh: Post-conflict Complications*, International Crisis Group, Jakarta/Brussels 2007, s. 8.

[264] Na przykład 21 marca 2007 r. doszło do pobicia czterech żołnierzy z 113. Batalionu piechoty. W okolicy krążyła plotka o czterech mężczyznach przybyłych do szkoły w Alue Dua, wybudowanej przez międzynarodową organizację pozarządową. Mieszkańcy podejrzewali, że są to agenci wywiadu. Następnego dnia mężczyźni zostali pobici i wyrzuceniu z wioski. Trzy dni później dwie grupy żołnierzy w odwecie pobiły 14 mieszkańców miejscowości. W toku śledztwa okazało się, że żołnierze (w służbie czynnej!) zostali zatrudnieni przez firmę ochroniarską wynajętą do pilnowania szkoły po wcześniejszych próbach wymuszeń na wolontariuszach, dokonanych przez lokalne KPA, por. E. Aspinall, F. Zain, *Transitional Justice Delayed in Aceh, Indonesia*, [in:] *Transitional Justice in the Asia-Pacific,* (eds.) R. Jeffery, Hun Joon Kim, Cambridge, s. 117.

[265] *Aceh: Post-conflict…, op. cit.*, s. 6.

Zakończenie

Będąca przedmiotem uwagi poznawczej przemoc okazuje się zjawiskiem niezwykle obszernym. Próby uchwycenia prawidłowości jej występowania pozwalają raptem na wskazanie pewnych czynników jej sprzyjających, ale nie dających całkowitej pewności jej przewidzenia. Należy zatem uznać przemoc za zjawisko o charakterze syndromatycznym.

Stosowanie przemocy jest w naturze powszechne. Zwierzęta walczą szczególnie o dostęp do pożywienia czy partnerek seksualnych, co stanowi istotny warunek przetrwania. Także *homo sapiens*, jako element świata natury nosi w sobie pewien potencjał agresji, ujawniający się szczególnie w obliczu braku nadrzędnych instytucji przymusu, na co zwracali uwagę już starożytni myśliciele. Wydarzeniem, które miało wpływ na uregulowanie skali przemocy w życiu codziennym człowieka było pojawienie się państwa przejmującego odtąd wyłączne prawo do stosowania siły. Rzecz jasna roszczenia do tej wyłączności nie zawsze są w pełni uznawane przez ujawniające się nowe podmioty polityczne, co przeważnie zwiastuje kolejne konflikty.

Poza państwem, uznawanym za twór sztuczny, wskazać należy na inne czynniki kulturowe regulujące skalę, zakres i częstotliwość stosowanej przemocy. Szczególną rolę odgrywają tutaj dwie sfery: kultury masowej oraz kultury politycznej.

W przypadku tej pierwszej zwraca się uwagę na powszechność brutalnych obrazów, scen gwałtu czy śmierci w sztuce rozrywkowej. Sprzyja to trywializacji przemocy, a normatywne ujmowanie jej jako czegoś jednoznacznie negatywnego ulega osłabieniu. Dzieje się tak za sprawą sensacyjnego charakteru przekazów medialnych, atrakcyjności przemocy w filmach, a także w grach komputerowych. Nie sposób jednak wskazać, by przemoc w kulturze miała jednoznaczne przełożenie na brutalne zachowania. O ile znane są pojedyncze przypadki przemocy powiązanej z filmem czy grą komputerową, trudno mówić o powszechności takiego zjawiska. Druga sfera dotyczy kultury politycznej. Dostrzega się, że na jej kształt w danej wspólnocie wpływają, m.in., doświadczenia historyczne oraz preferowane wartości. Władza, by zachować spójność społeczną, odwołuje się do wspólnej tożsamości i doświadczeń historycznych, nierzadko dokonując gloryfikacji, a nawet sakralizacji określonych wydarzeń, szczególnie tych powiązanych ze śmiercią i wojną. W poszczególnych państwach na świecie zatem kultura może w mniejszym lub większym stopniu przemoc akceptować.

W kulturze politycznej Indonezji zauważa się właśnie tę prawidłowość. Duże znaczenie miały historyczne doświadczenia tego państwa, przemoc zaznawana ze strony holenderskich kolonistów oraz epizodów rządów brytyjskich i japońskich. Szczególnie tzw. interludium

japońskie przyczyniło się do zaszczepienia w młodych indonezyjskich nacjonalistach etosu walki i przemocy. Jednocześnie w wyniku wywalczonej niepodległości jednym z najważniejszych aktorów politycznych w Indonezji stała się armia, której wpływy dostrzega się, choć w nieco już ograniczonym stopniu, także współcześnie. Również armia w latach 60. XX w. odpowiadała za sakralizację ofiar Ruchu 30 Września oraz *Pancasili* jako podstawy ideologicznej państwa. Poprzez stworzenie odpowiedniej narracji historycznej i towarzyszącej jej indoktrynacji, udało się stworzyć pokolenia dotknięte traumą i cechujące się antykomunistyczną psychozą.

Wyjątkową rolę w tworzeniu warunków sprzyjających bądź niesprzyjających przemocy odgrywa religia. Zauważa się, że na gruncie społecznym jej zadaniem jest kanalizowanie frustracji niższych warstw społecznych poprzez obietnicę lepszego życia po śmierci. Ponadto religia dostarcza reguł postępowania w życiu codziennym oraz pełni funkcję eksplanacyjną wobec pytań ostatecznych. Narracja przywódców duchowych przyczynia się do podejmowania takich, a nie innych działań wiernych. W państwach zachodnich dostrzega się związek wiary z ciężką pracą, co stanowić miało zalążki kapitalizmu. W świecie islamu natomiast w narracji niektórych radykałów dostrzega się uczucie upokorzenia i gniewu, związane czy to z historycznymi porażkami w konfrontacji z Zachodem, czy poczuciem niesprawiedliwości wynikającym ze współczesnej dominacji Zachodu na świecie.

W Indonezji, będącej najludniejszym państwem muzułmańskim na świecie, islam pełnił funkcje protonacjonalistyczne – stanowił pierwsze spoiwo tożsamościowe mieszkańców Holenderskich Indii Wschodnich. Mimo historii powstań o charakterze religijnym i antykolonialnym, indonezyjski islam nawet w XXI w. uchodził za umiarkowany i otwarty, co wynikało choćby z faktu, że pojawił się on i wyrastał na obecnym już wcześniej na Archipelagu podglebiu buddyjsko-hinduistycznym. Obecnie natomiast dostrzega się stopniową radykalizację postaw muzułmanów inspirowaną np. przez Front Obrońców Islamu. Ugrupowanie to było w stanie dokonać skutecznej mobilizacji politycznej przeciwko gubernatorowi Jakarty, Basuki Tjahaja Purnamie (Ahokowi). W tym celu wykorzystano jego pochodzenie etniczne oraz wyznanie, a także kontrowersyjne wypowiedzi wygłaszane w trakcie kampanii wyborczej na stanowisko gubernatora.

Ujęcie behawioralne pozwala dostrzec dodatkowe czynniki modyfikujące, czy też skłaniające do przemocy. Zwraca się przede wszystkim uwagę na indywidualne cechy osobowościowe reprezentantów elit politycznych. Ich skłonność do popadania w gniew, narcyzm czy osobowość typu A decydować mogą o bardziej zdecydowanych i radykalnych działaniach politycznych. Niezwykle istotna, w kontekście badań dotyczących przemocy, jest

zatem pogłębiona analiza indywidualności u władzy. Ponadto wskazać należy na czynniki zewnętrzne, podzielone w rozprawie na trzy kategorie: społeczne, ekonomiczne i polityczne. Sfery te są ze sobą ściśle powiązane i częstokroć wzajemnie się przeplatają, nie występując jako oddzielnie, niezależne byty.

Dostrzega się zatem wpływ globalizacji pozbawiającej współczesnego człowieka poczucia pewności, czy swoistego zakotwiczenia w rzeczywistości, w której żyje. Bez elementarnego poczucia bezpieczeństwa skłonny jest podejmować radykalne działania na rzecz przywrócenia komfortu psychicznego. Pośród podstawowych potrzeb człowieka dostrzega się także pragnienie przynależności, co wiąże się z posiadaniem wyjątkowej tożsamości. Współwystępujące ze sobą grupy definiujące się jako odmienne na podstawie różnorodnych kryteriów w nieunikniony sposób wchodzą ze sobą w relacje. Choć odmienność nie implikuje automatycznie wrogich stosunków, dostrzega się znaczenie podstawowych emocji, np. strachu przed Obcym, będącym wszakże nośnikiem niewiadomych, a zatem i potencjalnych zagrożeń.

Indonezja jest państwem zróżnicowanym etnicznie, językowo i kulturowo. W stosunki społeczne w tym państwie naturalnie wpisane są zderzenia jednostek i wspólnot o różnej tożsamości. Szczególną rolę w tym przypadku odgrywa mniejszość pochodzenia chińskiego, stanowiąca przedmiot niechęci opartej głównie o czynnik ekonomiczny. Chińczykom zarzuca się bogactwo uzyskane kosztem rdzennej większości. W historii wyzwolony społeczny gniew kierowany był często, czasem w sposób instrumentalny, przeciwko tej mniejszości: było tak w przypadku masakry w Batavii w 1740 r., ludobójstwa początkowo wymierzonego w zwolenników Komunistycznej Partii Indonezji w latach 1965-1966, czy w końcu w trakcie zamieszek w Jakarcie w 1998 r., które zainicjowane zostały z powodu obcięcia subwencji na paliwo i ostatecznie doprowadziły do rezygnacji prezydenta Suharto z kandydowania na kolejną kadencję.

W sferze politycznej dostrzega się natomiast znaczenie typu reżimu politycznego. O ile ryzyko wystąpienia przemocy ujawnić się może wszędzie, szczególny potencjał dostrzega się w państwach słabych, upadłych, niedojrzałych demokracjach lub w bytach, w których dokonuje się istotna transformacja systemowa. Niestabilność i idące z nią w parze zjawisko próżni władzy (*power vacuum*) tworzą warunki dla ujawniania się nowych podmiotów roszczących sobie prawo do sprawowania władzy. Przemoc w działaniach politycznych w mniejszym stopniu ujawnia się w reżimach autorytarnych i dojrzałych demokracjach. W pierwszym przypadku wiąże się to z zakończonym procesem eliminacji opozycji oraz zanikiem aktywnego społeczeństwa obywatelskiego, czy to poprzez promocję bierności politycznej czy zastraszenie. W tym przypadku jednak konieczne jest utrzymywanie kosztownego, rozbudowanego aparatu

represji. W przypadku państw o ugruntowanych wartościach demokratycznych konflikty polityczne rozwiązywane są metodami pokojowymi. Aktywne społeczeństwo obywatelskie gwarantuje metody i instrumenty pokojowego zabiegania o realizację interesów politycznych poszczególnych grup społecznych. Nawet potencjalne niepowodzenie w realizacji danego interesu nie musi zwiastować przemocy, ponieważ w dojrzałych demokracjach podstawowe potrzeby człowieka wciąż pozostają zrealizowane.

Znaczenie charakteru reżimu w Indonezji również przekładało się na częstotliwość i intensywność przemocy. Przede wszystkim pierwszy istotny proces zmian instytucjonalnych związany był z walkami niepodległościowymi. Tocząca się rewolucja charakteryzowała się nie tylko przemocą między Indonezyjczykami a kolonistami, ale także między zróżnicowanymi frakcjami wewnętrznymi kierującymi się wykluczającymi się wartościami i wizjami przyszłego państwa (w tym przypadku szczególnie istotne były tarcia między komunistami a ugrupowaniami religijnymi). Okres Nowego Ładu natomiast odznaczał się przemocą rządu autorytarnego, a epoka *reformasi* przemocą międzywspólnotową wynikającą z chaotyczności i obaw o przyszłość.

W kontekście ekonomicznym o zwiększonym ryzyku wystąpienia przemocy decydować może zjawisko deprywacji, tj. pozbawienia jednostki lub grupy społecznej pewnego istotnego, wysoko cenionego dobra lub zasobu, częstokroć niezbędnego do przetrwania. W obliczu takiej sytuacji dostrzega się odwołanie do przestępczości (czasem z użyciem przemocy) celem zdobycia pożądanego dobra. Gdy ten rodzaj zjawiska nabiera natomiast charakteru bardziej systemowego, z aktywnym i celowym działaniem państwa, mogą ujawnić się grupy podejmujące starania na rzecz zmiany całej struktury, w ramach której zmuszone są funkcjonować.

