

NIEPAWIEŃ I NIEDZIAŁANIE

WOJNA I POJEDNANIE W SRI LANCE

Kala Dobosz



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

NIEPAMIĘĆ I NIEDZIAŁANIE



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

NIEPANIĘĆ I NIEDZIAŁANIE WOJNA I POJEDNANIE W SRI LANCE

Kala Dobosz



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź–Kraków 2021

Kala Dobosz – Uniwersytet Łódzki
Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny, Instytut Socjologii
91-214 Łódź, ul. Rewolucji 1905 r. 41

RECENZENT

Adam W. Jelonek

REDAKTOR INICJUJĄCY

Monika Borowczyk

REDAKCJA

Ilona Turowska

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

Dariusz Wasilewski

PROJEKT OKŁADKI

AGENT PR

Dariusz Wasilewski

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/vlادم
Zdjęcie wykorzystane na stronie tytułowej: © Depositphotos.com/vlادم
Zdjęcie wykorzystane na stronie motto: © Depositphotos.com/iJacky

© Copyright by Kala Dobosz, Łódź–Kraków 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź–Kraków 2021

© Copyright for this edition by AGENT PR, Łódź–Kraków 2021

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09736.19.0.M

Ark. wyd. 6,5; ark. druk. 11,25

ISBN WUŁ 978-83-8220-418-6

e-ISBN WUŁ 978-83-8220-419-3

ISBN AGENT PR 978-83-64462-64-1

<https://doi.org/10.18778/8220-418-6>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 665 58 63



Buried smiles in the lips

O Rivers Let's break, if we get to live we will meet you again

If the mother land wants us back, we will come again

The land which we saw first through tears in eyes during birth, is seen last now

Our childhood is buried in the smokes of bombs

*The burden of leaving the land is more in heart than the burden of baggage
we are carrying over the head*

We get the last glimpse of our motherland through a veil of tears in our eyes.

A.R. Rahman
(Tlumaczenie Anonymous)

Bratu

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	11
Część I. U źródeł	
Rozdział I. Twórcy różnicy	23
1.1. Etniczność i inne kategorie	23
1.2. Kolonialne i postkolonialne podziały	29
1.3. Od niepodległości do rewolucji 1956 roku	42
1.4. Buddyjska wizja przeszłości	49
Rozdział II. Kaskada wojen	53
2.1. Wojna na południu	55
2.2. Wojna na północy	57
2.3. Wojny o Eelam i urok Tygrysów	65
2.4. Doświadczenie uchodźstwa	69
Rozdział III. „Diaspora Tamilów”	83
3.1. Diaspora jako kategoria analityczna i praktyczna	85
3.2. Ramowanie: diaspora dla wojny i diaspora dla pokoju	86
3.3. Wojna i Internet	89
Część II. Ramy wojny i pamięci	
Rozdział IV. Lankijskie pola śmierci	95
4.1. Ludobójstwo?	95
4.2. Lokalne rozstrzygnięcia kontra Ban Ki-Moon i Navi Pillay ..	101
Rozdział V. Różne drogi pojednania i lankijska ścieżka	107
5.1. Teorie pojednania	108
5.2. (Nie)pamięć po doświadczeniu przemocy zbiorowej	112

Rozdział VI. Przestrzeń po wojnie – przegrani, zwycięzcy i nieobecni	115
6.1. Bariery pojednania	117
6.2. Przestrzenna propaganda	119
 Rozdział VII. Pozarządowi aktorzy i aktorki w procesie pojednania .	135
7.1. Uwikłanie w niedecyzje w obronie pokoju, kobiet i rozwoju .	135
7.2. Ramowanie dyskursu o pokoju – rozwój	139
7.3. Przeciwnicy pokoju – dyskredytowanie, zastraszanie i sankcje ..	144
7.4. Kobiety w procesie pojednania	147
 Rozdział VIII. Powojenne dylematy	153
8.1. Sprawiedliwość albo pokój – jedyna alternatywa?	153
8.2. Osie wykluczenia	155
 Zakończenie	159
Posłowie	161
Aneks	165
Bibliografia	169

WPROWADZENIE

*Before beginning a study of war, a researcher
must decide where to look for it.*

Carolyn Nordstrom

W odniesieniu do toczącej się przez okres prawie trzydziestu lat wojny domowej w Sri Lance (1983–2009), w której separatystyczna organizacja Tygrysy Wyzwolenia Tamilskiego Illamu (ang. *Liberation Tigers of Tamil Eelam*, w skrócie LTTE, nazywana powszechnie Tamilskimi Tygrysami) walczyła o utworzenie niezależnego państwa Eelam (tamil. ஈழமீ, trl. ilam trb. Illam/Eezham) najczęściej przywoływanymi w pracach naukowych pojęciami są: terroryzm, konflikt etniczny oraz nacjonalizm diaspory, czy inaczej „nacjonalizm na odległość” (*long-distance nationalism*). Te z kolei wiążą się z triadą silnie powiązanych ze sobą zjawisk narodu, przemocy i pamięci. Jest to dziś temat szczególnie aktualny, budzący wiele emocji, kontrowersji i przede wszystkim w moim odczuciu – pytań. Czy zjawiska te są nierozzerwalnie połączone (wzajemnie i bezwarunkowo z siebie wynikają), czy też tylko w niektórych przypadkach się pokrywają? Co więcej, do Europy przybywają dziś tysiące uchodźców. Uwagę społeczną przykuwa szczególnie problem konsekwencji, jakie niesie to dla społeczeństw europejskich, czy nawet „cywilizacji zachodniej” w ogóle. A jednak ważniejsze jest tu pytanie (w aspekcie humanitarnym) o to, jakie są przyczyny tych masowych migracji. Z jakiego świata przybywają, przed jakimi niebezpieczeństwami uciekają? Choć każdy przypadek wymaga osobnych studiów uwzględniających lokalny kontekst, to wszędzie tam, gdzie pojawiają się rzesze

uchodźców i uchodźczyń, gdzie dochodzi do tzw. zbrodni wojennych, czy zbrodni przeciwko ludzkości, tam gdzie walka zbrojna toczy się na terenach zamieszkałych przez cywilów, gdzie dochodzi do celowych ataków wymierzonych w ludność cywilną, istnieje spłot działań podmiotów lokalnych i międzynarodowych, czy to rządów konkretnych państw, międzynarodowych korporacji, czy innych mniej oczywistych, o których będzie też mowa w niniejszej pracy. W związku z tym chciałabym przedstawić odległy nam w przestrzeni, jednak niezwykle interesujący poznawczo i ważny z perspektywy praktycznej przypadek położonej na Oceanie Indyjskim Socjalistyczno-Demokratycznej Republiki Sri Lanki.

Uchodźstwo pociąga za sobą także dobrowolne migracje, naturalne jest bowiem, że rodziny pragną się łączyć, a nierzadko uciekinierzy z uwagi na uzasadnione obawy przed torturami, uwięzieniem, czy nawet śmiercią nie mogą powrócić do kraju, w którym się urodzili. Tworzą się więc wspólnoty (narodowe czy etniczne) w rozproszczeniu, a więc diaspory. Szacuje się, że dziś diaspora Tamilów ze Sri Lanki liczy ok. 3 milionów, przy czym liczba Tamilów wraz z tymi zamieszkującymi południowe Indie wynosi łącznie ok. 80 milionów (Sivasupramaniam, 2000). Czyni to społeczność Tamilów silną grupą nacisku politycznego. Nie będzie więc nadużyciem stwierdzenie, iż studium tego przypadku pozwoli nam przybliżyć się do zrozumienia procesów zachodzących na całym świecie.

Polskie Czytelniczki i Czytelnicy mogą znać Sri Lankę z reportaży Jerzego Zieleńskiego, który w okresie PRL-u przybliżał szczegóły życia politycznego i niespodziewanych losów socjalistycznej rewolucji w *Raju* (Zieleński, 1963). Kolejnym źródłem wiedzy jest wydana w języku polskim, bogata w etnograficzne szczegóły książka Pierre'a Duchaussois będąca pokłosiem międzywojennej aktywności wydawniczej i misyjnej oo. oblatów (Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej). Powstała ona na początku XX wieku. Duchaussois spędził na Cejlonie pięć lat, przyglądając się nie tylko działalności ewangelizacyjnej zakonników Niepokalanej, prowadzonej w lokalnych językach, ale przede wszystkim był uważnym obserwatorem społecznej organizacji mieszkańców wyspy

(patrz: Duchaussois, 1931). Autor ten wspomina „słowa pamiętne” św. Franciszka Ksawerego płynącego wzdłuż wybrzeża tej „wyspy pięknej i dobrej”: „Cejlonie! Cejlonie! Ileż krwi chrześcijańskiej ty kosztować będziesz!” (tamże: 15). Przyszłość pokazała, że chrześcijanie przyczynili się do przelewu krwi nie tylko własnych braci i siostr w wierze, ale też wyznawców innych religii. Historia ta jest zatem splotem czynników egzo- i endogennych, które w ostatniej fazie wojny doprowadziły nie tylko do śmierci 40, a może nawet 70 tysięcy Lankijczyków (w większości Tamilów), ale też „zniknięcia” bez śladu wielu innych. „Znikanie” nie zakończyło się jednak wraz z końcem wojny. Już w okresie oficjalnego pokoju w nieznanych okolicznościach „zniknęły” tysiące osób. W 2012 roku ONZ zaraportowało, że „brakuje” 70 tysięcy mieszkańców prowincji północnej (biskup Mannaru podawał liczbę 147 tysięcy zaginionych w prowincji Wanni). W czasie wojny i zaraz po niej ludzie byli porywani przez białe furgonetki (stąd pochodzi angielski czasownik *whitevanned*). W sierpniu 2014 roku prawie 20 tysięcy osób (w tym ponad 5,5 tysiąca członków rodzin zaginionego personelu wojskowego) podpisało petycję w sprawie uzyskania informacji na temat zaginionych krewnych (Mittal, 2015: 4).

Ze Sri Lanki pochodzi wiele antropolożek i antropologów, którzy weszli do kanonu, m.in. Gananath Obeyesekere, autor najbardziej znanej w Polsce *Apoteozy kapitana Cooka* (2007 [1992¹])) czy Stanley Jeyaraja Tambiah z jego studium racjonalności w systemach magicznych, religijnych i naukowych (2007 [1990]). Sri Lance poświęcono wiele prac etnograficznych. Bruce Kapferer badał lankijskie rytuały uzdrawiania (Kapferer, 1988). Kolejne pokolenia badaczek, zarówno rodzimych (np. Malathi de Alwis czy rozwijająca badania nad trzecioświatowym feminizmem Kumari Jayawardena), jak i zagranicznych (takich jak antropolożka wojny Carolyn Nordstrom) wykraczały poza horyzont wcześniejszych badań prowadzonych głównie z męskiej perspektywy. Literatura poświęcona Sri Lance

¹ W przypadku prac tłumaczonych – w nawiasach kwadratowych podają rok wydania oryginału.

jest więc niezmiernie bogata. Lankijska przyroda zachwyca (francuski misjonarz pisał: „*Sri Lanka* – Święta Lanka, opiewają cię poeci i mówcy! W jakiejś tkliwej zgodzie wszystkie ludy starożytne sławią przepyszną urodę Cejlonu” (Duchaussois, 1931: 1)). Jednak to doświadczenie prawie trzech dekad wojny przyciągnęło moją uwagę.

Książka ta powstała z początkowego zainteresowania tylko jedną stroną konfliktu. Wywołały je w 2009 roku wykłady byłego konsula RP w Indiach Marka Moronia prowadzone w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego, poświęcone Azji Południowej i Południowo-Wschodniej. Spośród omawianych przez niego rozmaitych ruchów politycznych i działań partyzantek, tamilski i syngalesko-buddyjski wydały mi się najbardziej dostępne. Początkowo analizowałam wyłącznie retorykę stosowaną przez tamilskich nacjonalistów. Chciałam zrozumieć, kim właściwie są owi separatyści. Wyjazd na Sri Lankę nie wchodził wówczas w rachubę – między innymi z powodów bezpieczeństwa i nikłego doświadczenia w prowadzeniu badań terenowych. Okazało się jednak, że walczący o Eelam Tamilowie już od lat 90. swoją aktywność polityczną prowadzili za pomocą Internetu². Patrzyłam wówczas „z Północy”, w podwójnym znaczeniu – z perspektywy Północy w klasycznym ujęciu globalnych zależności oraz z perspektywy materialnej przestrzeni wyznaczającej społeczno-polityczne zależności w tym kraju, a więc północnej jego części. Początkowo – błędnie – widziałam ją wyłącznie w ramie konfliktu pomiędzy Tamilami i Syngalezami.

Podczas kolejnych badań, które prowadziłam w Holandii od lutego do sierpnia 2013³ roku, przyglądałam się wojnie za sprawą

² Analizowałam portale internetowe poświęcone Eelamowi i Tamilom, blogi oraz utrzymywałam kontakt mailowy z niektórymi z ich autorów i autorek.

³ Wsparcia finansowego w badaniach udzieliła mi Fundacja Studentów i Absolwentów Uniwersytetu Jagiellońskiego „Bratniak”. Dziękuję również promotorom moich prac magisterskich na podstawie których powstała niniejsza książka. Na kierunku Porównawcze Studia Cywilizacji był to dr hab. Wojciech Klimczyk, a na kierunku socjologia dr hab. Marcin Lubaś z Uniwersytetu Jagiellońskiego.

biograficznych opowieści Lankijek i Lankijczyków z doświadczeniem uchodźstwa. Z oficjalnych danych wynika, że w 2011 roku w Holandii przebywało około 11 tysięcy osób pochodzących ze Sri Lanki. Urzędy podają dane jedynie według kraju pochodzenia, w związku z czym nie wiemy, jaka jest liczba samych Tamilów⁴. Z tego też powodu ich odnalezienie w ośrodkach dla azylantów było poprzedzone żmudnym nawiązywaniem kolejnych kontaktów podczas rozmaitych demonstracji dotyczących polityki imigracyjnej oraz spotkań grup działaczek i działaczy. W pracy przywoływane są wywiady przeprowadzone podczas badań w Holandii oraz Sri Lance. Część wywiadów przeprowadziłam na miesiąc przed pierwszymi od 1987 roku wyborami do rady prowincji, które miały miejsce w Sri Lance w zamieszkiwanej w większości przez ludność tamilską prowincji północnej. Pozwoliło mi to uzyskać wgląd w ożywione odczucia, nadzieje i obawy moich rozmówców w związku z tym potencjalnie przełomowym wydarzeniem. Wejście w teren i odnalezienie informatorów odbyło się dwoma kanałami, dzięki czemu mogłam rozpoznać to bardzo zróżnicowane w kwestii opinii o konflikcie środowisko. Okazją do wejścia w środowisko aktywistów ze Sri Lanki miały być dwie manifestacje organizowane przez uchodźców, pierwsza w Hadze i kolejna w Amsterdamie. W protestach wspierających uchodźców brali udział członkowie redakcji „Grenzeloos” (ang. Borderless – An Anticapitalist Journal), dzięki której otrzymałam kontakt do lewicowego działacza w Sri Lance i tą drogą dotarłam do pierwszego tamilskiego aktywisty w Holandii, który pełnił w moich badaniach funkcję „odźwiernego”⁵. Drugim kanałem były

⁴ Autor książki o historii tamilskiej diaspory, V. Sivasupramaniam, podawał w 2010 roku, że Tamilów mieszkających w Holandii, w większości pochodzących ze Sri Lanki, jest ponad 20 tysięcy (Sivasupramaniam, 2010).

⁵ „Odźwierny” (*gatekeeper*) to osoba, która wprowadza badacza w teren i początkowo pełni rolę „przewodnika” w pozyskiwaniu nowych kontaktów oraz dodatkowych źródeł informacji. Jest to zazwyczaj osoba zajmująca jakąś ważną pozycję w badanej wspólnocie. Co więcej, jak zaznacza antropolożka Sabine Luning, *gatekeeperzy* będąc partnerami w dyskusji, mogą doprowadzić badacza do redefinicji jego pierwotnego przedmiotu badań

spotkania w ośrodku kultury tamilskiej oraz w jednej z hinduistycznych świątyń. Prowadzone badania miały charakter jakościowy, a ich celem było zgłębienie historii konkretnych jednostek i ich sposobów doświadczania konfliktu w Sri Lance związanego z ich tożsamością indywidualną i grupową oraz życia w ramach tzw. reżimu uchodźczego. Ostatecznie w Holandii przeprowadziłam wywiady z trzynastoma mężczyznami i siedmioma kobietami w siedmiu lokalizacjach. Półustrukturyzowane wywiady prowadzone były w języku angielskim, a nacisk położony był na kwestie biograficzne. Lista poruszanych zagadnień znajduje się w Aneksie. Choć zebrany materiał obejmuje także bardziej szczegółowy materiał biograficzny, cel popularyzatorski książki zaważył na decyzji o zastosowaniu wypowiedzi moich Rozmówców i Rozmówczyń w charakterze ilustracji opisywanych procesów, których obraz wyłonił się z całości zebranego materiału prezentowanych w kolejności chronologicznej.

W Holandii⁶ poznałam krytyczny i gorzki obraz nie tylko minionej wojny, ale też wyobrażeń osób z doświadczeniem uchodźczym

– „interlokutorzy często doradzają, w jakich kierunkach może podążać badanie”, pisze Luning (2013). Należy również pamiętać o uwadze Marilyn Strathern, która stwierdza, że przedmiot badań konstruowany jest zawsze „w towarzystwie” (Strathern, 2005: 75–90). Tym samym badacz powinien być wrażliwy na kontekst, w jakim prowadzone jest jego badanie. Obie autorki zgodnie przyznają, iż konieczne jest również poddawanie refleksji całego procesu społecznego, z jakiego wyłaniają się kolejne dane, od pierwszego e-maila do ostatniej wymiany zdań z informatorami/informatorkami. Uwaga ta okazała się dla mnie szczególnie cenna, gdy okazało się, że kolejny informator, uznany ekspert w dziedzinie studiów nad konfliktami i mediator w rozmowach pokojowych w Sri Lance, przekierowywał moją uwagę na temat, który ostatecznie okazał się mieć wielkie znaczenie, choć moje wnioski zdecydowanie przeczyły jego intuicjom.

⁶ Sri Lanka była kiedyś kolonią holenderską, czego konsekwencje ukazano doskonale w dokumencie z 2011 roku zatytułowanym *Tropical Amsterdam*, wyreżyserowanym przez Alexę O. Schulz i ukazującym losy powstałej w wyniku kolonizacji grupy tzw. Burgersów, czyli potomków Holendrów, którzy osiedlili się w Sri Lance.

na temat życia w Sri Lance po wojnie. Tamte badania stanowiły jednak obserwację z daleka, obserwację zapośredniczoną przez głosy uchodźców i uchodźczyń, emigrantów i emigrantek. A ja chciałam tam „być, widzieć, dotknąć i mieć argument”, bo choć wojna w Sri Lance zakończyła się w 2009 roku, to poza jej granicami nadal odczuwano jej kontynuację. Kiedy w lutym 2014 roku dotarłam do miejsca, w którym niespełna pięć lat wcześniej, w przeciągu tygodnia zginęło od 7 do 17 tysięcy osób (Harrison, 2015: 47) przyglądałam się pozostałościom po wojnie na terenach dawnego quasi-państwa Tamilskich Tygrysów w dystryktach: Dżafna, Kilinochchi i Mullaitivu. Wówczas zaczęły otwierać się przede mną kolejne obszary i konteksty do poznania. Zbieranie materiału fotograficznego towarzyszyło obserwacjom i rozmowom (przeprowadziłam łącznie dziewiętnaście wywiadów, poza wywiadami swobodnymi „w terenie” w puli znalazły się cztery wywiady ustrukturyzowane z pracownikami i pracownikami międzynarodowych organizacji pomocowych oraz lokalnych organizacji rozwojowych⁷). Wszystkie imiona przywoływanych osób zostały zmienione. Z uwagi na wrażliwość tematu nie podaję również ich dokładnych charakterystyk demograficznych.

W obliczu kontroli wojskowej, która pojawiła się w połowie moich badań, ich plan musiał zostać zmodyfikowany. Nawijając kontakty z tzw. wewnętrznymi uchodźcami, mieszkalam

⁷ W badaniu wzięli udział reprezentanci: 1) międzynarodowych agend ONZ: UNHCR (ang. United Nations High Commissioner for Refugees) – oddział Biura Wysokiego Komisarza NZ ds. Uchodźców w Kilinochchi, ILO (ang. International Labour Organization) – oddział Międzynarodowej Organizacji Pracy w Kilinochchi, 2) lokalnych organizacji kobiecych: AWAW (ang. Association of War Affected Women) – Stowarzyszenie Kobiet dotkniętych wojną z siedzibą w Kandy, WDC (ang. Women Development Center) – Centrum Rozwoju Kobiet w Kandy, 3) międzynarodowych organizacji pozarządowych: RAHAMA (ang. Recovery and Humanitarian Action Management Agency) – Agencja Zarządzania Odbudową i Pomocą Humanitarną w Mullaitivu, oraz CARE (ang. Care International Sri Lanka) w Mullivaikal.

w tymczasowym schronieniu stanowiącym nic ponad blaszany barak. Dla wielu interlokuterek i interlokutorów odbudowa dawnego miejsca zamieszkania trwała latami. To ich świadectwo, a często jego zastanawiający brak – przede wszystkim ze strony młodych Tamilów i Tamilów – zwrócił moją uwagę w kierunku przestrzeni, która zdawała się wymazaną z pamięci.

Największym wyzwaniem podczas pracy nad książką było takie pokierowanie narracją o wojnie i konflikcie, by uniknąć reifikacji kategorii, którymi posługiwano się do określania podmiotu dyskryminacji, a z drugiej nie odzierać nikogo z ważnych dla niej czy dla niego tożsamości. Historia Sri Lanki jest jednak doskonałym przykładem tego, jak identyfikacja z abstrakcyjnym narodem czy grupą etniczną jest przygodna i historycznie zmienna.

By zrozumieć powojenny krajobraz społeczny Sri Lanki, musiałam przyjrzeć się temu, jak conceptualizowane jest pojednanie. Brałam pod uwagę nie tylko przekazy medialne, ale też upubliczniane raporty organizacji pozarządowych i zespołów naukowych, wypowiedzi przedstawicieli rządów i osób rozpoznawanych jako ekspertki i eksperci w dziedzinie konfliktów, czy wreszcie dyskusje autorek, autorów, czytelniczek i czytelników prowadzone na łamach mediów obywatelskich. Takie rozpoznanie gruntu pozwalało mi lepiej rozumieć wypowiedzi moich rozmówców w Sri Lance. Kluczowym momentem okazało się jednak zetknięcie się z fizyczną przestrzenią terenów, które zamieszkiwali najbardziej poszkodowani minionej wojny.

Moim celem było jednak przedstawienie wojny z lat 1983–2009 nie jako walkę między dwiema grupami etnicznymi, ale ukazanie przez jej pryzmat różnych zjawisk polityczno-społecznych związanych z kolonializmem i globalizacją. Zdaję sobie sprawę z ograniczeń, jakie ma takie podejście, ale nastawiona na Czytelników w Polsce, gdzie nie ma tak bogatej jak anglojęzyczna literatury na ten temat, staram się choćby zarysować to szerokie pole. Redagując książkę cztery lata po zakończeniu badań, musiałam skonfrontować się nie tylko z pytaniem o jej aktualność (której niestety nabrała w kwietniu 2019 roku po tzw. zamachach wielkanocnych, w wyniku

których nastąpiło przekierowanie przemocy na społeczność muzułmańską [patrz: Posłowie]), ale też z myślami o tym, w jak odmienny sposób przeprowadziłabym dziś swoje badanie, o jak wiele jeszcze chciałabym zapytać moje Rozmówczynie i Rozmówców. Jestem jednak przekonana, że wiedza współtworzona z osobami udzielającymi wywiadów w tamtych miejscach i w tamtym czasie ma niezmiennie duże znaczenie.

Oddawana w ręce Czytelniczek i Czytelników książka składa się z dwóch części. Część I zatytułowana *U źródeł* obejmuje dwa rozdziały opisujące kontekst wydarzeń. Rozdział pierwszy porusza problematykę kategoryzacji i ram, w jakich została zamknięta historia Sri Lanki, oraz jej innych niż etniczne konfliktów społecznych i politycznych. Drugi rozdział opisuje natomiast kaskadowy charakter wojen i przemocy, wpisując separatystyczną walkę Tamilskich Tygrysów w kontekst równoległych walk toczonych na południu kraju.

Część II książki, zatytułowana *Ramy wojny i pamięci*, dotyczy procesu pojednania i krytycznych punktów wcielanego w Sri Lance przez rząd prezydenta Mahindę Rajapakse projektu pojednania. W tej części omawiam także sposób funkcjonowania diaspory tamilskiej oraz wysuwanych oskarżeń o ludobójstwo w kontekście braku jego śladów w przestrzeni fizycznej Sri Lanki. Na koniec prezentuję innych ważnych aktorów powojennego pejzażu, tj. organizacje pozarządowe oraz szczególnie ważne uczestniczki procesu pojednania, jakim są lankijskie kobiety.

