



LOKALNE FORMY ROZWOJU,  
SAMOORGANIZACJA  
I POTENCJAŁ SPRAWCZY

**Tomasz Rakowski\***

**Streszczenie:** W artykule skupiam się na oddolnych procesach rozwoju związanych z formami współdziałania i budowania powodzenia pojawiającymi się w zachodniej Mongolii oraz na obszarach wiejskich w centralnej Polsce. W obydwu przypadkach wskazuję na istnienie długich, ale wciąż przebudowujących się tradycji lokalnej samoorganizacji społecznej i oddolnych form działań rozwojowych, które mają często na tyle dużą siłę, że to one są w ogóle główną przyczyną zmian. Przyglądam się więc formom współdziałania występującym w społecznościach postpasterskich związanych z miastem Bułgan, położnym przy południowych stokach Ałtaju, gdzie Bułgańczycy na nowo tworzą swoje praktyki ekonomiczne, działają według własnych postpasterskich idiomów i budują idee rozwojowe zanurzone w mongolskiej współczesnej duchowości, w lokalnych sposobach osiągania sukcesu i powodzenia. Podobnie odwołuję się do historii współdziałania i radzenia sobie na zubożałych potransformacyjnych wsiach polskich pod Szydłowcem, analizując żywiłowe procesy samoorganizacji i wytwarzania też pewnej alternatywnej, wspólnotowej wiedzy techniczno-społecznej. Są to sytuacje odwrotne do opisanych w programach instytucji rozwojowych, gdzie pojawiała i pojawia się nadal najczęściej wizja lokalnej organizacji życia społecznego jako struktury biernej, wymagającej z zewnątrz sterowanej zmiany i stawiającej procesom rozwojowo-modernizacyjnym pewien opór. Chciałbym jednocześnie zaproponować takie ujęcie lokalnego sposobu współdziałania, które będzie opierało się dotychczasowym logikom konstruowania rozwoju. Sięga ono w stronę lokalnych idei i praktyk, sposobów transformowania życia społecznego i nowych projektów ekonomicznych, które, już jako „lokalne formy rozwoju”, stają się osobnym, niezwykle istotnym do zrozumienia światem.

**Słowa kluczowe:** rozwój, samoorganizacja, powodzenie, modernizacja, Torguci, Mongolia, wieś, Polska.

W artykule chciałbym się skupić na oddolnym procesie rozwoju. Pojawia się on w sytuacji, w której lokalne, oddolne formy działań o charakterze żywiłowej samoorganizacji mają na tyle dużą siłę, że to one są główną przyczyną przemian. Przywołam tutaj dwa badania, które prowadziłem w ostatnich latach. Obydwa łączą się z procesami wytwarzania przemian i rozwoju. Procesy te są dobrze widoczne w perspektywie dużych transformacji systemowych, ale obserwuje się je przede wszystkim na poziomie lokalnych światów społecznych. Jest to, po pierwsze, studium przejścia od traumy zmian społecznych do nowej sytuacji społecznej i dynamicznego rozwoju w mongolskim miasteczku Bułgan, niedaleko granicy z chińskim Sinkiangiem, położnym przy południowych stokach Ałtaju i zamieszkanym w większości przez współczesnych Torgutów (jeden z etnosów ojrackich, czyli Mongołów Zachodnich). Podobnie powołam się na historię współdziałania i radzenia sobie na zubożałych potransformacyjnych wsiach polskich pod Szydłowcem, analizując żywiłowe procesy samoorganizacji i wytwarzanie pewnej alternatywnej wiedzy techniczno-społecznej – aby je zrozumieć, sięgam do przekazywanych mi w rozmowach i na nieformalnych spotkaniach informacji o wydarzeniach na wsi z ostatnich dekad PRL, ale i do ogólnodostępnej wiedzy o sposobach życia i funkcjonowania we współczesnej rzeczywistości. W obydwu przypadkach proces rozwoju jest pewnym oryginalnym modelem zmiany, toczącym się według lokalnych wyobrażeń modernizacyjnych, choć jednocześnie łączy się z globalizacją, przemieszczeniem i współczesnością.

\* Dr Tomasz Rakowski, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa, tomaszrak@tlen.pl.

Jest to odwrotna sytuacja w stosunku do rzeczywistości opisywanej najczęściej w literaturze dotyczącej współczesnych działań rozwojowych. W programach inicjujących procesy rozwoju i modernizacji państw niezachodnich pojawiała i pojawia się nadal w różnych opracowaniach wizja lokalnej organizacji życia społecznego czy tradycyjnej gospodarki jako struktury biernej, wymagającej zmiany sterowanej z zewnątrz i stawiającej pewien opór procesom rozwoju i modernizacji, co wiemy z kolejnych studiów antropologicznych nad pracą rozwojową (zob. Crewe i Harrison 2002, s. 43–46; Ferguson 1994; Mosse 2006, 2013). Są to rozpoznania, które odmawiają w pewnym sensie rozwijającym się społeczeństwom własnych mechanizmów modernizacyjnych (Hobart 1993, s. 3–12) i jednocześnie ignorowana jest także ich własna wiedza o rozwoju i zmianie społecznej. Programy rozwojowe dużych międzynarodowych organizacji pomocy rozwojowej, które powstają w głowach ekspertów–planistów, są cały czas konstruowane przede wszystkim w odniesieniu do najnowszej wiedzy ekonomicznej, agrotechnicznej czy technologicznej. Siłą rzeczy zakładają dość schematyczne wyobrażenie o sposobie funkcjonowania społeczeństw, do których się zwracają z pomocą, i jednocześnie na podstawie takiego modelu przyjmują pewne przewidywanie, zaprojektowanie zmiany. Pojawia się więc tutaj założenie, że wiedza ekspercka, technologiczna czy organizacyjna ma zostać przetransferowana do środowisk lokalnych, do niezachodnich systemów gospodarowania i następnie przynieść rezultat w postaci zaplanowanego procesu rozwoju ekonomicznego, a w konsekwencji – społecznego. Jest to zatem myślenie wyraźnie teleologiczne, ukierunkowane na pewien nowy, z zewnątrz stymulowany efekt zmiany. Widać to jeszcze ostrzej, kiedy porówna się je z zupełnie odmiennymi ideami rozwoju – np. we współczesnej Indonezji (Hobart 1993) jedno z ważnych określeń rozwoju brzmi *perkembangan* i oznacza bardziej samoistny rozkwit czy wzrost (jest to metafora organiczna, związana z rozwojem kwiatostanu). Dlatego też za kluczowe uznaję tutaj wskazanie na oddolne formy rozwoju, charakteryzujące się inną logiką, innym zapleczem rozumienia tego, czym może być rozwój. To przede wszystkim pewna lokalna, oddolna wiedza tych społeczności, oddolne formy działania – ekonomiczne, techniczne i organizacyjne – które mają tu wyjątkowe wręcz znaczenie i są pewnym oryginalnym i, za Paulem Sillitoe (2001), powiedziałbym wręcz subwersywnym modelem zmiany w stosunku do zewnętrznych, typowo eksperckich narracji modernizacyjnych.

## ROZWÓJ: ZŁY BRAT BLIŻNIAK ANTROPOLOGII

James Ferguson (1997) w znanym artykule o antropologii i jej złym „bracie bliźniaku” (*Anthropology and its Evil Twin*) pokazał, że wraz z próbą rozwikłania sprzeczności napięć etycznych obecnej w idei pomocy rozwojowej sięgamy tak naprawdę do korzeni samej antropologii. To wtedy, jeszcze w XIX stuleciu, w pracach porównawczych dotyczących narzędzi, ozdób, elementów mitologii, w których szukano genezy ewolucji i dyfuzji kulturowej oraz zaszczepiania „wyższych” elementów cywilizacji cywilizacjom „niższym”, tworzone jednokierunkowe rekonstrukcje rozwoju od stanu A, „niższego”, do stanu B, „wyższego”, i poruszając się pod prąd czasu, szukano genealogii, narodzin istoty tego, co ludzkie, co rodzi „kulturę”. Kiedy relatywizm w początkach XX wieku gwałtownie zdemontował te idee, wskazując na pełnoprawne różnice światów, idei, wartości, stał się jednocześnie komentarzem do straszliwego kryzysu owej „wyższej” kultury Europy, w której wówczas, w kolejnych wojnach światowych, złamane zostały wszelkie zasady humanitaryzmu,

a pokolenia młodych ludzi były wysyłane na front, by ginąć i zadawać śmierć innym za pomocą nowoczesnych maszyn (o ostrej politycznej krytyce wojny w pismach np. Ruth Benedict zob. Geertz 2000). To wtedy też grupa francuskich etnologów sympatyzujących z paryską bohemą i surrealistami zaczęła postrzegać własne przestrzenie kulturowe jako obce, dziwaczne, nadrealne, poszukując innych kosmologii moralności w społeczeństwach afrykańskich. Ferguson stawia jednak hipotezę, że mimo wszystko, choć w innej formie, duch myślenia rozwojowego, ewolucyjnego cały czas towarzyszył myśli antropologicznej albo wręcz stanowił jej niezbywalne zaplecze, przyzywając widmo wojen kulturowych i wojen jako takich.