Na gruncie indonezyjskim zauważa się wciąż głęboki podział społeczny i przepaść dzielącą bogatych i biednych. Bieda sama w sobie jednak, jak się okazuje, nie stanowi wystarczającego czynnika do wywołania przemocy na szeroką skalę. Swoją rolę w takim stanie rzeczy odgrywa wspomniana religia. Ubodzy w wywiadach częstokroć usprawiedliwiają swoją sytuację wolą boga. Natomiast na gruncie systemowym dostrzega się przemoc w peryferyjnych prowincjach Acehu i Papui Zachodniej. W obu rejonach w przeszłości zachodziła intensywna eksploatacja zasobów naturalnych, które w większości konsumowane były na potrzeby Jakarty, pozostawiając miejscową ludność bez odpowiedniego kapitału. Był to jeden z czynników sprzyjających rozwojowi ruchów separatystycznych Gerakan Aceh Merdeka oraz Organisasi Papua Merdeka.

Wskazać należy także na uwarunkowania geograficzne, klimatyczne i demograficzne jako czynniki potencjalnie sprzyjające wybuchom przemocy. Obserwacja zachowań przestępczych w odpowiednich warunkach klimatycznych pozwoliła na stwierdzenie, że wysokie temperatury oraz zatłoczenie mogą być zmiennymi sprzyjającymi narastaniu frustracji, a w konsekwencji zachowań agresywnych.

Indonezja jest państwem położonym w strefie równikowej, gdzie występują wysokie temperatury oraz wysoka wilgotność powietrza. Jednocześnie zwraca się uwagę na przeludnienie Jawy. Życie codzienne w Jakarcie wiąże się z koniecznością korzystania albo zatłoczonego transportu publicznego albo prywatnego środku transportu – w tym drugim przypadku znane są kolosalne korki i utrudnienia komunikacyjne. Choć trudno zjawiska te bezpośrednio wiązać z przemocą, symptomatyczne mogą być masowe protesty organizowane co jakiś czas w stolicy tego Indonezji. Wielotysięczne ekspresyjne i dynamiczne tłumy funkcjonujące we wspomnianej wysokiej temperaturze, a jednocześnie podlegające deindywidualizacji i zachowaniom emocjonalnym mogą stanowić ponownie źródło działań opartych na przemocy.

Przemoc w działaniach politycznych jest metodą wykorzystywaną zarówno przez państwo, jak i podmioty niepaństwowe. O ile cele obu grup są zbieżne (wszak chodzi o zdobycie lub utrzymanie władzy), sposoby odwoływania się do przemocy są różne, co wynika przede wszystkim z zaplecza organizacyjnego oraz dysponowanych zasobów. Państwo utrzymuje tym samym dobrze zorganizowane i sformalizowane instytucje przymusu i przemocy, takie jak policja czy siły zbrojne, a także formacje działające w sposób niejawny i, niekiedy, na pograniczu lub poza prawem.

Pośród szczególnie widocznych metod stosowanych przez państwo wyróżnić należy tortury oraz masową eksterminację z ludobójstwem jako jej ekstremalną formą. Tortury mają szczególnie charakter tajny i wyjątkowo trudno jest o pozyskanie materiału empirycznego w tym zakresie. Ludobójstwo natomiast cechuje się systematycznością i wymogiem nadania inicjującego impulsu przez jakiś ośrodek decyzyjny. Trudno bowiem o przypadek spontanicznej kampanii eksterminacjonistycznej.

Wskazać należy ponadto na instrumentalną funkcję przemocy, jej pośredniość i rozmycie między celowymi, planowymi działaniami a spontanicznością i emocjonalnością. Państwo bowiem nie zawsze odwołuje się do przemocy w sposób jawny, korzystając np. z usług prowokatorów. Wybuch przemocy w odpowiednim miejscu i czasie może służyć jako metoda odwrócenia uwagi od innych problemów, a także jest sposobem na uniknięcie niewygodnych

oskarżeń. Państwa bowiem, bez względu na swój ustrój polityczny, niechętnie przyznają się do stosowania przemocy, która w oczach międzynarodowej opinii publicznej ma wydźwięk wyjątkowo pejoratywny i podlega zmasowanej krytyce.

Na gruncie indonezyjskim praktykę ludobójczą wykorzystano w latach 1965-1966 w odpowiedzi na próbę dokonania zamachu stanu, którym obarczono przedstawicieli Komunistycznej Partii Indonezji. To, co szczególnie istotne w tym przypadku, to przemoc zastosowana jako metoda konsolidacji nowej władzy, przejętej wówczas przez generała Suharto. Zainicjowana kampania w wielu rejonach Indonezji miała przede wszystkim wzmocnić legitymację nowego ośrodka władzy. Przedmiotem przemocy stali się nie tylko członkowie PKI, ale także etniczni Chińczycy oraz osoby postronne, nie mające często z komunistami nic wspólnego. Jednocześnie armia rozpoczęła wówczas proces mitologizacji ofiar Ruchu 30 Września poprzez skoordynowane działania propagandowe, których konsekwencje w postaci antykomunistycznej psychozy dostrzegane są do dzisiaj. Istotne jest zwrócenie uwagi na wykonawców zabójstw i tortur: o ile wskazuje się na początkowy udział specjalnych oddziałów sił zbrojnych, w kolejnych fazach czystek inicjatywę przejmowały ugrupowania religijne i paramilitarne. Działały one za przyzwoleniem państwa, ale niekoniecznie je reprezentowały. Podobnie było w trakcie zamieszek w Jakarcie w 1998 r. Początkowe protesty studenckie wymierzone we władzę i przemoc państwa zatarły się z chwilą, gdy w wyniku prowokacji rozemocjonowany tłum wkroczył do chińskiej dzielnicy Glodok. Wskazuje się, że przemoc wobec etnicznych Chińczyków występowała wówczas tam, gdzie siły bezpieczeństwa nie mogły poradzić sobie z protestami.

Aktorzy niepaństwowi, ze względu na ograniczone zasoby odwołują się natomiast do strategii charakteryzowanych ogólnie w konfliktach asymetrycznych: działań partyzanckich lub terroryzmu.

W Indonezji działania zbrojne przeciwko państwu podejmował przede wszystkim Gerakan Aceh Merdeka (GAM) w walce o niepodległość Acehu. Działania tej organizacji spotykały się wielokrotnie z radykalną odpowiedzią indonezyjskich sił zbrojnych, dokonujących odwetów także na ludności cywilnej. Przedłużające się walki przyczyniały się do nakręcania się spirali przemocy oraz militarnego impasu. Konflikt został przerwany dopiero za sprawą tsunami, które uderzyło w północną Sumatrę w grudniu 2004 r.

Terroryzm natomiast stanowi domenę ekstremistycznych ugrupowań religijnych, takich jak Laskar Jihad, Jemaah Islamiyah, czy Jemaah Ansharut Daulah. Głównym motywem ich działania jest przekonanie o wrogich relacjach między światem islamu i zachodu. W ich narracji Indonezja znalazła się w stanie oblężenia, toteż za cel zamachów terrorystycznych chętnie

wybiera się zachodnich turystów lub chrześcijańskie kościoły. Zamachy na Bali w 2002 r. były jednym z najpoważniejszych ataków dokonanych w Azji Południowo-Wschodniej. Dopiero wówczas problem terroryzmu został potraktowany przez władze jako priorytetowy. Przyczyniło się to do rozwoju formacji odpowiedzialnych za prewencję i fizyczne zwalczanie terorryzmu, a także do przygotowania i wdrażania programów mających w sposób systemowy prowadzić do deradykalizacji postaw jednostek uznawanych za potencjalne zagrożenie. Zauważa się w tym przypadku nieskoordynowanie działań państwa i organizacji pozarządowych. W zakresie realizowanych strategii deradykalizacji działania organizacji pozarządowych charakteryzują się pewnymi sukcesami. Jednym z elementów działań przywracających terrorystów do życia społecznego było wykorzystanie ich rodzin mających w sposób emocjonalny odwoływać się do poczucia obowiązku i odpowiedzialności. Strategia ta wymaga obecnie przeformułowania ze względu na zamachy terrorystyczne w Surabai dokonane w 2018 r. Jemaah Ansharut Daulah, będąca gałęzią Państwa Islamskiego, w swojej strategii wykorzystała bowiem właśnie powiązania rodzinne. Seria ataków samobójczych we wspomnianym mieście została przeprowadzona przez trzy rodziny, w tym dzieci poniżej 10. roku życia.

Odnosząc się do postawionych we wstępie hipotez stwierdzić należy, że przemoc w działaniach politycznych uwarunkowana jest szeregiem czynników. Po pierwsze, determinowana jest do pewnego stopnia przez uwarunkowania naturalne, których obserwacja jest zadaniem trudnym i niepewnym. Istotny czynnik w regulowaniu przemocy stanowi kultura, będąca zjawiskiem płynnym, ewoluującym w czasie. Po drugie, przemoc stanowi uniwersalny instrument wywierania wpływu. Stosowana jest zarówno przez państwo roszczące sobie monopol na stosowanie siły, a także przez podmioty niepaństwowe. Podmioty te odwołują się do przemocy z powodów takich jak kontestacja zwierzchnictwa państwa (ruchy separatystyczne), strach przed Obcym i jego władzą (działania wymierzone w odmienną grupę tożsamościową, jak w przypadku Indonezyjczyków chińskiego pochodzenia, czy konfliktu między chrześcijanami a muzułmanami na Molukach i Celebesie), czy w celu stworzenia nowej rzeczywistości politycznej opartej np. na prymacie wiary (terroryzm religijny w wykonaniu Jemaah Islamiyah czy Jemaah Ansharut Daulah). Wspólnym mianownikiem owych działań jest dążenie do utrzymania, pozyskania lub zwiększenia zdolności oddziaływania politycznego.

Podjęta w rozprawie próba holistycznego ujęcia przemocy w działaniach politycznych na przykładzie Indonezji z całą pewnością nie stanowi ostatecznych rozstrzygnięć związanych z mechanizmami występowania przemocy i jej funkcjami. Ze względu na syndromatyczny charakter zjawiska konieczne są dalsze pogłębione obserwacje i poszukiwania prawidłowości,

dzięki którym możliwe będzie pełniejsze doteoretyzowanie przemocy jako zjawiska politycznego.

Wykaz tabel

Tabela 4.1: Religie w Indonezji	s. 129
Tabela 4.2: Religie w wybranych prowincjach Indonezji	s. 133
Tabela 4.3: Zróżnicowanie etniczne w Indonezji	s. 136

Wykaz ilustracji

Rys. 4.1: Postrzeganie Indonezyjczyków pochodzenai chińskiego jako ekonomicznie uprzywilejowanych	s. 141
Rys. 4.2: Indonezyjczycy pochodzenia chińskiego jako grupa ekskluzywna	s. 142
Rys. 4.3: Czy czujesz się komfortowo z Indonezyjczykiem pochodzenia chińskiego na stanowisku związanym z przywództwem politycznym? (grupy respondentów ze względu na osiągany dochód)	s. 142
Rys. 4.4:Czy czujesz się komfortowo z Indonezyjczykiem pochodzenia chińskiego na stanowisku związanym z przywództwem politycznym? (grupy respondentów ze względu na wykształcenie)	s. 143
Rys 4.5: Postrzeganie Indonezyjczyków pochodzenia chińskiego jako liderów politycznych (grupy respondentów ze względu na pochodzenie etniczne)	s. 143
Rys. 4.6: Terytorium Indonezji	s. 145
Rys. 4.7: Pierścień Ognia w Indonezji. Ulokowanie wulkanów i granic płyt tektonicznych	s. 147
Rys. 4.8: skala ubóstwa w państwach Azji Południowo-Wschodniej	s. 148