CZĘŚĆ I

U ŹRÓDEŁ

ROZDZIAŁ I

TWÓRCY RÓŻNICY

[Z]amiast myśleć o narodowych kulturach jako jednolitych, powinniśmy myśleć o nich w kategoriach dyskursu, który przedstawia różnicę jako jedność lub tożsamość. Narodowe kultury są poprzecinane głębokimi wewnętrznymi podziałami i różnicami, są „ujednolicane” tylko poprzez sprawowanie różnych form kulturowej władzy. Jednak – jak w fantazjach o „jedności” jaźni, o której mówi lacanowska psychoanaliza – narodowe tożsamości wciąż są przedstawiane jako jednolite [...]. Narodowe tożsamości nie zawierają w sobie wszystkich innych form różnicy i nie są wolne od gry władzy, wewnętrznych podziałów i sprzeczności, przecinających je lojalności i różnic.

Stuart Hall
(1992: 297, 299, cyt. za: Jaskułowski, 2009: 283)

1.1. Etniczność i inne kategorie

W rządowych statystykach opublikowanych w 2012 roku w dwudziestomilionowej populacji Sri Lanki wyodrębniono następujące kategorie etniczne¹: Syngalezów (stanowiących 74,9% wszystkich mieszkańców), lankijskich Tamilów (11,2%), indyjskich

¹ Wymienione w kolejności zgodnej z występującą w dokumencie.

Tamilów² (4,1%), lankijskich Maurów (9,3%), Burgerów (potomków holenderskich osadników – 0,2% populacji Sri Lanki), Malajów (0,2%), lankijskich *Chetty*³, Bharatów⁴ i „inne” (0,1%), przy czym w spisie nie wymieniono autochtonicznej ludności tzw. Weddów (Department of Census and Statistics Ministry of Policy Planning and Economic Affairs, 2012: 141).

Określenia współcześnie rozumiane jako tożsamość etniczna – Syngalez, cejloński (lankijski) Tamil, Muzułmanin⁵ (czasem używa się archaicznego określenia Maur), indyjski Tamil, Burger – w przeszłości używane były w odniesieniu do przynależności do określonej wspólnoty kulturowej, narodowości lub rasy. Kategorie te były jednak wiązką różnych tożsamości wyznaczanych przez kastę, religię czy język. Używano słów opisujących grupę lub rodzaj, zależnie od kontekstu. Najczęściej stosowano identyfikację

² Pierwsze spisy i kategoryzacje ludności dokonywane na Ceylonie przez brytyjską administrację zliczały wszystkich Tamilów (początkowo nazwanych Malabarami) jako jedną grupę, zaś Syngalezów traktowały jako dwie osobne (Bandarage, 2009: 32). Z czasem wprowadzono podział na „Tamilów lankijskich” i „Tamilów indyjskich”. Tamilami indyjskimi nazywano sprowadzonych przez Brytyjczyków w latach 1840–1850 pracowników plantacji kawy (po 1880 roku wyparte przez monokultury herbaty). Byli to Tamilowie z najniższej kasty, którzy w przeciwieństwie do poprzednich przybyszów z południowych Indii nie zostali włączeni w lokalne struktury kastowe. Wielu z tych pracowników zmarło na skutek wyniszczających warunków pracy. Eric Meyer zwraca też uwagę na fakt, że plantatorzy celowo ograniczali kontakty swoich pracowników z mieszkańcami sąsiednich wiosek (2006: 73–74).

³ *Chetty* to dawna kasta handlarzy, która między 1878 a 2001 rokiem nie była rozpoznawana w statystykach jako odrębna grupa etniczna. W 2012 roku zgodnie ze spisem ludności liczyła 5,5 tysiąca osób.

⁴ *Bharaci* to ród liczący około 1700 członków.

⁵ Wielką literą zapisuję nazwy-kategorie używane w spisach ludności do oznaczenia przynależności etnicznej. Podobną zasadą kieruję się przy zapisie słowa „Maur”.

*jatiya*⁶, tłumaczoną jako „początek życia”, „kasta”, „rodzaj, klasa”, „linia, rasa, naród”, która mogła wskazywać zarówno daną rodzinę, religię, etniczność, jak i płeć kulturową (Rogers, 1994: 12–13).

W toku historycznych procesów ukonstytuowały się przynależności, które stały się przyczynkiem do wysunięcia postulatu odłączenia części kraju i utworzenia odrębnego państwa zwanego Eelamem. Z uwagi na te separatystyczne dążenia Sri Lanka nazywana bywa „południowoazjatycką Irlandią Północną” (Biziouras, 2014: 1). Porównuje się ją także do Rwandy (w której w przeciągu stu dni od kwietnia do lipca 1994 roku dokonano masakry od 80 tys. do miliona osób pochodzenia Tutsi), mówiąc o „kolejnej historii ludobójstwa” (Aiken, Rudhramoorthy, „The Conversation”, 16.05.2019). Oba zdarzenia tłumaczy się rywalizacją etniczną pomiędzy grupą większościową a mniejszościową (które to określenia nie odnoszą się wyłącznie do liczebności, ale przede wszystkim do „bliskości” w stosunku do władzy centralnej i wynikających z niej przywilejów i wyższego statusu, które zostały ustalone przez władze kolonialne). W przypadku Sri Lanki była to postkolonialna rywalizacja większości syngaleskiej z mniejszością tamilską, w Rwandzie – Hutu i Tutsi. Takie określenie sytuacji wiąże się jednak z ryzykiem zamknięcia historii Lankijczyków w ramach sztywno i nieraz mylnie zdefiniowanych tożsamości.

Współcześnie wiele badaczek i badaczy podchodzi do pojęcia etniczności coraz bardziej krytycznie. Jednak nawet wówczas trudno jest im uciec przed ramami analitycznymi opartymi na podziałach etnicznych. Binarne przedstawianie granic międzygrupowych ma w dyskursie publicznym długą historię. Wykorzystywane było w analizach i do opisu rozmaitych konfliktów – pomiędzy grupami Tutsi i Hutu, Serbów z Chorwatami, muzułmanów z Hinduśami, Wschodu z Zachodem, czarnych i białych. Podobnie rzecz ma się w przypadku prezentowania relacji Syngalezów z Tamilami.

⁶ Poza *jatiya* używano też terminów takich, jak *kulaya*, *vargaya* i *van-saya* (Rogers, 1994: 13).

Pochodząca ze Sri Lanki badaczka specjalizująca się m.in. w studiach nad konfliktami, Asoka Bandarage, wyróżnia dwa podstawowe paradygmaty, które zdominowały naukowe ujęcia zagadnienia etniczności: prymordialistyczne (ujęcie konserwatywne) i kontekstualne (ujęcie liberalne) – w innej nomenklaturze określane jako esencjalistyczne i konstruktywistyczne. Przedstawiciele pierwszego paradygmatu uznają za podstawę przynależności do grupy etnicznej więzy krwi i tożsamości przypisane z chwilą urodzenia. Traktują je jako zjawisko zdeterminowane biologiczne, które stanowi podstawę dla grupowej rywalizacji. Z kolei kontekstualiści uznają, że granice etniczne nie są stałe – są społecznie konstruowane, co oznacza, że różne wyznaczniki kulturowe mogą podlegać manipulacji ze strony ideologów, których Bandarage nazywa „etnicznymi przedsiębiorcami” (*ethnic entrepreneurs*) (2009: 10).

W nieco inne ramy wpisuje te stanowiska Rogers Brubaker, który mówi o podejściach obiektywistycznych i podejściach subiektywistycznych. W tym pierwszym rozumieniu etniczność, podobnie jak rasa, istnieje niezależnie od ludzkich przekonań i praktyk, zaś w ujęciu subiektywistycznym to właśnie przekonania i praktyki wytworzą etniczność i rasę. Inaczej mówiąc, dla jednych etniczność i rasa to *rzeczy w świecie*, a dla innych *pogląd na świat* albo *konstrukcje świata* (2015: 48).

W dyskusji nad tożsamością mówi się też o trzech głównych stanowiskach, które zajmują prymordialiści, moderniści i postmoderniści (Wickramasinghe, 2006: XI–XII). Rekonstruuując ich poglądy, można powiedzieć, że:

- prymordialiści postrzegają współczesne konflikty wewnętrzpaństwowe jako odtwarzanie fundamentalnych antagonizmów, których początki sięgają starożytności i są zakorzenione w pamięci zbiorowości – pamięci przekazywanej w sposób niezakłócony za pomocą języka i religii. W przypadku Sri Lanki ten antagonizm stawia język syngaleski w opozycji do języka tamilskiego oraz buddyzm *te-ravada* w kontrze do śiwaizmu, jednego z nurtów hinduizmu;

- moderniści uznają, że tożsamości w takiej formie, w jakiej dziś występują, są wynikiem stosunkowo niedawnych przemian,

które rozpoczęły się między X a XIII wiekiem, jednak na ich ostateczny kształt wpływ miał przede wszystkim okres kolonialny;

- postmoderniści starają się wyjść poza tę dyskusję, skupiając się na dekonstrukcji dyskursu o tożsamościach.

Znajomość wyżej wymienionych stanowisk pomaga odnaleźć się w gąszczu akademickich dyskusji o przeszłości Sri Lanki publikowanych nieustannie na łamach poczytnej lankijskiej prasy (np. „Colombo Telegraph” czy „The Island”). Owe wymiany pomiędzy różnego rodzaju „publicznymi intelektualistami/intelektualistkami” wiążą się z całym przedsięwzięciem pisania historii z różnych perspektyw – „historii dla” i „historii o”. Współczesne prace historyków, socjologów, etnografów i archeologów uzupełniają przeróżne formy historii: „akademickie, nacjonalistyczne, świątynne, kolonialne, utopistyczne”, jak kategoryzował je antropolog Mark Whitaker (1990: 162).

Rogers Brubaker za Richardem Jenkinsem porównuje ze sobą etniczność i płeć kulturową (obok innych kategorii różnicy (*categories of difference*) służących m.in. do reprodukcji nierówności społecznych), stosując w tym celu ujęcie konstrukcjonistyczne. Autor zauważa, że kategorie te funkcjonują na podobnej zasadzie – wytwarza je „gra pomiędzy wewnętrznymi i zewnętrznymi momentami identyfikacji i kategoryzacji”. Te pierwsze Brubaker (2015: 31–32) definiuje nie tylko jako zinternalizowane identyfikacje, ale też różne formy praktyk kulturowych i społecznej organizacji. Są one opisywane przez niego jako „samowytwarzające się i samoorganizujące wyrazy życia zbiorowego”. Inaczej mówiąc, doświadczane są przez jednostki jako nieuchronne. Zewnętrzne kategoryzacje wiążą się z kolei z szeregiem publicznych polityk i praktyk budujących nierówności etniczne. Etniczność, podobnie jak rasa, zaczyna istnieć w momencie, gdy różnica zostaje zinstytucjonalizowana i utrwalona poprzez nieustannie reproduktowane przekonania, praktyki, reprezentacje i klasyfikacje (tamże: 48). Takie rozumienie etniczności należy mieć na uwadze, czytając w niniejszej książce o „Tamilach” i „Syngalezach”.

Z dylematu „jak mówić o etniczności?”, nie reifikując przy tym tej kategorii, sprawnie wyszedł już trzy dekady temu lankijski socjolog i antropolog Stanley Tambiah, znany głównie ze swoich prac poświęconych splotowi buddyzmu i polityki w Tajlandii. W książce z 1986 roku *Sri Lanka – Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, przytaczając wyniki spisu ludności Sri Lanki z 1981 roku, adekwatnie do swojego postrzegania kategorii etniczności, nadał tabeli z danymi tytuł *Struktura „etniczna” Sri Lanki* (Tambiah, 1986: 4). Przy czym podkreślał:

[...] „etniczność” jest wytworzona przez człowieka. Jednak, kiedy już się wykrystalizuje, nie może być lekceważona (jak to było w przypadku wcześniejszych teoretyków „modernizacji”) jako „pierwotna” (*primordial*) lojalność, która automatycznie rozpuści się w tyglu ekonomicznego rozwoju, formowania się klas społecznych czy tworzenia stowarzyszeń i świeckich partii politycznych. Etniczność istnieje i w najlepszym wypadku biegnie w poprzek i przecina się z nowszymi stowarzyszeniami na różne sposoby. W jednym przypadku może być miejscem schronienia i wyjściem biednych z dna hierarchii, w innym obroną uciskanych mniejszości, a gdzie indziej jeszcze, napędem politycznej mobilizacji czy destrukcji dokonywanej przez grupy panujące (tamże: 128).

Perspektywa uwzględniająca zarówno stanowiska modernistów, jak i konstrukcjonistów zdeterminowała sposób, w jaki przedstawiam historię Sri Lanki. W zgodzie z nią nie da się opowiedzieć jej „od początku” czy z perspektywy „tubylców”, ponieważ to właśnie pewne wyobrażenia o przeszłości przyczyniły się do ukształtowania antagonistycznych stosunków panujących między sztucznie wyodrębnionymi grupami etnicznymi. Jedne historie były przez ich „powierników” bardziej uprzywilejowane, inne mniej, a niektóre zostały z historii całkowicie wykluczone. Najlepszym pomysłem wydaje się więc przedstawienie historii tworzenia kluczowych dla wojny domowej kategorii różnicy.

1.2. Kolonialne i postkolonialne podziały

Zdaniem Tambiaha (dz. cyt.: 7), napięcia i konflikty pomiędzy Syngalezami i Tamilami w takiej formie, w jakiej są nam dziś znane, to relatywnie nieodległe zjawisko – w zasadzie fenomen XX-wieczny. Tambiah wielokrotnie wskazywał, że wspomniany antagonizm nie był wcześniej obecny w świadomości mieszkańców Sri Lanki.

Początków podziału na społeczności Tamilów i Syngalezów na ogół upatruje się w okresie rządów brytyjskich z lat 1815–1948⁷ (Bandarage, 2009: 29). Wcześniej jednak Sri Lankę stopniowo podbijali Portugalczycy, a po nich Holendrzy. Gdy Portugalczycy dotarli w 1505 roku do jej wybrzeży, zastali tam trzy centra politycznej władzy – dwa syngaleskie królestwa, jedno w Kotte, a drugie w Kandy oraz tamilskie królestwo Dżafna ze stolicą w Nallur. Ludność rozmaitego pochodzenia (w tym w dużej liczbie osadnicy z południowych wybrzeży subkontynentu indyjskiego) żyła zorganizowana w lokalne i regionalne kompleksy społeczno-polityczne, a nie według znanego nam dziś klucza etnicznego. Te średniowieczne królestwa miały odgradzać od siebie pas niezamieszkałej dżungli. W związku z tym, w czasach przedkolonialnych ani religia, ani język nie były wyznacznikiem stratyfikacji społecznej (Raghavan, 1967). Podział na grupy językowe, a w konsekwencji i osobne rasy – Drawidów i Aryjczyków, wprowadzili dopiero europejscy orientaliści. Wcześniej powszechna była wielojęzyczność, a co za tym idzie, język tamilski wpisany był w *curriculum* buddyjskich mnichów (tamże: 5).

Przed przybyciem najeźdźców z Europy nie było więc sztywno wytyczonych granic (orientowanych np. względem jakichś

⁷ Niektórzy badacze uznają ów konflikt za jeden ze skutków wprowadzenia w Sri Lance gospodarki kapitalistycznej i przemian w strukturze społecznej, patrz np. S. Jayasundara-Smits, *Contemporary Sinhala-Buddhist Nationalism in Sri Lanka: The Relevance of a (Neo-)Marxist Interpretation*, „The Open Area Studies Journal”, No. 4, 2011, 73–85.

elementów krajobrazu) między różnymi lankijskimi królestwami⁸. Ich relacje z Europejczykami były zróżnicowane, a władcy najczęściej traktowali przybyszy instrumentalnie, wykorzystując ich w wewnętrznej rywalizacji. Przykładowo ostatni król Kotte, Dharmapala, panujący w latach 1551–1597, jako pierwszy lankijski władca przyjął od Portugalczyków wyznanie rzymskokatolickie, a wraz z nim nazwisko Dom João Dharmapala. Z kolei król Kandy, Rajasinghe II (1635–1687), sprzymierzył się z Holendrami, by ci pomogli mu odeprzeć Portugalczyków. Ostatecznie jego ryzykowna polityka doprowadziła do tego, że w 1766 roku Holendrzy przejęli wszystkie należące wcześniej do niego tereny (tamże: 9–13).

Nira Wickramasinghe przywołuje relację podróżnika i pisarza Roberta Percivala, który był „oszołomiony ludzką różnorodnością”, jaką zastał w Kolombo pod koniec XVIII wieku. Znalazł się wówczas w tyglu kulturowym – pośród różnych „kast”, „ras”, „ras mieszanych”, pół-kast”, „religii”, „języków”, „klas ludzi”, z których „każda miała swoje własne maniere, zwyczaje i język” (Wickramasinghe, 2015: 48). Kiedy kontrolę przejęli Brytyjczycy, zaczęli na użytek administracji organizować sobie poznawczo różne grupy. Przykładowo, mieszkańców wybrzeży dzielili na „kastę” *Karava* (rybacką), *Salagama* („obieraczy cynamonu”), *Mukkuvar* („matrylinearne” kasty tamilskie), by wymienić tylko niektóre. Wickramasinghe odnotowuje przeróżne eksperymenty brytyjskich urzędników w zakresie kategoryzowania mieszkańców Sri Lanki. Poszukiwali oni etykiet, które wpisywałyby się w znane im ramy⁹ (tamże: 54). Tym samym

⁸ Wymienione królestwa nie były jedyne. Wspomina się np. o rywalizującym z władcą Kotte królu Sitavake. Królestwo Sitavake (1521–1594) upadło po śmierci jego ostatniego króla Rajasinghy.

⁹ W spisach ludności z 1814 i 1824 roku znalazła się już informacja o przynależności nie tylko kastowej, ale i religijnej. Kasta mogła odnosić się jednak zarówno do ról społecznych wyznaczanych w obrębie rodziny czy rodu, jak i funkcji rytualnych, jak miało to miejsce w przypadku kasty *Vel-lala*. Mogła jednak także opisywać region pochodzenia, czego przykładem jest uwzględnienie „kasty” Europejczyków, Portugalczyków czy Malajów.

stawali się na opanowywanych terenach twórcami zupełnie nowych identyfikacji społecznych. John Rogers zauważa, że powstawały wówczas swoiste „socjologie kolonialne”, które składały się na kolonialny dyskurs, który z kolei w późniejszym okresie zasilili lokalne nacjonalizmy (Rogers, 1994: 10–11). Ten sam autor zwraca uwagę na drobne różnice między Sri Lanką a Indiami. Przykładowo, w Indiach lokalne doniesienia historyczne były dyskredytowane, zaś na Cejlonie przyjmowano je jako źródła pewne. Również inne było podejście do kasty – w Indiach pełniła ona kluczową rolę w umacnianiu kolonialnej ideologii, podczas gdy na Cejlonie przynależności kastowej nie przypisywano większego znaczenia. Niemniej projekt dokumentacji i klasyfikacji był ten sam (tamże).

1.2.1. Religie stare i nowe

Kiedy na Cejlonie wprowadzono buddyzm, nastąpiła jego szybka akomodacja do lokalnych wierzeń. Różne animistyczne mity i rytuały zostały włączone do religii buddyjskiej (Malalgoda, 1970: 426–432). Co ciekawe, nie wiadomo kiedy to wyznawcy hinduizmu zaczęli odróżniać się od buddystów. Przez długi czas oba systemy

Natomiast w 1835 roku w spisie zgonów i narodzin ludność Cejlonu dzielono już na: białych, wolnych czarnych, niewolników i obcych. W 1881 roku wydzielono zaś siedem ras: Europejczyków, Syngalezów, Tamilów, Maurów, Malajów, Weddów i „inne”. W stosunku do poprzedniego spisu liczbę narodowości zredukowano zaś z 78 do 71. W 1921 roku liczba ras wzrosła do dziesięciu, wśród których znaleźli się tzw. Syngalezi z nizin (*low-country Sinhalese*) i Syngalezi kandyjscy (*Kandyan Sinhalese*). Był to nie tylko podział polityczny, ale wiązał się również ze stosunkiem wobec kultury najeźdźców. Ci pierwsi przejmowali zwyczaje Europejczyków, zaś ci drudzy zachowywali tradycyjną kulturę. Kolejne wyszczególnione rasy to Tamilowie indyjscy (sprowadzeni przez Brytyjczyków do pracy na plantacjach), Tamilowie cejlońscy (wywodzący się ze starożytnych królestw), cejlońscy Maurowie, Maurowie indyjscy, Burgerzy, Euroazjaci, Malajowie i Weddowie.

zapożyczały od siebie rozmaite idee i postaci¹⁰. Przykładem takiego przenikania się różnych wierzeń i rytuałów jest odbywający się do dziś festiwal w Kataragamie. Kataragama jest zresztą jednym z tych szczególnych miejsc w Sri Lance (np. obok Świętej Góry (*Śri Pada*)), gdzie zbiegają się rytuały i legendy kilku wyznań: odległych religii, filozofii i praktyk. Buddyści, hinduiści, muzułmanie, chrześcijanie i animiści – spotykają się tam co roku w miesiącu Esala (Younger, 2002: 32)¹¹.

Portugalczycy na Cejlonie najmocniej wpłynęli na zmianę pejzażu religijnego. Konwersja na chrześcijaństwo wiązała się z licznymi przywilejami – ulgami podatkowymi i generalną opieką rządu. Ślad kulturowego mimetyzmu zachował się m.in. w nazwiskach Lankijczyków – Perera, de Silva, Fernando, Costa czy Fonseka. Dla osób niższego urodzenia zmiana nazwiska (możliwa jedynie wraz z przyjęciem chrztu) była szansą na ukrycie swojej pierwotnej przynależności kastowej.

Szkoły misyjne prowadziły naukę zarówno w języku tamilskim, jak i syngaleskim, jednak to portugalski stał się (na pewien czas) językiem klas wyższych. Do lat 30. XVII wieku niemal połowa mieszkańców regionów przybrzeżnych oraz półwyspu Dżafna przyjęła oficjalnie wyznanie rzymskokatolickie. Kiedy na Cejlonie pojawili się Holendrzy, próbowali katolicyzm zastąpić protestantyzmem

¹⁰ Przykładem może być hinduskie bóstwo Wisznu. Wisznu występuje także w panteonie syngaleskiego buddyzmu – tu jednak, inaczej niż w hinduizmie, jest on na ogół nieaktywny, wzywany jedynie wówczas, gdy potrzebna jest jego ochrona. W hinduizmie Wisznu nieustannie działa (patrz: Malalgoda, 1970: 437–438), w rozwiniętej formie *hindusitu* jako jeden z *dewów* wchodzących w skład tzw. *Trimurti* (trójcy hinduistycznej) tworzonej wraz z Brahłą i Śiwą.

¹¹ Do wybuchu wojny w 1983 roku pielgrzymi odbywali wspólną 400-kilometrową wędrówkę zwaną *Kataragama Pada Yatra*. Zwyczaj odnowiono dopiero w 1988 roku, jednak od tego czasu pielgrzymom w podróży towarzyszyło wojsko (M. Sandrasagra, *The Kataragama Pada Yatra Pilgrimage*).

w sposób dużo mniej subtelny. Zakazywano praktyk chrześcijańskich, konfiskowano mienie kościelne. W podobnej sytuacji znaleźli się buddyści i hinduiści mieszkający w miastach (Wickramasinghe, 2015: 22–26).

Konwersje na chrześcijaństwo pozostają do dziś istotnym elementem życia społecznego wśród tamilskiej społeczności. Uwidacznia się on szczególnie w momentach krytycznych, czego przykładem jest historia tamilskiego studenta na Wydziale Sztuki w Dżafnie. Ranjit w 2014 roku opowiadał mi o swoich przeżyciach, pokazując swoją pracownię i dzieła. W większości były to autoportrety, w których mierzył się z przeszłością. Jego matka i siostra zginęły w katastrofie spowodowanej falą tsunami po trzęsieniu ziemi na Oceanie Indyjskim w 2004 roku. Ojciec zginął podczas wojny na północy kraju. Gdy go odwiedzałam, Ranjit mieszkał i pracował w małym pokoju wynajmowanym u krewnych. Jeden z jego autoportretów łączy wiele różnych symboli. Błękitny kolor skóry Ranjita odwołuje do postaci Kryszny, hinduskiego bóstwa i jednego z awatarów Wisznu. Jak wyjaśniał mi artysta, chciał w ten sposób pokazać swoje hinduistyczne korzenie – „to, co tkwi głęboko w nim”. W centrum obrazu umieścił jednak krzyż, który pokrywają szwy – sprawia wrażenie przyszytego do płótna. Krzyż spływa krwią i otoczony jest przez płomienie, które trawiły cały kraj i – jak opowiadał – jego samego. Na pierwszym planie znalazł się jakby dorysowany ołówkiem w pośpiechu prosty rysunek samolotu zrzucającego bombę przypominający o bombardowaniu w wyniku którego w jego udzie utkwiał odłamek pocisku. Ranjit przyjął wyznanie chrześcijańskie po śmierci rodziny poszukując ukojenia. Nadal jednak go nie odnalazł i dlatego sztuka miała dawać ujście jego cierpieniu. To tylko jedna z wielu historii ukazująca splót różnych religii, które funkcjonują wśród Tamilów.