Po II wojnie światowej pojawiła się idea dystrybuowania rozwoju do państw zniszczonych działaniami wojennymi w Europie, a następnie do państw pozaeuropejskich, tzw. rozwijających się. Powstała wtedy też strategia Banku Rozwoju i Odbudowy (później pod nazwą Banku Światowego), a antropologia włączyła się w te działania, proponując wiedzę o procesach akulturacji, wiedzy lokalnej, studia o ekonomii bazaru Geertza (1963) i wiele innych, tym razem tworząc przymierze z wizją teleologiczną, ukierunkowaną, nawet ze swoistą ontoteologią rozwoju. Pojawia się zatem konflikt, spór antropologiczny – z jednej strony, mamy pisma Claude'a Levi-Straussa, neomarksistowskie krytyki neoliberalnych i kapitalistycznych programów, a następnie krytyki *stricte* antropologiczne, pokazujące nowe relacje władzy i demaskujące kulturową kolonizację, z drugiej strony, mamy pokolenia antropologów pracujących na rzecz programów emancypacji, edukacji, rozwoju społecznego, demokratycznego, obywatelskiego. Już Clifford Geertz (2003) konstatował, że w pracy antropologa na rzecz rozwoju w „nowych państwach” tkwią elementy diabolicznego, dwuznacznego współdziałania w misji o charakterze cywilizacyjnym, dominującym, eksploatującym lokalne światy. Czy antropolodzy odrzucili zatem idee rozwoju i przez to sens pracy na rzecz walki z ubóstwem, nierównościami i eksploatacją ekonomiczną? Pytanie to stawia Ferguson (1997, s. 166) i stwierdza, że dwie odpowiedzi są prawdziwe. Antropologowie wciąż podważają ekonomiczne, specyficzne kulturowo dla wysoko rozwiniętych, liberalnych gospodarek konstrukcje działań rozwojowych, ale i wciąż podejmują problem działań emancypacyjnych, niosących zmianę i upodmiotowienie lokalnych aktorów, budując wręcz swoistą „moralną narrację” (Gow 2002) i intensywnie pracują, szczególnie w ostatnich dekadach, w instytucjach rozwojowych. Wciąż jednak powracają „ciemne strony” idei eksportowanego rozwoju, a wraz z nimi kluczowy problem relacji dominacji, podporządkowania, rozumienia lokalnych światów, relacji władzy, odpowiadania na ludzkie potrzeby, a wszystko to prowadzi gdzieś do fundamentalnego sporu. Programy rozwoju są krytykowane i przebudowywane przez antropologów, wciąż walczących o wydobywanie na jaw przede wszystkim lokalnych potrzeb, ale w samej antropologii idea pracy na rzecz rozwoju powraca nieustannie, burząc etyczne konsensusy i drażniąc swoim dziedzictwem XIX-wiecznej antropologicznej „drogi do cywilizacji”, niczym natrętny nieproszony gość. Co więcej, począwszy od badań z zakresu antropologii ekonomicznej po ekspertyzy dużych agencji rozwojowych, etnografowie badają też skutki, konsekwencje i oceny wdrażanych programów, od lat 80. zdecydowanie coraz bardziej koncentrujących się na „miękkich”, kulturowych, środowiskowych aplikacjach programów pomocowych (a nie tylko na ich planowaniu).

Choć wielu antropologów broni zaangażowania w pracę na rzecz rozwoju i zamiast „złego brata bliźniaka” widzi w działaniach rozwojowych „brata moralistę” (Gow 2002), to antropologiczna praca na rzecz rozwoju wkroczyła w kolejne etapy

i przeszła kolejne przewartościowania. Instytucje pomocowe w latach 90. wraz ze zwiększającym się naciskiem na prawa odrębności pojęć etnicznych, mniejszości narodowych, na lokalne formy praw człowieka, stopniowo relatywizowały aparat pomocy rozwojowej i jego ukrytą politykę stawiania żądań i wymagania efektów. Główne założenia rozwoju przestały być instytucjonalnym, twardym dyskursem, ukrywającym pod maską wymagań skuteczności relacje władzy i neoliberalną produkcję. Pojawiły się praktyki „dzielenia” rozwoju (*community-driven development*) i przepisywania go na głosy społeczności lokalnych, „uwłasnowolnienia”, realizacji praw człowieka, ale w niektórych przypadkach nawet w taki sposób, który uniemożliwiał działanie lokalnych, oddolnych mechanizmów kontroli, a lokalni aktorzy społeczni zaczęli odnajdywać siebie w sytuacji „przymusu wolności” (stawali się wręcz więźniami nowych założeń, „prisoners of freedom”, jak pisał Harri Englund, 2006). Działanie instytucji inicjujących i ugruntowujących rozwój w krajach peryferyjnych w ten sposób znów wpadło w pułapkę mechanizmu niewydolności, owej „czarnej skrzynki rozwoju”, czyli sytuacji, w której dobre intencje zawarte w instytucjonalnych działaniach pomocowych skutkują niekorzystnymi i niszczącymi dla „ludzi lokalnych” efektami albo zgoła zupełnie innymi rezultatami niż zakładali to planiści. Lokalne społeczności nie pozostają w tym wszystkim bierne i z czasem, podobnie jak pracownicy organizacji, dostosowują się do multiplikujących się dyskursów i praktyk związanych z finansowaniem i stymulowaniem rozwoju. Mosse (2013) zaczyna mówić w tym momencie już o etapie postrozwoju i o refleksywnej, ale chwilami cynicznej praktyce działania w ramach pomocy rozwojowej zarówno po stronie organizatorów, jak i odbiorców programów rozwojowych<sup>1</sup>.

Problem polega więc na tym, że od pewnego czasu pracownicy agend międzynarodowych czy rządowych (ale też i same lokalne społeczności) zaczynają pracować nad czymś, co jest głębokim, wirtualnym pragnieniem, wręcz pożądaniem, rozwój staje się wówczas formą maszynierii pragnień (*desiring machine*), które – na różnym poziomie – dyskursy i działania prorozwojowe zaspokajają. Sama praktyka instytucjonalna i łączenie znaczeń, asamblaż akcji prorozwojowych stają się więc bardziej realne niż jakiegokolwiek efekty, ewaluacje, oceny tego, co zostaje osiągnięte. Arturo Escobar (2012: xvi) odwołuje się nawet w takich przypadkach, w odniesieniu do badań efektów rozwojowych, do swoistej „hermeneutyki cynizmu” (termin Boaventury de Sousa Santos). Sama partycypacja lokalnych społeczności staje się np. fetyszem, formą nieświadomej mimikry (Crewe i Harrison 2002, s. 156–162), miejscem, w którym „ucierają się” (są naraz łączne i rozłączne, *frictive*, zob. Tsing 2005) dyskursy instytucjonalne, uniwersalizujące pojęcia praw mniejszości (czy praw człowieka), międzynarodowe idee i praktyki instytucjonalne, aż końcu sięgające po lokalne idee i praktyki rozwojowe wykorzystujące miejscowe, specyficzne kulturowo pojęcia, np. samorozwoju, pracy *uzhaippu* (Tamil Nadu) czy budowania oddolnej władzy-wiedzy *qlaju* (Nigeria). Jednocześnie planowanie i prowadzenie projektów rozwojowych ulega coraz dalej idącej decentralizacji i delegowaniu poszczególnych zadań do wykonania na lokalne samorządy i organizacje pozarządowe, przy ukrywaniu politycznego, lokalnego kontekstu walki o dotacje. Maskuje to procesy prywatyzacji działań rozwojowych i ich wejście w nieformalne, nieoficjalne, czasem korupcyjne sposoby działania, przy jednoczesnym oddolnym konstruowaniu

1 Studia Davida Mosse'a dotyczą przebiegu współpracy i wewnętrznej kultury świata organizacji pomocowych zwanego *aidlandem*, a jej etnografię badacz nazywa symetrycznie „pomocografią” (*aidnography*).

dyskursów równości, *empowermentu* i idei lokalnych wspólnot; jest to mechanizm budujący znów pewną fasadowość działań, tylko że tym razem wytwarzaną już oddolnie, przez lokalnych aktorów społecznych, których logiki „ucierają się” z logikami dużych, rządowych albo międzynarodowych programów. Sama wiedza ekspercka też zmienia się w wiedzę bardziej partycypacyjną, w rekonstruowaną wiedzę lokalną – o tym, jak budować rozwój i współpracować z agencjami/donatorami i jak opierać się bardziej na budowaniu kapitału społecznego i kulturowego. Organizacje pomocowe przestają być zatem traktowane jako podmioty realizujące zaprojektowane plany i wykonania, a zaczynają być postrzegane jako budujące i praktykujące takie dyskursy, które dostosowują się do lokalnej wiedzy, efektywności oraz produkują osiągalne i często wirtualne cele. Ich pracownicy są też pracownikami zanurzonymi w ideach, w instytucjonalnej pragmatyce, są refleksyjnie, krytycznie, ale zdarza się, że i cynicznie działającymi podmiotami (Mosse 2013).