Bibliografia

Dokumenty

1. *Anti-terrorism Crime and Security Act 2001*,
2. *Case Concerning Military and Paramilitary Activities in and Against Nicaragua*, https://www.icj-cij.org/files/case-related/70/070-19860627-JUD-01-00-EN.pdf, dostęp: 02.10.2018 r.
3. Deklaracja zasad prawa międzynarodowego Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ, nr 2625 (XXV) z 24 października 1970, A/RES/2625 (XXV)
4. http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2001/24/notes/division/4/14/5/data.xht?view=snippet&wrap=true, dostęp: 11.12.2019 r.;
5. Karta Narodów Zjednoczonych
6. Konstytucja Republiki Indonezji z 1945 r. w tłumaczeniu na język angielski, http://www.unesco.org/education/edurights/media/docs/b1ba8608010ce0c48966911957392ea8cda405d8.pdf, dostęp: 18.02.2020 r.
7. Konwencja ONZ w sprawie Zapobiegania i Karania Zbrodni Ludobójstwa.
8. *New York Agreement*, http://wpik.org/Src/NYA.html, dostęp z dnia 28.01.2015 r.
9. Rezolucja 3314 ZO z 1974 r., art. 7.
10. *Rezolucja Rady Bezpieczeństwa 1368 z 2001 r.*, https://undocs.org/S/RES/1368(2001), dostęp: 17.12.2019 r.
11. *Rezolucja Rady Bezpieczeństwa 1373 z 2001 r.*, https://undocs.org/S/RES/1373(2001), dostęp: 17.12.2019 r.
12. Rezolucja Rady Bezpieczeństwa ONZ nr 1390 (2002), https://undocs.org/S/RES/1390(2002), dostęp: 27.01.2020 r.;
13. Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego 2625(XXV), 24 października 1970.
14. Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ z 21 grudnia 1965 r. Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ, nr 2131 (XX) z 21 grudnia 1965 r., A/RES/2131 (XX).
15. *Security Legislation Amendment (Terrorism) Act 2002*, https://www.legislation.gov.au/Details/C2004C01314, dostęp: 11.12.2019 r.;

Opracowania

1. *Aceh: can autonomy stem the conflict?*, International Crisis Group, Jakarta/Brussels 2001.
2. *Aceh: how not to win hearts and minds*, International Crisis Group, Jakarta/Brussels 2003.
3. *Aceh: Post-conflict Complications*, International Crisis Group, Jakarta/Brussels 2007.
4. Aleksandrowicz T., *Terroryzm międzynarodowy*, Warszawa 2008.
5. Amamta A., Arifin E.N., Hasbullah M.S., Handayani N.B., Pramono A., *Demography of Indonesia's Ethnicity*, Singapore 2015.
6. Anderson B.O'G, McVey R.T., *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*, Singapore 2009.
7. Anderson B.R.O'G., *Java in a time of revolution: Occupation and resistance 1944-1946*, Ithaca 1972.
8. Anderson K., Stringer R., Erwidodo, Feridhanusetyawan T. (eds.), *Indonesia in a Reforming World Economy*, Adelaide 2009.
9. Appadurai A. *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, Warszawa 2009.
10. Arendt H., E*ichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, New York 1994.
11. Arendt H., *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1998.
12. Argyle M., *Psychologia szczęścia*, Wrocław 2004.
13. Aspinall E., Fealy G. (eds.), *Soeharto's New Order and Its Legacy*, Canberra 2010.
14. Aspinall R., Fealy G. (eds.), *Soeharto's New Order and Its Legacy*, Canberra2010.
15. Aziz M.A., *Japan's Colonialism and Indonesia*, The Hague 1985.
16. Baldwin E., Longhurst B., McCracken S., Ogborn M., Smith G., *Wstęp do kulturoznawstwa*, Poznań 2007.
17. Baran M.M., *Znaczenie wojny. Pytając o wojnę sprawiedliwą*, Łódź 2018.
18. Barber B., *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2007.
19. Barker T., *Indonesian Cinema after the New Order: Going Mainstream*, Hong Kong 2019.
20. Baron R.A., *Human Aggression*, New York, London 1977.
21. Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, Kraków 2009.
22. Baylis J., Wirtz J., Gray C.S., Cohen E. (red.), *Strategia we współczesnym świecie. Wprowadzenie do studiów strategicznych*, Kraków 2009.
23. Beck U., *Społeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Warszawa 2012.

24. Beck U., *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Warszawa 2005.
25. Berger P.-L. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington 2005.
26. Berkowitz L., *Aggression: Its causes, consequences, and control*, New York 1993.
27. Berkowitz L., *The concept of aggressive drive: some additional considerations*, [w:] *Advances in experimental social psychology*, (ed.) L. Berkowitz, Orlando 1965.
28. Berman L., *Speaking Through the Silence: Narratives, Social Conventions, and Power in Java*, New York-Oxford 1998.
29. Besançon A., *Przekleństwo wieku. O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady*, Warszawa 2000.
30. Białocerkiewicz J., *Prawo międzynarodowe publiczne. Zarys wykładu*, Olsztyn 2003.
31. Bielawski K., Ślęzak J., Żejmo M., (red.) *W kręgu zjawisk patologii kulturowej współczesnego Świata*, Gdańsk 2015.
32. Bierzanek R., Symonides J., *Prawo międzynarodowe publiczne,* Warszawa 2005.
33. Black J., *Wojna po 1990 roku*, Warszawa 2011.
34. Blacksell M., *Geografia polityczna*, Warszawa 2008.
35. Blok Z., *O polityczności, polityce i politologii*, Poznań 2009.
36. Bogaerts E., Raben R. (eds.), *Beyond Empire and Nation*, Leiden 2012.
37. Bohdanowicz J., *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości*, Gdańsk 2006.
38. Bonczol Ł., *Zrozumieć Indonezję. Nowy lad generała Suharto*, Warszawa 2012.
39. Borkowski R., *Terroryzm ponowoczesny. Studium z antropologii polityki*, Toruń 2007.
40. Boucher D., Kelly P. (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008.
41. Bourdieu P., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001.
42. Box S., *Power, crime, and mystification*, London-New York 1983.
43. Braithwaite J., Cookson M., Braithwaite V., Dunn L., *Anomie and Violence. Non-truth and Reconciliation in Indonesian Peacebuilding*, Canberra 2010.
44. Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006.
45. Broughton D., Ten Napel H.M. (eds.), *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*, London 2000.
46. Brown I. (ed.), *The Territories of Indonesia*, London 2009.
47. Bruce S., *Fundamentalizm*, Warszawa 2006.

48. Brundige E., King W., Vahali P., Vladeck S., Yuan X., In*donesian Human Rights Abuses in West Papua: Application of the Law of Genocide to the History of Indonesian Control*, Yale 2004.
49. Brzechczyn K., M. Nowak M. (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, Poznań 2007.
50. Brzeziński Z., *The Choice: Global Domination or Global Leadership*, New York 2004.
51. Budyta-Budzyńska M., *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010.
52. Carrithers M., *Dlaczego ludzie mają kultury*, Warszawa 1994.
53. Cassirer E., *Esej o człowieku*, Warszawa 1998.
54. Castells M., *Siła tożsamości*, Warszawa 2008.
55. Cesarz Z., Stadtmuller E., *Problemy polityczne współczesnego świata*, Wrocław 2002.
56. Chalk F., Jonassohn K., *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, New Haven 1990.
57. Chmaj M., Żmigrodzki M., *Wprowadzenie do teorii polityki*, Lublin 1998.
58. Chodubski A., Malinowski M., Polak E., Trawicki P. (red.), *Kształtowanie się Nowego Ładu Międzynarodowego,* Gdańsk 2007.
59. Chopp R.S., *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, New York 1986.
60. Clutterbuck R., *Terrorism and Guerilla Warfare: Forecasts and Remedies*, London 1990.
61. Coedès G., *The Making of South East Asia*, London 1970.
62. Columbijn F., Lindblad J.T. (eds.), *Roots of Violence in Indonesia*, Leiden 2002.
63. *Combating torture and other ill-treatment. A manual for action*, Amnesty International, London 2016.
64. Connerton P., *Jak społeczeństwa pamiętają,* Warszawa 2012.
65. Copper C.A., *Indonesian Chinese in Crisis*, Malaysia 1983.
66. Cowan C.D. (ed.), *The Economic Development of Southeast Asia: Studies in Economic History and Political Economy*, New York-London 1964.
67. Crawford J., *The Creation of States in International Law*, Oxford 2006.
68. Czubocha K., *Separatyzm etniczny w dobie praw człowieka - nowe wyzwanie dla państwa narodowego i społeczności międzynarodowej*, Toruń 2012.
69. Czubocha K., *Separatyzm etniczny w dobie praw człowieka – nowe wyzwanie dla państwa narodowego i społeczności międzynarodowej,* Toruń 2012.

70. Dake A.C.A., *The Sukarno File, 1965-1967: Chronology of a Defeat*, Leiden-Boston 2006.
71. Dalton R.J., Klingemann H.-D. (red.), *Zachowania polityczne*, t. 1, Warszawa 2010.
72. Dalton R.J., Klingemann H.-D. (red.), *Zachowania polityczne*, t. 2, Warszawa 2010.
73. Derczyński W., Jasińska-Kania A., Szacki J. (red.), *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa 1975.
74. Dharmowijono W.W., *Van koelies, klontongs en kapiteins: het beeld van de Chinezen in Indisch-Nederlands literair proza 1880–1950*, Amsterdam 2011.
75. Donnan H., Wilson T.M., *Granice tożsamości, narodu, państwa*, Kraków 2007.
76. Donnerstein E.I., Green R.G. (eds.), *Human Aggression: Theories, Research, and Implications for Social Policy*, San Diego 1998.
77. Drabik K., *Zagadnienia ontologiczne wojny, bezpieczeństwa i pokoju w poglądach wybranych myślicieli*, Warszawa 2011.
78. Drake D., *National Integration in Indonesia*, Honolulu 1989.
79. Driessen H., *On the Spanish-Moroccan Frontier: A Study in Ritual, Power and Ethnicity*, Oxford 1992.
80. E.R. Maguire E.R., Duffee D.E. (eds.), *Criminal Justice Theory: Explaining The Nature and Behavior of Criminal Justice*,, London 2007.
81. Eid M., R.J. Larsen (eds.) *The Science of Subjective Well-Being*, New York 2008.
82. Eklöf S., *Power and Political Culture in Suharto's Indonesia. The Indonesian Democratic Party (PDI) and Decline of the New Order (1986-98)*, Copenhagen 2003.
83. Eklöf S., *Power and Political Culture in Suharto's Indonesia. The Indonesian Democratic Party (PDI) and Decline of the New Order (1986-98)*, Copenhagen 2003.
84. Elson R., *The idea of Indonesia: A history*, Cambridge 2008
85. Erickson K., *A New Species of Trouble: The Human Experience of Modern Disasters*, New York 1994.
86. Erner G., *Kozioł ofiarny? Genealogia modelu wyjaśniającego antysemityzm*, Warszawa 2016.
87. Fein H., *Accounting for genocide: national responses and Jewish victimization during the Holocaust*, New York 1979.
88. Feith H., Castles L. (eds.), *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, Jakarta-Kuala Lumpur 2007.
89. Fitoussi J.P., Rosanvallon P., *Czas nowych nierówności*, Kraków 2000.

90. Flis M. (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, Kraków 2004.
91. Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 2019.
92. Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 2004.
93. Friedmann Y., *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, Oxford 2003.
94. Fukuyama F., *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, Poznań 2018.
95. Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
96. Galtung J.; Fischer D. (red.), *Johan Galtung. Pioneer of Peace Research*, Berlin 2013.
97. Gandhi M., *Selected Writings of Mahatma Gandhi*, Boston 1951.
98. Geertz C., *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago 1968.
99. Ghiglieri M.P., *Ciemna strona człowieka*, Warszawa 2001.
100. Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2012, s. 498.
101. Gierak-Onoszko J., *27 śmierci Toby'ego Obeda*, Warszawa 2019.
102. Girard R., *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987.
103. Goban-Klas T., *Media i terroryści. Czy zastraszą nas na śmierć?*, Warszawa 2009.
104. Goldhagen D.J., *Wiek ludobójstwa*, Kraków 2012.
105. Goldhagen J.D., *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, New York 1997.
106. Grabińska T., *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa – od Platona do Clausewitza*, Wrocław 2012.
107. Green P., Ward T., *State Crime: Governments, Violence and Corruption*, Michigan 2004.
108. Grotowicz V., *Terroryzm w Europie Zachodniej. W imię narodu i lepszej sprawy*, Warszawa-Wrocław 1999.
109. Grzegorczyk A., *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, Warszawa 1989.
110. Grzywacz A., *Tożsamość narodowa i polityka zagraniczna Indonezji*, Toruń 2014.
111. Haidt J., *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, New York 2006.
112. Hanasz W., Zalejko G. (red.), *Przemoc. W poszukiwaniu interpretacji*, Toruń 1991.
113. Hannigan T., *A Brief History of Indonesia*, Clarendon 2015.
114. Hannigan T., *Raffles and the British Invasion of Java*, Burrough Court 2013.