Wracając jednak do przeszłości, należy zwrócić uwagę na kolejną zmianę w obszarze języka i religii, którą przyniosło przybycie na Cejlon Brytyjczyków. Nie tylko pojawił się nowy język, który otwierał drogę do kariery (w 1833 angielski ustanowiono oficjalnym łącznikiem między administracją a systemem edukacji), ale też po raz kolejny kolonizatorzy wpłynęli na relacje między różnymi

wyznaniami. W 1815 roku Brytyjczycy zobowiązali się do zachowania „praw, zwyczajów i instytucji” podbitego królestwa Kandy, które do dziś stanowi centrum religii Buddy. Jednak wbrew obietnicom, rząd kolonialny faworyzował chrześcijaństwo. Misje Kościoła katolickiego praktycznie zdominowały obszar edukacji, czego produktem była „anglojęzyczna elita cejlońska” (Tambiah, 1997: 38). Reakcją na te działania było pojawienie się w drugiej połowie XIX wieku ruchów reformatorskich i odrodzenia religijnego, co dotyczyło nie tylko buddyzmu i hinduizmu, ale także islamu wyznawanego przez część ludności. Te trzy religie powiązano wówczas ostatecznie z konkretnymi „wspólnotami”, dziś opisywanymi jako trzy odrębne grupy etniczne: Syngalezi, Tamilowie i Muzułmanie/Maurowie.

Wszystkie trzy ruchy odrodzenia religijnego podkreślały odrębność i samoświadomość różnicy etnicznej, umacniając rozłączność wspólnot „etniczno-religijnych”. Brytyjski *raj* (panowanie) prowadził jednak do napięć między wspólnotami, wprowadzając zakazy wykonywania czynności rytualnych jednym, a innym na nie zezwalając. W wyniku takiej polityki w 1915 roku doszło do pierwszych zamieszek pomiędzy buddystami i muzułmanami, co precyzyjnie opisał Tambiah (1997: 36–81).

Przywódcą ruchu odrodzenia kultury tamilskiej został Arumuka Navalar (1822–1879), nauczyciel języków tamilskiego i angielskiego. Zachęcał on Tamilów do budowania własnych szkół i świątyń. Ruch ten spowodować miał konsolidację w ramach społeczności tamilskiej, większego poczucia więzi i świadomości odrębności własnej kultury i religii opartej na wspólnocie języka.

Odrodzenie kulturowe muzułmanów wiązało się z kolei z postacią zesłanego na Ceylon (lata 1883–1901) egipskiego pułkownika Ahmada Arabi Pashy. Pasha wspierał w tym czasie ruchy niepodległościowe, działał na rzecz podniesienia poziomu edukacji, a ostatecznie – przyczynił się do rozbudzenia patriotyzmu Cejlończyków (Wickramasinghe, 2015: 84).

Na buddyjski ruch reformatorski w znacznym stopniu wpłynęło z kolei pojawienie się przedstawicieli Towarzystwa Teozoficznego

Heleny Bławatskiej i Henry'ego Scotta Olcotta. Na czele przemian, jakich dokonano wówczas w obrębie cejlońskiego buddyzmu, stał charyzmatyczny mnich Anagarika Dharmapala (1864–1933) – przez długi czas protegowany Bławatskiej i Olcotta¹². Misje chrześcijańskie były zarówno wrogiem, jak i wzorcem strategii organizacyjnych i sposobów rozpowszechniania nowej religii. Flagowym przykładem jest powołanie w 1898 roku Związku Buddyjskiej Młodzieży Męskiej (*Young Men's Buddhist Association* – YMBA) na wzór chrześcijańskiego YMCA (*Young Men's Christian Association*). Wzorowy dharmapalicki mnich był społecznikiem pracującym dla dobra i z mieszkańcami wsi (Wickramasinghe, 2015: 234, 235). Ta bliskość sprawiła, że mnisi posiadli olbrzymi wpływ na nastroje polityczne mas. Zmiany wprowadzone do myśli buddyjskiej doprowadziły do wyłonienia się religii, którą lankijski antropolog buddyzmu Gananath Obeyesekere, a za nim buddolog Richard F. Gombrich i inni badacze i badaczki tego zagadnienia, określają mianem „protestanckiego buddyzmu”¹³. Ukuta przez Obeyesekere w latach 70. XX wieku nazwa miała oddawać dwa aspekty tej nowej odmiany buddyzmu: po pierwsze, fakt, iż powstała ona w kontrze do chrześcijańskich misji, a po drugie, oddawała podobieństwo struktury i treści, jakie miało łączyć ją z europejskim protestantyzmem (Prothero, 1995: 281). Był on atrakcyjny zwłaszcza dla wykształconej klasy średniej zamieszkującej tereny wiejskie. Ta stała się nową – „wiejską” – elitą, w skład której weszli nauczyciele języka syngaleskiego, praktycy ayurwedy, drobni handlarze i tzw. *mundalalis* (kupcy) (Tambiah, 1992: 6–7).

¹² Więcej o związkach Bławatskiej, Olcotta i Dharmapali i ich wpływie na cejloński buddyzm, patrz: R. Fields, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, Shambhala Publication, Boston 1992, 83–118.

¹³ Patrz: G. Obeyesekere, *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon*, w: „Modern Ceylon Studies”, 1: 43–63, 1970, oraz R.F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge, London, New York 2006 [1988], 171–195.

Dziś przestrzeń tzw. Trójkąta Kulturalnego, którą wyznaczają trzy historyczne stolice Sri Lanki: Anuradhapura, Polonnaruwa i Kandy – święte miejsca buddystów, poprzecinana jest bazami wojskowymi. Na terenie Anuradhapury rozlokowane jest całe mnóstwo posągów Buddy. Niektóre z nich zakryte są folią, a głowy kamiennych Buddów owinięte są w pomarańczowy materiał (zdjęcie 2).

Nocując w buddyjskim centrum pielgrzymkowym w Anuradhapurze, w ciemnej celi sprzyjającej medytacji, miałam okazję rozmawiać wieczorami z jednym z jego nadzorców. Ów świecki buddysta, żując liście palmy betelowej (*areka katechu*), będące alternatywą wobec tytoniu (innych sproszkowanych substancji zawiniętych w liść nie byłam w stanie rozpoznać) i przegryzając je orzechami areka, tłumaczył mi stosunek buddystów do przemocy. Na moje zdziwienie uczestnictwem praktykujących buddystów w walce zbrojnej odpowiadał, że przecież trzeba się bronić. To kto inny był inicjatorem przemocy, więc odpowiedź jest usprawiedliwiona. Podobnie jest z jedzeniem mięsa, wobec którego większość świeckich buddystów nie ma zastrzeżeń – ale jedynie w sytuacji, gdy ktoś inny zabija zwierzę i „częstuje” nim wyznawców buddyzmu. Zgodnie z etyką buddyjską, jak wyjaśniał, nie należy odmawiać. Obok nas młodzi, pełni energii mni-si, przeskakiwali przez mur otaczający centrum. To święte miejsce rozbiło moje wyobrażenie zacisznych aśramów buddyjskich, gdzie w pokojowej atmosferze można uczyć się i praktykować buddyjską medytację.

Wszystkie opisane wcześniej przemiany religijności Lankijczyków miały charakter egzogeny, a nakładając się na przeformułowane stosunki społeczne i hierarchie, prowadziły do narastania podziałów i napięć między kolejnymi wspólnotami. Szczególnie dało się to jednak poznać w momencie, gdy zaczęły one być zaprzęgane do walki politycznej, która nabierała dynamiki wraz ze zbliżającymi się dekolonizacją Cejlonu i utworzeniem niezależnego państwa Sri Lanki, o czym piszę poniżej.



Zdjęcie 1. Posąg Buddy w Anuradhapurze

Źródło: zbiory własne

1.2.2. Elity i lud – na drodze do niepodległości i rewolucji

Ale, i o tym my w Polsce też dobrze wiemy, port „Niepodległość” nie jest wcale bezpieczną i ostateczną przystanią. Niepodległość jedne problemy kończy, a inne dopiero zaczyna. Zwłaszcza jeżeli, jak to ma miejsce na Ceylonie, trudno jeszcze mówić o jakimś narodzie jako o monolocie.

(Zieleński, 1963: 88)

Pierwszą partią, która wysunęła postulat całkowitej niepodległości, była trockistowska partia *Lanka Sama Samaya* (LSSP). To wówczas, w 1935 roku, postulowała ona zniesienie wszelkich nierówności i walkę z dyskryminacją rasową, kastową, wyznaniową, ze względu na płeć, a także zastąpienie oficjalnego języka angielskiego syngaleskim i tamilem. Rozpoczęto wtedy pokojowy ruch o charakterze klasowym. Największego wyzysku Lankijczycy doświadczały ze strony brytyjskich plantatorów i to w ich kierunku zwrócił się gniew społeczny. Do ruchu dołączali także mieszkańcy Sri Lanki pochodzący z Europy. Przykładem jest Mark Anthony Bracegirdle. Ten anglo-australijski marksista podjął z Cejlończykami walkę o całkowitą niepodległość kraju (*poorana swaraj*)¹⁴, przy czym nie można zapominać, że w tamtym czasie taka radykalna zmiana nie leżała w interesie wszystkich, zwłaszcza tych, którzy czerpali korzyści z obecności lub protektoratu Brytyjczyków.

Po II wojnie światowej przeciwko „białej supremacji” Brytyjczyków wstępowały głównie cejlońskie elity, jednak lata 1945–1947 to także ważny okres strajków robotniczych, które niejednokrotnie w opowieści o historii Sri Lanki są marginalizowane. Większe piętno na sytuacji postkolonialnej kraju pozostawiły bowiem postawy

¹⁴ Więcej na temat jego postaci oraz charakteru walki prowadzonej przez *Lanka Sama Samaya*, patrz: V. Moonesinghe, *Bracegirdle: The Young Anglo-Australian Behind Sri Lanka's Independence Struggle*, „Roar Media”, 21.05.2017, [on-line:] <https://roar.media/english/life/history/bracegirdle-the-young-anglo-australian-behind-sri-lankas-independence-struggle/> (dostęp: 28.01.2021).

kluczowych polityków lankijskich niż masowy ruch społeczny, nie-raz jednoczący członków różnych grup pochodzenia. Równocześnie presja ze strony religijno-etnicznych ekstremistów doprowadziła do przekierowania uwagi z konfliktu klasowego na konflikt etniczny.

Wśród historyków toczy się niekończący się spór na temat początków poczucia odrębności i tożsamości wśród Syngalezów i Tamilów¹⁵. Przykładem może być dyskusja pomiędzy Michaelem Robertsem i Laksirim Fernando opublikowana w popularnym w Sri Lance „Colombo Telegraph”. Dla Roberta powstanie z 1818 roku¹⁶ było wyrazem zbiorowej „świadomości” Syngalezów, którzy od IX do XIII wieku przeciwstawiali się indyjskim najeźdźcom, a później Europejczykom (Roberts, „Colombo Telegraph”, 24.02.2014). Fernando stoi zaś na stanowisku, że jeśli w ogóle można mówić o jakimś proto-nacjonalizmie, to był to fenomen dotyczący jedynie elit, a nacjonalizmy syngaleski i tamilski to wytwór nowoczesności, m.in. wprowadzenia kapitalistycznej gospodarki, mediów drukowanych i demokracji przedstawicielskiej (Fernando, „Colombo Telegraph”, 26.02.2014).

¹⁵ W 1912 roku odbyły się pierwsze wybory ogólnokrajowe, w których udział wziąć mogli „wyedukowani Cejlończycy”, tj. mężczyźni znający język angielski. Przynależność kastowa miała wówczas politycznie większe znaczenie niż przynależność etniczna. W starciu z Marcusem Fernando (syngaleskim *Karava*) zwyciężył Ponnambalam Ramanathan, który należał do tamilskiej kasty Vellala (będącej równorzędną wobec syngaleskiej kasty *Goyigama*). „Arystokraci” *Goyigama* rywalizowali wówczas z zyskującymi na znaczeniu *Karava*. Ponnambalam został wybrany ponownie w 1917 roku (Bandarage, 2009: 32–33). Jednak z biegiem czasu przynależność kastowa stopniowo traciła na znaczeniu jako siła polityczna (Rogers, 1994: 18, 20). W 1919 roku przeprowadzono wybory powszechne do rady, w której znalazło się już trzynastu Syngalezów i trzech Tamilów.

¹⁶ *Goyigama* („rolnicy”), którzy stanowili elitę królestwa Kandy w sojuszu z buddyjskim zakonem *Siyam Nikaya*, doprowadzili do trzech powstań przeciwko Brytyjczykom: w 1801, 1818 i 1848 roku. Ich celem miało być przywrócenie świetności dawnych królestw i odrodzenie budyzmu (Wickramasinghe, 2015: 9).

Asoka Bandarage wskazała też na często pomijane w opowieści o wylaniającym się narodzie tamilskim korzenie idei tamilskiej ojczyzny (*Tamil Arasu*). Otóż, najczęściej wskazuje się na drugą połowę lat 70. jako moment, gdy Tamilowie wysunęli postulat stworzenia odrębnego państwa. W 1976 roku Tamil United Liberation Front (TULF) przyjął rezolucję (tzw. rezolucja z Vaddukoddai), w której powołując się na „przyrodzone prawo narodów do samostanowienia”, ogłoszono zamiar stworzenia niezależnego państwa tamilskiego Eelam (*Eezham/Ilam/Izham*). Przedstawiona w rezolucji argumentacja odwołuje się do faktów – zdaniem autorów – przeoczonych przez władze syngaleskie, takich jak np. utrwalony historycznie podział terenów Cejlonu, dokonany przez obie społeczności. Tamilowie zasiedlili północne i wschodnie tereny wyspy, zaś Syngalezi centralną część kraju w jego południowych i zachodnich częściach od rzeki Walawe po Chilaw. W toku argumentacji przywoływano również zaangażowanie czołowych tamilskich liderów w walkę o wyzwolenie spod kolonialnej zwierzchności. Rządowi syngaleskiemu wytknięto, iż wspierając agresywny nacjonalizm syngaleski, uczynił z mniejszości tamilskiej naród podległy: na skutek pozbawienia połowy Tamilów ich obywatelstwa oraz zredukowania liczby tamilskich przedstawicieli w Parlamencie, wspieranej przez państwo kolonizacji terenów dawnego Królestwa Tamilskiego, ustawy o prymarności języka syngaleskiego oraz buddyzmu jako religii państwowej, uczyniono z nich ludzi drugiej kategorii. Domagano się zatem „Wolnego, Niezależnego, Świeckiego i Socjalistycznego Państwa Tamilski Eelam” (*Free, Sovereign, Secular Socialist State of Tamil Eelam*). Deklarację zakończono wezwaniem: „[...] wzywamy naród tamilski w ogólności, a młodzież tamilską w szczególności, by całkowicie oddała się świętej walce o wolność i aby nie wycofywała się póki cel w postaci niepodległego państwa Tamilski Eelam nie zostanie osiągnięty” (Vaddukoddai Resolution).

Bandarage przypomina, że już w 1951 roku Partia na rzecz Państwa lankijskich Tamilów (ITAK – *Illankai Tamil Arasu Kad-chu*) podjęła szereg rezolucji stwierdzających istnienie dwóch

oddzielnych narodów, które dzielą różnice nie do pogodzenia. Wynika z tego, że idea „tamilskiej ojczyzny” zrodziła się jeszcze przed wprowadzeniem faworyzującej Syngalezów polityki, czy też wybuchem przemocy między tymi społecznościami, który miał miejsce w połowie lat 50. Badaczka neguje więc twierdzeniu tamilskich nacjonalistów, jakoby idea niezależnego państwa powstać miała na skutek „doświadczanej [przez Tamilów – przyp. K.D.] przemocy i poczucia zagrożenia” (Bandarage, 2009: 40–41). Potwierdzeniem tej tezy jest dla niej również fragment rezolucji z 1976 roku dotyczący terytorialnego podziału Cejlonu, przypomina on bowiem oświadczenie brytyjskiego urzędnika Hugh Cleghorna, który w 1799 roku stwierdził:

Dwa oddzielne narody już w starożytności podzieliły między siebie terytorium wyspy. [Syngalezi – zgodnie z ówczesną nazwą *Cingalese* – przyp. K.D.] zamieszkiwali centrum wyspy, jej południowe i zachodnie części, od rzeki Walawe [oryg. *Wallouwe*] po Chilaw, zaś drudzy, Malabarowie [Tamilowie] byli w posiadaniu północnych i wschodnich dystryktów. Te dwa narody różnią się całkowicie w swych religiach, językach i manierach. [...] (za: Bandarage, 2009: 30).

Myśl tę powtórzył w 1908 roku gubernator McCallum, umacniając tym samym przekonanie o niezaprzeczalnych prymordialnych różnicach dzielących te dwie społeczności (tamże: 32).

Co więcej największa strukturalna przemoc z pierwszych lat niepodległości nie była wymierzona w lankijskich Tamilów, ale Tamilów, którzy zostali w czasach kolonialnych przesiedleni z Indii, aby pracować na plantacjach kawy i herbaty. Byli to robotnicy wykorzystywani do najgorzej płatnych zajęć (ang. *collies*, prac, których Syngalezi nie chcieli podejmować), osadzeni na górzystym terenie centralnej części wyspy, powyżej syngaleskich wiosek (1986: 66). To Tamilowie indyjscy, którzy stosunkowo późno zostali objęci planem budowy niezależnego państwa, stali się nie tyle „obywatelami drugiej kategorii”, co zupełnie stracili obywatelstwo i ochronę ze strony nowo utworzonego państwa lankijskiego.

4 lutego 1948 roku Sri Lanka, nie ustępując innym zwycięskim nacjonalizmom, które osiągnęły swą kulminację po II wojnie światowej, uzyskała niepodległość. Pierwszym ministrem Sri Lanki został Don Stephen Senanayake (pełniący tę funkcję w latach 1947–1952). Pierwszą ustawą wprowadzoną przez niepodległy rząd była *Ustawa o obywatelstwie z 1948 roku* (*Ceylon Citizenship Act No. 18 of 1948*). Lankijskie obywatelstwo zostało przyznane jedynie tym, którzy mogli dowieść, że byli (w linii ojca) mieszkańcami Cejlonu od co najmniej trzeciego pokolenia. W konsekwencji, większość pracowników sprowadzonych na Cejlon z Indii straciło prawo do bycia legalnymi członkami nowego państwa i zostali skreśleni z list wyborczych (ponad 700 tys. osób – ok. 11% całej populacji Sri Lanki – stało się „bezpaństwowcami”). Warto zwrócić uwagę, że głosy poparcia dla nowej legislacji pojawiły się wśród społeczności, które intuicyjnie powinny były wspierać Tamilów. Zarówno politycy zrekrutowani ze społeczności Muzułmanów, jak i cejlońskich Tamilów, głosowali za ustawą, a głosy sprzeciwu pojawiły się głównie ze strony polityków syngaleskich. Oznaczało to więc, że głosowanie to przebiegało wzdłuż różnic klasowych, a nie etnicznych. Była to również kontynuacja polityki wyznaczonej przez europejskich plantatorów i lokalnych posiadaczy, którzy w obliczu rosnącego uzwiązkowienia indyjskich pracowników starali się maksymalnie ograniczyć ruch emancypujący klasę robotniczą i uchronić się przed wzmacnianiem poparcia na rzecz partii lewicowych (Bandarage, 2009: 38).

1.3. Od niepodległości do rewolucji 1956 roku

Stanley Tambiah, opisując zmagania sił politycznych w nowo utworzonym państwie, które określił mianem „przyciągania i odpychania” (*push and pull*), wskazywał na ich powtarzalność. Najlepszą ich ilustrację widział w postaciach dwóch premierów Sri Lanki – Dona Stephena Senanayake i Solomona Westa Ridgeway

Bandaranaike, których uznawał za dwóch ojców założycieli nowego państwa. Należy przy tym pamiętać, że świadectwo Tambiaha to nie tylko wynik jego późniejszej socjologiczno-historycznej analizy, ale także doświadczeń wczesnej młodości¹⁷, kiedy to na jego oczach ścierały się reprezentowane przez Senanayake i Bandaranaike wizje polityczne i „stany umysłu”.

Don Stephen Senanayake jako pierwszy premier niepodległej Sri Lanki przejął władzę bezpośrednio od brytyjskiego rządu (*british raj*)¹⁸ i wzniosł po raz pierwszy podczas Dnia Niepodległości flagę z wizerunkiem lwa. Pochodził z rodziny kupieckiej z „dolnego kraju” (*low-country*), czyli *mudaliyārs*, którzy w XIX wieku byli blisko związani z rządem brytyjskim. Odziedziczył on bogactwo rodu Senanayake pochodzące głównie z własności ziemskiej i posiadłości upraw palmy kokosowej, a później kopalni grafitu. Do polityki wyniosło go zaangażowanie w inspirowany przez buddystów ruch prohibicji skierowany przeciwko akcyzie na arak nakładanej przez brytyjskich zarządców, przynoszącej im olbrzymie zyski i zubożającej zwykłych obywateli. Pomimo tej akcji, za którą został czasowo uwięziony, przylgnęło do niego miano konstytucjonalisty pokojowo układającego się z Brytyjczykami. Senanayake był zwolennikiem sekularyzmu, więc wzmocnienie buddyzmu czy którejkolwiek

¹⁷ Tambiah, opowiadając wydarzeniach z 1956 roku, wspominał po latach, iż przynależał do elity wyedukowanej w języku angielskim. Pochodzący z rodziny prawników i lekarzy Tambiah musiał w tym czasie skonfrontować się z ówczesnym politycznym ożywieniem, które było dla niego największym wyzwaniem i starciem z własną tożsamością. Czuł się wyalienowany, należąc do tej elitarnej grupy, której pozycja i kultura stawała się przedmiotem rosnącej nienawiści (Tambiah, 1992). Jego zainteresowanie buddyzmem i splotem religii i polityki skłoniło go do podjęcia badań nad tym zagadnieniem nie tylko we własnym kraju, ale przede wszystkim zmotywowało do studiów terenowych w Tajlandii.

¹⁸ Tambiah we wszystkich swoich pracach celowo używa określenia *british raj* odwołującego się do sanskryckiego wyrażenia *rāj*, dosłownie oznaczającego „panowanie”.

z religii nie było elementem jego politycznej agendy. Tambiah zwraca również uwagę, iż Senanayake nigdy nie wykorzystywał kwestii etnicznej w celach politycznych, przypisując to temu, że był on reprezentantem tzw. wykształconych w języku angielskim elit, których światopogląd i otwartość na różne kultury zostały ukształtowane przez edukację zdobytą w słynnej szkole St. Thomas's College prowadzonej przez chrześcijańskich misjonarzy. Specyficzny pluralizm tego środowiska umacniała marginalizacja „języków ojczystych/ języków matki” i porozumiewanie się tamilskich i syngaleskich uczniów i uczennic w języku angielskim. Tambiah nazywa go również „dżentelmeńskim rolnikiem” z uwagi na sentymentalny stosunek Senanayake do rolnictwa i pełną paternalizmu słabość wobec pracowników rolnych. Choć nie był on inicjatorem projektu zasiedlania wcześniejszych nieużytków, to właśnie on został zapamiętany jako ojciec tzw. planów chłopskiej kolonizacji suchej strefy lankijskiej dżungli (Tambiah, 1986: 129–131). Senanayake kultywował pamięć o świetnej przeszłości Lanki i często odwoływał się do antycznych tradycji wspaniałej cywilizacji agrarnej i wybitnych systemów irygacyjnych stworzonych przez jego przodków.

W kontrze wobec paternalistycznego i tradycjonalistycznego podejścia pierwszego premiera zaistniał dynamiczny ruch polityczny Solomona Westa Ridgewaya Diasa (S.W.R.D) Bandaranaike. Bandaranaike został czwartym premierem Sri Lanki pełniąc ten urząd w latach 1956–1959. Jego polityczna denominacja wiązała się z kultywowaniem ideologii religijnego i kulturowego odrodzenia oraz nawiązywaniem do świętych wojen z przeszłości opiewanych przez *Mahavamsę*¹⁹ (tamże: 132). Przed wyborami w 1952 roku Solomon Bandaranaike założył nową partię *Sri Lanka Freedom Party* (SLFP – Partia Wolności Sri Lanki), składając wówczas obietnicę „przywrócenia godności syngaleskim masom” (Bandarage, 2009: 41). Bandaranaike, podobnie jak Senanayake, pochodził z rodziny

¹⁹ Odegrało to wielką rolę w latach 80., kiedy to odtwarzano tzw. rytuały rozwojowe, czyniąc centralnym punktem życia społecznego Lankijczyków celebrowanie przeszłości w teraźniejszości.

mudaliyārs. Co więcej, był synem utytułowanego i znanego Anglofila Solomona Diasa Bandaranaike, będącego za czasów rządów kolonialnych zastępcą gubernatora prowincji. Po powrocie z Oxfordu wszedł do lokalnej polityki (korzystając przy tym z rodzinnych koneksji), zrzucając zachodni strój i przywdziewając strój narodowy, wyrzekając się wiary chrześcijańskiej i przyjmując buddyzm (Tambiah, 1986: 133). Nieprzypadkowo na szczyt swojej kariery politycznej został wyniesiony w czasie religijnego ożywienia, animowanego przez zaangażowanych politycznie mnichów. Identyfikacja z upolitycznionym syngaleskim buddyzmem umożliwiła Banderanaike zawiązanie licznych sojuszy, które pozwoliły mu pozyskać poparcie wśród różnych grup społecznych, dotychczas marginalizowanych. Poparli go buddyjscy mnisi, rodzimi medycy *ayurvedy*, syngalescy nauczyciele, chłopci i robotnicy. Bandaranaike obiecał nacjonalizację plantacji herbaty i firm handlowych, pozbywając się całkowicie pozostałości po brytyjskich kolonizatorach. Idee „demokratycznego socjalizmu” splótł jednak z mobilizacją syngaleskich resentymentów (Bandarage, 2009: 42). Był to dla buddystów i buddystek czas szczególny – w 1956 roku celebrowano dwuipółtysiącletnią rocznicę śmierci Buddy. Wraz z nią umocniło się pragnienie przywrócenia historycznej schedy będącej połączeniem idei *Sinhaladipa* (wyspa Syngalezów/potomków Iwa) oraz *Dhammadipa* (wyspa nauki Buddy) (tamże). Ta polityczno-kulturowa rewolucja przekształciła się w buddyjsko-syngaleski nacjonalizm, który przemienił „Klejnot na Oceanie Indyjskim” w jego „krwawą łzę”. Pierwsze zamieszki pomiędzy Tamilami i Syngalezami, którym przypisuje się bezpośrednio charakter etniczny, miały miejsce właśnie w czerwcu 1956 roku.