### LOKALNE FORMY ROZWOJU

Zwrot w stronę partycypacji i uznania lokalnych aktorów, który zaczął się jeszcze w latach 80., jest również skomplikowanym i pełnym kolejnych pułapek sposobem pobudzania i organizowania rozwoju. Może prowadzić do wzmacniania silnych, lokalnych aktorów pod pozorami budowania „dobrej wspólnoty” i do projektowania na tworzone lokalnie organizacje pozarządowe oczekiwań, takich jak „oddolność”, które często jednak są ideami wynikającymi z porządku myślenia instytucji dawcy i z jego wyobrażeń o państwie, porządku demokratycznym i społeczeństwie obywatelskim. Szczególnie istotne są też odkrycia oddolnych ruchów i organizacji społecznych oraz podążanie za nimi, tak aby pomoc kierować nie wybiórczo, np. do lokalnej elity, lecz do działającej, grupującej ludzi organizacji oddolnej albo oddolnych ruchów społecznych, związków chłopskich, spółdzielczych, kooperatyw rolniczych czy pasterskich. Te tzw. *grassroot movements* i wszelkie oddolne aktywności są jednak cały czas pewnym fantazmatem pomocowym, a lokalne społeczności zorganizowane w komitety tubylcze są często zbyt celebrowanymi, pozytywnymi przykładami (Crewe i Harrison 2002; zob. też Tynan 2013). Odbiorcy działań rozwojowych wyobrażani jako „naturalnie” i „dobrze” zorganizowane społeczności są zatem często niczym innym jak intensywną projekcją porządku społecznego (porządku najczęściej euroatlantyckiego i demokratycznego) i przenoszeniem go na lokalne rzeczywistości Południa lub Wschodu, a to może prowadzić do kreowania wizerunku „dobrej” wspólnoty (według standardów Zachodu) i w efekcie ponownego reifikowania lokalnych światów, społeczności, fragmentów kultur (zob. krytykę eurocentrycznego pojmowania społeczeństw obywatelskich, Hann i Dunn 1996). W pewnym momencie ludzie w lokalnych światach społecznych zaczynają więc nie tyle „przechwytywać” zewnętrzne programy i zawarte w nich wyobrażenia kultur czy społeczeństw, ile sami je wytwarzać za pomocą tych zewnętrznych, obcych wyobrażeń, dokonując samokolonizacji własnego świata<sup>2</sup>, czasem wręcz samofolkloryzacji, by użyć pojęcia Ewy Klekot (2014), przy czym tego typu praktyki były opisywane odnośnie do Tuwińczyków (tzw. Caatanów), pasterzy reniferów z północnej Mongolii (Rakowski 2004).

2 Przykładowo kultury ludu San z pustyni Kalahari budowane na potrzeby programu i dyskursu rozwojowego (Sylvaine 2005), zob. też uwagi lokalnego beneficjenta o „dobrej” wspólnocie w Zambii – w programie FAO (zob. Crewe i Harrison 2002).

W opracowaniu o współdzieleniu idei i praktyk rozwojowych *Participating in Development* (Sillitoe, Bicker i Pottier 2001) pojawia się właśnie ten centralny, antropologiczny problem „przyswojenia” tego, co lokalne, co należy do lokalnego „świata życia” i zderzenia tego z mechanizmami rozwojowymi. Autorzy tego opracowania zastanawiają się, na ile wiedza lokalna – czy raczej wiedza tubylcza (*indigenous knowledge*, IK) może zostać przyswojona, zaadaptowana i użyta w budowaniu rozwoju, innymi słowy, na ile możliwe jest włączenie lokalnych aktorów w procesy przemian i działań wraz z ich typem wiedzy i ich kompetencjami. Jak zauważa Roy Ellen (2001), jest to jednocześnie też dawny spór antropologiczny, w którym logiczne związki zachodzące na styku wiedzy tubylczej (IK) i wiedzy analitycznej, antropologicznej są odwzorowywane na kilka różnych sposobów i zawierają w sobie liczne napięcia i pytania: kiedy możemy w ogóle uznać wiedzę tubylczą za „wiedzę”, kto ją definiuje, kto jest posiadaczem praw i własności interkulturalnej, czy wprowadzać ją w działania rozwojowe i wiedzę ogólną, przekładającą się na praktyczne umiejętności – i wiele innych. Paul Sillitoe wskazuje jednak na ten istotny moment: od lat 80. pojawia się w środowiskach *developersów* koncepcja włączenia „ludzi lokalnych” w tworzenie działań rozwojowych, próby tworzenia rozwoju partycypacyjnego i stąd pojawia się konieczność myślenia o rozwoju w warunkach uzgadniania różnych światów wiedzy (Sillitoe, Bicker i Pottier 2001, s. 14) i włączania też nieeuropejskich elementów wiedzy; jest to więc próba budowania wiedzy poza układem, w którym wiedza „eksperska” i instytucjonalna dominuje nad tym, co uznawane jest za wiedzę tubylczą (i czemu poświęcone jest właśnie opracowanie *Participating in Development*).

Sillitoe pokazuje jednak wyraźnie, że w ten model współdziałania i włączania lokalnej wiedzy w mechanizmy rozwoju jest wpisany konflikt i wyraźne zaniepokojenie pojawiające się po stronie planistów i twórców polityk rozwojowych z dużych, międzynarodowych agencji (ten element zawierają prace np. Michaela J. Jonesa o projektach rozwojowych dla rolników północnego Laosu, zob. Jones 2016), wtedy bowiem odkształcić, ugiąć się musi ich własny świat celów, idei i wartości realizowanych w ramach owych *epistemic communities* opisywanych przez Davida Mosse’a. Jak pokazywał to jeszcze Mark Hobart (1993), w proces budowania programów rozwojowych i rozumienia samego rozwoju wpisana jest *a priori* nierównowaga w posiadaniu wiedzy i jednocześnie pewne wyobrażenie jej prostego, niezaburzonego transferu od aktora posiadającego „bardziej rozwiniętą” formę do tego, u którego wymaga ona dopiero rozwinięcia. Tu jednak okazuje się też, że lokalna, oddolna wiedza tych społeczności, do których kierowane są programy rozwojowe, cała ich sztuka działania ekonomicznego, technicznego i organizacyjnego jest mimo wszystko zwykle ignorowana i unieważniana – na różnych poziomach. Co więcej, narzucanie wiedzy eksperckiej i organizacyjnej, ponieważ łączy się z ignorowaniem wiedzy już obecnej, bardzo często powoduje, że wiedza przynoszona z zewnątrz jest również ignorowana i unieważniana, tylko tym razem przez odbiorców – pojawia się więc opór, zaniechanie, symulacja i markowanie działań. Włączanie światów lokalnych w rozwój jest zatem niby punktem kluczowym, bo może zapewnić skuteczność działań, w rzeczywistości skutkuje jednak osłabieniem hegemonii twórców polityk rozwojowych i całej ich wyobraźni społecznej.

To ten proces, to łączenie różnych światów, reprezentuje więc, pisze Sillitoe, bitwę o znaczące ugięcie się hegemonii zewnętrznej wiedzy eksperckiej i uznanie też czegoś, co niektórzy nazwaliby *endogennym rozwojem*. Instytucje rozwojowe mogą rozpoznawać to wręcz jako coś „subwersywnego”, ponieważ nieuchronnie

przynosi osłabienie ich prawa do kontroli procesu [rozwojowego] (Sillitoe, Bicker i Pottier 2001, s. 11). Można powiedzieć, że jest to powrót do kluczowego momentu w nieustannym łączeniu się antropologii z jej złym bratem bliźniakiem: „uginania się” wiedzy antropologicznej i naukowej, konieczności przyswojenia innej wiedzy i innej logiki oraz przyłączenia jej do tego, co łączy się z rozwojem, z działaniami na rzecz przebudowy ekonomicznej, społecznej i kulturowej w krajach i społeczeństwach odbierających pomoc rozwojową. Można tu, innymi słowy, poszukiwać skomplikowanego i żywiołowego działania, oddolnie i podmiotowo wytwarzanych logik społecznych, które w wielu przypadkach burzą wyobrażenia i polityki wnoszone z zewnątrz przez instytucje rozwojowe i związane z nimi polityki rządowe.

Chciałbym zaproponować tutaj takie ujęcie lokalnego (poznawanego przez antropologa) sposobu działania, które będzie opierało się dotychczasowym logikom konstruowania rozwoju. Będzie sięgało w stronę takich lokalnych idei i praktyk działania, transformowania życia społecznego i nowych projektów ekonomicznych, które są na tyle silnymi i dynamicznymi formami rozwoju, że już jako *lokalne formy rozwoju* stają się osobnym, niezwykle istotnym do zrozumienia światem. Oznacza to, że ich logika, ich inny wymiar mogą całkowicie przekraczać zewnętrzne idee pomocowe i rozwojowe. Jest to już zupełnie inny wariant rozwoju – to naraz wytwarzanie i ujmowanie go we własnych idiomach kulturowych, we własnej, osobnej formie, logice, która jest zawieszona w przeszłości, ale wciąż transformuje się, zmienia, jest rodzajem działań politycznych. Jest to perspektywa, która wydobywa energię rozwoju i zmiany jako formę bardziej antropologiczną, przyznawaną każdej społeczności, spontaniczną czy samorządową.

#### **NOWE POKOLENIE MONGOLSKICH BIZNESMENÓW: PRAKTYKI WSPÓŁDZIAŁANIA, BUDOWANIE POWODZENIA**

Dla zilustrowania zreferowanych założeń przedstawię w pierwszej kolejności to, co dzieje się wokół ludzi z mongolskiego miasta Bułgan i środowiska współczesnych Torgutów<sup>3</sup>. Bułgan od dziesięcioleci był miejscem, w którym obok pasterstwa trudniono się innymi zajęciami, w tym uprawą warzyw i owoców, i który rozwijał się w nieco innym kierunku niż reszta kraju (Mróz 1977; Szykiewicz 1977). Jeszcze w latach 60. cały somon<sup>4</sup> został poddany państwowo wspieranej modernizacji, powstawały tam wtedy przetwórcze i spółdzielcze zakłady pracy. W latach transformacji, po rozpadzie mongolskiego państwa zależnego od Związku Radzieckiego, życie Torgutów w Bułganie gwałtownie się zmieniło. Z jednej strony, upadły państwowe farmy (*negdele*) i brygady, niszczały stacja sadownicza i nawadniane pola, gasły światła, w ruinę stopniowo obracała się miejscowa elektrownia – „Bułgan robi się ciemny”, jak wspominali właściciele jednego z pomniejszych lokalnych sklepów. Z drugiej strony, pojawili się w miasteczku drobni biznesmeni, handlarze, od końca lat 90. wzrastał handel na granicy z Chinami, a Torguci zaczęli też stopniowo prowadzić interesy w Ułan Bator. Od lat 90. największe,

3 Badania prowadziłem tam wraz z zespołem etnologów, dr Oyungerel Tangad, prof. Lechem Mrozem, prof. Jerzym S. Wasilewskim przez cztery kolejne lata, 2012–2015 (odbyły się w ramach realizacji projektu badawczego NN 109 180440, nr umowy 1804/B/H03/2011/40). Było to pięć, zwykle miesięcznych pobytów, podczas których prowadziliśmy wywiady etnograficzne, obserwacje uczestniczące, notatki terenowe. Braliśmy udział w życiu poszczególnych rodzin, podróżowaliśmy z nimi na górskie pastwiska i do stolicy Ułan Bator (czy do innych miast), mieszkaliśmy tygodniami w ich domach; towarzyszyliśmy głównie rodzinom z nowego pokolenia handlowców i biznesmenów z grupy Beelin oraz grupy Wangin, pracującej zwykle w miejscowej administracji.