115. Harari Y.N., *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, Warszawa 2018.
116. Harriott A., *Police and Crime Control in Jamaica*, Kingston 2000.
117. Hedman E.E. (ed.), *Conflict, Violence, and Displacement in Indonesia*, Ithaca 2008.
118. Hefner R.W. (ed.), *Market Cultures: Society and Morality in the News Asian Capitalisms*, Boulder 1998.
119. Hefner R.W. (ed.), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, Honolulu 200.
120. Heinsohn G., *Synowie i władza nad światem*, Warszawa 2009.
121. Herriman N., *A Din of Whispers: Community, State Control, and Violence in Indonesia*, Perth 2007.
122. Hilmy M., *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*, Singapore 2010.
123. *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, Warszawa 2012.
124. Hobsbawm E., *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, Warszawa 2010.
125. Hoffman B., *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 2001.
126. Holt C. (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca, N.Y. and London 1972.
127. Hołówka J. (red.), *Filozofia moralności. Postanowienia i odpowiedzialność moralna*, Warszawa 1997.
128. Hołyst B., *Bezpieczeństwo. Ogólne problemy badawcze*, Warszawa 2014.
129. Huber W., *Religion and violence in a globalised world*, „Verbum et Ecclesia" 2011, nr 32 (2).
130. Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2004.
131. Idrus, *Surabaya*, Jakarta 1968.
132. *Indonesia 1965, The Coup that Backfired*, Washington D.C. 1968.
133. *Indonesia. An Amnesty International Report*, London 1977.
134. *Indonesia: "Shock therapy": Restoring order in Aceh 1989-1993*, Amnesty International 1993.
135. *Indonesia: The Search for Peace in Maluku*, International Crisis Group, Jakarta/Brussels 2002.
136. *Islamic law and criminal justice in Aceh*, International Crisis Group, Jakarta/Brussels 2006.
137. Jansen J., *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, New York 2005.
138. Jay R.R., *Religion and politics in rural Central Java*, New Haven 1963.

139. Jeffery R., Hun Joon Kim (eds.), *Transitional Justice in the Asia-Pacific*, Cambridge.
140. Jenkins B.M., *International Terrorism. A new Mode of Conflict*, Los Angeles 1975.
141. Juergensmeyer M., *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, California 2000.
142. *Kamiński S. (red.), Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998.
143. Kamiński T.A., *Myśl pacyfistyczna Bertranda Russella*, Piotrków Trybunalski 1998.
144. Kammen D., McGregor K. (eds.), *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-68*, Singapore 2012.
145. Kaplan R.D., *Monsun. Ocean Indyjski i przyszłość amerykańskiej dominacji*, Wołowiec 2012.
146. Kimball C., *When Religion Becomes Evil*, New York 2002.
147. King Jr. M.L., *The Negro Speaks*, St. Louis 1963.
148. Koch B. (ed.), *Terror, State Violece*, Wiesbaden 2016.
149. Kołakowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków 2003.
150. Kondziela J., *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*, Warszawa 1974.
151. Korab-Karpowicz W.J., *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a*, Kęty 2010.
152. Kortüm H-H., Heinze J. (eds.), *Aggression in Humans and Other Primates*, Regensburg 2012.
153. Korzeniowski L.F., *Podstawy nauk o bezpieczeństwie*, Warszawa 2012.
154. Krahè B., *Agresja*, Gdańsk 2005.
155. Krąpiec M.A. i in. (red.), *Wprowadzenie do filozofii*,
156. Kurniawan Y., *The Politics of Securitization in Democratic Indonesia*, London 2018.
157. Kuźniar R., Balcerowicz B., Bieńczyk-Missala A., Grzebyk P., Madej M., Pronińska K., Sułek M., Tabor M., Wojciuk A. (red.), *Bezpieczeństwo międzynarodowe*, Warszawa 2012.
158. Kuźniar R., *Polityka i siła. Studia strategiczne – zarys problematyki*, Warszawa 2006.
159. L. Rouner (ed.), *Religion, Politics, and Peace*, Paris 1999.
160. Lamentowicz W., *Państwo współczesne*, Warszawa 1993.
161. Lane M., *Unfinished Nation: Indonesia Before and After Suharto*, London 2008.
162. Laqueur W., *Terrorism*, London 1980.
163. Laskowska N., *Indonezja*, Warszawa 2012.
164. Le Bon G., *Psychologia tłumu*, Kęty 2004.

165. Lee K.C., *Fragile Nation: The Indonesian Crisis*, River Edge 1999.
166. Lemkin R., *Rządy Osi w okupowanej Europie*, Warszawa 2013.
167. Liedel K. (red.), *Terroryzm. Anatomia zjawiska*, (red.) K. Liedel, Warszawa 2006.
168. Liedel K., Piasecka P., Aleksandrowicz T. (red.), *Bezpieczeństwo w XXI wieku. Asymetryczny świat*, Warszawa 2011.
169. Liedel K., *Terroryzm. 10 wywiadów na 10-lecie Centrum Badań nad Terroryzmem Collegium Civitas***,** Warszawa 2015.
170. Lockard C., *Southeast Asia in World History*, Cary 2009.
171. Mackerras C. (ed.), *Culture and Society in the Asia-Pacific*, London 1998.
172. Madej M., *Międzynarodowy terroryzm polityczny*, Warszawa 2001.
173. Madej M., *Zagrożenia asymetryczne bezpieczeństwa państw obszaru transatlantyckiego*, Warszawa 2007.
174. Mahendra Y.I., Abbas H., *Islam, Democracy and Human Rights in Contemporary Indonesia*, Jakarta 2016.
175. Mancini L., *Horizontal Inequality and Communal Violence: Evidence from Indonesian Districts*, Oxford 2005.
176. Mark E., *Japan's Occupation of Java in the Second World War: A Transnational History*, London 2018.
177. Marszałek-Kawa J., Bidziński M. (red.) *Systemy polityczne i kultura prawna państw azjatyckich*, Toruń 2018.
178. Marszałek-Kawa J., Kądzielawski G., Zamasz K. (red.), *Wyzwania gospodarcze i polityczne państw Dalekiego Wschodu*, Toruń 2018.
179. Maslow M., *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.
180. Mazurkiewicz P., *Przemoc w polityce*, Wrocław 2006.
181. McDonald H., *Demokrasi. Indonesia in the 21st Century*, New York 2015.
182. McGregor E., *History in Uniform. Military Ideology and the Construction of Indonesia's Past*, Singapore 2007.
183. McVey R., *The Rise of Indonesian Communism*, Ithaca, N.Y. 1965.
184. Meyer J., *The Concealed Violence of Modern Peace(-Making).*
185. Milgram S., *Obedience to authority*, New York 2009.
186. Moertono S., *State and Statecraft in Old Java*, Ithaca 1981.
187. Moïsi D., *Geopolityka emocji*, Warszawa 2012.
188. Morgenthau H.J., *Polityka między narodami: walka o potęgę i pokój*, Warszawa 2010.

189. Mrázek R., *Engineers of happy land: technology and nationalism in a colony*, Princeton 2002.
190. Muir W., *Police: Streetcorner Politicians*, Chicago 1977.
191. Multatuli (Eduard Douwes Dekker), *Maks Havelaar, czyli Aukcje kawy Holenderskiego Towarzystwa Handlowego*, Wrocław 1994.
192. Münkler H., *Wojny naszych czasów*, Kraków 2004.
193. Nocoń J., Laska A., *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Warszawa 2005.
194. Nordholt H.S., Van Klinken G. (eds.), *Renegotiating Boundaries. Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, Leiden 2007.
195. Norris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum: religia i polityka na świecie*, Kraków 2006.
196. O'Byrne D., *Human Rights: An Introduction*, Abingdon-on-Thames 2013.
197. Oleksy E.H. (red.), *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, Warszawa 2008.
198. Olszewski E. (red.), *Doktryny i ruchy współczesnego ekstremizmu politycznego*, Lublin 2004.
199. Olszewski H., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1986.
200. *Out of Sight. Endemic Abuse and Impunity in Papua's Central Highlands*, Human Rights Watch, Nowy Jork 2007.
201. *Out of Sight. Endemic Abuse and Impunity in Papua's Central Highlands*, Human Rights Watch, Nowy Jork 2007.
202. Pawłowicz Z., *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986.
203. Peters E., *Torture*, Philadelphia 1996.
204. Pinker S., *Zmierzch przemocy. Lepsza strona naszej natury*, Warszawa 2005.
205. Podgórecki A., *Zagadnienia patologii społecznej*, Warszawa 1976.
206. Potulski J., *Socjologia polityki*, Gdańsk 2007.
207. Potulski J., *Współczesne problemy badawcze w politologii*, Gdańsk 2015.
208. Primoratz I., (ed.), *Terrorism. The Philosophical Issues*, Basingstoke-New York 2004.
209. Prokurat S., *Indonezja 1600-2000. Instytucje i idee oraz ich wpływ na biedę i bogactwo narodu*, Warszawa 2016.
210. Purdey J., *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999*, Honolulu 2006.
211. Rabasa A., Haseman J., *The Military and Democracy in Indonesia. Challenges, Politics, and Power*, Santa Monica 2002.
212. Rabasa A., Pettyjohn S.L., Ghez J.J., Boucek C., *Deradicalizing Islamist Extremists*, Santa Monica 2010.

213. Ramage D.E., *Politics in Indonesia. Democracy, islam and the ideology of tolerance*, Londyn-Nowy Jork 1995.
214. Ramage D.E., *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London 1995.
215. Ricklefs M.C., *A History of Modern Indonesia*, London 1981.
216. Ricklefs M.C., *Islamisation and Its Opponents in Java*, SIngapore 2012.
217. Ricklefs M.C., *Polarizing Javanese Society. Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*, Singapore 2007.
218. Riesebrodt M., *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Berkeley-los Angeles 1993.
219. Roosa J., *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's Coup D'Etat in Indonesia*, Madison 2006.
220. Roth J.K. (ed.), *Genocide and human rights: a philosophical guide*, New York 2005.
221. Rothe D.L., Mullins C.W. (eds.), *Sate Crime: Current Perspectives*, New Brunswick 2010.
222. Rupesinghe K. Rubio G. (eds.), *The Culture of Violence*, Tokyo 1992.
223. Russell B., *Justice in War-Time.*
224. Sageman M., *Leaderless Jihad: Terror in the Twenty-First Century*, Philadelphia 2008.
225. Sageman M., *Understanding Terror Networks*, Philadephia 2004.
226. Sanford L. (ed.), *Torture: A Collection*, Oxford 2004.
227. Sarnacki A. (red.), *Kultura polityczna jako przedmiot badań*, Kraków 2016.
228. Sautman B. (ed.), *Cultural Genocide and Asian State Peripheries*, Gordonsville 2006.
229. Schechner R., *Creativity/Anthropology*, Ithaca 1993.
230. Schmid A., *Political Terrorism: A Research Guide*, New Brunswick 1984.
231. Schneider B.R., Post J.M. (eds.), *The World's Most Threatening Terrorist Networks and Criminal Gangs*, New York 2009.
232. Selengut C., *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth 2003.
233. Shadi H. (red.), *Islamic Peace Ethics. Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought*, Baden-Baden 2017.
234. Shinoda H., *Re-examining Sovereignty: From Classical Theory to the Global Age*, Houndmills 2000.
235. Silke A. (red.), *Prisons, Terrorism and Etremism*, New York 2014.

236. Silverberg J., Gray J.P. (eds.), *Aggression and peacefulness in humans and other primates*, New York 1992.
237. Sjamsuddin N., *The Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*, Singapore 1985.
238. Skolnick J.H., Fyfe J.J., *Above the Law: Police and the Excessive Use of Force*, New York 1993.
239. Smith A.D., *Etniczne źródła narodów*, Kraków 2009.
240. Smith A.D., *Kulturowe podstawy narodów*, Kraków 2009.
241. Smith D.L., *Najbardziej niebezpieczne ze zwierząt*, Warszawa 2011.
242. Sofsky W., *Traktat o przemocy*, Wrocław 1999.
243. Steffen L., *Holy War, Just War: Exploring the Moral Meaning of Religious Violence*, Maryland 2007.
244. Stover E., Nightingale E.O. (eds.), *The Breaking of Bodies and Minds: Torture, Psychiatric Abuse, and the Health Professions*, Oxford 1985.
245. Suedfeld P. (ed.), *Psychology and Torture*, New York 1990.
246. Sunhaussen U., *The Road to Power: Indonesian MIlitary Politics 1945-1967*, Oxford 1982.
247. Suryadinata L. (ed.), *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Singapore 2008.
248. Suryadinata L., Arifin E.N., Ananta A., *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*, Singapore 2003.
249. Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003.
250. Szmulik B., Żmigrodzki M. (red.), *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, Lublin 2006.
251. Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002.
252. Tan A.T.H., Kenneth J.D. (eds.), *Non-Traditional Security Issues in Southeast Asia*, Singapore 2001.
253. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2007.
254. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2007.
255. Taylor J.G., *Indonesia: Peoples and Histories*, Yale 2003.
256. Ter Haar G., Busuttil J.J. (eds.) *Bridge or Barrier: Religion, Violence, and Visions for Peace*, Leiden-Boston 2005.
257. *The 1999 Presidential Election, MPR General Session and Post-Election Developments in Indonesia*, National Democratic Institute for International Affairs, Washington 1999.