Niektórzy obserwowali ją bezpośrednio, gdy dotykała ich najbliższych, inni jedynie o niej słyszeli. Deevena, była nauczycielka angielskiego, opowiadała mi:

Zbierali ludzi razem, rzucali opony z ciężarówek, i podpalali. To było w 1980. Ta wojna zaczęła się dla Tamilów i Syngalezów, wielu ludzi o tym nie wie, to zaczęło się wcześniej, przed 47', 48', 49'. Ale te

straszne rzeczy zaczęły się w 1957. Wtedy było największe uderzenie. A potem kawałek po kawałku, coraz bardziej się to zaogniało (Den Helder²⁰).

1.3.1. Swabhasa, „kampania smołowa” i krwawy maj 1958

Po uzyskaniu niepodległości kluczowym problemem politycznym okazała się kwestia języka oficjalnego. Nie była to wyłącznie kwestia pozbycia się kolonialnej spuścizny, ale także sprawa emancypacji „ludu”. Językiem angielskim posługiwało się wówczas ok. 5–7% populacji i to on gwarantował dostęp do pracy w administracji publicznej, która stanowiła najbardziej pożądaną formę zatrudnienia. Idea *swabhasa*, czyli „języka ojczystego/języka matki”, stała się więc kluczowa w okresie ustalania porządku politycznego w rozwijającym się państwie.

Zdaniem badacza historii Cejlonu, Bertrama Hughes’a Farmera, faktyczny podział kraju na Północ i Południe nastąpił w 1956 roku, kiedy wprowadzono tzw. ustawę Sinhala Only (*Official Language Act No. 33 of 1956*). Promotorzy walki Tamilów uczynili z niej kluczowy symbol zdrady ze strony syngaleskich polityków (DeVotta, 2004: 76). Neil DeVotta wskazuje zaś, że na początku lat 50. przeciwko ustanowieniu syngaleskiego jedynym językiem urzędowym wypowiadały się nie tylko partie lewicowe czy członkowie Zjednoczonej Partii Narodowej (UNP), ale także syngalescy pisarze, nauczyciele, a nawet niektórzy *bhikku* (buddyjscy mnisi). Jednak w okolicach 1954 roku antychrześcijańskie i antytamilskie nastroje stopiły się, ożywiając ruch Tylko Syngaleski (DeVotta, 2003: 127). Rozbudzano resentymenty, które dla jednych miały związek z nierównościami społecznymi, a dla innych z różnicami kulturowymi. Reprezentantem tego pierwszego stanowiska jest historyk Rudhramoorthy Cheran, którego zdaniem

²⁰ Po cytatach zaczerpniętych z badań własnych w nawiasach podaję nazwy miejscowości, w których przeprowadziłam dany wywiad dla odróżnienia wypowiedzi uzyskanych w Holandii i w Sri Lance.

to bezrobocie wśród młodych Syngalezów i Syngalezek, którzy stanowili większość populacji Sri Lanki wygenerowało polityczną presję, która jednoczyła w oparciu o tożsamość narodową, zakrywając jej ekonomiczne podłoże (Cheran, 2000). Kartę etniczności rozgrywało, by zdobyć przewagę nad przeciwnikami politycznymi (de Silva, P.L., 2000: 60). Tym wyjaśnia się więc nieoczekiwaną zmianę polityki SWRD Bandaranaike, który jeszcze w 1944 roku stał w obronie równego statusu języka tamilskiego i syngaleskiego, stwierdzając, iż „byłoby małodusznym z naszej strony jako Syngalezów, by nie uznać na równi języka tamilskiego” (State Council *Debates*, 25 maja 1944, za: DeVotta, 2003: 118). To właśnie hasło „jedynie syngaleski” pozwoliło Bandaranaike zwyciężyć w wyborach 1956 roku. Jak się jednak okazało, ten zwrot w kierunku syngalesko-buddyjskich środowisk radykalnych nie uchronił go przed śmierciąadaną mu w ich imieniu przez buddyjskiego mnicha²¹. Bandaranaike był bowiem ich zdaniem nazbyt koncyliacyjnie nastawiony wobec Tamilów.

Skutki jego decyzji zdeterminowały losy Sri Lanki na lata. Z jednej strony, na poziomie makrospołecznym kluczowe było ustanowienie języka syngaleskiego jedynym językiem urzędowym i tym samym modyfikacja pejzażu ekonomicznego kraju. Z drugiej zaś, na poziomie mikro- i mezzospołecznym hasło *swabhasa* wpłynęło na politykę edukacyjną. Na poziomie szkół elementarnych i średnich edukacja prowadzona była „w dwóch strumieniach” – syngalescy uczniowie nauczani byli w języku syngaleskim, a tamilscy w języku tamilskim²². Zrodził się w ten sposób dystans społeczny pomiędzy społecznościami, wcześniej nieznanym wśród młodzieży wspólnie edukowanej w jednym języku (Tambiah, 1986: 76).

²¹ Historię tę w sensacyjny sposób opisał Zielenński w swoim reportażu (patrz: Zielenński, dz. cyt.).

²² Choć w obu językach na poziomie leksykalnym i gramatycznym dochodziło do wielu zapożyczeń, to jednak każdy z nich oparty jest o inny alfabet. Ta różnica językowa okazała się tak znacząca dla europejskich badaczy, że to właśnie w oparciu o cechy języka wprowadzono podział na ludy indoaaryjskie i drawidyjskie.

Po ogłoszeniu ustawy Sinhala Only Tamilowie podjęli pokojowy strajk *satyagraha* przed budynkiem Parlamentu. Jego uczestnicy zostali zaatakowani przez wzburzonych przeciwników. Ataki na Tamilów pojawiły się także w innych miejscach, zwłaszcza w prowincji wschodniej na terenach chłopskich osiedli (pierwsze ataki miały miejsce w Amparze, na osiedlu Gal Oya). W 1956 roku w wyniku rozruchów śmierć poniosło ok. 150 osób (Bandarage, 2009: 46).

W pierwszej połowie 1958 roku na północy kraju wprowadzono na tablicach rejestracyjnych pojazdów litery „sri”. Choć zarówno w języku syngaleskim, jak i tamilskim *sri* oznacza „czcigodny/dostojny”, był to już okres, kiedy podobieństwa między językami w wyniku politycznych kampanii lokalnych władz zostały zignorowane. Przedstawiciele tamilskiej partii ITAK przekonywali, że syngaleskie *sri* jest symbolem „niewolnictwa, którego każdy szanujący się Tamil nie może tolerować na swoim terytorium”. Doprowadziło to do powstania kampanii przeciwko stosowaniu liter SRI (Bandarage, 2009: 49; DeVotta, 2003: 127). Jej główną taktyką było zamalowywanie znaku smołą. Wywołało to odwet ze strony syngaleskiej. W Kolombo zamieszkałym przez większość syngaleską zaczęto zamazywać tamilskie napisy na szyldach i tablicach. Jak relacjonował Zieleński, „[p]rzy okazji, dla żartu, zdarzyło się, pomalowali jakichś tamilskich przechodniów. Być może ta nowa igraszka nasunęła po raz pierwszy myśl, że niszczenie martwych przedmiotów, jak szyldy i wygodki, daje niedostateczne ujście patriotycznemu gniewowi” (Zieleński, 1963: 92–93). Czarna smoła zapoczątkowała akty zbiorowej przemocy – w wyniku wywołanych przez akcję zamieszek zginęło od 500 do 600 osób. Niszczono domy, sklepy, dewastowano świątynie. Wielokrotnie przywoływany przeze mnie tamilski socjolog i antropolog Stanley Tambiah, prowadząc badania terenowe w Sri Lance, znalazł się w ich trakcie w samym centrum wydarzeń:

W 1958 roku prowadziłem zespół badawczy zajmujący się socjologiczną analizą chłopskiej kolonizacji (*peasant colonization*) w regionie Gal Oya. W jego skład wchodził wyłącznie syngalescy studenci. Niespodziewanie wybuchły zamieszki etniczne, a my znaleźliśmy się

w ich centrum. Rozwścieczeni syngalescy pracownicy sektora publicznego w Ampara porywali ciężarówki i atakowali tamilskich sklepikarzy i chłopów w koloniach. Moi studenci, z troską o moje bezpieczeństwo, nalegali, bym został za zamkniętymi drzwiami, podczas gdy oni staną na straży. Później zostałem ukryty w ciężarówce i niepostrzeżenie wywieziony do Batticaloa, bezpiecznego tamilskiego rejonu. To doświadczenie było traumatyczne: po raz pierwszy podział etniczny wdarł się w moje istnienie. I intuicyjnie odczytując znaki, chciałem uciec z wyspy, jako że doświadczyłem narastającego wyalienowania i poczucia bezdomności we własnym domu (Tambiah, 1986: 137).

Tambiah miał szansę opuścić Sri Lankę, z której skorzystał, i dzięki wsparciu UNESCO kontynuował swoje badania nad buddyzmem, tym razem w Tajlandii. Był to jednak przywilej elit. Doświadczenia przemocy nie mogli natomiast uniknąć tamilscy robotnicy. Narastający konflikt doprowadził do „krwawego maja 1958”. To wówczas miały miejsce pogromy na plantacjach.

1.4. Buddyjska wizja przeszłości

W politycznym sporze niebagatelną rolę odegrał fakt, że uzasadnienie walki z Tamilami odnajdywano w kosmologii syngaleskiego buddyzmu (określanego nieraz mianem „zdradzonego buddyzmu”). Syngalesko-buddyjska mitohistoria została ujęta w literackie ramy księgi o nazwie *Mahavamsa*. Opowieść o kolonizacji Cejlonu zapisana w liturgicznym języku buddyzmu *terawada* (pali) – w księgach *Dipavamsa* (*Kroniki wyspy*) i *Mahavamsa*²³, zawiera

²³ Jej autorem miał być *bhikkhu* (mnich) Mahathera Mahanama, który opierał się na przekazie tzw. *Atthakathy*, tj. komentarza do zbioru nauk obowiązującego w buddyzmie *theravada* nazywanych *Tripitaką* (Trójkosz). Wśród badaczy nie ma zgody w kwestii czasu powstania *Mahavamsy*. Najczęściej mówi się o VI wieku n.e. (de Silva K.M., 1981: 3), jednak była uaktualniana w wiekach XIII, XIV i XVIII, później pojawiały się też liczne jej rozwinięcia.

opis antagonistycznych relacji między orędownikami buddyzmu i niebuddyjskimi najeźdźcami – pierwszych nazywa się „Sinhala”, a drugich „Damila” (Tambiah, 1986: 6).

Mahavamsę rozpoczyna opowieść o trzech magicznych wizytach Buddy na Lance, uznać miał on bowiem, że to tam „jego nauka będzie jaśniała w swej glorii” (*Mahavamsa*, I.19–I.32, w: Geiger, 1912: 3). Podczas swoich wizyt Budda przegania demony (*yaksha*) i nawraca królów *nagów* (węzowych)²⁴. Ustanawia tam święte miejsca, a na górze Samanakuta pozostawia odcisk swej stopy. W ten sposób – mówi *Mahavamsa* – teren został przygotowany na przybycie założycielskiego przodka Syngalezów – Vijayi. Przesłanie zawarte w tych opowiadaniach uczyniło Lankę miejscem szczególnym, a jej lud narodem wybranym, któremu powierzono zadanie utrzymania wyspy jako ziemi, na której buddyzm podtrzymywany będzie w nieskażonej formie. Syngalezi i ich królowie zostali w tej opowieści naznaczeni odpowiedzialnością, która przez lankijską badaczkę Kitsiri Malalgodę (1970: 431–434) została porównana do kultu Jahwe w tradycji judaistycznej.

Według kroniki, historia Syngalezów na wyspie rozpoczyna się w V wieku p.n.e. Zawarty w niej totemiczny mit opowiada o wygnaniu z północy Indii księcia Vijayi – wnuka bengalskiej księżniczki i lwa²⁵, który jako pierwszy człowiek w towarzystwie siedmuset wojowników dociera na Cejlon. Wedle podania miało to miejsce w 544 roku p.n.e. w dniu *Parinibbāny* Buddy. Towarzysze księcia nazwali nowy ląd Tambapani („Czerwone dłonie”) od rdzawego koloru piasku, który pokrył ich dłonie, gdy zostali wyrzuceni na brzeg. Przez

²⁴ Zdaniem wielu badaczy yakshowie i nagowie to odniesienie do pierwotnych plemion łowców (Perera H.R., 1988: 4).

²⁵ Rozdział VI *Mahavamsy* opowiada o spotkaniu pięknej księżniczki i lwa, z których związku rodzą się bliźnięta – chłopiec Sihabahu i Sihavsi-vali. Sihabhasu urodził się ze stopami i dłońmi przypominającymi lwie. Sihabahu zabija swego ojca, zostaje królem, a jego siostra królową i szesnacie razy poczyrna bliźnięta. Najstarszym z nich był Vijaya. Przez złe prowadzenie się został wygnany wraz ze swymi siedmuset towarzyszami i trafił na Lankę.

związek z „pogromcą lwa” (*Sinhala*) stali się w wówczas Syngalezami (*Mahavamsa*, VII.40–VII.42, w: Geiger, 1912: 58).

Po uzyskaniu niepodległości te mityczne wyobrażenia i opowieści zaczęły zasilać wyobraźnię i projekty polityczne, w których kluczowe było określenie „pierwszeństwa” w przybyciu na wyspę i prawa do ziemi. Co znamienne, w 1987 roku z inicjatywy prezydenta Jayewardene ponownie wydano tę księgę, tym razem o rozwinętych tytule: *Mahavamsa nowej epoki* (McGilvray, 1993: 1057). *Mahavamsa* stała się tym samym istotnym elementem opowieści o kolejnych wojnach Tamilów z Syngalezami.

ROZDZIAŁ II

KASKADA WOJEN

Sri Lanka znalazła się, obok Kolumbii, Afganistanu i Iraku, w czwórce państw o najwyższym poziomie skrajnej przemocy [mierzonej tzw. współczynnikiem EVS (*extreme violent society*)] utrzymującym się przez trzy dekady. Kryminolożka Susan Karstedt (2015: 506, 508) widzi w niej wzór trwałego konfliktu (*sustained conflict*) z różnymi grupami i nawracającymi okresami masowych mordów (*mass atrocities*). W bibliotece Kongresu Stanów Zjednoczonych znalazła się monografia z 1988 roku poświęcona Sri Lance, w której autorzy donosili o dwóch źródłach zagrożenia dla bezpieczeństwa wewnętrznego kraju – jedno to tamilskie powstanie, a drugie – rewolta zorganizowana przez komunistyczną partię *Janatha Vimukthi Peramuna* (JVP)¹, określoną w niej jako „syngalescy szowiniści” (Ross, Savada, 1988: XXIII). Tambiah (1992: 95) zwracał uwagę, iż ta druga wojna toczyła się w obrębie społeczności syngaleskiej. Inni autorzy i autorki wskazują, że walka ta była rodzajem nieelitarnego powstania na syngaleskiej wsi i podobnie jak w przypadku tamilskich separatystów z północy, była to próba zmiany przepływu władzy (Wickramasinghe, 2015: XIX; Ananthavinayagan, 2019:

¹ W przypadku opisu obu ruchów charakterystyczne są wybory semantyczne badaczek i badaczy. Wymowny jest język, jaki stosuje się w odniesieniu do uczestników i uczestniczek różnych ruchów. Mówi się więc o „aktywistach JVP”, „członkach LTTE”, a tamilskie rebeliantki prezentowane są jako „kobiety LTTE” (Braithwaite, D’Costa, 2016).

45) oraz wyjścia poza dotychczasowy schemat przywództwa politycznego sprawowanego przez znane rody ulokowane w Kolombo.

Dhana Hughes w pracy *Violence, Torture and Memory in Sri Lanka: Life after Terror* (2013) skupia się na dwóch powstaniach przeciwko rządowi – tym przeprowadzonym przez JVP w 1971 roku na syngaleskim południu kraju i drugim z lat 1987–1991 będącym marksistowską rebelią na tamilskiej północy. Lata 70. i 80. Nazwała ona okresem „terroru”. Hughes pokazuje jak zdradzano wówczas zasadę solidarności etnicznej, a „nasi chłopcy” stawali się antyrządowymi wywrotowcami (Gamburd, 2014: 353). Na podstawie wywiadów z byłymi rebeliantami i żołnierzami ukazuje ona mechanizm usuwania przez nich z pamięci i świadomości faktu, że sami kiedyś popełniali zbrodnie – raz byli ofiarami, a innym razem sprawcami przemocy. Hughes obala przekonanie, że ludzie i społeczności mogą „wyleczyć się z”, czy po prostu zapomnieć o takiej historii. Ukazuje ona jak sprawcy, ofiary i świadkowie (*bystanders*) każdego dnia negocjują swoje współbycie. Hughes sugeruje, że milczenie i społeczna amnezja pozwala ludziom kontynuować swoje normalne życie („get [] on with the business of living”) (tamże: 354). Z drugiej strony, Gordon Weiss, wieloletni pracownik ONZ, w książce *The Cage: The Fight for Sri Lanka and the Last Days of the Tamil Tigers* (2012) stawia pod znakiem zapytania moralność stanowiska, w którym przyzwala się na zakrywanie takich zdarzeń przyczyniając się tym samym do budowania kultury bezkarności. Weiss opisał dramat ostatnich miesięcy wojny i pokonania Tamilskich Tygrysów dostarczając dowodów na świadome narażanie na śmierć przez stronę rebeliancką i rządową cywilów uwięzionych w strefie walk oraz to jak rząd skutecznie usuwał potencjalnych świadków tych zbrodni (dziennikarzy, pracowników humanitarnych, których niejednokrotnie więził, wydalał i którym nie udzielał wiz) lub podważał wiarygodność tam obecnych². Prócz

² Argumenty były rozmaite. Jeden przypadek opisany przez Francis Harrison dotyczy dziennikarza związanego z tamilskim portalem tamilnet.com. Harrison relacjonuje: „Nienawidzili Tamilnetu, nazywali

kwestii zachowywania i wymuszania milczenia (uciszania świadków i selektywnej pamięci sprawców) jest też wiele innych podobieństw łączących te dwa przypadki rządowego terroru. Jednym z nich jest „znikanie” osób. Hughes przywoływała w swej książce szwadrony tzw. *goni billa* – zamaskowanych tubylczych informatorów za sprawą których rząd identyfikował potencjalnych członków JVP na których następnie dokonywano skrytobójczych mordów³. Osoby takie jak Weiss postrzegają siebie jako „moralnych świadków” – czy też tzw. świadków drugiego stopnia, którzy zapośredniczają swoją wiedzę i pamięć poprzez relacje tych, którzy przeżyli – a dociekanie prawdy uznają za swój moralny obowiązek.

2.1. Wojna na południu

2.1.1. Rebelia młodych marksistów

W 1971 roku wybuchło pierwsze powstanie zorganizowane przez JVP. W odpowiedzi rząd wprowadził stan wyjątkowy, który trwał od marca 1971 do lutego 1977. Rebelianci zostali wówczas uwięzieni i skazani bez procesu. Przywódcą tej rewolty młodych był Rohana Wijeweera, którego wzorem miał być sam Che Guevara. JVP składała się w większości z Syngalezów, ale jej marksistowska ideologia była początkowo wymierzona przeciwko państwu i klasom panującym, a nie etnicznemu „Innemu” (Bandarage, 2009: 56).

go terrorystyczną propagandą i nie mogli znieść, że międzynarodowe media cytują podawane przez Lokeesana [imię zmienione przez Harrison – przyp. K.D.] liczby ofiar dla zrównoważenia oficjalnych informacji rządowych. Działo się tak, ponieważ w odróżnieniu od innych mediów Tamilnet miał swojego korespondenta na miejscu” (Harrison, 2015: 57).

³ Do tych zdarzeń nawiązuje również powieść Michaela Ondaatje *Oczy Buddy* opisująca historię antropolożki Anil zajmącej się identyfikacją ekshumowanych zwłok (szkieletów) zaginionych (Ondaatje, 2004).

Choć zarówno Tamilskie Tygrysy, jak i komuniści z JVP widzieli w ówczesnym rządzie wspólnego wroga, to nie podjęli współpracy. Komuniści z południa postrzegać mieli tamilski nacjonalizm jako „niedemokratyczny”, „rezultat szowinistycznej ideologii etnicznego ekskluzywizmu”, będący częścią „neokolonialnego projektu obcych mocarstw” chcących podzielić i ponownie podbić wyspę (Venugopal, 2018: 168). W celu wyeliminowania JVP z życia publicznego przypisano jej winę za pogromy na ludności tamilskiej, które miały miejsce w 1983 roku. W czasie drugiego powstania na południu wojna z partyzantami z północy przybierała nowe oblicze. Dzięki pojawieniu się Indyjskiej Misji Pokojowej rząd Sri Lanki mógł skoncentrować swoje siły na południu, możliwe było więc zdecydowane zakończenie drugiego powstania z lat 1987–1989 roku.

Konflikt na południu pociągnął za sobą nawet do 70 tysięcy ofiar⁴. Jest to jednak element historii Sri Lanki wyparty z pamięci za sprawą przesunięcia akcentu na „konflikt etniczny” i separatystyczne nastroje na północy kraju. Niektórzy komentatorzy twierdzą, że nie udało się zwrócić międzynarodowej uwagi na walkę młodych marksistów i ich pogrom, bo większość z jej uczestników była „syngaleskimi mieszkańcami wsi i osobami z biedniejszych środowisk”, w przeciwieństwie do „podtrzymujących pamięć o tamilskich ofiarach członkach olbrzymiej diaspory tamilskiej” (Haviland, Liyanage, „BBC News”, 13.11.2014). Pamięci o tym pierwszym powstaniu nie ułatwił z pewnością fakt, iż JVP nie udało się zbudować i na dłuższą metę utrzymać żadnej spójnej ramy. Cieniem na członkach JVP położyła się ich strategia zabijania i zastraszania członków armii lankijskiej i ich rodzin.

Etykieta syngaleskiego szowinizmu przylgnęła do JVP już po zniszczeniu ruchu zbrojnego i przyjęciu przez pozostałych działaczy metod polityki konwencyjnej. Przechodząc z partyzantki do polityki parlamentarnej, partia zmieniła swoją ideologię.

⁴ Inne źródła podają, że powstanie z 1971 przyniosło od 4 do 10 tysięcy ofiar, a pomiędzy 1987 a 1989 rokiem zamordowanych zostało według jednych 30 tysięcy (Harff, 2003), według innych 40 tysięcy lub więcej (Braithwaite, D’Costa, 2016: 18).

Odrodzona w latach 90. zdecydowała się na kodowanie swojej działalności jako stanowiska bliskiego syngaleskiemu nacjonalizmowi, a nie antyimperialistów rozpoznających się w idiomie marksistowskim. Zwraca się jednak uwagę, że JVP zawsze stanowiła amalgamat marksizmu i nacjonalizmu, co uwidaczniało się podczas publicznych spotkań, gdzie obok portretów Mao, Lenina i Che Guevary pojawiały się podobizny syngaleskiego patrioty Angariki Dharmapali (Wickramasinghe, 2015: 256).