4 Somon, mong. *sum*, mongolska jednostka samorządowo-terytorialna, wielkości gminy – powiatu.



najbardziej rozpoznawane potęgi mongolskiego biznesu stolicy – grupa handlowa Tawan Bogd, sieć supermarketów Nomin, grupa bankowa Khan Bank, słynny State Department Store oraz wiele pomniejszych firm i korporacji – są dziełami torguckich biznesmenów. Sam Bułgan zaczyna się po ciężkich latach transformacji gwałtownie rozwijać, jednak handlem i biznesem zaczęło trudnić się nowe pokolenie. Są to synowie pasterzy i pracowników *negdeli*, w większości Torguci z grupy Beelin, którzy po skończeniu szkół zaczynają od handlu na granicy, sprowadzają też towary z Rosji, zakładają hotele i kluby karaoke, sklepy, a po kilku latach dojeżdżają już do swoich biznesów w stolicy. Zbudowali tam pięciopiętrowy blok z mieszkaniami, biurami, sklepikami i restauracjami, skupiający obecnie bułgańskie środowisko w stolicy i nazywany nieformalnie Torgud Town. Tu zatrzymują się bułgańscy, kiedy przyjeżdżają do stolicy, tu organizowane są towary na sprzedaż do Chin, a najprężniejsi biznesmeni pomagają się urządzić młodym, organizują też leczenie dla chorych z Bułganu. Kursują przy tym nieustannie pomiędzy Bułganem a Ułan Batorem coraz okazalszymi Toyotami Land Cruiser, pokonując trasę ponad 1600 kilometrów – a w połowie to bezdroża i drogi gruntowe – w niecałe dwadzieścia godzin.



Zdjęcie 1. Wyścigi koni w Bułganie, fot. T. Rakowski

To, na co szczególnie chciałbym zwrócić uwagę, to obecny wciąż element nieformalnego, wzajemnego społecznego pomagania sobie i wymiany przysług, co łączy się też ze skomplikowaną samoorganizacją i strukturami współpracy pasterskiej/krewniczkiej wciąż obecnej we współczesnej Mongolii. W biznesie działają całe grupy krewnych, wspólnoty braci i sióstr, łącząc swoje fundusze, umiejętności i sieci znajomych, którzy pomagali przenosić przez przejście graniczne skóry i mięso do Chin, a potem makarony, cukierki, dywany mongolskie, wyroby z filcu i inne towary. Szefem zmiany celników na przejściu był często wuj mojej zaprzyjaźnionej rodziny, a w tamtejszej placówce banku pracuje ich siostra; to w ten sposób, po wielu latach budowania relacji i znajomości na granicy przepływ towarów stał się względnie szybki i skuteczny. Widać tu jednak też, jak nowe sensy współdziałania

powstają na styku tego, co historyczne, co dotyczy współpracujących rodzin jeszcze w ramach dawnej, skolektywizowanej gospodarki spółdzielczej (Szynekiewicz 1981), i tego, co dotyczy nowej, potransformacyjnej rzeczywistości, w której nastąpiła „era rynku” (*zah zeel*, zob. Wheeler 2004). Szczególnie interesujący jest właśnie sposób współdziałania, a więc spektrum zachowań i form organizacyjnych – od działań nieformalnych, cichych, opartych na więziach krewniczych, na znajomościach rodzinno-towarzyskich (blisko współpracują też często dorośli ludzie w ramach więzów szkolnych), przez formy samoorganizacji i wzajemnego popierania się, organizowanie nieformalnych „dojść”, „układów” w biznesie (i w lokalnej administracji), aż do odkrycia bardzo skomplikowanych mechanizmów rządzących tą sferą. Jest to coś takiego, jak „czasowe użytkowanie” (*temporary possession*) dóbr, z którym mamy do czynienia w Mongolii (Empson 2012). David Sneath (2003) i Sławoj Szynekiewicz (1981) pokazywali, w jaki sposób użytkowanie różnych dóbr ma swoje zaplecze historyczne i łączy się w Mongolii np. z bardzo skomplikowanym, pasterskim systemem współużytkowania pastwisk. Stąd prawa do użytkowania ziemi są osią nieformalnego, zwyczajowego podziału dostępu do ziemi, a nawet do dóbr takich jak samochody, maszyny, sklepy czy mieszkania. Mamy więc nieformalny sposób użytkowania tego, co wspólne – pozwalający też na wymuszenia, przesuwanie granic, ciche zajmowanie dóbr (zob. Szynekiewicz i Potkański 1993), łączy się on jednak ze skomplikowanym sposobem użytkowania dóbr i organizowania się wokół nich (Sneath 2003, s. 446).

W przypadku Bułganu taki sposób budowania współpracy i załatwiania spraw jest powiązany również z oddolnymi działaniami grupy braci, środowiska biznesmenów targuckich z Ułan Bator na rzecz somonu. Działania nowego pokolenia biznesmenów wchodzi w struktury państwa i administracji oraz zaczynają je wypełniać i współtworzyć. W 2009 roku część z nich, mieszkająca już w większości w Ułan Bator (między innymi założyciele Torgud Town) postanowiła zacząć wspierać, wręcz czcić swoje miejsce narodzin, co ma za sobą całą tradycję duchową w Mongolii, i starać się o jego lokalnie i na własny sposób rozumiany rozwój – o jego (i ich) powodzenie. Jest to związane z mongolską kosmologią i wyobrażeniami siły życiowej zawartej w krajobrazie i miejscu rodzinnym (Humphrey 2012)<sup>5</sup>. W tym przypadku czczenie miejsca narodzin przybiera jednak też formę samoorganizującego się klubu działaczy i aktywistów. W pewnym momencie spontanicznie powstało stowarzyszenie „Jedwabna Ojczyzna” (Torgon Nutag Klub) i biznesmeni zaczęli organizować wsparcie dla somonu, pomagali między innymi, choć nie w pełni skutecznie (działania krytykowane m.in. przez lokalnych misjonarzy), w czasie kłęski żywiołowej mrozu (*dzudu*) w 2009 roku, kiedy padały całe stada. Przede wszystkim jednak ufundowali i zbudowali „park chwały”, Torgon Nutag Park, w centrum miasta, ale trochę na uboczu, na pustych łąkach przy rzece. Stał tam pomnik księcia Uwsz Chana, który przyprowadził Torgutów z Kałmucji z powrotem na ojczyste tereny w XVIII stuleciu, pojawiają się lamajskie symbole, fontanny, tablice z listą fundatorów parku, ławki, zadaszenia, nawet boisko do koszykówki. Są tam też organizowane i fundowane ceremonie ofiarne *tachitga*, gromadzące lokalną społeczność, odbyło się święto (*naadam*) z wyścigami koni (też targuckich inochodźców), zapałkami, koncertami i ceremoniami odznaczania pasterzy, biznesmenów, nauczycieli,

5 Dłatego wielu Mongołów przywozi zdjęcia i przedmioty z ziemi rodzinnej, obrazy gór, wielu też pielgrzymuje tam latem, odwiedza swoich bliskich.