258. Tichelman F., *The Social Evolution of Indonesia. The Asiatic Mode of Production and its Legacy*, The Hague 1980.
259. Tokarczyk R., *Współczesne doktryny polityczne*, Warszawa 2008.
260. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, księga I.
261. Twain M., *Collected Tales, Sketches, Speeches and Essays, 1891-1919*, New York 1992.
262. Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*. Ks. 6-10, Wrocław 1971.
263. Van Klinken G., Barker J. (eds.), *State of Authority. The State in Society in Indonesia*, Ithaca 2009.
264. Vasu N. (ed.), *Social Resilience in Singapore: Reflections from the London Bombings*, Singapore 2007.
265. Vlasblom D., *Papoea: Een Geschiedenis*, Amsterdam 2004.
266. Waltz K., *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis*, New York 2001.
267. Walzer M., *Terrorism: A Critique of Excuses.*
268. Wassermann J., *Templariusze i asasyni. Dwa tajemne zakony – chrześcijańskich templariuszy i muzułmańskich asasynów*, Warszawa 2007.
269. Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2011.
270. Weber M., *The Theory of Social and Economic Organization*, New York 1964.
271. Weisbrod J., Growth, Poverty and Inequality Dynamics, Bern 2008.
272. Weiss M.L., Newman E., Abraham I. (red.), *Violence in South and Southeast Asia: Critical Perspectives*, 2010.
273. Wilkinson P., *Terrorism and the Liberal State*, London 1977.
274. Wilkinson P., *Terrorism Versus Democacy: The Liberal State Response*, London 2001.
275. Williams P.D. (red.), *Studia bezpieczeństwa*, , Kraków 2012.
276. Winters J., *Oligarchy*, Cambridge 2011.
277. Wiryomartono B., *Perspectives on Traditional Settlements and Communities. Home, Form and Culture in Indonesia*, Singapore 2014.
278. Wnuk-Lipiński E., *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*, Warszawa 2003.
279. Wojciszke B., *Psychologia społeczna*, Warszawa 2015.
280. Wojtysiak J., *Filozofia i życie*, Kraków 2007.
281. Woleński J., *Wykłady o naturalizmie*, Toruń 2016.
282. Wolniewicz B. (red.) *Filozofia i wartości. Rozprawy o wypowiedzi*, , Warszawa 1993.
283. Yeffeth G. (red.), *Wybierz czerwoną pigułkę*, Gliwice 2003.

284. Yue-man Yeung (ed.), *New Challenges for Development and the Modernisation*, Hong Kong 2002.
285. Zimbardo P., *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, Warszawa 2007.
286. Ziółkowski J., *Autorytet polityczny*, Warszawa 2012.
287. Žižek S., *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, Warszawa 2010.
288. Żuradzki T., Kuniński T. (red.), *Etyka wojny*, Warszawa 2009.

Leksykony, encyklopedie i przewodniki

1. *A Dictionary of Political Thought*, (red.) M. Scruton, London 1983.
2. *Encyclopedia of Crime and Justice*, (red.) J. Dressler, New York 2002.
3. *Encyklopedia politologii*. *Teoria polityki*, t. 1, (red.) M. Żmigrodzki, Zakamycze 1999.
4. *Encyklopedia terroryzmu*, (red.) Zasieczna B., Warszawa 2004.
5. *Leksykon pojęć politycznych*, (red.) M. Karwat, J. Ziółkowski, Warszawa 2013.
6. *Leksykon politologii*, (red.) A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2004.
7. *Leksykon współczesnych międzynarodowych stosunków politycznych*, (red.) Cz. Mojsiewicz, Wrocław 2000.
8. *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, (red.) J. Bralczyk, Warszawa 2005.
9. *The Gale Encyclopedia of Psychology*, (red.) B. Strickland, Detroit 2000.
10. Volkman T.A., *Sulawesi: island crossroads of Indonesia*, Lincolnwood 1990.

Artykuły w czasopismach naukowych

1. Alderdice L.J., *The individual, the group and the psychology of terrorism*, „International Review of Psychiatry" 2007, 19 (3).
2. Anderson C.A., Bushman B.J., *Hot Years and Serious and Deadly Assault: Empirical Tests of the Heat Hypothesis*, „Journal of Personality and Social Psychology" 1997, vol. 73, no. 6.
3. Antosz M., *Przemoc w państwie demokratycznym*, „Wrocławskie Studia Politologiczne" 2017, nr 23.
4. Anwukah O.J., *The Efectiveness of International Law: Torture and Counterterrorism*, „Annual Survey of International & Comparative Law" 2016, vol. 21, issue 1.

5. Arianti V., Mostarom T.R., Managing Religious Tensions: Indonesia's Current Dilemma, „Counter Terrorist Trends and Analyses" 2011, vol. 3, no. 3.
6. Aspinall E., *Modernity, History, Ethnicity: Indonesian and Acehnese Nationalism in Conflict*, „The Review of Indonesian Malaysian Affairs" 2002, vol. 36, no. 1.
7. Aspinall E., *The Helsinki Agreement: A More Promising Basis for Peace in Aceh?*, „Policy Studies" 2005, 20.
8. Barker J., *State of Fear: Controlling the Criminal Contagion in Suharto's New Order*, „Indonesia" 1998, no. 66.
9. Barlow E., *Hostage rescue in Indonesia and the art of the raid*, „The Counter Terrorist" 2014, vol. 7, no. 1.
10. Baswedan A.R., *Political Islam in Indonesia: Present and Future Trajectory*, „Asian Survey" 2004, vol. 44, no. 5.
11. Beck H.I., *The Rupture between the Muhammadiyah and the Ahmadiyya*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde" 2005, vol. 161, no. 2/3.
12. Benda H.J., *Decolonization in Indonesia: The Problem of Continuity and Change*, „The American Historical Review" 1965, vol. 70, no. 4.
13. Bertrand J., *Legacies of the Authoritarian Past: Religious Violence in Indonesia's Moluccan Islands*, „Pacific Affairs" 2002, vol. 75, no. 1.
14. Bielawski B., *Znaczenie edukacji dla bezpieczeństwa we współczesnym społeczeństwie*, „Cywilizacja i Polityka" 2016, nr 14.
15. Bielawski K., O źródłach zróżnicowania kulturowo-cywilizacyjnego Azji Południowo-Wschodniej, „Cywilizacja i Polityka" 2017, nr 15.
16. Bielawski K., *Samospalenia Tybetańczyków – już terroryzm czy jeszcze nie?*, [w:] *Holistyczna ocena bezpieczeństwa: aspekt współczesny*, (red.) M. Będźmirowski, J. Zawadzki, Gdańsk 2014.
17. Bird J., *Indonesia in 1998. The Pot Boils Over*, „Asian Survey" 1999, vol. 39, no. 1.
18. Brehm H.N., Fox N., *Narrating Genocide: Time, Memory, and Blame*, „Sociological Forum" 2017, Vol. 32, No. 1.
19. Brehm H.N., *Re-examining risk factors of genocide*, „Journal of Genocide Research" 2017, vol. 19, no. 1.
20. Brehm H.N., *Re-examining risk factors of genocide*, „Journal of Genocide Research" 2017, vol. 19, no. 1.
21. Brown M., *The Dangers of Pacifism*, „The North American Review" 1915, vol. 202, no. 716.

22. Bubandt N., *Sorcery, Corruption, and the Dangers of Democracy in Indonesia*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute" 2006, vol. 12, no. 2.
23. Carey P., *The origins of the Java War (1825-1830)*, „The English Historical Review" 1976, XCI (CCCLVIII).
24. Carlson M., Marcus-Newhall A., Miller N., *Effects of Situational Aggression Cues: A Quantitative Review*, „Journal of Personality and Social Psychology" 1990, Vol. 58, No. 4.
25. Caspi N. i in., *Pindolol augmentation in aggressive schizophrenic patients: a double-blind crossover randomized study*, „International Clinical Psychopharmacology" 2001, 16 (2).
26. Chernov Hwang J., *The Disengagement of Idonesian Jihadists: Understanding the Pathways*, „Terrorism and Political Violence" 2017, 29(2).
27. Cohen D., Vandello J., *Meanings of Violence*, „The Journal of Legal Studies" 1998, vol. 27, nr S2.
28. Collins E.F., *Indonesia: A Violent Culture?*, „Asian Survey" 2002, vol. 42, no. 4.
29. Cooper H., *War on Drugs Policing and Police Brutality*, „Substance Use & Misuse" 2015, vol. 50, issue 8/9, s. 1192.
30. Craig I.W., *The importance of stress and genetic variation in human aggression*, „Bio Essays" 2007, Vol. 29, Issue 3.
31. Cribb R., *Genocide in Indonesia, 1965-1966*, „Journal of Genocide Research" 2001, 3:2.
32. Crouch M., *Indonesia, Militant Islam and Ahmadiyah: Origins and Implications,* ARC Federation Fellowship, 'Islam, Shariah and Governance' Background Paper Series 2009, No. 4.
33. Czempiel E.O., *Is war making a comeback?*, „Goethe Merkur" 2003, nr 1.
34. David P.A., Reder M.W. (eds.) *Nations and Households in Economic Growth,* New York 1974.
35. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, „Nostra Aetate" 1966, nr 3-4.
36. Djalal D., *Crime and Punishment: The New Face of Indonesian Justice*, „Far Eastern Economic Review", July 13, 2000.
37. Elkins D.J., Simeon R.E.B., *A Cause in Search of Its Effect, or What Does Political Culture Explain?*, „Comparative Politics" 1979, vol. 11, no. 2.

38. Emesowum B., *Identifying Cities or Countries at Risk for Police Violence*, „Journal of African American Studies" 2017, vol. 21, issue 2.
39. Errington J.J., *Self and self-conduct among the Javanese priyayi elite*, „American Ethnologist" 1984, vol. 11, issue 2.
40. Esposito J.L., *Islam and Political Violence*, „Religions" 2015, nr 6.
41. Estèves O., *Bertrand Russell, The Utilitarian Pacifist*, „French Journal of British Studies" XX-1 2015.
42. Fearon J., Laitin D., *Ethnicity, Insurgency, and Civil War*, „American Political Science Review" 2003, vol. 97, no. 1.
43. Fortenbery J., *Police Militarization in a Democratic Society*, „FBI Law Enforcement Bulletin", June 2018.
44. Fox J., *The Ethnic-Religious Nexus: The Impact of Religion on Ethnic Conflict*, „Civil Wars" 2000, no 3.
45. Freeman A.P., *Unscheduled Departures: The Circumvention of Just Sentencing for Police Brutality*, „Hastings Law Journal" 1996, vol. 47, isse 3.
46. Fukuoka Y., *Debating Indonesia's Reformasi: Bridging ''Parallel Universes''*, „Journal of Contemporary Asia" 2014, vol. 44, no. 3.
47. Gallup G.H., *Human Needs and Satisfaction: A Global Survery, „*Public Opinion Quarterly" 1976, no. 41.
48. Galtung J., *Cultural Violence*, „Journal of Peace Research" 1990, vol. 27, no. 3.
49. Galtung J., Höivik T., *Structural and Direct Violence: A Note on Operationalization*, „Journal of Peace Research" 1971, vol. 8, issue 1.
50. Galtung J., *Violence, Peace, and Peace Research*, „Journal of Peace Research" 1969, vol. 6, issue 3.
51. Goebel Z., *The idea of ethnicity in Indonesia*, „Tilburg Papers in Culture Studies", Paper 71.
52. Gómez J.M., Verdú M., González-Megías A., Méndez M., *The phylogenetic roots of human lethal violence,* "Nature" 2016, nr 538.
53. Gray C.S., *Irregular Warfare: One Nature, Many Characters*, „Strategic Studies Quarterly" 2007, vol. 1, no. 2.
54. Gunaratna R., *Ten Years After Bali*, „Counter Terrorist Trends and Analyses" 2012, vol. 4, no. 10.
55. Hadiz V., *Reorganizing Political Power in Indonesia: A Reconsideration of So-Called 'Democratic Transitions'*, „The Pacific Review" 2003, 16 (4).