2.2. Wojna na północy

Sprawa konfliktu etnicznego dawała więc upust narastającym niepokojom społecznym, jakie towarzyszyły zmieniającym się relacjom klasowym w nowo powstałym państwie. Etnocentryzm zdominował myślenie tamilskiej inteligencji. Z czasem pomysł nielicznych tamilskich polityków zainspirowanych powstaniem Pakistanu (w 1947 roku) zyskał swój polityczny wyraz w założonej przez Samuela Jamesa Vellupilay Chelvanayakama Sri Lanka Tamil State Party (tamil. *Illankai Thamil Arasu Kadchii* – ITAK). Trafiał on w interes tamilskiej klasy średniej, najpierw zagospodarowując rozczarowanie tamilskich działaczy niepodległościowych, a później rozterki kolejnego pokolenia wchodzącego w dorosłe życie w nowym porządku. Wspomnienie tego klimatu przywoływał jeden z moich rozmówców w Holandii, Neelan, który opuścił Sri Lankę w wieku dwudziestu trzech lat, a wcześniej zaangażowany był w mobilizację polityczną mieszkańców wsi:

[...] każdy, nawet intelektualiści, myślał kategoriami etnicznymi. Nawet jeśli byli lewicowi, uważali, że rozwiązanie problemu etnicznego to podstawa. Jedni mówili o podziale ziem, inni o systemie federalnym, jeszcze inni nie wiedzieli, co z tym zrobić. Ale wszyscy myśleli w ten sposób – albo jesteś na górze, albo na dole. Ta sama perspektywa etniczna. Albo chcą państwo podzielić, jak Tamilowie, albo chcą jednego zwartego państwa, jak nacjonaści syngalescy, albo rozwiązanie pośrednie, jak system federalny, ale wszyscy mówili tylko o sprawach etnicznych (Amsterdam).

Tamiliński nacjonalizm był początkowo domeną elit Tamilów cejlońskich. SJV Chelvanayakam – chrześcijanin i wykształcony w Kolombo prawnik – dorastał na północy Sri Lanki, gdzie dużo mówiło się o antyhinduskiej agitacji w pobliskim Tamilnadu i rodzącym się tam ruchu na rzecz Drawidastanu. Chelvanayakam odmówił współpracy z syngaleskim rządem, a szczególnie uznania flagi Sri Lanki, na której dominującym symbolem miał być syngaleski lew (kompromisowo dodano do niej dwa kolorowe pasy – szafrańowy, symbolizujący tamilską mniejszość oraz zielony, reprezentujący lankijskich Muzułmanów) (Bandarage, 2009: 39).



Zdjęcie 2. Mural przedstawiający obrazy: flagi Sri Lanki uwzględniającej trzy główne grupy etniczne (pas zielony symbolizuje Muzułmanów, pomarańczowy Tamilów, a złoty lew Syngalezów) oraz więzi czterech głównych religii – buddyzmu, islamu, chrześcijaństwa i hinduizmu

Źródło: zbiory własne

Założenie przez niego w 1949 roku partii ITAK domagającej się federacyjnego systemu państwowego miało być początkiem tamilskiego separatyzmu w Sri Lance. Stanowiła ona wówczas raczej ekstremum na scenie politycznej, jednak z czasem doszło do zderzenia z syngaleskim ekstremizmem i wybuchów przemocy w połowie lat 50. (tamże: 38). Chelvanayakam przedstawiany jest jako „ojciec cejlońskich Tamilów” (ciepło nazywany *Thantai Chelva* – „Ojciec Chelva”) lub „Gandhi Eelamu”. To pierwsze określenie faktycznie odzwierciedla jego rolę w kształtowaniu politycznego krajobrazu Sri Lanki, bowiem to właśnie ITAK miało rozbudzić w Tamilach przekonanie o konieczności przywrócenia „tradycyjnej ojczyzny Tamilów” (Bandarage, 2009: 41). Nie myślano wówczas o walce zbrojnej, ta zaczęła się dużo później.

Z perspektywy Tamilów i Tamilek, z którymi rozmawiałam w Holandii, przyczyną walki była frustracja młodych ludzi związana z odczuwaną dyskryminacją w obszarze szans edukacyjnych i zawodowych. Eniyan, dziennikarz związany kiedyś z Tamilskimi Tygrysami, wspominał:

Problemem było to, że rząd nie chciał dawać Tamilom szans. To jest główny powód początku tej walki – w ‘72 rząd ustanowił jedną zasadę dotyczącą studiowania na uniwersytetach. Jakby to ująć – powiedzmy, że jesteś Syngalezką, ja Tamilem. Ty dostajesz 250 punktów. Ja 350 punktów. Ja nie mogę iść na uniwersytet, a ty tak. Przez przynależność etniczną. Rząd ustanowił przelicznik. Tak Syngalezi doszli do władzy – szli na uniwersytety, więc personel państwowy to byli głównie Syngalezi (Dronten).

Nilangan, który opuścił Sri Lankę w 1983 roku, opowiadał o swojej pracy w sektorze publicznym i problemach, które zaczęły łączyć Tamilów:

Kiedy mieszkalem w Sri Lance, pracowałem dla rządu w Departamencie Zabudowy. Pracowałem tam przez 17 lat i powinienem był w tym czasie awansować. Ale w tych czasach nie było awansów

dla Tamilów. Byłem inspektorem budowlanym, my nie dostawaliśmy awansu, jedynie Syngalezi. I dlatego właśnie zaczęliśmy walczyć przeciwko rządowi. To się działo w 1976 roku (Heerhugowaard).

Trzej moi rozmówcy: Nilangan, Eniyan i Neelan, należeli do klasy średniej, jak sami się określali, w którą to przede wszystkim uderzył zmieniający się porządek społeczny. Mniej uprzywilejowana część społeczeństwa odczuła ten problem dużo później, stając się obiektem bezpośrednich ataków. Do tego czasu, ich perspektywy życiowe i tak były ograniczone. Zawsze znajdowali się oni w potrzasku między rywalizującymi partiami. Gdy pojawiły się aspiracje narodowowyzwoleńcze tamilskiej klasy średniej, skutki konfliktu początkowo jedynie politycznego, zaczęły dotyczyć również resztę społeczeństwa.

Cytowany już Neelan wspominał: „[...] pewne grupy zbrojne rekrutowały ludzi. To były lata 80. Teraz mam 45 lat, widziałem wszystko, kiedy zaczęła się wojna. Nie wierzyłem, że to będzie duża wojna” (Amsterdam). Sytuacja jednak stała się poważna, a Tamilowie zaczęli przyłączyć się do ruchu, co nie zawsze było równoznaczne z podjęciem refleksji na temat własnej identyfikacji. Udział w „rewolucyjnym zrywie” był dla niektórych młodych sposobem na ucieczkę przed oczekiwaniami społecznymi. Oddają to słowa Neelana:

Wielu młodych ludzi było zainteresowanych tym, żeby zostać bojownikami. Chodziło o bohaterstwo, ale też o uwolnienie się od rodzin. Z jednej strony – nasze przekonania polityczne pochodziły od naszych rodziców. Mieli problemy z rządem, z tym, że musieli znać syngaleski, żeby dostać rządowe posady, i to bardzo na nich wpłynęło. Przez to stracili pracę – nie mówili po syngalesku. [...] Musieliśmy o wszystko walczyć, żeby zrównać się z Syngalezami – traciliśmy swoje szanse. Oni tego doświadczyli i przez to naciskali na nas – musisz mieć najlepsze stopnie, żeby prześcignąć syngaleskich uczniów, dostać się na uniwersytet i znaleźć dobrą pracę. A wtedy większość takich stanowisk było publicznych (Amsterdam).

W tym czasie powoli zaczął się wyłaniać ruch zbrojny:

Słyszeliśmy o Tamiłskich Tygrysach, ale nikt na nich nie zwracał uwagi. Ludzie uważali, że to organizacja przestępcza. Ogólnie ludzie o nich mówili, ale my, ludzie skoncentrowani na polityce – nie. Po prostu z prasy i radia wiedzieliśmy, że istnieją. Były jakieś strzelaniny z policją i zasadzki na ulicach na osoby związane z polityką. To było w prowincjonalnych miasteczkach, nie w dużych miastach. Policja próbowała ich zwalczać, to była organizacja podziemna. To było może dwudziestu aktywnych członków. Porwania były później. W tamtych czasach nikt ich nie znał. Słyszało się, że ktoś zastrzelił dwóch funkcjonariuszy, a potem ktoś przyznał się: my to zrobiliśmy w imię LTTE – był symbol, emblemat, plakaty (Amsterdam).

2.2.1. Tamiłskie Tygrysy

Militarna organizacja Tygrysy Wyzwolenia Tamiłskiego Ilamu⁵, znana jako Tamiłskie Tygrysy, została założona w 1976 roku przez Velupillai Prabhakarana. Podstawą wyznawanego przez Prabhakarana etnonacjonalizmu była teoria dwóch narodów, tj. przekonanie, że Tamiłowie i Syngalezi to nie tylko dające się wyróżnić grupy etniczne, ale dwa odrębne narody, które istnieć mogą wyłącznie posiadając osobne państwa. Deklarowane przez organizację cele dotyczyły społecznej emancypacji – nie tylko własnej grupy etnicznej jako całości, ale dokonania zmian w jej obrębie. Przeciwdziałanie się tradycyjnym schematom krzywdzącym niektóre grupy społeczne – niższe kasty, kobiety. Takie przemiany społeczne wyrażać miał emblemat, z którym identyfikowało się ugrupowanie LTTE:

⁵ W różnych językach posługujących się alfabetem łacińskim najczęściej stosowane nazwy to Eelam bądź Illam [oryginalna transliteracja (trl.) z języka tamiłskiego to ilam (trb.) Illam/Eezham].

Barwami flagi LTTE są czerwień, czerń i kolor żółty. Czerwień wyraża cel walki LTTE, jakim jest przeprowadzenie społecznych zmian w Sri Lance: LTTE pragnie usunąć konflikt, jaki występuje między kastami, opresję względem kobiet, a przede wszystkim uwolnić Tamilów od syngaleskiej opresji (www.tamilnation.com).

Flaga LTTE i symbol tygrysa łączyły ich walkę z historycznymi rządami południowoindyjskiej dynastii Chola (ok. III w. p.n.e. do XIII n.e.), która w czasie swoich podbojów używała czerwonej flagi z emblematem tygrysa. Z kolei mityczny protoplasta Syngalezów – wygnany z Indii książę Vijaya – był synem lwa i bengalskiej księżniczki. Stąd pochodzą zwierzęce metafory, za pomocą których obrazuje się separatystyczny konflikt jako walkę lwa i tygrysa.

Panuje przekonanie, że Tamilskie Tygrysy to w całości projekt Prabhakarana. Shri S. Murari, autor książki *The Prabhakaran Saga: The Rise and Fall of an Eelam Warrior* (2012), opowiada o tym, jak Velupillai Prabhakaran podniósł broń w wieku 17 lat. Sprawa, o którą walczył, miała być odbiciem pragnienia Tamilów wyrażonego w rezolucji z 1976 roku ogłoszonej w Vaddukoddai – on tylko to pragnienie miał uzbroić w karabiny. Murari porównuje Prabhakarana do Jasira Arafata – różni ich jednak to, że walka tego pierwszego nie znalazła w świecie żadnego poparcia, stwierdza Murari. Z czasem stracił kontakt ze „swoim ludem”, przemieniając się z lidera w tyrana. Pozycję głównego „reprezentanta interesu narodu tamilskiego” LTTE zdobyło przemocą wymierzoną w inne tamilskie organizacje, których członkowie ginęli w wyniku śmiertelnych zamachów i porwań dokonywanych przez Tamilskie Tygrysy.

Pewne zrozumienie tego, jak w Sri Lance wzbierały „podpowierzchniowe fale” ekstremizmów, daje opis Chellamuthu Kuppusamy, który w książce *Prabhakaran: The Story of his struggle for Eelam* (2013) przedstawia biografię lidera Tamilskich Tygrysów. Prabhakaran jako mały chłopiec miał się przysłuchiwać rozmowom ojca, który wieczorami spotykał się w swoim domu z innymi członkami Partii, żeby „dyskutować o rasizmie i językowym szowinizmie

syngaleskich polityków i różnych atakach na Tamilów” (tamże). Taka wczesna socjalizacja polityczna u tamilskiej klasy średniej była powszechna. Neelan wspominał w czasie naszej rozmowy:

Moja aktywność polityczna zaczęła się jeszcze z rodzicami. Brali nas na spotkania polityczne, publiczne – również demonstracje. Byłem bardzo mały, od piątego czy ósmego roku życia bywałem na publicznych wiecach. Rodzice byli zwolennikami Tamilskiej Partii Nationalistycznej. Mówili, że w takiej sytuacji trzeba ich popierać (Amsterdam).

Wracając do lidera LTTE, Kappusamy przedstawia opowieść, w której mały Prabhakaran, słysząc o spaleniu żywcem hinduskiego kapłana z Panadury, miał zapytać: „Dlaczego nie walczył? Powinien był przecież chociaż uderzyć oprawców i pokazać jakikolwiek opór. Czy to nie naturalny instynkt przetrwania?”. Bierność kapłana z opowieści wynikała zdaniem autora z panującego wówczas przekonania, że walka z dyskryminacją powinna być pokojowa. Jednak koniec lat 70. to przecież czas szalejącego terronu i przemocy, jaka wiązała się z walką JVP.

2.2.2. Pogrom 1983 roku

Wspomnienie przemocy, jakie noszą w sobie jednostki i społeczność tamilska dotyczy w pierwszej kolejności przemocy strukturalnej ze strony syngaleskiego rządu, a następnie przemocy fizycznej ze strony armii lankijskiej, w okresie zaangażowania Indii – ze strony wojska indyjskiego, a także teoretycznie wypowiadających się w ich imieniu Tamilskich Tygrysów. Jeszcze przed wojną miały miejsce liczne pogromy ludności cywilnej (po obu stronach). Podczas prowadzonych w Holandii wywiadów zdarzało się, że najtrudniejsze doświadczenia moi rozmówcy chcieli opisywać w swoim rodzimym języku. Mężczyzna, który ze Sri Lanki wyjechał w roku 1989, opisał te wydarzenia jednym zdaniem: „Wszystko płonęło”. Resztę tłumaczył

jego syn: „Był kierowcą ciężarówki. Zanim stracił swoją własność, także miał sklep, zamknął go. Wszystko płonęło. Lipiec ‘83. I wtedy pojechał na Północ. [...] To był trudny czas” (Zeist).

Rok 1983 okazał się kulminacją napięć rozwijających się od lat 50. i początkiem trwającej niemal trzydzieści lat wojny domowej. Oficjalną przyczyną jej wypowiedzenia była śmierć trzynastu żołnierzy armii lankijskiej, którzy zginęli w zasadzce Tamilskich Tygrysów 23 lipca 1983. „Jak gdyby zgony osób w mundurach zasługiwały na wyróżnienie” – napisze później pochodząca ze Sri Lanki amerykańska pisarka Ru Freeman (Freeman, 2013). To, co działo się później, przeszło do historii pod nazwą „Czarny Lipiec” (*Black July*). Dzień po zamachu rozpoczęły się trwające tydzień zamieszki i pogromy, które objęły cały kraj – plądrowano mieszkania, palono ludzi żywcem. Szacuje się, że zginęło wówczas od 400 do 3 tysięcy osób (Buerk, „BBC News”, 23.7.2008), a 150 tysięcy zostało bez dachu nad głową, tworząc rzeszę uchodźców wewnętrznych (Aspinall i in., 2013: 104). Zdarzenia te są upamiętniane rokrocznie przez Tamilów na całym świecie. Jeden z moich rozmówców wyraził się w sposób, który odzwierciedlał symboliczne użyci czynione z tego wydarzenia:

Zamieszki w ‘83 były największe. Teraz Tamilowie to nazywają Czarnym Lipcem. Można to zobaczyć na zdjęciach – wyjątkowo okrutne. Tamilowie chcą pamiętać te wydarzenia. To dlatego, że chcemy się wyzwolić (Dronten).

2.2.3. Nieostre tożsamości

Antropolożka Carolyn Nordstrom w książce *Shadows of War. Violence, Power and International Profeetering in the Twenty-first Century* opisała następujące zdarzenie: W 1983 roku uczestniczyła w uroczystościach religijnych w położonej na południu wyspy Kataragamie. Ostatniej nocy festiwalu zamieszki wybuchły w stolicy kraju. Towarzyszka podróży Nordstrom udała się tamtej nocy

z Kataragamy do rodzinnego Kolombo. Wraz z innymi podróżnymi została wysadzona z autobusu, którego kierowca uciekał przed pożogą. Znalazła się wówczas w centrum przemocy. Opowiadała później, że instynktownie zostawiła wszystko, co przywiozła ze sobą, prócz jednego – przywiezionego ze sobą arbuza. W tym irracjonalnym działaniu odnalazła później pewną rację: pozostawione przez nią przedmioty – dokumenty, okulary, walizka, ulubione sari – one wszystkie pozwalały ją zidentyfikować, powiązać ją z jakąś „tożsamością”, a tę uznano za kluczową przy wyborze obiektów napaści (Nordstrom, 2004: 5–8).

Identyfikacja etniczna nastroczała wielu problemów. Jeden z moich rozmówców w Holandii, niebędący Tamilem, opowiadał o sytuacji, kiedy policja zatrzymała auto, w którym podróżował z grupą Lankijczyków, i wymierzyła broń w niego, a nie podróżującego z nim Tamila. Dopiero kiedy zaczął mówić po syngalesku, zrozumieli, że popełnili błąd. Pomyłki w identyfikacji „wroga” wynikały także z występowania swoistej „tożsamości kameleona”. Neelan opowiadał, jak niektórzy Tamilowie mieszkający w Kolombo ukrywali swoją tożsamość, by uzyskać dostęp do możliwości, jakie mieli Syngalezi: „[...] zmieniali styl ubierania się, golili wąsy i takie rzeczy. Chodzi o sposób zachowania, to łatwo można zmienić” (Amsterdam). Społeczna organizacja różnic etnicznych w czasie wojny wykraczała też poza wyznaczanie ich na podstawie określonych cech kulturowych, takich jak język czy wyznawana religia. Bezwzględnym kryterium było miejsce urodzenia wpisane w dokumencie tożsamości. Będąc urodzonym w Kolombo, można było używać wspomnianych przez Neelana wybiegów. Z kolei data urodzenia i relacje rodzinne pozwalały identyfikować potencjalnych separatystów.

2.3. Wojny o Eelam i urok Tygrysów

Sporadyczne ataki przerodziły się ostatecznie w cztery tzw. wojny o Eelam. Lata 1983–1987 to czas pierwszej wojny, w wyniku której na Sri Lankę sprowadzono Indyjską Interwencję Pokojową

(1987–1990). Misję tę nazywa się nieraz „Indyjskim Wietnamem” (Murari, 2012). Drugą wojnę o Eelam (1990–1995) naznaczyło zabójstwo prezydenta Ranasinghy Premadasy (premier Sri Lanki w latach 1978–1989 i jej prezydent od 1989 do 1993 roku, kiedy zginął w zamachu bombowym). Trzecia wojna o Eelam (1995–2002) zakończyła się mediacjami, w których brała udział Norwegia. Zawieszenie broni związane było także z naturalną katastrofą, jaka naznaczyła kraje Azji Południowo-Wschodniej. Współpraca, jaka miała miejsce po tsunami w 2004 roku, wielu dawała nadzieję na zakończenie wojny. Jednak w 2006 wybuchła tzw. czwarta wojna o Eelam, jak się okazało w 2009 roku – ostatnia.

Kontrolowane przez siebie tereny LTTE nazywało Tamiłskim Eelamem, którym zarządzano na wzór państwa. Tharavathi, sześćdziesięcioletnia Tamiłka, u której zatrzymałam się w Kilinochchi, a której mąż zaginął podczas wojny, opowiadała mi pewnego wieczoru: „[k]iedy Tamiłskie Tygrysy tu były, przynajmniej byliśmy bezpieczni”. Z kolei Rama, azylant mieszkający w niewielkim hollenderskim miasteczku, mówił:

Tamiłskie Tygrysy? Wszyscy Tamiłowie są szczęśliwi, że są. Jeśli miałeś problem, to oni pomagali. Wszyscy pomagają Tygrysom. Sytuacja była bardzo zła. Ja też popierałem Tygrysy. Syngalezi zabijali Tamiłów, strzelali, napadali, podpalali. I w takich czasach LTTE pomagało Tamiłom (Den Helder).

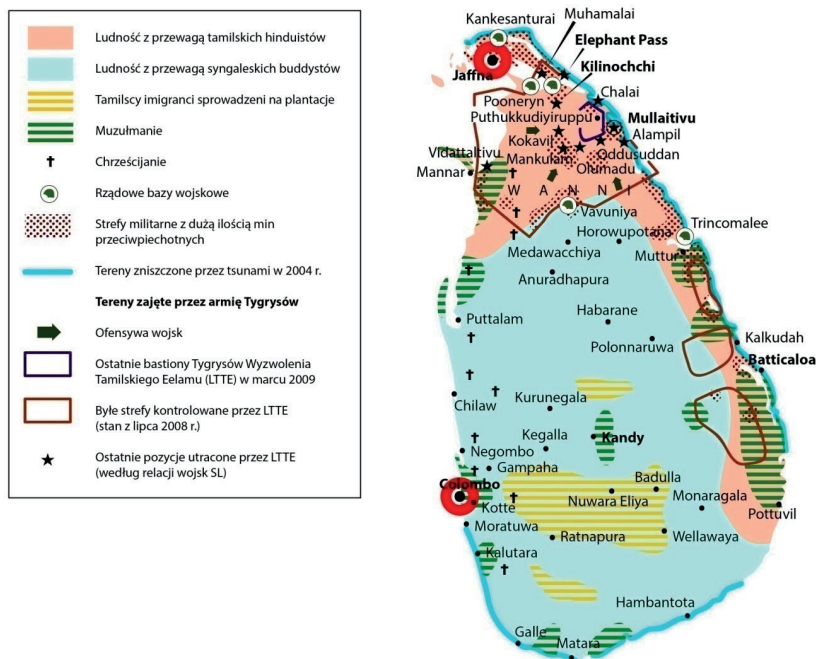
Armia Tygrysów składała się z sił lądowych, morskich i powietrznych. Prowadzili własne media w postaci radia Głos Tygrysów i Narodowej Telewizji Tamiłskiego Ilamu. W ramach pokazu siły dopuszczali do swoich baz zachodnich dziennikarzy.

Do Tamiłów poza Sri Lanką docierały wyidealizowane obrazy. Neelan opowiadał:

Wtedy był napięty czas, że Sri Lanki napływały wieści o wojnie, atakach na obozy wojskowe, jak bohatersko przebiega walka, bardzo wyidealizowany obraz LTTE i bojowników. Byli jak anioły.

Znałem ludzi, którzy całowali zdjęcia bojowników z LTTE i ich przywódcy. To było jak rodzaj zbiorowej histerii. [...] Imponuje im bohaterstwo. Robią widowiskowe rzeczy – dobrze walczą, sprzeciwiają się armii – bohaterstwo. To jakby oglądać Rambo w akcji (Amsterdam).

W teorii władzy LTTE podlegała północna i wschodnia prowincja Sri Lanki, jednak w rzeczywistości pełnię kontroli sprawowali tylko w dwóch z ośmiu dystryktów.



Mapa 1. Obszar kontrolowany przez Tamilskie Tygrysy na tle rozmieszczenia ludności określonej w kategoriach religijnych i etnicznych

Źródło: opracował Maciej Godawa, adaptacja mapy:
<https://www.globalsecurity.org/>

Wśród moich rozmówców w Holandii znajdowali się tacy, którzy opowiadali o wielkim poparciu lokalnej ludności dla LTTE, ale nie brakowało też opinii potępiających ich działania. Shivan, którego brat zginął w Sri Lance, a on sam należał tam do jednej z tamilskich organizacji paramilitarnych, mówił:

Ja jestem przeciwko LTTE. Nie lubię LTTE, bo oni nie mają żadnej polityki. Oni tylko walczą z lankijskim wojskiem bez żadnej idei. Wiesz, żeby zabijać ludzi. Oni są też przeciwko ludziom. To tylko dla ich celów. Zabijać ludzi, wszystkich ludzi (Amsterdam).

Nierzadko zdarzało się więc, że ze Sri Lanki Tamilowie uciekali właśnie ze względu na strach przed Tamilskimi Tygrysami. Do wyjazdu namawiali ich rodzice w obawie przed utratą dzieci. Muruhasan, który w czasie, gdy prowadziłam z nim wywiad, starał się o uzyskanie azylu w Holandii, wspominał:

Moja matka zawsze się obawiała, że pójdę do Tygrysów. Dlatego nie opowiedziała mi prawdziwej historii o tym, jak zginął ojciec. Bała się, że pójdę walczyć jak on. Powiedziała, że wszyscy jedziemy do Indii, bo tam jest bezpiecznie (Amsterdam).

Niektórzy wyjeżdżali, nie będąc bezpośrednio zagrożeni, ale warunki życia w czasie wojny były tak trudne, że zdecydowali się na opuszczenie kraju pochodzenia. Mężczyzna, z którym rozmawiałam w jednym z Centrów Kultury Tamilskiej, wyjaśnił mi, że chciał opuścić Sri Lankę już jako młody chłopiec, a możliwe było to dzięki temu, że jego ojciec wyjechał z początkiem wojny:

[...] to nie był dobry czas, żeby tam żyć. O wyjeździe pomyślałem po raz pierwszy, kiedy miałem około dziesięciu lat, bo wtedy wyjechał mój ojciec. Chciałem lepszego życia. Cały czas toczyły się walki. Oczywiście doświadczyłem dużo przyjemnych momentów, z przyjaciółmi, mieliśmy dużo zabawy, ale kiedy zaczynały się walki, wszystko się kończyło (Zeist).