urzędników czy po prostu ojców i matek. Choć w somonie co roku są organizowane duże święta społeczne, takie jak 50-lecie przedszkola czy targi sadownictwa, klub zaczął tworzyć alternatywne czy dodatkowe obchody – za każdym razem są to duże wydarzenia z koncertami, przemowami, zawodami sportowymi. W przypadku najważniejszego z nich, centralnej ceremonii czczenia góry-matki bułgańczyków Burenchairchan, obchody te odbywają się co dwa lata. Za sprawą klubu jednak i jego decyzji zamiast wiosną, co byłoby zgodne z kalendarzem lamaistycznym, góry czci się, „karmi” we wrześniu, po sianokosach, po przepędach zwierząt na jesienne pastwiska, kiedy wszyscy biznesmeni mogą też dotrzeć z Ułan Bator do Bułganu. Do somonu przybywa wtedy kolumna przyozdobionych Toyot Land Cruiserów, wypełnionych ciasno biznesmenami i ich rodzinami (szczególnie często to ludzie starsi, rodzice). Wcześniej jadą całą grupą przez Mongolię, zatrzymując się, pijąc odrobinę wódki z ozdobnych czarek, błogosławiąc i pryskając pierwszymi kroplami. Przy wjeździe do miasteczka są witani przez mieszkańców i władze somonu pod bramą wjazdową, częstowani czarkami z mlekiem, podawanymi na białych szarfach *hadag*, owocami, pomidorami – cała droga dojazdowa wypełnia się witającymi się i pozdrawiającymi ludźmi. W miasteczku zaczyna się wtedy trzydniowe święto, nieustanne czczenie swojej miejscowości. Biznesmeni, ich rodziny i przyjaciele spotykają się na wyścigach konnych, kosztują tam w kręgach świstaka, wnoszą toasty. Grupy mężczyzn jednego dnia objeżdżają od rana kolejne święte góry, jadą szybko dużą grupą aut, wspinają się w kilkadziesiąt osób na poszczególne święte szczyty, tam spią ryż, ziarno, kropią mlekiem, wódką, niektórzy nawet koniakami; modlą się i recytują modlitwy wraz ze starszym lamą z miejscowej świątyni. Potem święto staje się ogólne – to wspólne modlitwy pod Burenchairchan, z setkami uczestników, otwarcie nowej sali w domu kultury, wielogodzinne koncerty, przemowy, wręczanie odznaczeń dla mieszkańców. Nagrody w wyścigach koni i w zapasach są fundowane przez poszczególnych biznesmenów; oprócz medali wręczają oni też zwycięzcom na zakończenie oprawione w ramki dyplomy z wypisaną kwotą nagrody pieniężnej. Przy tej okazji za każdym razem handlowcy i biznesmeni stawali w roli publicznej, naśladowali czy wręcz dublowali lokalnych urzędników w ich działaniach. Zaciera się w ten sposób granica działania poprzez instytucje i działania zupełnie pozainstytucjonalnego. Kiedy latem w 2013 roku pytałem, czy zbliża się jakieś duże święto organizowane przez somon, usłyszałem, że „pewnie tak, ale jeśli będą zwlekać, to w końcu ludzie [tu biznesmeni] sami się szybciej zorganizują... na święto na pewno nikt nie będzie czekał” (Munchbold, 37 lat, grupa Beelin). Działania lokalnych grup, twórców i pracowników firm torguckich, rodzin z miasteczka przeplatają się zatem z tym, co robią miejscowi urzędnicy, wszystko łączy się w poczuciu wspólnego działania, przy czym kwoty i czas angażowany w święto są jednocześnie publicznie ogłaszane na tablicach urzędu. Poza tym przepływ pracy i pieniędzy jest bardzo spontaniczny, hojność, decyzje, dogadywanie programu przebiega w umowach, w nieformalnych rozmowach, na spotkaniach w lokalnych restauracjach. Jest to jednak też wyraźnie budowanie pewnej lokalnej pozycji, kontaktów, od czego zależy powodzenie w interesach, tym bardziej że wszelkie nieformalne dojścia do urzędników, polityków, prokuratorów są bardzo starannie wykorzystywane. Są to relacje zawierające w sobie pragnienie czynienia relacji pararodzinnymi, „mongolskimi”, co nie znaczy, że są one zawsze korzystne, przyjazne. Przeciwnie, wciąż mieszczą w sobie ryzyko, niedopowiedzenie i właściwie, w przypadku przysług, nigdy nie gwarantują czegoś takiego jak „obligatoryjny zwrot” zainwestowanej pracy czy darowizny (Humphrey 2012).

Działania na rzecz nutagu, miejsca narodzin i pochodzenia, są jednak, jak już wspomniałem, w ogóle szerszym zjawiskiem we współczesnej Mongolii. Od kilkunastu lat funkcjonują tam „komitety lokalne” (*nutag-councils*) integrujące wspólnoty gmin-somonów w Ułan Bator i lobbujące w parlamencie na rzecz rodzinnych miast i osad (Stolpe 2013). Tutaj mamy do czynienia z nieco podobną strukturą, choć bardziej nieformalną, powstającą spontanicznie, poza ramą państwa, związaną jednak przede wszystkim ze wspólnotą biznesmenów, założycieli małych i średnich przedsiębiorstw. Z pewnego punktu widzenia taka historia współdziałania jak Torgon Nutag Klub może jednak otworzyć drogę do jeszcze innego sensu działania na rzecz lokalnego środowiska. Caroline Humphrey (2012, s. 26–28) pisze o tym, że załatwianie spraw w sposób nieformalny, poza strukturami państwa (choć w tym przypadku jednocześnie wewnątrz nich), nie jest tylko sposobem działania, uzyskiwania czegoś, skorzystania na czymś, zdobycia pewnej wymiernej korzyści. Paradoksalnie, działania te są w Mongolii również sposobami realizowania pewnej idei współpracy, sztuki bycia pomocnym, hojnym, szczodrym, i w ten sposób budowana jest sztuka bycia „kims” w oczach innych i poprzez to też bycia sobą, osiągania *self-esteem* (Humphrey 2012). Praca na granicy, rozwijanie biznesu na bazie sieci krewniaczo-znajomościowej, odruchowe sięganie do rodzinnych kontaktów jest więc cichym, sprytnym działaniem, ale i zarazem sztuką zapewniania sobie powodzenia, uzyskiwania publicznego szacunku. Publiczne ukazywanie „radzenia sobie” i wynoszenia swojej aktywności ponad innych jest zatem bardzo mocno zakotwiczone w sposobie myślenia o działaniu organizacyjnym, o budowaniu „dumnych” wydarzeń, takich jak czczenie Burenchairchanu czy budowanie „parku chwały”. Każde z działań, wręczonych nagród czy zaprezentowania się na uroczystości jest momentem, kiedy nie tylko wzrasta estyma i poważanie, ale też nakręca się możliwość powodzenia, gęstnieje poczucie „dobrego działania”. Stąd nie jest to jakaś paraekonomiczna transakcja, zahaczająca np. o nepotyzm i korupcję, tylko wspólnotowe, nieindywidualistyczne osiąganie pewnej pozycji w oczach innych i jednocześnie własnych. Podobnie David Sneath (2006) dostrzega tu raczej wymiar nieformalnego materializowania się relacji międzyludzkich, osiągania nie tyle korzyści czy wymiernego efektu, co przede wszystkim właśnie pewnej właściwej, życiowej pozycji. Zamiast transakcji (*transacting*) – wymiany, przekazu dóbr i usług – Sneath (2006, s. 98) pisze o osiągnięciu/budowaniu roli społecznej (*enacting*).

W działaniu na rzecz rodzinnej miejscowości (*nutagu*), na rzecz innych znajomych, rodzin, mieszkańców i w ogóle w wykonywaniu różnego rodzaju przysług, dowolnych aktów darowizn, najczęściej nie chodzi zatem o odbiór jakiejś innej przysługi, czegoś wymiernego, tylko raczej o pewną „estetykę” tego aktu (Humphrey 2012, s. 23; zob. też dyskusję u Empson 2012, s. 11). Sztuka nieformalnego działania jest w ten sposób sztuką nie tylko osiągania celów, ale także budowania i wzmacniania wspólnoty. W tym momencie nieformalne współdziałanie łączy się jednak z wymiarem kosmologicznym – z budowaniem, przez skomplikowaną architekturę, więzi „siły powodzenia” i wyposażenia w „siłę życiową” (zob. Humphrey, Ujeed 2012; Tangad 2013, s. 105–121). Jeśli będzie to związane ze sprytem, siłą, odwagą, wyobrażenie takie będzie przedstawiane jako „koń wietrzny” (*chijmor*) – siła wznosząca ku górze, promieniująca na innych, jak też pociągająca. Oprócz indywidualnych sił danej osoby (*süld*) i jej prezentacji czy realizacji (*chijmor*), przez organizowanie życia, dokonywanie przysługi odwzajemnień powstaje też pewna siła społeczna, gromadząca ludzi wokół silnych, sprytnych, twórczych osobowości. Będzie to już bardziej element siły życia zwanej *bujan* – to fortuna i bogactwo

nagromadzone jako sieć relacji: przyjaciół, uczynków i bogactwa potencjalnych przysług<sup>6</sup>. Nagromadzenie *bujanu* wiąże się ponadto z ideą osiągnięcia przywództwa, co może być demonstrowane zarówno poprzez czyny, jak i posiadanie dóbr („kiedy chcę zebrać od innych po 5 mln tugrików, to sam muszę wyłożyć 50 mln. Wtedy inni idą za mną”, mówił jeden z założycieli klubu, 44-letni Batnasan, z grupy Beelin). Organizowanie różnych imprez, podczas których zarówno bawią się ludzie, jak i składa się ofiary dla duchów-gospodarzy okolicznych gór i rzek, sprawia, że *bujan* organizatorów się poszerza, zwiększa, „ludzie są wdzięczni, cieszą się i do-brze myślą o nim, cieszą się ze wzrostu *bujanu*”, powiedziała nam wprost młoda urzędniczka socjalna z Bułganu. Odślania się w ten sposób specyficzna droga budowania własnego powodzenia poprzez robienie czegoś z innymi, rodziną, znajomymi (nieustannie celebrowane są np. też związki uczniów i uczennic z tej samej klasy i szkoły). Jest to, rzekłbym, moment bardzo intensywnego „okielznanie” czy „zaprzęganie” powodzenia (zob. Empson 2012), czynienia go obecnym w rodzinie, pomiędzy ludźmi. Poprzez udział, organizację święta i darowizny następuje jednak nie tylko ogłaszanie czyjeś siły, pozycji, *bujanu* i nawet osobistego *chijmoru*, „ruchu w górę”, lecz także nakręca się spirala możliwego i upragnionego powodzenia, w którym wszyscy uczestniczą.