56. Hadler J., *A Historiography of Violence and the Secular State in Indonesia: Tuanku Imam Bondjol and the Uses of History*, „The Journal of Asian Studies" 2008, vol. 67, no. 3.
57. Hafez M.M., *The Ties that Bind: How Terrorists Exploit Family Bonds*, „CTC Sentinel" 2016, vol. 9, issue 2.
58. Hamayotsu K., *Islam and nation building in Southeast Asia: Malasia and Indonesia in comparative perspective*, „Pacific Affairs" 2002, t. 75, nr 3.
59. Hammer M., *The Organisation of the Killings and the Interaction between State and Society in Central Java, 1965*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs" 2013, 32, 3.
60. Harb C., Fischer R., *Terrorism and jihad in Indonesia: Questions and possible ways forward*, „Asian Journal of Social Psychology" 2013, nr 16.
61. Harff B., *No Lessons Learned from the Holocaust? Assessing Risks of Genocide and Political Mass Murder since 1955*, „The American Political Science Review" Vol. 97, No. 1, 2003.
62. Hasan N., *Religious Diversity and Blasphemy Law. Understanding Growing Religious Conflict and Intolerance in Post-Suharto Indonesia*, „Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies" 2017, vol. 55, no. 1.
63. Hatta M., *Colonialism and the Danger of War*, „Asian Survey" 1961, vol. 1, no. 9.
64. Heidhues M.S., *Violent political and administrative repression of the Chinese minority in Indonesia, 1945-1998*, „Wacana" 2017, vol. 18, no. 1.
65. Herzog S., *Militarization and demilitarization processes in the Israeli and American police forces: Organizational and social aspects*, „Policing and Society" 2001, vol. 11, no. 2.
66. *Indonesia: Dynamics of Violence in Papua,* „Asia Report" No, 232, International Crisis Group 2012.
67. *Indonesia: Hope and Hard Reality in Papua,* „Asia Briefing" No. 126, International Crisis Group 2011.
68. *Indonesia: the war in Aceh,* Human Rights Watch, August 2001, vol. 13, no. 4(C), s. 8.
69. *Indonesian Papua: A Local Perspective on the Conflict,* „Asia Briefing" No. 66, International Crisis Group 2007.
70. Inglehart R., *The Renaissance of Political Culture*, „The American Political Science Review" 1988, Vol. 82, no. 4.

71. Jamadu A., *Democratisation and the Dilemma of Nation-building in Post-Suharto Indonesia: The Case of Aceh*, „Asian Ethnicity" 2004, vol. 5, no. 3.
72. Jamadu A., *Democratisation and the Dilemma of Nation-building in Post-Suharto Indonesia: The Case of Aceh*, „Asian Ethnicity" 2004, vol. 5, no. 3.
73. Jayasuriya L., *Buddhism, Politics and Statecraft*, „International Journal of Buddhist Thought and Culture" 2008, nr 11.
74. Keeler W., *Villagers and the Exemplary center in Java*, „Indonesia" 1985, no. 39.
75. Kruglanski A.W., Chen X., Dechesne M., Fishman S., Orehek E., *Fully committed: Suicide bombers' motivation and the quest for personal significance*, „Political Psychology" 2009, nr 30.
76. Kruglanski A.W., *Psychological insights into Indonesian Islamic terrorism: The what, the how and the why of violent extremism*, „Asian Journal of Social Psychology" 2013, nr 16.
77. Laqueur W., *Reflections on Terrorism*, „Foreign Affairs" 1986, vol. 65, no 1.
78. Lavene M., *Is the Holocaust Simply Another Example of Genocide?*, „Patterns of Prejudice" 1994, vol. 28, no. 2.
79. Lederman S., *A nation destroyed: an existential approach to the distinctive harm of genocide*, „Journal of Genocide Research" 2017, vol. 19, no. 10.
80. Lenkiewicz T., *Wieloaspektowość definiowania kategorii „wartość"*, „Cywilizacja i Polityka" 2010, nr 8.
81. Liddle W., Mallarangeng R., *Indonesia in 1996: Pressures from Above and Below*, „Asian Survey" 1997, vol. 37, no. 2.
82. Liddle. R.W., *Indonesia in 1999: Democracy Restored*, „Asian Survey" 2000, vol. 40, no. 1.
83. Lindsey T., *Judiciary System Reform May Be Slow But It Is Coming*, „The Jakarta Post", December 21, 2000.
84. Lindsey T., *State Loses Control over 'Preman'*, „The Jakarta Post", March 19, 2001
85. Mackert J., *The Secret Society of Torturers: The Social Shaping of Extremely Violent Behaviour*, "International Journal of Conflict and Violence" 2015, vol. 9, issue 1.
86. Maddison A., *Dutch Income in and from Indonesia 1700-1938*, „Modern Asian Studies" 1989, vol. 23, no. 4.
87. Malley M.S., Indonesia in 2002: The Rising Cost of Inaction, „Asian Survey" 2003, vol. 43, no. 1.

88. Marcus-Newhall A., Pedersen W., Carlson M., Miller N., *Displaced Aggression Is Alive and Well: A Meta-Analytic Review*, „Journal of Personality and Social Psychology" 2000, nr 78(4).
89. Martoredjo N.T., *Building Charakter Through Pancasila Values to Sovereign Nation*, „Humanora" 2016, vol. 7, no. 1.
90. Melvin J., *Why Not Genocide? Anti-Chinese Violence in Aceh, 1965-1966*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs", 2013, 32, 3.
91. Meyerson C., *When Protesting Police Violence Puts you in the Crosshairs*, „Nation" 2017, 18.12.2017, vol. 305, issue 16.
92. Miller N.E., *The frustration-aggression hypothesis*, „Psychological Review" 1941, nr 48 (4).
93. Morfit M., *Pancasila: The Indonesian State Ideology According to the New Order Government*, „Asian Survey" 1981, vol. 21, no. 8.
94. Moyn S., *Torture and Taboo*, „Nation" 25.02.2013, vol. 296, issue 8.
95. Myers S.L., *The Economics of Crime in the Urban Ghetto*, „The Review of Black Political Economy" 1978, vol. 9, issue 1.
96. Nayar-Akhtar M.C., *Do We Glorify Violence in Our Culture? Psychoanalytic Perspectives on Media and Violence*, „Psychoanalytic Inquiry" 2016, vol. 36, no. 6.
97. Nguitragool P., *God-King and Indonesia: Renegotiating the Boundaries between Western and Non-Western Perspectives on Foreign Policy*, „Pacific Affairs" 2012, vol. 85, no. 4.
98. Nguitragool P., *God-King and Indonesia: Renegotiating the Boundaries between Western and Non-Western Perspectives on Foreign Policy*, „Pacific Affairs" 2012, vol. 85, no. 4.
99. Nichols A.D., *The Origins of Genocide in Civil War*, „Trames: A Journal of the Humanities & Social Sciences" 2018, vol. 22, issue 1.
100. Nichols A.D., *The Origins of Genocide in Civil War*, „Trames: A Journal of the Humanities & Social Sciences" 2018, vol. 22, issue 1.
101. Nichols A.D., *The Origins of Genocide in Civil War*, „Trames: A Journal of the Humanities & Social Sciences" 2018, vol. 22, issue 1.
102. Nixon R.M., *Asia Afer Vietnam*, „Foreign Affairs" 46 (1) 1967.
103. Onyemaobim L.O., *The Michael Brown Legacy: Police Brutality and Minority Prosecution*, „Civil Rights Law Journal" 2016, vol. 26, issue 2.

104. Pettiway L.E., The Internal Structure of the Ghetto and the Criminal Commute, „Journal of Black Studies" 1985, vol. 16, no. 2.
105. Pohlman A., *Documentation (2013), Reports by Human Rights and Victim Advocacy Organisations in Indonesia: Reconciling the Violence of 1965*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs" 2013, 32, 3.
106. Purdey J., *Problematizing the Place of Victims in Reformasi Indonesia: A Contested Truth about the May 1998 Violence*, „Asian Survey" 2002, vol. 42, no. 4.
107. Putra I.E., Sukabdi Z.A., *Basic concepts and reasons behind the emergence of religious terror activities in Indonesia: An inside view*, „Asian Journal of Social Psychology" 2013, nr 16.
108. Rees S.J., Van de Pas R., Silove D., Kareth M., *Health and human security in West Papua,* „The Medical journal of Australia" 2008, vol. 189, no. 11-12.
109. Reid A., *War, Peace and the burden of history in Aceh*, „Asian Ethnicity", vol. 3, nr 3, Singapore 2004.
110. *Rights body confirms murder of unarmed civilians in Bireuen*, „The Jakarta Post", June 14, 2003.
111. Roosa J., *Violence and the Suharto Regime's Wonderland*, „Critical Asian Studies" 2003, 35:2.
112. Ryabinin Y., *The basic causes of the contemporary separatism*, „Journal of Geography, Politics and Society" 2017, 7(1).
113. Schulze K.E., *The Free Aceh Movement (GAM): Anatomy of a Separatist Organization*, „Policy Studies" 2004, nr 2.
114. Silke A., *Cheshire-cat logic: The recurrng theme of terrorist abnormality in psychological research*, „Psychology, Crime & Law" 2008, 4 (1).
115. Snyder J., *One World, Rival Theories*, „Foreign Policy" 2004, nr 145.
116. Speetzen D., *Just War Perspectives on Police Violence*, „Value Inquiry Book Series" 2018, vol. 316.
117. Sumpter C., *Countering violent extremism in Indonesia: priorities, practice and the role of civil society*, „Journal for deradicalization" 2017, nr 11.
118. *The Terrorist Threat in Indonesia: From Jemaah Islamiyah to 'Islamic State'*, „Counter Terrorist Trends and Analyses" 2018, vol. 10, no. 6.
119. Thomas C., *Why don't we talk about 'violence' in International Relations?*, „Review of International Studies" 2011, no. 4.

120. Uzonyi G., *Domestic Unrest, Genocide and Politicide*, „Political Studies" 2016, vol. 64, issue 2.
121. Uzonyi G., *Domestic Unrest, Genocide and Politicide*, „Political Studies" 2016, vol. 64, issue 2.
122. Van der Kroef J.M., *Prince Diponegoro: Progenitor of Indonesian Nationalism*, „The Far Eastern Quarterly" 1949, vol. 8, no. 4.
123. Van Der Kroef J.M., *Pantjasila: The National Ideology of the New Indonesia*, „Philosophy East and West" 1954, vol. 4, no. 3.
124. Von Drehle D., *The Roots of a Riot*, „Time", 11.05.2015, vol. 185, issue 17.
125. Wagstaff J., *Spiritual power*, „Far Eastern Economic Review" 2004, march 18.
126. Weatherbee D.E., *Indonesia in 1984: Pancasila, Politics, and Power*, „Asian Survey" 1985, vol. 25, no. 2.
127. Weinberg I., Eubank W.L., *Italian women terrorists*, „Terrorism: An International Journal" 1987, nr 9.
128. West B., *Collective memory and crisis: The 2002 Bali bombing, national heroic archetypes and the counter-narrative of cosmopolitan nationalism*, „Journal of Sociology" 2008, vol. 44(4).
129. Worden R., *Demeanor, crime, and police behavior: A reexamination of the police services study data*, „Criminology" 1996, vol. 34, no. 1.
130. Young J.K., *Repression, Dissent, and the Onset of Civil War*, „Political Research Quarterly", 2012, nr. 66.

Źródła internetowe

1. Abuza Z., *Jemaah Islamiyah Adopts the Hezbollah Model*, Middle East Quarterly, http://www.meforum.org/2044/jemaah-islamiyah-adopts-the-hezbollah-model.
2. *Aceh Under Martial Law: Inside the Secret War*, Human Rights Watch, https://www.hrw.org/report/2003/12/17/aceh-under-martial-law-inside-secret-war.
3. Ahrens B. (ed.), *Inequality and Stability in Democratic and Decentralized Indonesia*, The SMERU Research Institute, http://www.smeru.or.id/sites/default/files/publication/inequalitystability_eng_0.pdf.