2.4. Doświadczenie uchodźstwa

2.4.1. Ucieczka z „kraju wojny”

*W kraju wojny nie ma edukacji, pracy, pieniędzy, czegokolwiek.
Jest tylko wojna. Niczego innego nie możesz się spodziewać.
Nie masz na czym zbudować sobie życia, myśleć o przyszłości.
Tutaj możesz. (...) To powód, dla którego ludzie tu przyjeżdżają.
I nawet jeśli mówią z dumą o Tygrysach i Ilamie, nie myślę,
żeby mieli dobre życie w takim kraju.*

(Neelan, Amsterdam)

Podstawową możliwością wydostania się ze Sri Lanki było skorzystanie z usług przemytników ludzi. Nilangan i Neelan podczas naszej pierwszej wspólnej rozmowy mówili o sposobach organizowania pieniędzy, o biurach przemytników – tzw. *agencjach*, które bez obaw reklamowały się w całym kraju. Potwierdzał to Shivan, który mówił, że agencje te nie były nielegalne, a ludzie, którzy je prowadzili byli uciekinierom dobrze znani. Jedynie środki, jakimi się posługiwali były nielegalne: wyrabianie fałszywych paszportów na fałszywe nazwiska. Wiązało się to z koniecznością zapłaty olbrzymich sum pieniędzy, których ilość decydowała o miejscu do którego zostają przez tych „agentów” skierowani. Eniyan wyjaśniał:

To się może odbyć na dwa sposoby – albo ty znasz kogoś od przemytu ludzi i pytasz go o wyjazd, albo czasem też oni przychodzą do ciebie i pytają, czy chciałbyś jechać do tego czy tamtego kraju. Jeśli chcesz jechać do Austrii, to jest bardzo tanio. Jeśli chcesz jechać do Szwajcarii, to jest drogo. Wielka Brytania jest droższa niż Europa, a najdroższa jest Kanada (Dronten).

Uciekający do krajów nieanglojęzycznych nie posiadali własnych oszczędności, które pozwoliłyby im opuścić Sri Lankę, ich rodziny nie były również na tyle zamożne, aby zapłacić za ich przemyt

do miejsc, gdzie mogliby się z łatwością odnaleźć przy znajomości języka angielskiego, którym Tamilowie z klasy średniej (zwykle Tamilowie Jaffnijscy) na ogół władali bardzo dobrze. Na wyjazd składała się rodzina, pieniądze pożyczano z myślą o tym, że kiedy ktoś wyjedzie, to pracując poza Sri Lanką będzie w stanie utrzymywać rodzinę. Sponsoring wyjazdu było więc również inwestycją. Neelan opowiadał o sposobie myślenia swoich rodziców:

Pytają co robię w Europie. Inni ludzie zarabiają mnóstwo pieniędzy, mają majątki, a ty co robisz? Kiedy im tłumaczę, to mi nie wierzą. Kiedy mówię, że czasem mam problemy ze znalezieniem pracy albo że pracując ciężko czasem wydatki są większe niż zarobki, oni w to nie wierzą. Mają pewne wyobrażenie o Europie, jakby wszystko tu było zapewnione (Amsterdam).

Najczęściej „typowano” młodych lub w średnim wieku mężczyzn. Nilangan mówił, że kiedy rodzice są już starzy, to nie ma potrzeby, żeby wyjeżdżali – ani nie są bezpośrednio zagrożeni (to młodych podejrzewano o współpracę z Tygrysami), ani już nie będą w stanie pracować. Z kolei, Eniyan opowiadał o dość częstej sytuacji, gdy wyjazd jednego dziecka, oznaczał, że nie będzie pieniędzy na sponsorowanie kolejnego. W takich wypadkach uciekinierzy byli zdani na siebie.

Wtedy nie miałem pieniędzy, bo moja rodzina wydała pieniądze na to, żeby moja rodzina uciekła i na mnie, za dużo pieniędzy. Więc nie mieliśmy pieniędzy, żebym przeniósł się do Europy albo Ameryki, czy Australii (Dronten).

Co więcej, mówili też, że z początkiem wojny nie było aż takiego problemu z wydostaniem się ze Sri Lanki, a nawet, że statki armii lankijskiej brały udział w tym przemyśle wywożąc Tamilów głównie do Australii. Możliwym wyjaśnieniem tej sytuacji jest fakt, że wtedy jeszcze nie spodziewano się, że diaspora Tamilów zacznie rosnąć w siłę i tak bardzo angażować się w wojnę wspierając finansowo LTTE.

Niektórzy, jak Neelan, przed wojną mieli możliwość wyjazdu, ale nie zawsze z niej korzystali. Mówiąc o końcu lat 70' i początku 80' wspominał:

Wtedy byłem jeszcze młody, nie myślałem o wyjeździe. Miałem możliwość wyjechać i uczyć się w Europie: Norwegii lub paru innych krajach, ale rodzice mi nie pozwolili, bo byłem jeden i nie chcieli mnie puścić, skoro mogłem zostać (Amsterdam).

Jednak kolejne wydarzenia w kraju spowodowały, że jego sytuacja uległa zmianie. Mówił, że musiał opuścić kraj ze względu na swoją aktywność w ugrupowaniach paramilitarnych.

Bardzo często uchodźcy wybierali drogę przez morze do indyjskiego stanu Tamilnadu. Wiązało się to jednak z dodatkowymi trudnościami, o których dokładnie opowiedział mi Arundeeep. Wspominał:

Do Indii dostaliśmy się przez nielegalny port, przez morze. Jakies dziesięć rodzin płynęło z nami. Żeby nie zadawali pytań, po co macie rzeczy ze sobą, dokumenty, mieliśmy tylko te ubrania na sobie (Amsterdam).

Arundeeep nie mógł pozostać w Indiach, pomimo, że pracują tam jego dwie siostry (jedna z nich jest farmaceutką i czasem pożyczala mu pieniądze). Dziś nie ma już z nimi kontaktu. W Indiach ożenił się z dziewczyną, daleką krewną wybraną przez jego matkę, bo potrzebował dokumentów. Mają syna, którego nie widział od dwóch lat. Tęskni, ale do Indii wrócić nie tyle nie chce, co nie może. Jego migracje rozpoczęły się bardzo wcześniej, po tym jak zginął jego ojciec. Właściwie można go uznać za migranta ekonomicznego – co wyjaśniałoby, dlaczego po raz kolejny odrzucono jego prośbę o azyl. Jego przypadek pokazuje, że jeśli chodzi o kraje zagrożone w wojnie domowej to granica między uchodźcą wojennym a ekonomicznym jest niezwykle płynna. Młody Arundeeep musiał podejmować się różnych prac, by wesprzeć rodzinę. Tak opowiadał o tym okresie:

Moja rodzina, ja i dwie siostry i moja matka, pojechaliśmy do Indii. Na Sri Lance pracowałem jako rybak, potem jako pomocnik przy przewozie, sprzątałem. Miałem 15 lat. Do szkoły chodziłem tylko przez pięć lat, skończyłem pięć klas w Petticolo. Potem więcej pracowałem, więcej prac miałem w Indiach, jakieś drobne zlecenia w Tamilnadu. Potem mój przyjaciel przychodził do mnie co wieczór, mój dobry przyjaciel. Zapytał, czy chcę jakąś dobrą pracę za dobre pieniądze. Oczywiście chciałem, więc zapytał w agencji, amerykańskiej, i pojechałem do Iraku. Pracowałem jako kierowca ciężarówki dla armii. Ale nie miałem żadnych papierów, nawet indyjskich. Więc powiedział, że zapyta kogoś, że nie ma problemu i wyrobią mi paszport. Po miesiącu powiedział mi, że dobrze, zbierz pieniądze i wszystko jest załatwione. 75 tysięcy rupii. I w Iraku ktoś Ci pomoże (Amsterdam).

W Iraku pracował przez dwa lata, ale potem został odesłany do Indii na przymusowy urlop. Choć pracował nielegalnie, z fałszywym paszportem i pod fałszywym nazwiskiem, mężczyzna uzyskał dowód uznania za „wkład w realizację misji armii amerykańskiej” w postaci specjalnego certyfikatu, na którym zobaczyłam jedno z jego fałszywych imion. Na nasze spotkanie w amsterdamskiej kafejce (pomimo swojej trudnej sytuacji, nalegał, że to on zapłaci nasz rachunek) zabrał ze sobą mnóstwo dokumentów, kilka paszportów, kolejne pisma z odmownymi odpowiedziami na jego wnioski o azyl, nawet recepty na leki psychotropowe, bo jak mówił, przez całą tę sytuację zrobił się agresywny, a nie chce tego, więc w ośrodku poszedł do lekarza po jakieś środki. W trakcie swojej opowieści musiał robić wiele dłuższych przerw, a ja widziałam, jak wzbierają w nim emocje. Za każdym razem przeproszał, że mówi tak wolno i niepoprawnie „przez leki”. Jego angielski był bardzo dobry, pomimo silnego akcentu typowego dla mieszkańców Tamilnadu. Opowiadał niezwykle zmęczonym głosem. Był dobrym kierowcą, dlatego chcieli jego powrotu, ale w Indiach utknął w więzieniu. Tłumaczył mi:

(...) w Indiach granice były zamknięte, Saddam miał układy z nimi i nie chcieli nikogo wpuszczać, nikogo z Indii. Ja nie wiedziałem, co to za problem, ale potrzebowałem pieniędzy. Zapłaciłem, w Indiach łatwo zdobyć paszport, ale pojechałem nielegalnie. Indyjski urząd imigracyjny

o niczym nie wiedział, ale wystarczyło zapłacić pieniądze. To była amerykańska firma, mogę pokazać. Dostałem certyfikat od nich. Ale nie ma na nim mojego prawdziwego imienia, tylko to z paszportu. W Indiach takie coś jest możliwe. W 2005 roku zacząłem u nich pracować, w 2006 dostałem certyfikat i prawo jazdy. I na Sri Lance i w Indiach tak jest, że te różnice w imionach są drobne, ale to jakby nowe nazwiska. Po dwóch latach pracy musiałem wrócić do Indii, a oni złapali mnie na lotnisku i zaczęli wypytywać, bo przecież nie można z Indii do Iraku. I zamknęli mnie w więzieniu w Chennai [tamińska nazwa stolicy stanu Tamilnadu – przyp. K.D.]. Chcieli pieniędzy. Zarobiłem sporo pieniędzy, więc zadzwoniłem do kogoś, zapłacił i mnie wypuścili. Przez trzy miesiące nie miałem żadnych problemów. Na lotnisku powiedziałem, że jestem ze Sri Lanki, że tutaj jest moja rodzina i powiedzieli, że nie ma problemu. Byłem jeszcze w kilku miejscach w Tamilnadu. Po trzech miesiącach ożeniłem się z jedną indyjską dziewczyną, bo potrzebowałem dokumentów. Ta dziewczyna była znajomą mojej matki. Po trzech miesiącach okazało się, że jest problem. Dostali informację, że jestem tu nielegalnie, wzięli mnie na przesłuchanie. Wypytywali o wszystko. I znów musiałem zapłacić. Ponad 50 tysięcy rupii, no dobra, ale wypuścili mnie. I potem przychodzili co miesiąc i musiałem im płacić. Cały czas przychodzili, pół roku, dwa lata. Poszedłem więc do jednej agencji i oni powiedzieli mi, że mam problemy, więc muszę jechać do innego kraju, że muszę mieć kolejny paszport. Mają moje zdjęcie, moje odciski palców, wszystko jest na lotnisku. Znów mogli mi zrobić paszport, ale musiałem zapłacić. Zarobiłem dobre pieniądze w Iraku, ale wszystko tak straciłem. Paszport, paszport, może ze dwa paszporty mi wyrobili (...). Myślę, że jest jakieś 5 tysięcy paszportów, jak ten. Ludzie ze Sri Lanki potrzebują paszportów, więc wyrabiają je w Indiach. Jeśli chcesz tam zostać, to nie ma problemu. Jest praca w rolnictwie, kiedyś w rybołówstwie, ale teraz znówu jest problem (Amsterdam).

2.4.2. Podróż

Ucieczka ze Sri Lanki i przedostanie się do Europy to niebezpieczne przedsięwzięcie. Podróż bardzo rzadko była bezpośrednia. Tania ucieczka, to taka, która wiedzie przez wiele krajów. Płacąc

odpowiednie sumy, można jednak uniknąć wyczerpujących i niebezpiecznych przesiadek. Chandini, która uzyskała azyl w 1998 roku, wspominała, że przedostała się do Holandii nie zatrzymując się po drodze w kolejnych krajach: „Dotarłam tu bezpośrednio (...). Musiałam zapłacić za ucieczkę. Nie ma innej możliwości. Rodzina mi pomogła” (Zandaam).

Nilangan również opowiadał o „szybkiej podróży”, która ze miała miejsce na samym początku wojny:

Ze Sri Lanki pojechałem do Indii, z Indii do Europy. Przemieszczałem się autobusem, pociągami. Ta podróż zajęła mi dwa miesiące. Poszło tak szybko, bo to był dopiero początek, nie mieliśmy zbyt dużych problemów, żeby podróżować do Europy, nie były wymagane żadne wizy. Ale teraz to niezwykle trudne, dlatego żąda się od ludzi wielkich sum pieniędzy i przybywają tu przez Rosję, Polskę, kraje w których mieszkają przez miesiąc, czasem dłużej. [...] Zanim dotarłem do Holandii, mieszkalem w Niemczech przez 8 lat. Po tym czasie przyjechałem do Holandii, dlatego, że są tu moi bracia i siostry (Heerhugowaard).

Uchodźcy, którzy opuszczali kraj w czasie, gdy wojna rozpętała się na dobre, często nie wiedzieli dokąd i jaką drogą wywożą ich przemytnicy. Shivan pojechał najpierw do Tajlandii, tam spędził dwa miesiące, po czym przewieziono go do Malezji. Tam pozostał przez długi czas – pół roku. Z powodu problemów z wizą trafił do Singapuru. Mówił, że nie można pozostać przez dłuższy czas w jednym miejscu, zwłaszcza w Singapurze, bo tam nie można przedłużyć wizy. Tłumaczył, że to bardzo niebezpieczne miejsce – jeśli pozostajesz tam nielegalnie, to cię łapią i umieszczają w więzieniu. W Singapurze był przez jeden miesiąc, potem znów wrócili do Malezji. I znów musieli przeprować się przez kolejne dwa kraje, co zajęło kolejne sześć miesięcy. Potem Shivan i inni przemytnicy w ten sposób Lankijczycy znaleźli się w Moskwie. Było ich dwudziestu pięciu, może trzydziestu – Shivan nie pamięta dokładnej liczby. Jeden agent zajmował się wieloma osobami, ale nie mógł wysłać równocześnie każdego. Czasem wysyłał jednego, może dwoje. Shivan z jeszcze jednym

uchodźcą został przeprowiony do Moskwy, gdzie już znajdowało się wiele osób. Potem przedostali się na Ukrainę, a stamtąd do Polski. Na granicy znajdował się jakiś człowiek – „kontakt” – więc nie musieli zatrzymywać się w Polsce. Przejechali Polskę w jednym wanie, w którym musieli się ukrywać. Następnie, jak wspominał, „szliśmy przez jakąś dżunglę”. Na granicach, o czym mówił również Neelan i Nilangan, ginęło wiele osób. Mówili mi, że pod koniec lat 90’ kilkanaście osób zginęło tonąc w Odrze na granicy polsko-niemieckiej. Jednak w prasie nie mogłam odnaleźć żadnej wzmianki na ten temat. Shivana wspominał, że w podobnych okolicznościach zginął jego przyjaciel. Mówiąc o tym, wyjaśnił mi, co działo się na Ukrainie:

Załatwiają kogoś na Ukrainie. Mają tam wielu ludzi. Płacą pieniądze i wtedy ci ludzie kontaktują się z kolejnymi. Słyszałem, że tam jest rzeka. Jeden z moich przyjaciół powiedział mi, że on i jakieś dziewczyny także, przekraczali rosyjską granicę i szli w dżungli, w czasie zimy. W tym czasie jedna pani, jej chłopak był w Londynie, jechała wyjść za niego. Też była ze mną, tam. I oni się rozstali, bo nie mogli wziąć wszystkich, bo jeśli cię złapią, to odsyłają cię z powrotem do naszego kraju (Amsterdam).

Niektórzy podróżowali z grupą nieznajomych, musieli iść przez gęsty las, było ciemno, a oni nie wiedzieli dokąd ich prowadzono. Po drodze nocowali w domach nieznanych im ludzi. Jedyne, co pozostaje w takiej sytuacji, to ufać – mimo wszystko – że dotrą w bezpieczne miejsce. Jedna z kobiet, była nauczycielka, opowiadała mi o sytuacji, gdy na pewnym etapie podróży około stu osób zostało zamkniętych w jednym pomieszczeniu. Były tylko dwie toalety, a oni byli bardzo wyczerpani, od jakiegoś czasu bez snu. Ze Sri Lanki zabrali ją z grupą innych uchodźców do „jakiegoś więzienia”. Nie mieli pojęcia, gdzie się znajdują i co się z nimi stanie: „Wprowadzili nas tam, zamknęli drzwi i sobie poszli!”. Znajdowały się tam też młode kobiety w ciąży. Thulasi, która opowiadała mi tę historię, była chora, a droga do Europy okazała się niezwykle uciążliwa, zwłaszcza dla kobiety w jej wieku:

Bez jedzenia, bez picia, bez leków, bez niczego. Źle się czułam. Byłam bez energii. Wiesz, jestem gruba, ale muszę jeść cokolwiek. Nie miałam w ciele żadnej energii. Muszę jeść nawet niewiele od czasu do czasu (...) Nie było jedzenia, więc przeżywaliśmy podeszwy (Den Helder).

Mówiła to wskazując na buty głosem pełnym nerwowego śmiechu. Do Holandii przedostali się przez Włochy i dopiero tam mogli coś zjeść. Wspominała wzruszona: „Po tym dostaliśmy się do Holandii. O, dzięki Bogu! Traktowali nas naprawdę pięknie, naprawdę bardzo pięknie!”

Ucieczka Eniyana była z kolei bardzo pomysłowa:

Dowiedziałem się, że Ekwador nie wymaga wiz od Lankijczyków. Dodatkowo wywiad na lotniskach bardziej koncentruje się na lotach do Europy i Indii. Bo normalni ludzie próbują uciekać do Indii albo Europy. Nie w innych kierunkach. Do Ekwadoru nikt nie wyjeżdżał. Wywiad nie sprawdzał lotów do Ekwadoru (Dronten).

Eniyan, bardzo zdeterminowany mężczyzna, podejmował się każdego ryzyka, aby uratować się i móc kiedyś spotkać się ze swoją rodziną, opowiadał o tym czasie w następujący sposób:

Nie miałem perspektyw. Byłem wtedy bardzo, bardzo zmęczony życiowo. Napisałem swoją książkę. Myślałem, że przyszedł na mnie czas. Trudny czas. Tęskniłem też za rodziną, za dziećmi. Nie widziałem ich od czterech lat. Myślałem, że to koniec (...). Z roku na rok podejmowałem coraz większe ryzyko. W więzieniu, potem poza więzieniem, w Ekwadorze, na lotnisku, dużo ryzykowałem. Gdyby mi się nie udało w Amsterdamie, musiałbym wrócić do Kolombo. Tam by mnie złapali i zastrzelili. Na pewno by to zrobili. Ale nie miałem innego wyjścia, byłem już bardzo zmęczony i byłem gotowy na śmierć. To była moja ostatnia próba (Dronten).

Szczegółowo wyjaśnił mi, z jakimi problemami spotkał się w Ekwadorze:

W Ekwadorze to było głupie życie [*śmiech* – przyp. K.D.]. Problem polegał na tym, że tam nie mówią po angielsku. Ani słowa. I nie ma tam żadnych szans na pracę. Nie miałem pieniędzy. A koszty życia były duże. I policja lubi przeszukiwać ludzi bez wiz, nielegalnych imigrantów. Mają za dużo nielegalnych imigrantów. Wszyscy to Latynosi. Mają też problem z mafią. Więc przeszukiwali wszystkich i zawsze. Ciężko tam żyć. Bo byłem tam jedyny z Azji Południowej. Po trzech miesiącach nie miałem tam wizy. Pieniądze też mi się skończyły. Było ciężko. Usłyszałem od latynoskich przyjaciół, że mogę iść do Ministerstwa ds. Uchodźców i mogę się ubiegać o wizę dla uchodźców. Więc starałem się o wizę, ale nie mogłem znaleźć pracy z powodu nieznamości języka. Nikt nie chciał dać pracy, bo wszędzie był ten sam problem. Chciałem się starać o wizę studencką, ale do tego potrzebowałem więcej pieniędzy. To proste, ale wymaga pieniędzy. A nie miałem tyle. Zatem poszedłem do Urzędu ds. Uchodźców (...) po sześciu miesiącach odrzucili mnie, moje podanie. Nie chcieli takich ludzi. Wizy dla uchodźców były tylko dla Latynosów. Dziesięć lat wcześniej dawali wizy Azjatom, było tam mnóstwo Pakistańczyków. Dostawali wizę, głupią pracę i tak dalej (Dronten).

2.4.3. Życie w obozie i oczekiwanie na azyl

Eniyanowi ostatecznie udało się przedostać do Holandii i uzyskać miejsce w ośrodku dla uchodźców. Zasepiony pytaniem, o to jak wygląda życie uchodźcy, powoli opowiadał kiedy siedzieliśmy w kuchni, przy dźwiękach hałaśliwej muzyki wydobywającej się z telewizora umieszczonego tuż nad jego głową i głosach krzątających się uchodźców z Iraku i Syrii:

Życie tutaj? Życie uchodźcy? Mają tutaj wystarczająco dużo ułatwień – pieniądze na życie, pokój. Z tym nie ma problemu. Ale muszę siedzieć z innymi ludźmi w tym samym domu. Osiem osób dzieli łazienkę, kuchnię – różni ludzie, różne języki, czasem kłótnie i tak dalej. To nie jest łatwe. Ale jest lepiej niż przedtem. Bo przeżyłem. Jeśli masz prawdziwe problemy, to takie życie nie jest dla ciebie problemem. Jeśli nie masz innych problemów, to to życie wyda ci się głupie. Ale są

też trudności. Tęsknimy za rodzinami, czasami nie wiemy, co stanie się z nami dalej – jaką odpowiedź dadzą, a jeśli dadzą negatywną, to co teraz? To są ogromne problemy. Przeszedłem przez wiele stresu, ale wierzyłem. Znałem europejskie zasady. Wierzyłem, że dadzą mi szansę, żeby przeżyć. Żeby tutaj żyć – w Holandii. Nie wiem, ile czasu jeszcze spędzę w ośrodku dla uchodźców. Wcześniej nie miałem żadnych pomysłów jak tu żyć, teraz oczekuję swojej rodziny. Chcę zobaczyć swoje dzieci. Mają wizy, zostaną ze mną. Dostałem pięcioletnie pozwolenie na pobyt. Potem będę starał się o obywatelstwo. Będzie egzamin językowy. Uczę się holenderskiego. Tu jest szkoła. Chodzę do niej od dwóch miesięcy. Będę tu musiał znaleźć jakąś pracę (Dron-ten).

O tym, jak wyglądało życie w obozie opowiadał też Nilangan, który dziś doskonale przystosował się do nowych warunków i zasad panujących w społeczeństwie holenderskim:

Kiedy przybyłem do Holandii mieszkałem w obozie dla uchodźców. Życie tam jest bardzo trudne. W niektórych obozach, w których przebywałem nie było żadnych Tamilów. Potem byłem w Alkmaar, tam już byli jacyś Tamilowie, ośmiu albo dziewięciu. We wszystkich obozach przebywałem prawie dwa lata, potem, razem z siostrą skorzystaliśmy z programu przydziału mieszkań. Nigdy nie korzystałem z pomocy psychologicznej (Amsterdam).

Jednak w wielu przypadkach taka pomoc była konieczna ze względu na występowanie u uchodźców zespołu stresu pourazowego (ang. *posttraumatic stress disorder*, PTSD). Rozmawiałam z trzema osobami, które podzieliły się ze mną informacją o swoich zaburzeniach lękowych będących efektem traumy, jakiej doświadczyli w czasie wojny.

Dla uchodźców najważniejsze jest przeżycie, a czasem i lepsze życie. Chandini, którą poznałam za sprawą jednego z aktywistów, umieszczono w lokalu socjalnym w Zandaam. Było to akurat jedno z najlepiej urządzonych miejsc pobytu uchodźców, jakie miałam okazję zobaczyć. Miasteczko Zandaam pełne jest zieleni, a bloki, w których mieszkają uchodźcy z różnych krajów włączone są

w przestrzeń dzielnicy zamieszkiwanej przez dbających o estetykę okolicy Holendrów. Chandini mieszka w Holandii od czternastu lat. Azyl uzyskała stosunkowo szybko. Zanim przyjechała do Zandaam, czekała zaledwie sześć miesięcy w obozie dla osób starających się o azyl. O obozie mówiła w ten sposób:

Życie w obozie jest inne. Tutaj mogę robić, co chcę, mogę gotować, kiedy chcę, mogę się położyć, kiedy chcę. W obozie jest inaczej. Cały czas cię obserwują. To jest trudne życie. Teraz jestem wolna (Zandaam).