#### SAMOORGANIZACJA, WSPÓŁDZIAŁANIE I BUDOWANIE WYOBRAŹNI TECHNICZNEJ WE WSIACH POŁUDNIOWEGO MAZOWSZA

Drugim przykładem na poparcie sformułowanej wcześniej tezy są badania prowadzone przez zespół etnografek i etnografów<sup>7</sup> we współczesnych społecznościach wiejskich południowego Mazowsza, a dokładniej w okolicach Szydłowca i Przysuchy, we wsiach Zaława i Cukrówka. Były to „etnograficzne badania w działaniu”, bazujące na terenowych badaniach etnograficznych i nowych nurtach *action research*, z wykorzystaniem narzędzi sztuki. Badania były prowadzone w ten sposób w środowiskach wiejskich uznawanych często w dyskursach publicznych i przez samych lokalnych aktorów za peryferyjne, należące do miejsc „gorszych” i pozbawionych dostępu do kultury; były to wsie względnie odizolowane od dużych ośrodków kultury wielkomiejskiej, często dotknięte problemami ekonomiczno-społecznymi, takimi jak bezrobocie i wahałowe migracje zarobkowe. Podstawowym zadaniem naszego działania było zgromadzenie wiedzy o aktywności kulturalnej i społecznej, która legitymizuje obecność własnych, choć często ukrytych kompetencji kulturowych i twórczych tych środowisk oraz unika praktyk nieświadomego narzucania i kształtowania zewnętrznej, pochodzącej z wielkomiejskich centrów wizji uczestnictwa w kulturze. Nowy język opisu naszego badania miał mieć w sobie zatem potencjał

6 To moment budowania dobrego obrotu spraw poprzez gromadzenie potęgi/mocy związku i wymiany z innymi ludźmi – tak jak w powiedzeniu mongolskim przytaczanym przez Oyungerel Tangad – „człowiek, który ma znajomych, jest wielki jak step, a ten, który nie ma znajomych, jest mały jak dłoń” (Tangad 2013, s. 221).

7 W ramach projektu IEiAK UW finansowanego przez MKiDN pt. „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”, moduł „Działanie w kulturze”, badania realizowali Maja Dobiasz, Alicja Karasińska, Vika Krauz, Anna Lewicka, Joanna Łodygowska, Weronika Najda, Paula Mikołajczyk, Zuzanna Piątek, Ewa Potępa, Tomasz Rakowski, Agata Strzałkowska, Julia Szawiel oraz etnoanimatorki i etnoanimatorki z Kolektywy Terenowego: Dorota i Paweł Ogrodzcy, Julia Biczysko, Agnieszka Pająckowska, Pola Rożek, Sebastian Świąder. Całość modułu koordynowali Tomasz Rakowski i Maja Dobiasz. Więcej o projektach, terenie i metodologii badań zob. <http://kulturaoddolna.pl/dzialanie-w-kulturze/> (dostęp: 26.07.2016).

krytyczny wobec dominujących politycznie i kulturalnie ośrodków/dyskursów, narzucających swoje normy i wizje kreatywności kulturowej (zob. Liep 2001) i przesłaniających często w ten sposób oddolne mechanizmy twórczego działania aktorów społeczności lokalnych. Badania od początku dotyczyły samorządowego, spontanicznego i oddolnego charakteru życia społecznego, ale też wszelkich niejawnych wymiarów życia kulturalnego, kluczowych dla budowania ogólnopolskich strategii polityki kulturalnej na obszarach wiejskich i peryferyjnych.

Przestrzenie wsi we współczesnej Polsce – zarówno w dyskursach publicznych, jak i opiniach samych ich mieszkańców – często są uznawane za miejsca peryferyjne, „gorsze” i pozbawione dostępu do kultury. Jest to jednak, z czego warto zdawać sobie sprawę, silny dyskurs wytwarzany przez środowiska inteligenckie, akademickie, dziennikarskie szczególnie przez okres ostatnich kilkunastu lat, o czym już pisałem gdzie indziej (Rakowski 2008, 2013). Wieś jest postrzegana jako miejsce dotknięte pewnym „opóźnieniem”, przeczące nowym trendom w kulturze i wręcz stawiające opór procesom modernizacyjnym. Tego typu rozpoznania są obecne w wyostrzonej formie przede wszystkim w wielu publicznych wypowiedziach humanistów, np. Janusza Majcherka (2012), gdzie mieszkańcy wsi to „hamulcowi modernizacji”, czy nawet u bardzo doświadczonej w badaniach wsi socjolożki Marii Halamskiej (2015) w wypowiedzi zatytułowanej „Chłop to nie obywatel”. O aktywności kulturalnej ludzi wsi i rozwoju wiejskich organizacji społeczno-kulturalnych można jednak pisać zupełnie inaczej. Odmienne podejście prezentują autorzy *Praktyk kulturalnych klasy ludowej* (Gdula, Lewicki i Sadura 2014), gdzie, z jednej strony, zostały zarysowane odtwarzane społecznie podziały i konflikty „klasowe”, czyli napięcia wokół różnic środowiskowo-kulturowych, w nowoczesnym rozumieniu wykształconym przez francuskiego socjologa Pierre’a Bourdieu, a z drugiej – sposoby naturalizowania aktywności czasu wolnego w świecie ludzi wsi i w ogóle „klasy ludowej”. Ich „praktyki kulturalne” to najczęściej działania na swój sposób bardzo wartościowe – spontaniczne, związane z cielesnością, z fizycznością pracy, z potrzebą odpoczynku, wysokiego wartościowania „bycia razem” i familiarności. Przy czym, co niezwykle istotne, tutaj też pojawiają się elementy nieinstytucjonalnej, spontanicznej samoorganizacji: klubów, spotkań, kół gospodyń wiejskich, chórow kościelnych itd. Jest to więc studium wskazujące na specyficzny, odrębny styl tworzenia kultury, zwykle właśnie w środowiskach wiejskich. Co więcej, tworzenie praktyk kulturowych wspólnoty – obecność kół gospodyń wiejskich, ochotniczych straży pożarnych, ale też nieformalnych spotkań, „posiad” sąsiedzkich, sobotnich zabaw, organizacji wiejskich świąt – ma ciągłość kulturowo-historyczną (Szpak 2013), pewną tradycję budowy własnej obywatelskości. Pisał o tym wcześniej antropolog Michał Buchowski, odwołując się m.in. do osobistego udziału w działaniach wielkopolskich Ludowych Zespołów Sportowych (Buchowski 1996).

Badania, które prowadziłem wraz z zespołem, dowiodły, jak ważnymi miejscami są ochotnicza straż pożarna, miejscowa szkoła, świetlica wiejska – ale w tym sensie, że wszystkie ogniskują właśnie specyficznie nieformalną, oddolną aktywność organizacyjną. Często te budynki były budowane w latach 60. rękami miejscowych ludzi, w ramach czynu społecznego; jak się wielokrotnie okazywało w badaniach, pojęcie to ma jednak zupełnie inny sens niż ten powszechny, kojarzony z absurdalną, propagandową akcją państwa ludowego. O czynach społecznych opowiadano z dumą i entuzjazmem, to bardziej doświadczenie oporu i samostanowienia niż socjalistycznej podległości (zob. Pisarzewski 2008; Plińska 2008). Aby dobrze zrozumieć samoorganizację wiejską jako żywiołowy proces i pewną inną wartość logiki

organizacji, warto też wskazać na sposób działania wiejskich klubów sportowych. Weronika Najda (Najda, Rakowski 2016) w swoim opracowaniu pokazuje, że wiąże się to w ogóle z bardzo bogatą sferą różnorodnych aktywności: od organizowania się piłkarzy i działaczy klubu do organizowania się kibiców i rodzin piłkarzy z wsi w gminie Chlewiska. Klub Hubal to nie tylko miejsce, w którym można trenować, lecz także przestrzeń, którą można cały czas wymyślać, przekształcać. Działacze ze wsi Zaława zajęli się budowaniem nowych pomieszczeń, montowaniem urządzeń, konstruowaniem sauny: zaangażowanie w tworzenie klubu jest tu równie ważne, jak osiągnięcie efektów sportowych – został on w dużej mierze stworzony przez społeczników i aktywistów, którzy napisali statut, zdobywali stroje, uporządkowali przestrzeń, zdobyli środki, żeby zatrudnić trenera. Podobnie jest w przypadku świetlicy wiejskiej w tej samej wsi, gdzie siedzibę ma koło gospodyń wiejskich – okazuje się, że jest ona co prawda częścią państwowej instytucji, ale tak naprawdę świetlica też została zbudowana metodą społecznikowską, sołtys z przyjacielem znaleźli na złomowisku grzejniki, pocięto je – i zrobiono ogrzewanie. Przebudowali świetlicę, bo w tym budynku był wcześniej sklep, zrobili więc wejście z drugiej strony. W przypadku szkoły, która została zbudowana z okazji rocznicy tysiąclecia państwa (słynne „tysiąclatki”), okazuje się, że jest ona też dobrem wspólnym, jest nieustannie ulepszana przez społeczność – mieszkańcy np. przebudowywali parking i ogrodzenie, a z okazji 50-lecia szkoły m.in. ustawiono wielki, piękny grill zrobiony z bębnow od prałek przez syna szkolnej sprzątaczkę. Podążając dalej w tym kierunku, zauważymy też, że zmienia się w ten sposób cała perspektywa wiejskiej historii społecznej. Jeśli spojrzymy wstecz, to okazuje się, że np. w latach 70. mieliśmy do czynienia ze wznoszeniem publicznych budynków, ale też, symetrycznie, z powszechnym stawianiem na wsi domów i budynków gospodarczych – wynikało to ze swoistego rozkwitu wsi, dostępu do materiałów budowlanych, maszyn, kredytów i dobrych kontraktów rolniczych (Gomuła 2004). Domy jednorodzinne budowano wtedy metodą „gospodarską”, „organizowano” materiały (łapówki, nielegalne pozyskiwanie z zakładów), a mieszkańcy wsi – ludzie pracujący na budowach w miastach i zakładach, po szkołach budowlankach – zaczęli sami, na własną rękę, murować i budować, czerpiąc z nowych technik; korzystali przy tym nie tylko z dojść do materiałów, lecz także z żywiołowo zdobywanych umiejętności. W sytuacji niedoborów materiałów i narzędzi rozwijali niebywałe zdolności i wyobraźnię techniczną: w Broniowie i okolicznych wsiach pojawiały się samodzielnie konstruowane traktory, maszyny rolnicze, piły mechaniczne, kosiarki, trójkołowce – wszystko to funkcjonuje do dzisiaj (Skąpski 2013). Zbudowane wtedy domy mają powtarzalny geometryczny kształt; to tzw. kostki, obecnie kojarzone z brzydota PRL-u. Z jednej strony, kształty te to wymogi urzędników, dających zezwolenia na najprostsze, powtarzalne formy modernistyczne (domy jednorodzinne są legalne i teoretycznie wspierane przez państwo od 1957 roku), a z drugiej strony fakt, że budynki były wznoszone przez samych mieszkańców, powodował, że chętnie budowano przede wszystkim domy proste w konstrukcji i nadające się do rozbudowania (często po latach dobudowywano piętro, taras albo osobne pomieszczenie, dołączano zasypane podpiwniczenie).