4. Aisyah R., *Poverty rate down to 9.66 percent, Gini ratio improves to 0.384*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2019/01/15/poverty-rate-down-to-9-66-percent-gini-ratio-improves-to-0-384.html.
5. Aiyar P., *In Indonesia, Madrassas of Moderation*, New York Times, http://www.nytimes.com/2015/02/11/opinion/in-indonesia-madrassas-of-moderation.html.
6. Allard T., *Political prisoner dies as 'truth walks slowly'*, The Age, https://www.theage.com.au/world/political-prisoner-dies-as-truth-walks-slowly-20100914-15aui.html.
7. Anya A., *'Fake PKI news' behind anti-communist chaos: LBH-YLBHI*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2017/09/18/fake-pki-news-behind-anti-communist-chaos-lbh-ylbhi.html.
8. *Armed group demands Rp 1b ransom, gold*, The Jakarta Post, http://www.thejakartapost.com/news/2010/04/29/armed-group-demands-rp-1b-ransom-gold.html.
9. Armstrong K., *The myth of religious violence*, https://www.theguardian.com/world/2014/sep/25/-sp-karen-armstrong-religious-violence-myth-secular.
10. Arshad A., *Plot to attack Marina Bay with rocket from Batam foiled*, Straits Times, http://www.straitstimes.com/singapore/plot-to-attack-marina-bay-with-rocket-from-batam-foiled.
11. *Bali bomb burials stoke tensions*, BBC News, http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7718246.stm.
12. Beech H., Suhartono M., *Faith Politics on the Rise as Indonesian Islam Takes a Hard-Line Path*, The New York Times, https://www.nytimes.com/2019/04/15/world/asia/indonesia-election-islam.html.
13. Bendix A., *If India and Pakistan have a nuclear war, scientists say it could trigger Ice-Age temperatures, cause global famine, and kill 125 million people*, Business Insider, https://www.businessinsider.com/india-pakistan-nuclear-war-death-famine-2019-10?IR=T.
14. Bevins V., *In Indonesia, the 'fake news' that fueled a Cold War massacre is still potent five decades later*, The Washington Post, https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/09/30/in-indonesia-the-fake-news-that-fueled-a-cold-war-massacre-is-still-potent-five-decades-later/.

15. *Black Bat*, GlobalSecurity.org, https://www.globalsecurity.org/military/world/para/blackbat.htm.
16. Boediwardhana W., *BREAKING: Another bomb explosion reported in Sidoarjo, East Java*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2018/05/13/breaking-another-bomb-explosion-reported-in-sidoarjo-east-java.html.
17. Boyle K., Englebert P., *The Primacy of Politics in Separatist Dynamics*, http://cega.berkeley.edu/assets/miscellaneous_files/wgape/10_Englebert.pdf.
18. Brown A., *Why are religion and violence now so closely linked?*, https://www.theguardian.com/commentisfree/andrewbrown/2013/apr/25/religion-violence-why-closely-linked.
19. Buchanan L. i in., *What Happened in Ferguson?*, New York Times, https://www.nytimes.com/interactive/2014/08/13/us/ferguson-missouri-town-under-siege-after-police-shooting.html.
20. Butler P., *US justice is built to humiliate and oppress black men. And it starts with the chokehold*, The Guardian, https://www.theguardian.com/us-news/2017/aug/11/chokehold-police-black-men-paul-butler-race-america.
21. *Calm Is Urged in Jakarta After Outbreak of Riots*, The New York Times, https://www.nytimes.com/1984/09/17/world/around-the-world-calm-is-urged-in-jakarta-after-outbreak-of-riots.html.
22. Carey P.B., *The Java War, 1825-0000: How the Memory of Diponegoro Became the Inspiration for the Modern Indonesian Nationalist Movement (1908-1942)*, https://www.academia.edu/37934703/The_Java_War_1825-0000_How_the_Memory_of_Diponegoro_became_the_Inspiration_for_the_Modern_Indonesian_Nationalist_Movement_1908-1942.
23. Cavanaugh W.T., *Does Religion Cause Violence?*,
24. Chan K., *Christian Man Decapitated in New Violence in Indonesia's Poso*, The Christian Post, https://www.christianpost.com/news/christian-man-decapitated-in-new-violence-in-indonesia-s-poso.html.
25. Chandler J., *Refugees on their own land: the West Papuans in limbo in Papua New Guinea*, The Guardian, https://www.theguardian.com/world/2019/dec/01/refugees-on-their-own-land-the-west-papuans-in-limbo-in-papua-new-guinea.
26. Charnysh V., *India's Nuclear Program*, http://www.nuclearfiles.org/menu/key-issues/nuclear-weapons/issues/proliferation/india/charnysh_india_analysis.pdf.

27. Chatterjee P., Seneviratne K., *INDONESIA: Irian Jaya Hostage Crisis Continues*, Inter Press Service, http://www.ipsnews.net/1996/01/indonesia-irian-jaya-hostage-crisis-continues/.
28. Cloud J., *Atta's Odyssey*, Time, http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1101011008-176917,00.html.
29. Cordell M., *The West Papuan independence movement – a history*, http://www.theguardian.com/world/2013/aug/29/west-papua-independence-history.
30. Cribb R., *Indonesia 1965: the attempted coup and the rise of Suharto*, The Strategist, http://www.aspistrategist.org.au/indonesia-1965-the-attempted-coup-and-the-rise-of-suharto/.
31. Cribb R., *Indonesia 1965: the attempted coup and the rise of Suharto*, The Strategist, http://www.aspistrategist.org.au/indonesia-1965-the-attempted-coup-and-the-rise-of-suharto/.
32. D. Ghanem, *Why We Should Be Alarmed That Israeli Forces and U.S. Police Are Training Together*, Foreign Policy in Focus, https://fpif.org/why-we-should-be-alarmed-that-israeli-forces-and-u-s-police-are-training-together/.
33. *Damage at Freeport site worse than claimed: NGO*, The Jakarta Post, http://www.thejakartapost.com/news/2006/05/04/damage-freeport-site-worse-claimed-ngo.html.
34. Davidson T., *Guantanamo Bay: How using religion as torture tactic caused mass suicide attempt*, Mirror, https://www.mirror.co.uk/news/us-news/guantanamo-bay-how-using-religion-14994485.
35. De Jong A., *The Indonesian Counter-Revolution*, Jacobin, https://www.jacobinmag.com/2019/01/unmasked-graves-review-indonesia-genocide-communist-party.
36. *Democracy Index 2018: Me too? Political participation, protest and democracy*, The Economist Intelligence Unit, https://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=democracy2018.
37. Edmonds D., Warburton N., *Big Ideas in Social Science: an Interview with Steven Pinker on Violence and Human Nature*, Pacific Standard, https://psmag.com/news/big-ideas-in-social-science-an-interview-with-steven-pinker-on-violence-and-human-nature.
38. Edwards M., *Islamic State jihadists returning from Iraq sparks rejuvenated terror threat from Indonesia, experts warn*, Australian Broadcasting Corporation News,

http://www.abc.net.au/news/2015-03-11/expert-warns-of-rejuvenated-terror-threat-in-indonesia-because-/6297700.

39. Emont J., *The Propaganda Precursor to 'The Act of Killing'*, The New Yorker, https://www.newyorker.com/news/news-desk/the-propaganda-precursor-to-the-act-of-killing.
40. *Encyclopaedia of Islam*, (eds.) K. Fleet, G. Krämer, D. Martinge, J. Nawas, E. Rowson, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/hizbullah-barisan-COM_30504.
41. Farnicka M., Liberska H., Niewiedział D. (red.), *Psychologia agresji. Wybrane problemy*, https://www.researchgate.net/publication/305463778_Wprowadzenie_Agresja_i_Agresywnosc_Aggression_Aggressivity.
42. Firdaus F., *Indonesia: Death toll mounts after new West Papua clashes*, AlJazeera, https://www.aljazeera.com/news/2019/09/death-toll-mounts-bodies-indonesia-west-papua-190924062406348.html.
43. Firdaus I., *Indonesia executes Bali bombers*, The Jakarta Post, https://web.archive.org/web/20081112060134/http://www.thejakartapost.com/news/2008/11/09/indonesia-executes-bali-bombers.html.
44. Fletcher H., *Aum Shinrikyo*, Council on Foreign Relations, https://www.cfr.org/backgrounder/aum-shinrikyo.
45. Flitton D., *Special envoy calls as Australians join Syria fight*, Sydney Morning Herald, http://www.smh.com.au/federal-politics/political-news/special-envoy-call-as-australians-join-syria-fight-20140330-35s42.html.
46. *Freedom of the press in Indonesian-occupied West Papua*, The Guardian, https://www.theguardian.com/media/2019/jul/22/freedom-of-the-press-in-indonesian-occupied-west-papua.
47. Fuentes A., *Bad to the Bone: Are Humans Naturally Aggressive?*, Psychology Today, https://www.psychologytoday.com/intl/blog/busting-myths-about-human-nature/201204/bad-the-bone-are-humans-naturally-aggressive.
48. Fuller T., *Suharto's Gulag / The Buru Island 'Humanitarian Project' : Former Prisoners Look Back on a Remote Tropical Hell*, The New York Times, https://www.nytimes.com/2000/03/15/news/suhartos-gulag-the-buru-island-humanitarian-project-former-prisoners.html.
49. *Fungsi BNPT*, http://www.bnpt.go.id/profil.php.

50. Gabbatiss J., *Are Humans Inherently Violent?*, The Perspective, https://www.theperspective.com/debates/living/humans-inherently-violent/.
51. Gabbatiss J., *Is Violence Embedded in Our DNA?*, Sapiens, https://www.sapiens.org/evolution/human-violence-evolution/.
52. Ganor B., *Defining Terrorism - Is One Man's Terrorist another Man's Freedom Fighter?*, https://www.ict.org.il/Article/1123/Defining-Terrorism-Is-One-Mans-Terrorist-Another-Mans-Freedom-Fighter#gsc.tab=0.
53. Gelling P., *Southeast Asian Terrorist Leader Is Under Arrest*, The New York Times, http://www.nytimes.com/2007/06/14/world/asia/14indo.html.
54. Goldburt Y., *An In-Depth Look at the Jemaah Islamiyah Network*, al Nakhlah, http://fletcher.tufts.edu/Al-Nakhlah/Archives/~/media/Fletcher/Microsites/al%20Nakhlah/archives/pdfs/golburt.ashx.
55. Gordon D., Lindo S., *Jemaah Islamiyah*, Center for Strategic & International Studies, November 2011, http://csis.org/files/publication/111101_Gordon_JemaahIslamiyah_WEB.pdf.
56. Gutting G., *How Religion Can Lead to Violence*, https://www.nytimes.com/2016/08/01/opinion/how-religion-can-lead-to-violence.html.
57. Hannah-Jones N., *Taking Freedom: Yes, Black America Fears the Police. Here's Why*, Pacific Standard, https://psmag.com/social-justice/why-black-america-fears-the-police.
58. Hannigan T., *The Red-Coat Conquest of Yogyakarta*, http://tahannigan.blogspot.com/2013/05/the-british-assault-on-yogyakarta-in.html.
59. *Hanya ada 13.466 Pulau di Indonesia*, National Geographic Indonesia, https://nationalgeographic.grid.id/read/13281675/hanya-ada-13466-pulau-di-indonesia.
60. *Hard-liners ambush Monas rally*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2008/06/02/hardliners-ambush-monas-rally.html.
61. Hasan M., *What the Jihadists Who Bought 'Islam for Dummies' on Amazon Tell Us about Radicalisation*, Huffington Post, http://www.huffingtonpost.co.uk/mehdi-hasan/jihadist-radicalisation-islam-for-dummies_b_5697160.html.