W obozach dyscyplina funkcjonuje na różnych poziomach. Neelan miał następujące doświadczenia:

Od początku mojego pobytu w Holandii byłem aktywny politycznie, odkąd mnie wysłali do obozu. Tam zacząłem. Zacząłem sam. Było spotkanie dla uciekinierów z terenów wiejskich, to było w sprawie festiwalu, który miał się odbyć w obozie. Napisałem pamflet na temat konfliktu w Sri Lance. Po holendersku – znalazłem osobę, która pomagała uchodźcom i dyktowałem jej po angielsku, a ona tłumaczyła na holenderski. Razem zrobiliśmy pamflet, zrobiliśmy kopie i wręczaliśmy ludziom. Złapali mnie [śmiech]. Pracownicy ośrodka dla uchodźców wezwali mnie i poinformowali, że to niedozwolone. Ludzie w większości nawet nie mogli tego przeczytać. Część czytała. To była moja jedyna szansa, żeby poinformować świat zewnętrzny. Nie mieliśmy innego sposobu, żeby skontaktować się z okolicznymi ludźmi. Skorzystaliśmy z okazji. Zrobiliśmy też przedstawienie o konflikcie w Sri Lance. Chcieli zakazać też tego przedstawienia. Pracownicy centrum mówili, że jest zbyt upolitycznione. Powiedzieli, że nie wolno w centrum poruszać tematów politycznych. Możesz zajmować się aktywnością kulturalną – nie polityczną. Ostatecznie pozwolili na wystawienie sztuki pod warunkiem pewnych zmian (Amsterdam).

Opowiadał o późniejszych problemach z obsługą centrum:

Wtedy przestały do mnie docierać listy, były filtrowane. W centrum listy przechodzą przez recepcję. Dopiero obsługa dostarcza informacje do osób, które mają się zgłosić po pocztę do recepcji. To było dziwne,

bo po około miesiącu przestałem dostawać pocztę. Skontaktowałem się z przyjaciółmi i mówiłem, że nie dostałem listu, a oni twierdzili, że wysłali go już tydzień wcześniej. Wysłałem list do samego siebie na pobliskiej poczcie. Nawet tego nie dostałem. Klóciłem się z obsługą, pytałem jak to możliwe, że nie doszedł do mnie nawet własny list (Amsterdam).

Trudności życia w obozach tymczasowych są jednak niczym w porównaniu ze strachem przed odesłaniem do kraju, z którego uciekli. Thadhasyani mówiła o sytuacji innych Tamilów, którzy przybyli do Holandii: „Czasem są odrzucani i muszą wrócić na Sri Lankę (...). Nie wiem, co się z nimi wtedy dzieje, ale ponoć to niebezpieczne wracać na Sri Lankę z innego kraju bez innego paszportu” (Den Helder). Shivan twierdził, że:

Kiedy odsyłają cię z powrotem, łapie cię wojsko. (...) Zabierają cię do jednego miejsca, jest specjalne miejsce, żeby torturować ludzi. Tak, i też zabijają. To jest bardzo niebezpieczne. I wtedy, kiedy przenosisz się ze Sri Lanki, gdzieś tutaj, to nigdy tu nie wracamy. Nie lubimy, umieramy tu. To lepsze niż śmierć. Zawsze tak jest. Nie chcę wracać (Amsterdam).

Mówiąc o tym, co dzieje się po powrocie cały czas używał zaimka „tu”, jakby przeżywał w momencie opowiadania to, co dzieje się w jego kraju, który dla niego był wiecznym „tutaj”.

Nilangan przedstawił mi dwie historie – jedną dotyczącą nieznanej mu osobiście osoby oraz swojego szwagra, który był członkiem Tygrysów, wyjaśniając, w jaki sposób stara się im pomóc przy pomocy organizacji międzynarodowych:

1 sierpnia zeszłego roku [rozmawialiśmy w 2013 roku – przyp. K.D.] jedna osoba została deportowana przez rząd holenderski do Sri Lanki. Tam był przesłuchiwany, potem go podwiesili i torturowali przypalając plecy rozgrzanym żelaznym prętem. Później skontaktował się ze mną i zacząłem walczyć [...]. Po sześciu miesiącach wrócił tu z powrotem. [Szwagier] jest dziennikarzem. Po wojnie był w więzieniu przez dwa lata. A właściwie w obozie. Teraz jest wolny, ale go

prześladują. Żołnierze przychodzą w nocy, nachodzą żonę i czwórkę dzieci. Cały czas wzywają na przesłuchania, każdego miesiąca musi się meldować. Dlatego staram się go wyciągnąć z kraju. Ale nie mogę sobie pozwolić, żeby zapłacić 20 tysięcy, albo 30 tysięcy. Staram się to zorganizować przez UNHCR. Może to zadziała. [...] Dzwonię do nich tutaj i oni mówią, że jeśli on mieszka w Sri Lance, to nie mogą zapewnić mu azylu. Więc musi pojechać do jakiegoś innego kraju, do Malezji, Tajlandii, gdziekolwiek. I wtedy mogą starać się o azyl dla niego. Kiedy już zostanie azyl, wybiorą jeden kraj europejski, albo Australię, i wtedy go tam wyślą. Wielu Lankijczyków zatrzymało się w Tajlandii albo Malezji. Niektórzy dostają azyl, ale nie pozwalają im tam zostać na długo, nie mogą tam zamieszkać. To także zajmuje sporo czasu (Amsterdam).

Procedura uzyskania azylu jest jednak bardzo skomplikowana, uchodźca musi udowodnić, że uciekł z powodu wojny, poświadczyć to odpowiednimi dokumentami. Pomimo, że w międzynarodowych rozporządzeniach dotyczących uchodźstwa nie ma tak rygorystycznych wymagań, to w Holandii, która coraz bardziej zaostrzała swoją politykę imigracyjną, dostarczenie takich dowodów było konieczne. Najczęściej uciekinierzy ich nie posiadają – przedostają się nielegalnie przez granicę z pomocą solidnie opłaconych przemytników. Jeden z uchodźców z Iraku mówił mi żartobliwie: „Jak tu zrobić zdjęcie jadąc z tyłu na zderzaku ciężarówki?” Nie zawsze też bezpiecznie jest dzielić się wszystkimi informacjami, a dodatkowo występuje problem języka. Obecni są oczywiście tłumacze, ale Tamilowie odczuwają nie tylko dyskomfort, ale i pewien lęk w obecności tłumacza obcego pochodzenia.

Nilangan, który wyjechał ze Sri Lanki jeszcze w dość spokojnym czasie (przed zamieszkami 1983 roku), opowiadał:

Azyl dostałem po czterech i pół roku. Normalnie, powinienem natychmiast uzyskać azyl, ale w tamtym czasie pozwolili nam tak tkwić. Potem, czekaliśmy i czekaliśmy. Po trzech latach zapytałem mojego prawnika, co się dzieje. I wtedy się zgodził, że pójdziemy do sądu. Najpierw mnie odesłali z powodu błędu. Powinni już wcześniej zdecydować, że albo dają mi zgodę na zamieszkanie tu, albo mnie odsyłają.

Ale nic nie zrobili, nie wiem dlaczego. To dzieje się tu dość często. Teraz działają trochę sprawniej, i szybciej podejmują decyzję – tak, albo nie. Odsyłają tak ludzi, oni wracają, odwołują się i tak to trwa (Amsterdam).

Biografie uciekających z kraju zostają naznaczone długimi okresami zawieszenia. Neelan podsumowywał:

Teraz mam tutaj obywatelstwo od dziesięciu lat. To zupełnie inna sytuacja niż dziesięć lat temu. Niby powinienem się cieszyć, ale czuję, że straciłem dziesięć lat, żeby dostać papiery i prawa takie, jak normalny obywatel. Do tego czasu czułem się jak ktoś bez ojczyzny. I przez te dziesięć lat, zwłaszcza jak byłem młodszy, czułem jakby moje życie było w ruinie (Amsterdam).

Wyjeżdżając ze Sri Lanki, dla niektórych walka i konflikt stawały się tylko wspomnieniem, podtrzymywali jednak swoje zwyczaje kulturowe, spotykając się w świątyniach lub zakładanych wspólnie ośrodkach kultury. Dla innych łączność z krajem pochodzenia oznaczała ciągle zaangażowanie w sprawy kraju. Wszyscy jednak wpisani są w ogólną kategorię diaspory, której warto się bliżej przyjrzeć.

ROZDZIAŁ III

„DIASPORA TAMILÓW”

Przyszłość Eelamu zależy od tamilskiej diaspory [...].

Øivind Fuglerud (1999: 4).

Tamilowie ze Sri Lanki/Cejlonu mają długą historię migracji. Wiek XIX i wczesne lata wieku XX były okresem migracji ekonomicznej Tamilów na obszarze brytyjskich kolonii, czego skutkiem jest duża liczba Tamilów zamieszkujących Malezję, Singapur, Mauritanię, Fidżi i Południową Afrykę. Po II wojnie światowej nastąpiła wielka migracja tamilskich specjalistów udających się do Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych i Nowej Zelandii. Kolejna fala migracji wiązała się z wybuchem wojny domowej. Tysiące Tamilów rozproszyło się po ponad dwudziestu krajach, z największą ich liczbą w Kanadzie, Niemczech, Francji oraz Szwajcarii¹. Wojna stworzyła również rzesze uchodźców wewnętrznych. Od jej rozpoczęcia w 1983 roku ponad 800 tysięcy Tamilów zostało przesiedlonych w obrębie samej Sri Lanki, a ponad pół miliona Tamilów

¹ Ustalenie dokładnej liczby Tamilów i Tamilek wśród ludności migrującej ze Sri Lanki nie zawsze jest możliwe, ponieważ w wielu krajach nie uwzględnia się podziału na grupy etniczne. Mamy więc dane dotyczące obywateli i obywaterek Sri Lanki, a nie pochodzących z niej Tamilów, Syngalezów, czy Muzułmanów. Takim przypadkiem jest Holandia.

umieszczono w obozach w Indiach, Australii, Nowej Zelandii, Kanadzie i Europie² (Sivasupramaniam, 2000).

Mieszkańcy Sri Lanki opuszczali ją w różnych okresach i z różnych powodów³. Autorzy *Encyklopedii diaspory lankijskiej* (Reeves, 2013) podają, że diaspora ta liczy dziś około 3 milionów osób, jednak w jej obrębie występują diaspory poszczególnych społeczności, takie jak „diaspora syngaleska”, „diaspora Muzułmanów”, „diaspora Burgerów” oraz „diaspora tamilska” (Reeves, 2013: 10). I tak, tamilscy uchodźcy i emigranci ze Sri Lanki ujmowani są zazwyczaj w jedną kategorię „diaspora tamilska”, lub bardziej precyzyjnie „diaspora Tamilów ze Sri Lanki”⁴, której wielkość szacuje się na około miliona osób.

² Oficjalne dane zaczerpnięte z Biura Wysokiego Komisarza NZ ds. Uchodźców (UNHCR) podają, że pomiędzy rokiem 1989 a 1999 ponad 256 tysięcy osób lankijskiego pochodzenia starało się o azyl w krajach europejskich, co czyni z nich jedną z dziesięciu najliczniejszych grup wśród aplikujących. Do roku 1983 ich liczba była stosunkowo niewielka (3,8%), podczas gdy w latach 1984–1985 ich odsetek wzrósł do 16,6% wszystkich aplikujących, a pomiędzy 1989 i 1992 do 31,1%. W latach 1990–1999 ludność lankijskiego pochodzenia była największą grupą ubiegających się o status azylantów w Kanadzie (34 186 tysięcy wniosków). Z czasem ci, którzy uzyskali zgodę na pobyt czasowy lub stały, zaczęli wspierać przyjazd swoich rodzin, a Tamilowie, którzy założyli tu swoje rodziny, naturalnie zaczęli podnosić w statystykach liczbę Tamilów, którzy nie mieścili się w oficjalnych wyliczeniach dotyczących uchodźców (Srisankandarajah, 2004: 494).

³ Migracje Lankijczyków do Holandii najlepiej opisuje podział na dwa okresy, który odzwierciedla zróżnicowanie społeczne imigrantów. Wymienia się w nim migrację z okresu od uzyskania przez Sri Lankę niepodległości w 1948 roku do wczesnych lat 80. obejmującą głównie wykształcone kadry, przedsiębiorców i studentów osiedlających się w Holandii oraz migrację po 1984 roku osób poszukujących azylu i uchodźców politycznych, z których większość stanowili Tamilowie. Ta pierwsza grupa nie osiedlała się w Holandii na stałe, w związku z czym społeczność Lankijczyków w tym kraju była niewielka aż do 1984 roku (Reeves, 2013: 123).

⁴ Należy pamiętać, że mówi się też o 77-milionowej „populacji Tamilów”, która obejmuje mieszkańców indyjskiego Tamilnadu (dosłownie „kraj Tamilów”) oraz Sri Lankę. Termin „diaspora tamilska” odnosi się do Tamilów, którzy opuścili Sri Lankę.

3.1. Diaspora jako kategoria analityczna i praktyczna

Grupy migrantów i migrantek opisywane za pomocą terminu „diaspora” cechować ma specyficzna organizacja przestrzenna i społeczna – „(dias)lokacja” (*di[a]sposition*). Sam termin pochodzi od czasownika *speiro* – ‘siać’ i przyimka *dia* – ‘ponad’, które składały się na grecki wyraz διασπορά oznaczający „rozrzucone ziarna”. Początkowo odnoszono je do doświadczenia rozproszenia Żydów oraz pierwszych chrześcijan (Brubaker, 2015: 120)⁵. W latach 70. wraz z rosnącą popularnością teorii asymilacji i teorii opartych na różnych modelach integracji, termin „diaspora” zaczął być coraz częściej odnoszony do opisu grup migrantów posiadających silne poczucie wspólnotowości i dążących do utrzymania swoich kulturowych tradycji (Anteby-Yemini, Berthomière, 2005: 263). Kluczowym elementem pojęcia diaspory jest „orientacja na kraj pochodzenia”, która wiąże się nie tylko z podtrzymywaniem tradycji i zwyczajów kulturowych, ale też z zaangażowaniem politycznym w bieżącą politykę swej „ojczyzny”/„ziemi matki”⁶. Badaczka diaspor Jolle

⁵ Doświadczenie Żydów miało stanowić nienormatywny punkt wyjścia do dyskusji o mobilności i hybrydyzacji w nowych globalnych warunkach (Brubaker, 2005: 2). Robin Cohen z pojęciem diaspory wiąże „kolektywną traumę, wygnanie i bolesną tęsknotę za powrotem do domu”. Sam Cohen, zajmujący się głównie zjawiskiem globalizacji, ukuł termin „diaspory ofiar” (*catastrophic diaspora*). Kategoria „diaspora ofiar” odnosi się do osób, które decyzję o emigracji podjęły z powodu zagrożenia bądź przymusu. Przy jego pomocy opisuje się np. Afrykanów przesiedlonych na skutek handlu niewolnikami, Palestyńczyków, czy Armeniów (Cohen, 2008: 39–40). Tamilów ze Sri Lanki postrzega się jednak raczej w kategoriach „diaspory konfliktu” (Pragasam, 2012).

⁶ Cohen, starając się usystematyzować wiedzę na temat społeczności diasporycznych, przedstawił listę cech, które charakteryzują różne „diaspory” (przy czym nie wszystkie cechy dotyczą każdej diaspory). Są to: 1) rozproszenie do dwóch lub więcej obcych regionów z miejsca pochodzenia najczęściej związane z ciężkim doświadczeniem, 2) alternatywnie albo dodatkowo ekspansja z kraju pochodzenia w poszukiwaniu pracy,

Demmers twierdzi, iż polityczne zaangażowanie diaspor przybierało na znaczeniu przez cały XX wiek, a obecnie występują one już jako poważny aktor na międzynarodowej scenie politycznej (Demmers, 2007: 6). Tamilów i Tamilski na emigracji opisuje się najczęściej właśnie w kategoriach takiej silnej diaspory, która pełniła kluczową rolę, finansując działalność Tamilskich Tygrysów i poszukując międzynarodowego wsparcia dla sprawy Eelamu.

3.2. Ramowanie: diaspora dla wojny i diaspora dla pokoju

W przypadku Sri Lanki „diaspora Tamilów” znajduje się w centrum wydarzeń. Najpierw mówiono o „wojnie zasilanej przez diasporę (Tamilów)” albo „budowaniu pokoju wspomaganym przez diasporę”. Miejscami, gdzie osoby związane z polityką, światem nauki i szeroko rozumianym aktywizmem wymieniają się publicznie poglądami, są portale internetowe „Colombo Telegraph (colombotelegraph.com) oraz portal Groundviews (www.groundviews.org). Na łamach tego ostatniego pojawiła się symptomatyczna dyskusja.

w celach handlowych lub w ramach kolonialnych ambicji, 3) wspólna pamięć i mit kraju pochodzenia mówiący o jego lokalizacji, historii, cierpieniu i osiągnięciach, 4) idealizacja prawdziwego lub wyobrażonego domu przodków i zaangażowanie w jego utrzymanie, odbudowę, dbałość o jego bezpieczeństwo i dobrobyt, a w niektórych przypadkach działania na rzecz jego stworzenia, 5) istnienie migracji powrotnych cieszących się aprobatą wśród członków diaspory, nawet jeśli większość zadowala się kontaktem zastępczym i okresowymi wizytami w kraju pochodzenia, 6) utrzymująca się przez długi czas silna świadomość etniczna oparta na przekonaniu o odrębności, wspólnej historii, dziedzictwie kulturowym i religijnym i współdzielonym losie, 7) problematyczne relacje ze społeczeństwami przyjmującymi, 8) rodzaj współczucia i współodpowiedzialności za członków własnej grupy etnicznej znajdujących się w innych krajach, 9) możliwość wniesienia twórczego wkładu w życie kraju przyjmującego (Cohen, 2008: 17).

Wywołał ją artykuł *Rehabilitation of Sri Lankan War Victims: Why NGOs should co-ordinate*. Wybrzmiało wówczas stanowisko, wedle którego diaspora Tamilów ze Sri Lanki, posiadając pewne zobowiązanie moralne względem kraju pochodzenia powinna wspierać finansowo powojenną odbudowę Sri Lanki. Wiąże się to także z przekonaniem, że to ona powinna ponieść koszty wojny jako jej główny fundator⁷. W grę wchodzi finansowanie olbrzymich strat wywołanych wojną, zwłaszcza w związku z przesiedleniem tysięcy Lankijczyków (Iqbal, 2012, „Groundviews”, 22.07.2012). Skutkiem tego jest zjawisko, na które zwraca uwagę Cohen:

Pewną normą stało się wśród organizacji rozwojowych rozpoznawanie roli, jaką mogą pełnić diaspory na rzecz rozwoju miejsc, z których się wywodzą. Nie tylko przyznają [te organizacje – K.D.], że diaspory są potężnym źródłem funduszy już przekazywanych, ale też w przypadku biednych krajów wolą one swą pomoc przekazywać za pośrednictwem diaspór, a nie rządów, które są w najlepszym wypadku nieefektywne, a w najgorszym skorumpowane (Cohen, 2008: 169).

Takie praktyki międzynarodowych instytucji (w tym badawczych) powołanych jako źródło praktycznego i merytorycznego wsparcia procesów pokojowych stanowią strategię na „zarządzanie diasporą”. Przykład znaleźć możemy w projekcie Berghof Peace Support i Center for Just Peace and Democracy z lat 2009–2011. Organizacje te współpracowały z „diasporą Tamilów ze Sri Lanki” w Wielkiej Brytanii w ramach „badania w działaniu” (*action research*). Celem projektu było – cytując autorów raportu – „wzmocnienie diaspory Tamilów, by mogła odegrać bardziej konstruktywną [podkreślenie – K.D.] rolę w tworzeniu odpowiednich warunków

⁷ Przekazywanie przez krajan finansowego wsparcia dla organizacji LTTE jest faktem, jednak prócz dobrowolnych darowizn, miały miejsce zastraszenia i wymuszenia dokonywane przez członków LTTE na Tamilach mieszkających poza granicami Sri Lanki.

dla trwałego i pokojowego rozwiązania etnopolitycznego konfliktu w Sri Lance”. Dostrzeżono więc kluczowy udział diaspory w formowaniu opinii o konflikcie w kraju pochodzenia i skupiono się na pracy z tamilskimi aktywistami, intelektualistami i pomocy w stworzeniu „think-tanku tamilskiej diaspory” (Vimalarajah i in., 2011: 5–7).

Co znaczące, w moich rozmowach z Tamilami i Tamilkami w Holandii aktywiści nie używali terminu „diaspora” w celu wyrażenia własnej identyfikacji, ale opisując abstrakcyjny podmiot zbiorowych działań, wyłączając w narracji z tej kategorii siebie. Wspominany już Eniyan, współpracujący kiedyś z Tamilskimi Tygrysami, punktował:

Tamilska diaspora musi nauczyć się o rzeczywistości. *Są naiwni, myślą czarno-biało. Reagują emocjonalnie, nie mają wiedzy.* [podkreślenie własne] [...] Przed 2006 rokiem [kiedy UE uznała LTTE za organizację terrorystyczną – przyp. K.D.] Tamilowie też nic nie robili. [...] Tamilska diaspora nie zrobiła wystarczająco dużo (Dronten).

Było to jednak wyłączenie wskazujące na fakt, że nie znajduje się on w głównym polu działania, choć działania te były dla niego „naszym problemem”, czyli wspólną sprawą Tamilów:

Chciałbym, żeby doksztalcali się o polityce. Nie kierujcie się emocjami. Emocje są ważne, ale trzeba uzyskać wiedzę. To konieczność. Bez wiedzy zostają tylko emocje, a to jest nic. To wam nie pomoże. Milion ludzi w Europie, a nie mają wśród Europejczyków przyjaciół. Cemu? Bo są głupi. Mamy prawdziwy problem. Nie możemy się otworzyć na międzynarodową społeczność. 30 lat walczyliśmy z rządem. Wykorzystywali naszych ludzi, a my nie potrafiliśmy się otworzyć na świat. Świat nie wie nic o Lankijczykach. Tamilska diaspora nie stara się wystarczająco. Pracują między sobą, tylko między sobą. [...] tylko: tamilskie gazety, tamilskie radio, tamilska telewizja. Po co? Tamilowie wiedzą o naszym problemie (Dronten).

Dla osób, które dziś nie są zaangażowane w żadną działalność polityczną, termin „diaspora” nie był rozpoznawalny. Pytali, czy chodzi mi o wspólnotę (*our community*). W ich rozumieniu

wspólnota Tamilów to nie zbiorowość prowadząca polityczną kampanię na rzecz Tamilów na wyspie, ale wspólnota kulturowa, kultuwująca te same zwyczaje i wyznająca podobne wartości.

3.3. **Wojna i Internet**

Można też podejść do rozumienia diaspory, kierując się postulatem Rogersa Brubakera i potraktować ją jako „kategorię praktyki, projekt, postulat, czy stanowisko, a nie połączoną więziami grupę” (Brubaker, 2015: 129).

Diaspora rozumiana jako zbiór pewnych praktyk silnie wiąże się z wykorzystaniem Internetu. Państwo i tradycja narodu „eelamskich Tamilów” zaistniało w zupełnie innej przestrzeni niż fizyczne tereny Sri Lanki. Zapoczątkowane przez listy mailingowe wymiany treści o kraju pochodzenia z interakcyjnych uzyskały spetryfikowaną formę w postaci publicznych portali internetowych. Stworzona początkowo dla utrzymania, rozwinięcia, a czasem w ogóle wytworzenia więzi między ludźmi, których łączyło pochodzenie, stała się artefaktem dostępnym także obserwatorom „z zewnątrz”. Te internetowe archiwa to wirtualna przestrzeń, która łączy ze sobą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Stają się miejscem artykulacji politycznych roszczeń i uzasadniających je narracji.

Ideologom Eelamu zależało na utrzymaniu przekonania, iż Tamilowie ze Sri Lanki to osobny naród, a nie grupa etniczna wchodząca w skład narodu lankijskiego. W tym celu stosowali narzędzia dyskursu dominującego (obejmującego np. oficjalne raporty organizacji pozarządowych, przemowy polityków, czy teksty naukowe) wykorzystując nowy kanał dystrybucji informacji⁸. Kluczowa była

⁸ Tamilszy liderzy świadomi istnienia zasady «pozycji uwiarygodniającej wypowiedź», przez lata starali się uzyskać prawo do publicznej wypowiedzi. Charakter znaczący dyskursu stawał się z czasem coraz bardziej zapośredniczony przez Internet oraz jego specyficzny system kodów. Zbiór istniejących wypowiedzi według zadanego nacjonalistycznego

dla nich polityka tożsamości, ponieważ to ona określała sposób, w jaki konflikt był problematyzowany w obrębie tej grupy. W formatywnej fazie konfliktu liderzy obu stron – zarówno rzecznik armii Sri Lanki Udaya Nanayakkara, jak i minister spraw zagranicznych LTTE Selvarasa Pathamanathan (ur. 1955) znany pod pseudonimem „KP”, wytworzyli w sferze publicznej obrazy antagonistycznych stosunków między Tamilami a kolejnymi rządami Sri Lanki.