Okazuje się zatem, że w latach 60. i 70. ludzie na wsi sami budowali i eksperymentowali z budową, najczęściej na własnych i sąsiedzkich posesjach<sup>8</sup>. Widać więc,

8 Jednym z takich niezwykłych mistrzów-majstrów jest np. pan Wiesław Zielonka z Broniowa – po skończeniu 6 klasy szkoły podstawowej trafił do ochotniczego hufca pracy, gdzie nauczył się murarki. Później swoje



Zdjęcie 2. Remiza strażacka w Broniowie, fot. T. Rakowski

że modernizacja w PRL-u (szczególnie dla wsi – lata 70.) nie była jedynie jakąś bezwładną, zewnętrzną siłą, przeciwnie – odsłania się tutaj alternatywna historia, nowy sens wydarzeń i doświadczeń ludzi ze środowisk wiejskich. Koniec lat 60., a szczególnie lata 70., to czas, kiedy mieszkańcy wsi migrują do miast, zdobywają umiejętności, w końcu ich dochody wzrastają; zyskują wtedy dostęp do tanich kredytów, nawozów, „oprysków”, można kupić wreszcie duże maszyny, budują się domy i budynki; ludzie współdziałają, budują w czynie społecznym, stawiają opór władzom – zdarza się, że blokują kandydatury partyjnych urzędników na wójtów i przewodniczących (Rakowski, Rożek 2014). Pojawił się wówczas, można by powiedzieć, pewien rodzaj silnej podmiotowości wsi – w tej optyce modernizacja PRL-u zaczynała więc zasilać środowiska wiejskie w zupełnie inny sposób, to moment w historii wsi (akurat w centralnej Polsce, czyli innej od wsi wielkopolskiej, rozwarstwionej społecznie, czy np. mazurskiej, z bardzo kruchymi, poosadniczymi więziami społecznymi), kiedy poczucie działania, bogacenia się czy możliwości rozwijania się na własny sposób jest wyjątkowo silne. Choć ślady tego można znaleźć w dokumentacji, np. budowy szkoły w Cukrówce, świetlicy w Broniowie, to najciekawiej byłoby dotrzeć do takich treści, które pozwolą uchwycić ów oddolny, samorzutny sens tych działań – znaczenia współdziałania, czynu społecznego jako swoistego „faktu społecznego”, wspólnego budowania czy też w końcu w ogóle

umiejętności przekazał młodszym kolegom z OSP – a to właściwie obecnie cały klan murarzy, którzy zyskali uznanie jako fachowcy w Europie, Skandynawii i tam jeżdżą na roboty, oni też przebudowują niestannie i poprawiają strażnicę broniowskiej OSP. Zielonka, a potem inni zaczęli jednak od eksperymentowania i budowania na własną rękę, nie tylko od stawiania budynków, ale od samego wyrabiania materiałów budowlanych, np. pustaków żużlowych. Zielonka zrobił własnej konstrukcji stół wibracyjny, na którym mocował formę do pustaków. Z czasem z samorobionych pustaków stawiano w okolicy wszystkie niemal domy, przy czym najokazalsze wyszły właśnie spod jego ręki. Okazało się także, że właściwie w każdym domu samoróbką jest piec kuchenny, węzownica i cały system centralnego ogrzewania – i że tajniki zaworów i odpowietrzaczy zna tylko np. ojciec-konstruktor (młodsza rodzina często miała później problem z niuansami obsługi takich instalacji).



historii budowania na wsi z nowych materiałów, nowymi technikami. Okazuje się, że to zupełnie inna historia, historia ludzi wsi, rozwoju własnych umiejętności, techniki, wyobraźni technicznej, samoorganizacji, współdziałania na powszechną skalę.

Ta oddolna forma działania i budowania pewnego idiomu rozwoju ma wyraźną ciągłość i jest odnajdowana w obecnych badaniach etnograficznych i „badaniach w działaniu”. Przy czym charakterystyczne jest to, że coś, co mogłoby zostać uznane za instytucjonalne („państwowe”), ma bardzo duży komponent oddolny: jest tworzone przez ludzi, w ich własnym czasie, a instytucje państwowe są w ten sposób wypełniane oddolnie alternatywnymi, endogenicznymi formami. Ten rodzaj sprawczości społecznej stoi w sprzeczności z zakładaną często przez publicystów i badaczy „roszczeniowością” wsi i, co więcej, widać też bardzo wyraźnie, że środowiska wiejskie w ogóle tworzą własne, nieznanne szerzej aktywności społeczne i sposoby oddolnego działania. W przypadku tych kilku badanych wsi okazuje się zatem, że narracje naukowe i publicystyczne wypełnione wizją kultury wsi jako „balastu” (jako czegoś, co przekreśla powstawanie „właściwej” klasy średniej i „właściwego” społeczeństwa obywatelskiego) przy bliższym, etnograficznym poznaniu okazują się zupełnie nietrafne.

#### **PODSUMOWANIE: WSPÓŁDZIAŁANIE, POTENCJAŁ SPRAWCZY, LOKALNE FORMY ROZWOJU**

Różni badacze sygnalizowali, że naruszenie wraz z działaniami rozwojowymi skomplikowanych sposobów funkcjonowania lokalnych społeczności może skutkować pewnym rodzajem oporu, zorganizowanego sprzeciwu czy wręcz przeciwnego, negatywnego efektu działania rozwojowego (Crewe i Harisson 2002). Szczególnie istotne są jednak takie prace, które wskazują na przesunięcie inicjatyw rozwojowych w stronę lokalnych grup i ich własnego sposobu praktykowania rozwoju. Powstają w ten sposób rozpoznania, w których można już wyróżnić obecność alternatywnych mechanizmów i logik rozwojowych. Jeśli spojrzymy uważniej, to widać, że wkraczamy w obszar, w którym w odmienny, skomplikowany sposób funkcjonuje tkanka społeczna i kulturowa – a to, co „międzyludzkie”, co związane z samoorganizacją, może być zarówno źródłem pozytywnych relacji, nieformalnym negocjowaniem współpracy i więzi biznesowych, jak i budowaniem paraekonomicznej i parapolitycznej siły.

Widać to w Bułganie, gdzie ludzie podejmują wyzwanie tego, co nieformalne, robią interesy na granicy, polegając na więziach wytworzonych z celnikami, strażnikami, kontrahentami, budują i przebudowują relacje w rodzinie, w której cały czas działają. Mechanizmy wspólnego działania powstają w ten sposób wokół świąt, przejazdów, gościń, wydobywają z życia somonu to, „co najlepsze”, co najbardziej „godne”, co wyzwała powodzenie i w spontaniczny sposób formuje wspólne akty mongolskiego rozwoju. We wsiach centralnej Polski jest bardzo podobnie – okazuje się, że mamy do czynienia z bardzo żywiołowym i niejawnym charakterem oddolnych działań, cichą sztuką „społeczno-technicznych” praktyk wiejskich. Już przy pierwszym uważnym spojrzeniu widać, że różne nieformalne sposoby samoorganizacji i współdziałania przez dziesięciolecia tworzyły życie wsi, tylko często pozostawały w cieniu – nie były w ogóle rejestrowane. A więc za każdym razem struktury te działały, tylko nie były wychwytywane, nie były brane pod uwagę, a przede wszystkim nie zauważono ich znaczenia jako lokalnych form działania rozwojowego.

W obydwu przypadkach mamy do czynienia z odkryciami rozwoju endogenicznego, w którym z całą mocą ujawniają się własne, a jednocześnie bardzo silne i „porywające” na różne sposoby aktorów społecznych mechanizmy modernizacyjne, z których obecności politycy rozwojowi tak często nie chcą zdać sobie sprawy. Są to bowiem takie działania, mechanizmy i całe tradycje społeczne, które już samą obecnością zaświadcza o innych możliwych logikach społecznych i zmuszają nas do przewartościowania najbardziej ugruntowanych sposobów rozumienia zmiany społecznej, modernizacji czy przede wszystkim samej idei rozwoju.