62. Hassett-Walker C., *The racist roots of American policing: From slave patrols to traffic stops*, The Conversation, http://theconversation.com/the-racist-roots-of-american-policing-from-slave-patrols-to-traffic-stops-112816.
63. Helliwell J.F., Layard R., Sachs J.D., *World Happines Report 2019*, https://s3.amazonaws.com/happiness-report/2019/WHR19.pdf.
64. Hersh S.M., *Torture at Abu Ghraib*, The New Yorker, https://www.newyorker.com/magazine/2004/05/10/torture-at-abu-ghraib.
65. Hilal M., *Abu Ghraib: The legacy of torture in the war on terror*, Al Jazeera, https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/abu-ghraib-legacy-torture-war-terror-170928154012053.html.
66. *Hizb ut-Tahrir Indonesia banned 'to protect unity'*, Al Jazeera, https://www.aljazeera.com/news/2017/07/indonesia-hizbut-tahrir-group-banned-protect-unity-170719050345186.html.
67. Holmes O., *Jakarta's violent identity crisis: behind the vilification of Chinese-Indonesians*, The Guardian, https://www.theguardian.com/cities/2016/nov/25/jakarta-chinese-indonesians-governor-ahok.
68. https://bulletin.hds.harvard.edu/articles/springsummer2007/does-religion-cause-violence.
69. Hutton J., *Could anti-Chinese violence flare again in Indonesia?*, South China Morning Post, https://www.scmp.com/week-asia/politics/article/2116288/could-anti-chinese-violence-flare-again-indonesia.
70. Hutton J., *Indonesian Chinese still face discrimination 20 years after Reformasi*, South China Morning Post, https://www.scmp.com/week-asia/politics/article/2146841/indonesian-chinese-still-face-discrimination-20-years-after.
71. *Indonesian government 'forcing all NGOs to leave West Papua'*, Free West Papua, https://www.freewestpapua.org/2015/12/13/indonesian-government-forces-all-ngos-to-leave-west-papua/.
72. *Indonesian Peace Talks Underway in Vantaa*, Yle, https://yle.fi/uutiset/osasto/news/indonesian_peace_talks_underway_in_vantaa/5195861.
73. *Indonezja: Początek procesu Polaka oskarżonego o związki z separatystami*, Gazeta Prawna, https://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1392766,proces-polaka-oskarzonego-o-zwiazki-z-separatystami-indonezja.html.

74. Jati W.R., *'It's okay to be poor': Why fighting poverty remains challenging in Indonesia*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/academia/2019/08/20/its-okay-to-be-poor-why-fighting-poverty-remains-challenging-in-indonesia.html.
75. Jayatillake K.N., *Buddhism and Peace*, „The Wheel Publication" 2008, no. 41, http://www.what-buddha-said.net/library/Wheels/wh041.pdf.
76. *Jemaah Islamiyah (a.k.a. Jemaah Islamiah)*, Council on Foreign Relations, http://www.cfr.org/indonesia/jemaah-islamiyah-k-jemaah-islamiah/p8948.
77. Jemaah Islamiyah, Counter Extremism Project, https://www.counterextremism.com/threat/jemaah-islamiyah-ji.
78. *Jemaah Islamiyah*, Mapping Militant Organizations, Center for International Security and Cooperation at Stanford University, http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/251.
79. Jemaah Islamiyah, United Nations Security Council, https://www.un.org/securitycouncil/sanctions/1267/aq_sanctions_list/summaries/entity/jemaah-islamiyah.
80. *JI recruiting from new sources*, Korea Herald (Seoul), http://www.koreaherald.com/view.php?ud=20050711000009.
81. Johnson C., *Indonesia: Jakarta Court Bans Water Privatization*, The Law Library of Congress, http://www.loc.gov/law/foreign-news/article/indonesia-jakarta-court-bans-water-privatization/.
82. Jones S., *Surabaya and the ISIS family*, The Interpreter, https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/surabaya-and-isis-family.
83. Kurniawan E., *Indonesia Has a Papua Problem*, The New York Times, https://www.nytimes.com/2019/09/26/opinion/papua-riots-indonesia-monkey.html.
84. Lamb K., *Beware the red peril: Indonesia still fighting ghosts of communism*, The Guardian, https://www.theguardian.com/world/2017/oct/01/beware-the-red-peril-indonesia-still-fighting-ghosts-of-communism.
85. Lamb K., *Indonesia church bombings: police say one family and their children behind attacks*, The Guardian, https://www.theguardian.com/world/2018/may/13/deaths-bomb-attacks-churches-indonesia-surabaya.
86. Lamb K., *Jakarta governor Ahok's blasphemy trial: all you need to know*, The Guardian, https://www.theguardian.com/world/2016/dec/12/jakarta-governor-ahoks-blasphemy-trial-all-you-need-to-know.

87. Majlis Qiyadah Markaziyah Al Jamā‘ah Al Islāmiyyah, *PUPJI: General Guidelines for the Struggle of Al Jamā‘ah Al Islāmiyah* , https://archive.org/stream/Pupji-GeneralGuidelinesForTheStruggleOfJamaahIslamiyah/Pupji-englishRevision4#page/n0/mode/2up/.
88. Maksum A., Bustani R., *The 1965 coup and reformasi 1998: two critical moments in Indonesia-Malaysia relations during and after the Cold War*, SpringerPlus 2013, 3:45, http://www.springerplus.com/content/3/1/45.
89. *Malino Declaration Signed by the Two Warring Parties to End Conflict and Create Peace in Poso, Central Sulawesi*, United Nations Peacemaker, https://peacemaker.un.org/indonesia-malinoI2001.
90. Mangahas M., Third-poorest in Southeast Asia?, Inquirer.net, https://opinion.inquirer.net/78399/third-poorest-in-southeast-asia.
91. Marighella C., *Minipodręcznik partyzantki miejskiej,* https://www.marxists.org/archive/marighella-carlos/1969/06/minimanual-urban-guerrilla/.
92. McDonald H., *Fighting terrorism with smart weaponry*, The Sydney Morning Herald, http://www.smh.com.au/news/world/fighting-terrorism-with-smart-weaponry/2008/05/30/1211654312137.html.
93. Miles T., *Torture still being carried out at Guantanamo Bay despite US denials, says UN investigator*, Independent, https://www.independent.co.uk/news/world/americas/torture-guantanamo-bay-detention-centre-9-11-conspirator-un-human-rights-investigation-pentagon-a8109231.html.
94. Miller S., *Torture*, http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/torture/.
95. *Minister suggests ‘the rich’ should marry ‘the poor’ to reduce Indonesia’s poverty rate*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2020/02/19/minister-suggests-the-rich-should-marry-the-poor-to-reduce-indonesias-poverty-rate.html.
96. Munro J., *Let's talk more about racism in Indonesia*, The Conversation, https://theconversation.com/lets-talk-more-about-racism-in-indonesia-123019.
97. Nawab M., Osman M., *Insight: Is Hizbut Tahrir a threat to Indonesia?*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/academia/2019/06/20/is-hizbut-tahrir-a-threat-to-indonesia.html.

98. Pacewicz P., *Pracę nad swym wezwaniem do obrony polskiej wolności Piotr S. zaczął pół roku przed samospaleniem*, oko.press, https://oko.press/niedokonczona-rozmowa-przerwala-ja-wiadomosc-o-smierci-piotra/.
99. *Pancasila Lecture May Soon Be Compulsory at Leading Indonesian University*, http://jakartaglobe.id/news/pancasila-lecture-may-soon-compulsory-leading-indonesian-university/.
100. *Papuan Governor to Revoke 50 Logging, Mining and Plantation Permits*, West Papua Media, http://www.westpapuamedia.info/tag/illegal-mining/.
101. Pausacker H., *The sixth religion, Inside Indonesia*, https://www.insideindonesia.org/the-sixth-religion.
102. Perlez J., *Former General Wins Most Votes in Indonesia Election*, The New York Times, https://www.nytimes.com/2004/07/06/world/former-general-wins-most-votes-in-indonesia-election.html.
103. *Podpalił się w centrum Warszawy, mówią jego bliscy. „To, co zrobił, przemyślał"*, TVN24, https://tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/piotr-szczesny-podpalil-sie-przed-pkin-rodzina-i-przyjaciele-wspominaja,788134.html.
104. POLRI, Misi POLRI, http://www.polri.go.ig/organisasi/op/vm/, dostęp: 19.11.2017 r.
105. *Poverty rate falls to lowest level ever*: BPS, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2018/07/16/poverty-rate-falls-to-lowest-level-ever.html.
106. *Pramoedya Ananta Toer: Why you should know him*, Al Jazeera, https://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/02/pramoedya-ananta-toer-170206053453639.html.
107. *Przemoc symboliczna*, Encyklopedia PWN, https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/przemoc-symboliczna;3963484.html.
108. *PSI Reports Users Sharing Fake Photo of Chairwoman Grace Natalie to Police for Defamation*, Coconuts Jakarta, https://coconuts.co/jakarta/news/psi-reports-users-sharing-fake-photo-chairwoman-grace-natalie-police-defamation/.
109. *Ring of Fire*, National Geographic, https://www.nationalgeographic.org/encyclopedia/ring-fire/.
110. Ryan Y., *The tragic life of a street vendor*, Al Jazeera, https://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/01/201111684242518839.html.
111. Saltford J., *Act of Free Choice*, http://ipwp.org/background/act-of-free-choice.

112. Sands S., *West Papua: Forgotten war, unwanted people*, Cultural Survival, https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/west-papua-forgotten-war-unwanted-people.
113. Smith A., *The Vast Majority of U.K. Police Don't Carry Guns. Here's Why*, NBC News, https://www.nbcnews.com/news/world/why-london-won-t-arm-all-police-despite-severe-terror-n737551.
114. Somba N.D., Pramudatama R., *Shoot first, riot later in Papua*, The Jakarta Post, https://www.thejakartapost.com/news/2012/06/08/shoot-first-riot-later-papua.html.
115. *Statement to UN Working Group on Minorities*, Comission on Human Rights, http://ohchr.org/english/issues/minorities/docs/westpapua.doc.
116. Sumpter C., *Indonesia's de-radicalisation blueprint*, The Interpreter, https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/indonesias-de-radicalisation-blueprint.
117. Sunnah.com, https://sunnah.com/nawawi40.
118. *Surabaya attacks: Family of five bomb Indonesia police headquarters*, BBC News, https://www.bbc.com/news/world-asia-44105279.
119. *Sykariusze*, Żydowski Instytut Historyczny, http://www.jhi.pl/psj/sykariusze.
120. *Teen killed mother in Halo 3 row*, BBC News, http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/7826663.stm.
121. *The Jemaah Islamiyah Arrests and the Threat of Terrorism*, Ministry of Home Affairs, Republic of Singapore, January 2003, http://www.mha.gov.sg/Newsroom/speeches/Documents/English.pdf.
122. *The Seville Statement on Violence*, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000094314.
123. *Towards a more Equal Indonesia*, Oxfam Briefieng Paper, February 2017, https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/bp-towards-more-equal-indonesia-230217-en_0.pdf.
124. *Treasury Designates Twelve Foreign Terrorist Fighter Facilitators*, U.S. Department of the Treasury, http://www.treasury.gov/press-center/press-releases/Pages/jl2651.aspx.
125. *Tribe leader urges government to take Freeport to account for river pollutions*, The Jakarta Post, http://www.thejakartapost.com/news/2008/08/11/tribe-leader-urges-government-take-freeport-account-river-pollutions.html.

126. *Tunisia events turning point in Arab world,* Gulf News, https://gulfnews.com/opinion/editorials/tunisia-events--turning-point-in-arab-world-1.746884.
127. *Veiled women arrested at Paris protest,* CBC News, https://www.cbc.ca/news/world/veiled-women-arrested-at-paris-protest-1.1004020.
128. *West New Guinea – United Nations Security Force in West New Guinea,* http://www.un.org/en/peacekeeping/missions/past/unsfbackgr.html.
129. *West Papua: Indonesian Transmigration Program Further Marginalizes the Indigenous Population,* Unpo.org, https://unpo.org/article/17676.
130. *West Papua: Locals Share Accounts of how Indonesian Occupation Affects their Daily Lives,* Unpo.org, https://unpo.org/article/20079.
131. *West Papuan children reportedly die from disease caused by Indonesian government negligence,* Free West Papua, https://www.freewestpapua.org/2017/09/14/93-west-papuan-children-reportedly-die-from-disease-caused-by-indonesian-government-negligence/.
132. Wheeling K., *The Nature of Human Violence*, „Pacific Standard", https://psmag.com/news/the-nature-of-human-violence.
133. *Women in face veils detained as France enforces ban,* BBC News, https://www.bbc.com/news/world-europe-13031397.
134. World Factbook, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html.
135. Yuniarni S., *Why Are Ahmadiyah Followers in Indonesia Attacked?,* Jakarta Globe, https://jakartaglobe.id/context/ahmadiyah-followers-indonesia-attacked/.
136. Żuchowski D., *Freeport McMoran – Kopalnia Śmierci, Kopalnia Zapomnienia część II,* http://krewpapuasow.wordpress.com/2011/08/21/freeport-mcmoran-%E2%80%93-kopalnia-smierci-kopalnia-zapomnienia-czesc-ii/.
137. Żuchowski D., *Indonezyjskie służby bezpieczeństwa rozbiły pokojowe demonstracje,* http://krewpapuasow.wordpress.com/2012/10/28/indonezyjskie-sluzby-bezpieczenstwa-rozbily-pokojowe-demonstracje/.