## BIBLIOGRAFIA

- Arce, A., Long, N. (2000). *Anthropology, Development and Modernities*, London: Routledge.
- Biernacka, M. (1962). *Potakówka. Wieś powiatu jasielskiego 1890–1960. Z badań nad współdziałaniem*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Buchowski, M. (1996). *The Shifting Meanings of Civil and Civic Society in Poland*. W: E. Dunn, C. Hann (red.), *Civil Society: Challenging Western Models*. London: Routledge.
- Crewe, E., Harrison, E. (2002). *Whose Development? An Ethnography of Aid*. London: Zed Books.
- Ellen, R. (2001). *Deja vu, all over again', again: reinvention and progress in applying local knowledge to development*. W: P. Sillitoe, A. Bicker, J. Pottier (red.), *Participating in Development: Approaches to Indigenous Knowledge* (s. 235–258). London, New York: Routledge.
- Empson, R. (2012). The Danger of Excess. Accumulating and Dispersing Fortune in Mongolia. *Social Analysis*, 1 (56), 1–12.
- Empson, R. (2014). *An Economy of Temporary Possession*, Malinowski Memorial Lecture 2014, <http://www.lse.ac.uk/publicEvents/events/2014/05/20140522t1800vOT.aspx> (dostęp: 14.04.2015).
- Englund, H. (2006). *Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor*. Berkeley: University of California Press.
- Escobar, A. (2012). *Preface to the 2012 edition*. W: A. Escobar, *Encountering Development. The making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferguson, J. (1994). *The Anti-Politics Machine. „Development”, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, J. (1997). *Anthropology and Its Evil Twin: “Development” in the Constitution of a Discipline*. W: F. Cooper, R. Packard (red.), *International Development and the Social Sciences: essays on the History and Politics of Knowledge* (s. 150–175). Berkeley: University of California Press.
- Gdula, M., Lewicki, M., Sadura, P. (2014). *Praktyki kulturowe klasy ludowej*. Warszawa: Instytut Studiów Zaawansowanych.
- Geertz, C. (1963). *Peddlers and princes: social change and economic modernization in two Indonesian towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, C. (2000). *My/Nie My, czyli aMerYka – nie-aMerYka. Podróże Ruth Benedict* (tłum. E. Dzurak). W: C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz, C. (2003). *Myślenie jako działanie moralne: etyczny wymiar antropologicznych badań terenowych w nowo powstałych państwach* (tłum. D. Głowacka). W: M. Brocki, D. Wolska (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gomuła, M. (2004). *„Zastał Polskę drewnianą a zostawił murowaną...”*, czyli wpływ dekady gierkowskiej na życie społeczne wsi polskiej. Praca laboratoryjna, Warszawa: Archiwum IEiAK UW.
- Gow, D. (2002). Anthropology and Development: Evil Twin or Moral Narrative? *Human Organization*, 61 (4), 299–313.
- Halamska, M. (2015). Chłop to nie obywatel. Z Marią Halamską rozmawia Ł. Pawłowski. *Kultura Liberalna*, 2 (314).
- Hann, Ch., Dunn, E. (red.) (1996). *Civil Society. Challenging Western Models*. London: Routledge.
- Hobart, M. (1993). *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*, London: Routledge.

- Humphrey, C. (2002). *The Unmaking of Soviet Life. Everyday Economies after Socialism*. London: Cornell University Press.
- Humphrey, C. (2012). Favors and “Normal Heroes”. The Case of Postsocialist Higher Education. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2), 22–41.
- Humphrey, C., Sneath, D. (1999). *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, C., Ujeed, H. (2012). Fortune in the Wind. An Impersonal Subjectivity. *Social Analysis*, 56 (2), 152–167.
- Jones, M.J. (2016). *Farmer driven network or official association: farmer agency, legitimacy, control, accountability, and efficacy in the smallholder coffee sector of Northern Laos*. Referat wygłoszony na konferencji IUAES w Dubrowniku.
- Klekot, E. (2014). Samofolkloryzacja: współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej. *Kultura Współczesna*, 1 (81), 86–99.
- Liep, J. (2001). *Introduction*. W: J. Liep (red.), *Locating Cultural Creativity*. London: Pluto Press.
- Majcherek, J. (2012). Hamulcowi modernizacji. *Gazeta Wyborcza*, 08 sierpnia.
- Mosse, D. (2005). *Cultivating Development. An Ethnography of Aid Policy and Practice*. London: Pluto Press.
- Mosse, D. (2006). Anti-social anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and professional communities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, 935–956.
- Mosse, D. (2013). The Anthropology of International Development. *Annual Review of Anthropology*, 42, 227–246.
- Mról, L. (1977). Rytm targuckiego koczowania. *Etnografia Polska*, 21 (1), 137–153.
- Najda, W., Rakowski, T. (2016). „Królowie boiska”. *Samoorganizacja wiejskiego klubu sportowego*. W: P. Cichocki i in. (red.), *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna* (s. 51–61). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Pfaffenberger B. (1992). Technology and Social Change. *Annual Review of Anthropology*, 21, 491–516.
- Plińska, W. (2008). *Ochotnicza straż pożarna – klub kultury*. W: I. Kurz (red.), *Lokalnie: animacja kultury/community arts* (s. 89–92). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW.
- Pisarzewski, T. (2008). *Wspólnota wiejska – przemiany*. W: I. Kurz (red.), *Lokalnie: animacja kultury/community arts* (s. 85–88). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW.
- Rakowski, T. (2004). Tuchalarzy w obliczu zmiany. Interpretacje „kresu” i „upadku” kultury tubylczej. *Kultura i Społeczeństwo*, 3, 97–120.
- Rakowski, T. (2008). *Antropologiczne przesunięcie perspektywy i animacja kultury*. *Warsztaty badawcze wśród środowisk społecznie zmarginalizowanych*. W: I. Kurz (red.), *Lokalnie: animacja kultury/community arts* (s. 76–81). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW.
- Rakowski, T. (red.) (2013). *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Rakowski, T., Rożek P. (reż.) (2014). *Elżbieta Szewczyk*, film, 16’33.
- Sillitoe, P. (2001). *Participant observation to participatory development: making anthropology work*. W: P. Sillitoe, A. Bicker, J. Pottier (red.), *Participating in Development: Approaches to Indigenous Knowledge* (s. 1–23). London, New York: Routledge.
- Sillitoe, P., Bicker A., Pottier J. (red.) (2001). *Participating in Development: Approaches to Indigenous Knowledge*. London, New York: Routledge.
- Skąpski, Ł. (2013). *O urzędzeniach z Broniowa i Ostalówka*. W: T. Rakowski (red.), *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego* (s. 220–235). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Sneath, D. (2003). Land-Use, the Environment and Development in Post-socialist Mongolia. *Oxford Development Studies*, 31 (4), 441–459.
- Sneath, D. (2006). Transacting and Enacting: Corruption, Obligation and the Use of Monies in Mongolia. *Ethnos*, 1 (71), 89–112.

- Stolpe, I. (2013). *Transcending Religion: Intersection between Spatial, Social and Mental Mobility in Contemporary Mongolia*. W: *Mobilizing Religion: Networks and Mobility* (s. 15–16). Report on the crossroads Asia Conference, Bonn: Institute of Oriental and Asian Studies.
- Sylvaine, R. (2005). Disorderly Development: Globalization on the Idea of “Culture” in the Kalahari. *American Ethnologist*, (32) 3, 354–370.
- Szynkiewicz, S. (1977). Torguci Mongolii. Uwagi na tle pierwszych badań etnograficznych wśród Torgutów altajskich. *Etnografia Polska*, 21 (1), 118–136.
- Szynkiewicz, S. (1981). *Rodzina pasterska w Mongolii*, Wrocław: Ossolineum.
- Szynkiewicz, S., Potkański T. (1993). *The Social Context of Liberalisation of the Mongolian Pastoral Economy*. Raport z badań, Ułan Bator.
- Tangad, O. (2013). *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Tangad, O. (2015). *Kategorie tradycyjnej moralności w życiu społecznym współczesnych Mongołów*. Wydruk komputerowy, Warszawa: Instytut Etnografii i Antropologii Kulturowej UW.
- Tsing, A. (2005). *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tynan, M. (2013). Anthropology, Community Development, and Public Policy: The Case of the Kaiela Planning Council. *Collaborative Anthropologies*, 6, 307–333.
- Wheeler, A. (2004). Moralities of the Mongolian „Market”; A Genealogy of Trade Relations and the Zah Zeel. *Inner Asia*, 6 (2), 215–238.
- Szpak, E. (2013). *Mentalność ludności wiejskiej w PRL. Studium zmian*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

## Local Forms of Development, Self-organization and Agency

**Abstract:** In my article, I focus on bottom-up development processes associated with the forms of co-operation and success-building present in Western Mongolia and in rural areas of central Poland. In both cases, I emphasise the existence of long, but ever-changing local traditions of societal self-organization and grass-roots forms of development activities, which are often powerful enough to be the leading cause of change. I survey the forms of cooperation in post-pastoral communities associated with the city of Bulgan located by the southern slopes of the Altai Mountains, whose inhabitants re-produce anew their economic practices, act according to their own post-pastoral idiom and come up with development ideas immersed in a contemporary Mongolian spirituality, rooted in local ways of achieving success. Likewise, I refer to the history of cooperation and coping in impoverished post-transformation Polish villages near Szydłowiec, analysing spontaneous self-organisation processes and the production of certain alternative, community-based technical and social knowledge. These situations stand in opposition to the descriptions found in programmes offered by development institutions, which quite often still have a vision of the organisation of local social life as a passive structure, requiring externally driven change and, to a certain extent, resisting the development and modernisation processes. I also wish to suggest an approach to local cooperation that resists the existing logics of constructing development. It draws on local ideas and practices, ways of transforming social life and new economic projects, which as local forms of development become a separate world that is extremely important to understand.

**Keywords:** development, self-organization, prosperity, modernization, Torguhts, Mongolia, village, Poland.