Jednym z przykładów jest strona Eelam.com istniejąca od 27 grudnia 1996 roku. Strona ta nie zawsze była dostępna dysponujemy jednak archiwalnymi wersjami stron (patrz: www.web.archive.org – ostatnia dostępna pochodzi z 10 sierpnia 2014 roku). Eelam.com przez lata uznawana była za oficjalną witrynę organizacji Tamilskich Tygrysów (zob. Tekwani, 2003: 175–192). Przede wszystkim miała oddziaływać za pomocą symboli Eelamu – flagi, mapy postulowanego państwa oraz zdjęć „przywódcy narodu” – Vellupai Prabhakara – lidera grupy LTTE. Przedstawiała historyczny przebieg „walki wyzwolenczej”, a dopóki prowadzono działania wojenne dostarczała aktualnych informacji na temat ich przebiegu, wraz ze statystykami poległych „bohaterów”. Historyczne analizy, sprawozdania z walk, biogramy poległych „męczenników” i opisy dyskryminujących tamilską mniejszość rozporządzeń i ustaw wydawanych przez syngaleski rząd – wszystko to mogło wzmacniać nie tylko poczucie krzywdy, ale też stwarzać różne formy lojalności. Z jednej strony fotografie cywilnych ofiar lankijskiej armii pokazywały brutalność wroga, a z drugiej obrazy zwycięskich kampanii przeciwko tejże umacniały poczucie sprawstwa i realnych perspektyw zwycięstwa.

Kolejną ważną w tym kontekście witryną była strona Eelam-web.com istniejąca od 20 czerwca 1997 roku. Na stronie głównej widniało hasło: „Nasi ludzie to nasza siła”. Znajdowało się tam logo

kryterium kształtował rzeczywistość Sri Lanki i docierał do coraz większej liczby odbiorców za pomocą Internetu. Efektem był rozrost warstwy symbolicznej, oraz udratyzowanie konfliktu na tle polityki międzynarodowej. Polityka uczestników konfliktu stała się bowiem bardziej uteatralizowana i nakierowana na globalną publiczność (Joseph, 2009: 333).

Tamilek Tygrysów, a głównymi tematami poruszonymi na stronie były: historia walki o Eelam, informacje dotyczące organizacji LTTE oraz opis kolejnych faz wojny. Witryna dostarczała opowiadań-mitów o herosie narodowym i bojowniku, który ujął się za poniżanymi i lekceważonymi Tamilami na Cejlonie – Vellupai Prabhakaran. Zamieszczono tam listy, nagrania przemówień przywódców Tygrysów oraz pieśni, w tym pieśni śpiewane przez Czarne Tygrysy (biorących udział w samobójczych atakach terrorystycznych członków LTTE). Opowiadała też o powstaniu kobiecej jednostki militarnej Tamilek Tygrysów, tzw. „ptaków wolności” (*Birds of Freedom*), którym według redaktorów serwisu, pozwolono wyzwolić się z opresywnych struktur głęboko zakorzenionych w społeczeństwie kastowym. Są to tylko wybrane przykłady uprawianej przez twórców serwisu szeroko rozwiniętej mitologizacji ruchu. O misji portalu pisali:

EelamWeb© ma na celu odbudowę tamileckiego Eelamu, tradycyjnej ojczyzny Tamilów, która została spustoszona przez ludobójczą politykę, którą podjęły kolejne, zdominowane przez Syngalezów rządy Sri Lanki. Masowe naruszenia praw człowieka popełniane przez rząd Sri Lanki i jego siły zbrojne odbywają się pod przykrywką całkowitej cenzury wszystkich informacji dotyczących Tamilów w tamileckim Eelamie. Ze względu na cierpienia, z jakimi borykają się Tamilowie we własnym kraju, my, w EelamWeb uznaliśmy tę stronę za konieczną dla ujawnienia terroru rządu Sri Lanki i jego sił. Kultura jest sercem każdej cywilizacji i nakłada na nas wielką odpowiedzialność jako Tamilów żyjących poza tamileckim Eelamem i wolnych od represji ze strony rządu Sri Lanki, aby podejmować inicjatywy mające na celu zaprezentowanie bogatej kultury i tradycji tamileckiego Eelamu (Eelamweb.com, 2007).

Serwis Tamileelamnews.com (TNS) przedstawiający zdjęcia z protestów organizowanych przez tamilecką diasporę w 2009 roku w celu nagłośnienia problemu wojny w Sri Lance, rolę diasporę określał jeszcze bardziej dosadnie:

Walka o wolność tamileckiego Eelamu nie ogranicza się tylko do mieszkańców Tamileckiego Eelamu. Bez pomocy tamileckiej diaspory rozsianej po całym świecie wyzwolenie się spod opresyjnych rządów rządu Sri

Lanki, zdominowanego przez Syngalezów, stałoby się żmudnym zadaniem dla Tamilów z tamilskiego Eelamu. Obowiązkiem każdego Tamila na całym świecie jest zapewnienie zdobycia praw dla Tamilów w tamilskim Elamie, aby mogli żyć w wolności i godności. Zdając sobie z tego sprawę, tamilska diaspora jest aktywnie zaangażowana w różne formy pokojowych działań, aby odsłonić ciemne i obrzydliwe oblicze terroryzmu państwowego Sri Lanki. TNS prezentuje niektóre z tych działań na całym świecie z korzyścią dla uczciwych ludzi, którym zależy na wolności Tamilów z tamilskiego Eelamu (Tamileelamnews.com, 2010).

Powstały też projekty ukonstytuowania w cyberprzestrzeni tworów symbolicznych – Eelam 2.0, czy Transnarodowego Rządu Tamilów Eelamskich. Internet posłużył też do kultywowania pamięci o maju 2009 poza granicami Sri Lanki.

Roy Ratnavel, członek Stowarzyszenia Tamilów ze Sri Lanki (*Ilankai Tamil Sangam*) w USA pisał, że data 18 maja 2009 (wojska rządowe odzyskały Karaiyamullivakkal, ostatnią miejscowość zajętą przez rebeliantów LTTE) wyróżnia się w doświadczeniu wszystkich, którzy opuścili Sri Lankę z powodu wojny, nie tylko pozostawiając w nich uczucie wielkiej pustki, ale stając się kluczowym momentem we wspólnej historii lankijskich Tamilów (Ratnavel, 2012). W tej narracji o wspólnym (generacyjnym) doświadczeniu pojawia się wątek wspólnoty tych, którzy żyją w poczuciu winy, że przetrwali (tamże).

Przywołany wcześniej Eniyan, z niesprawną nogą, która była pamiętką po ucieczce z kraju, po naszym spotkaniu pomagał mi przedostać się przez zamkniętą bramę praktycznie odciętego od świata obozu dla starających się o azyl uchodźców. Dużo rozmawialiśmy na temat wydarzeń z maja 2009 roku. Wspominał: „mnóstwo ciał, ranni, tysiące, umierali na naszych oczach. [...] to nie były zbrodnie wojenne, to coś więcej. Tam dokonano ludobójstwa” (Dronten). Ponieważ stawianie oskarżenia o ludobójstwo stanowi istotny czynnik modyfikujący klimat społeczny w Sri Lance, konieczne jest krytyczne spojrzenie na sytuację, w których użycie tego pojęcia może być stosowane jako zabieg retoryczny, bądź też jako taki jest postrzegane. Kolejną kwestią istotną dla rozwoju powojennej sytuacji jest sprawa radzenia sobie ze wspomnieniem minionych doświadczeń.

CZĘŚĆ II

RAMY WOJNY I PAMIĘCI

ROZDZIAŁ IV

LANKIJSKIE POLA ŚMIERCI

4.1. Ludobójstwo?

XX wiek był wiekiem ludobójstwa, który rozpoczął niemiecki generał Lothar von Trotha w 1904 roku, zarządzając eksterminację afrykańskiego ludu Herero. Zdaniem historyka Daniela Goldhagena (2012), ludobójstwo to choroba, z której świat się nie wyleczył, stąd konieczna jest jej dokładna diagnoza.

Zofia Kozimor przywołuje kwestię rozróżnienia na genocyd i etnocyd, nazywając pierwsze z nich niszczeniem ciała, a drugie niszczeniem duszy. Jest ono pochodną dyskusji w ramach ONZ nad zakresem definicji ludobójstwa, węższej niż pierwotna definicja Raphaela Lemkina definiującego pojęcie genocydę szeroko, jako eksterminację fizyczną z towarzyszącym jej rozbiciem struktur politycznych i społecznych, zniszczeniem kultury i języka. Odrzucenie tak szerokiego rozumienia pojęcia genocydę doprowadziło do tego, iż w badaniach, zwłaszcza historycznych, odróżnia się od niego etnocyd, który Kozimor definiuje jako „metodyczne i zaplanowane niszczenie kultury zawojowanych ludów, rozbicie tkanki rodzinnej i społecznej, unicestwienie wierzeń, obrzędów i legend, wykorzenienie języka i sztuki” (Kozimor, 2007; patrz też: Clavero, 2008). Rys takich działań wielu Lankijczyków widzi w powojennej „syngalizacji” terenów zamieszkiwanych wcześniej przez Tamilów. Zjawisko to ma dziś wymiar bardziej symboliczny i jako takie jest

krytykowane, zwłaszcza w zestawieniu z dawniejszymi przesiedlaniem syngaleskich rolników na mniej zaludnione obszary tamilskie. Wówczas postrzegano je jako zagrożenie o charakterze ekonomicznym, natomiast dziś – kulturowym.

Lech Nijakowski, posługując się analityczną definicją ludobójstwa Helen Fein¹, stwierdza, że można mówić tylko o trzech ludobójstwach totalnych – na Ormianach w Imperium Osmańskim, Żydach i Romach w latach 1941–1945 oraz na Tutsi i Twa w Rwandzie (2018: 52), zaś lista ludobójstw częściowych jest znacznie dłuższa i pozostaje otwarta. Przykładem są masowe mordy w Nigerii w latach 1967–1970. W roku 1967 nigeryjska prowincja zamieszkiwana głównie przez lud Ibo ogłosiła się Republiką Biafry. Zdławienie secesji pochłonęło około miliona ofiar. Zdaniem Nijakowskiego ciężko te mordy zakwalifikować jako ludobójstwo, ponieważ pomimo plemiennych niechęci intencją ludów pacyfikujących Ibo nie było ich całościowe czy choćby częściowe unicestwienie, o czym wnioskuje na podstawie powojennego powrotu Ibo na stanowiska rządowe (tamże: 54–55).

Nijakowski w swej pracy poświęconej różnym formom zbrojowej przemocy wprowadził kilka szczegółowych rozróżnień, które mogą być pomocne w porządkowaniu wydarzeń mających miejsce w okresach konfliktów i wojen domowych. W przypadku masakry („rzeź” jest w jego ujęciu potocznym synonimem masakry) celem sprawców jest „zabicie wszystkich, większości lub określonej frakcji członków wyróżnionej kategorii społecznej, znajdujących się w określonym miejscu, lub zbiorowości lokalnej. [...] ma wyraźnie

¹ Ludobójstwo rozumieją oni jako: „podtrzymywane, celowe działanie sprawców, zmierzające do anihilacji wyróżnionej kategorii społecznej, zarówno bezpośrednio (poprzez mordy), jak i pośrednio, przez wstrzymywanie biologicznej i społecznej reprodukcji członków grupy, niezależnie od ich płci, wieku czy statusu społecznego, przy założeniu, że opuszczenie anihilowanej kategorii społecznej jest niemożliwe bez względu na działania eksterminowanych jednostek i dbałości o to, aby ofiary nie uciekły z kontrolowanego przez sprawców terytorium” (Nijakowski, 2018: 51).

określony początek i koniec, odbywa się w ściśle określonym miejscu i czasie oraz ma charakter ciągły” (tamże: 64). Jest wydarzeniem autonomicznym, w przeciwieństwie do czystek etnicznych i ludobójstw, które mogą rozciągać się na dłuższy okres. „Opiera się na działaniu kolektywnym, przy współobecności sprawców i ofiar” – dla Nijakowskiego, aby dany akt można było nazwać masakrą, musi wystąpić w tym samym czasie i miejscu co najmniej trzech sprawców i co najmniej trzy ofiary, a zabijanie musi odbywać się bezpośrednio (masakrą nie będzie na przykład strategiczne bombardowanie celu cywilnego). „Opiera się na fundamentalnej asymetrii siły”, masakra dotyczy więc nie tylko cywilnych ofiar, ale także nieuzbrojonych żołnierzy. Co może zaskakiwać, to fakt wykluczenia z definicji elementu okrucieństwa – masakra nie jest z definicji powiązana z zadawaniem ofiarom tortur (tamże: 65). Masakra nie jest też z definicji działaniem, w którym sprawcy są motywowani ideologicznie, choć ich działanie najczęściej jest jej skutkiem (tamże: 66).

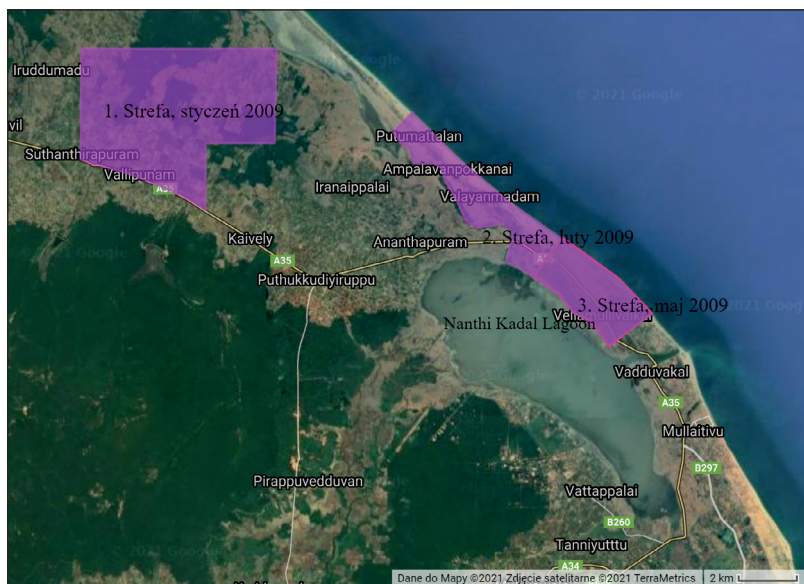
Pogrom zaś „nie ma na celu śmierci ofiar, choć bardzo często prowadzi do zabójstw – może zatem zdarzyć się pogrom bez ofiar śmiertelnych. Jego celem jest najczęściej zbiorowe ukaranie wspólnoty ofiar za rzeczywiste lub domniemane działania. W czasie pogromów rabuje się i niszczy mienie ofiar, znieważa i tępi symbole tożsamości grupowej, gwałci, bije i okalecza ofiary, ale rzadko celowo morduje” (tamże: 68).

Nijakowski mówi też o „quasi-ludobójstwach” – z „masową liczbą ofiar (na ludobójczą skalę), ale z brakiem pierwotnego planu anihilacji ofiar. Dochodzi do niego w sytuacji, gdy społeczność dotknięta zostaje jakąś klęską żywiołową, głodem lub epidemią, sprawcy zaś, którzy nie wywołali czynnika sprowadzającego masową śmierć, świadomie nie podejmują adekwatnych działań zapobiegawczych lub wręcz wprowadzają rozwiązania zwiększające śmiertelność” (tamże: 81).

Takie analityczne, a wręcz techniczne rozróżnienie w terminologii opisującej zbiorową przemoc, pozwala na tworzenie analogii i śledzenie różnic między wydarzeniami historycznymi w różnych miejscach na świecie, ale też każe spojrzeć na historię Sri Lanki,

odnajdując w niej przypadki pogromów i masakr, ale nie ludobójstwa. Atmosferę powojennej Sri Lanki rozpalalo jednak pytanie, o to jak nazwać to, co się wydarzyło pod koniec wojny.

Wiemy, że w ostatniej fazie wojny rząd Sri Lanki nakazał zagranicznym korespondentom oraz pracownikom organizacji humanitarnych opuścić rejon, gdzie rozgrywały się działania wojenne. Zupelnie inaczej wyglądała sytuacja mieszkańców tej części prowincji północnej. Niemal wszyscy byli Tamilami. W latach 2008–2009 przenoszono ich do kolejnych „stref bez ognia” (*no-fire zone*). Ograniczona pomoc humanitarna przychodziła z obu stron. W związku z brakiem dostaw leków (i tu pada zarzut, że było to celowe przyporzenie rannym i umierającym cierpienia), obsługa medyczna działająca pod egidą Ministerstwa Zdrowia współpracowała nieraz z lekarzami Tamijskich Tygrysów, którzy w krytycznych momentach oddawali własne zapasy leków i paliwa (Harrison, 2015: 110). Ostatecznie tamilscy cywile zostali uwięzieni pomiędzy wojskami rządowymi a wycofującymi się rebeliantami LTTE. O przemieszczeniach ludności wnioskowano ze zdjęć satelitarnych (*Science and Human Rights Program* 2009; U.S. Department of State, 2009), doniesień świadków, bądź rejestrów personelu medycznego (UNOCHA, 2009). Raport Departamentu Stanów Zjednoczonych donosi o „dziesiątkach tysięcy cywilów” przenoszonych do kolejnych „bezpiecznych stref” – pierwsza strefa obejmowała obszar ok. 57 km², druga – ok. 21 km², a trzecia już w niewielkim stopniu chroniona została ustanowiona na powierzchni niespełna 2,5 km² (Department of State, 2009: 2). Co znaczące, Aneks do dokumentu opublikowanego przez rząd Sri Lanki ukazuje wykonane dronami zdjęcia, na których widać pojedynczych ludzi przemieszczających się po skrawku nadbrzeża, który stanowił teren ostatecznego starcia wojsk rządowych i Tamijskich Tygrysów (LLRC Aneks 3 – de Silva et al. 2011: 93). Gwałty, tortury, ostrzały szpitali, szkół i domów były częścią tego dramatu (za: International Coalition for the Responsibility to Protect). W obozach dla przesiedleńców brakowało leków, jedzenia i pomocy medycznej („Al Jazeera English”, 21.04.2009), donoszono też, że ich mieszkańcy byli upokarzani przez pilnujących



Mapa 2. Trzy ostatnie „strefy bez ognia”

Źródło: Googlemaps ©2021, TerraMetrics

ich żołnierzy, że stosowano przemoc seksualną (Harrison, 2015: 192–194). 9 kwietnia 2009 pisarka Arundhati Roy wzywała Indie do interwencji – „Zatem podczas gdy zabijanie trwa, kiedy tysiące ludzi zamykanych jest w obozach koncentracyjnych, kiedy ponad 200 tysięcy głoduje, a ludobójstwo wisi w powietrzu, w tym wspałym kraju [w Indiach – przyp. K.D.] trwa martwa cisza” (Roy, „The Guardian”, 1.04.2009). 13 maja 2009 roku Barack Obama poruszył sprawę Sri Lanki w swoim publicznym przemówieniu, apelując zarówno do Tamilskich Tygrysów, jak i do rządu Sri Lanki o wzmożenie ochrony cywilów znajdujących się na obszarze walk (Obama, 2009).

Jednak liczba ofiar pozostaje do dziś nieokreślona, co podkreśla reporterka Francis Harrison w swojej książce *Do dziś liczymy zabitych. Nieznana wojna w Sri Lance* (2015). Mówi się o co najmniej

40 tysiącach cywilów poległych w ostatniej fazie walk (Bunkombe, „Independent”, 12.02.2010). W lipcu 2009 roku Podsekretarz Generalny ds. Pomocy Humanitarnej ONZ w latach 2003–2006 Jan Egeland stwierdził, że „Sri Lanka to najświeższy przykład tego, jak społeczność światowa pozwala jakiemuś rządowi uniknąć odpowiedzialności za blokowanie obecności świadków, pomocy humanitarnej i ochrony cywilów” (*Jan Egeland...* „Tamil Guardian”, 8.07.2009).

4.1.2. Channel 4

Ostatniego dnia moich badań w Holandii w 2013 roku spotkałam się ponownie z jednym z lankijskich aktywistów. Taamir jest Muzułmaninem, który przez większość życia pracował w Sri Lance w administracji rządowej, a potem przez dziesięć lat w sektorze prywatnym, głównie w organizacjach na rzecz praw człowieka. Był konsultantem m.in. w Komisji ds. Praw Człowieka i sekretarzem Komisji ds. Zaginięć. Na zakończenie naszego spotkania wyświetlił mi materiał, na rzecz którego lobbował w Komisji ONZ, by uznano go za dowód w sprawie zbrodni z ostatniej fazy wojny. Dokument *Sri Lanka's Killing Fields* wyreżyserował brytyjski dziennikarz śledczy Callum Macrae, a wyprodukowała i wyemitowała go po raz pierwszy 14 czerwca 2011 roku brytyjska stacja Channel 4. Składały się na niego relacje tych, którzy przeżyli tamte zdarzenia, nagrania z telefonów komórkowych ostrzeliwanych cywili oraz tzw. *trophy videos*, czyli prywatne nagrania żołnierzy uwieczniających akty znęcania się nad ofiarami. Dokument jest relacją z wydarzeń z ostatnich miesięcy wojny rozgrywającej się na obszarze wcześniej kontrolowanym przez Tamilskie Tygrysy, a od 2008 roku systematycznie odbijanym przez wojsko rządowe. Pochodząca ze Sri Lanki brytyjska piosenkarka M.I.A.², mówiła o wielkim znaczeniu tego filmu dla historycznej

² Ojciec piosenkarki był członkiem organizacji powiązanej z Tamilskimi Tygrysami. W swojej twórczości wielokrotnie nawiązywała do swoich doświadczeń z dzieciństwa spędzonego w Sri Lance.

pamięci Tamilów: „To nie tylko najważniejsze świadectwo tego, co stało się Tamilom, ono właściwie stało się częścią struktury ich historii”³. Rozumiał je również rząd Sri Lanki, który natychmiast rozpoczął kampanię przeciwko twórcom filmu. W sierpniu 2011 roku Ministerstwo Obrony wyemitowało film *Lies Agreed Upon* przedstawiający zupełnie inną wersję wydarzeń. Kwestionowano autentyczność *Sri Lanka's Killing Fields*, powołując się np. na „laboratoryjne ekspertyzy, gdzie za pomocą analizy matematycznej obrazów z nagrań telefonem komórkowym udowodniono, że przedstawiona tam krew to sztucznie zabarwiona woda” (C.R. de Silva i in., 2011: 149). Jednak dziennikarze śledczy Channel 4 w dalszym ciągu uzupełniali swój materiał i w marcu 2012 roku wydany został następny dokument: *Sri Lanka's Killing Fields: War Crimes Unpunished*. Kolejna część produkcji została wydana w marcu 2013 roku pod tytułem *No Fire Zone: In the Killing Fields of Sri Lanka*, który został wyświetlony w Genewie podczas XXII sesji Organizacji Narodów Zjednoczonych.

4.2. Lokalne rozstrzygnięcia kontra Ban Ki-Moon i Navi Pillay

Kwestionując mandat wspólnoty międzynarodowej do rozstrzygania o zbrodniach, których dokonano w wojnie przeciwko Tamilskim Tygrysom, rząd przeprowadził własne dochodzenie. W maju 2010 roku powołał Lesson Learnt and Reconciliation Process Commission (LLRC). Rok później opublikowano raport, który miał zdaniem autorów wytyczyć drogę ku wyleczeniu ran narodu, zbudowaniu trwałego pokoju i zapewnić bezpieczeństwo wszystkim obywatelom (C.R. de Silva i in., 2011: 1).

Z Raportem LLRC konkurował na arenie międzynarodowej tzw. *Darusmand Report* powołany przez Sekretarza Generalnego

³ Wypowiedź z oficjalnej strony filmu: [on-line:] <https://nofirezone.org/> (dostęp: 12.12.2019).

ONZ Ban Ki-Moona i ogłoszony przez ekspertów reprezentujących ONZ 31 marca 2011 roku. Panel ekspertów ukazuje odmienną względem ustaleń Komisji LLRC wersję wydarzeń z końca wojny i kończy się konkluzją, iż zarówno rząd, jak i Tamilskie Tygrysy mogły dopuścić się zbrodni wojennych i zbrodni przeciwko ludzkości, rekomendowane jest więc wszczęcie dochodzenia. Rząd Rajapakse odrzucił Raport Darusmanda, uznając swoje rozstrzygnięcia za ostateczne.

W lutym 2014 roku Wysoka Komisarz ONZ ds. Praw Człowieka (w latach 2008–2014) i była sędzina Międzynarodowego Trybunału Karnego ds. Zbrodni w Rwandzie Navanethem (Navi) Pillay wzywała podczas XXV sesji Komisji ONZ ds. Praw Człowieka do podjęcia niezależnego dochodzenia w sprawie pogwałcenia międzynarodowych norm praw człowieka i prawa humanitarnego w Sri Lance, oferując wsparcie ze strony Komisji (Human Rights Council: A/HRC/25/23). Jej rekomendacje odnosiły się do ośmiu spraw: (1) ustanowienia prawa penalizującego nawoływanie do nienawiści, wprowadzającego ochronę świadków i ofiar, prawa do informacji i ścigania przypadków przymusowych zaginięć oraz dostosowania istniejącego prawa do międzynarodowych standardów; (2) wycofania Aktu o Przeciwdziałaniu Terroryzmowi i zawieszenie regulacji umożliwiających dokonywanie samowolnych zatrzymań; (3) ukarania sprawców ataków na mniejszości, media i obrońców praw człowieka; (4) podjęcia przy współpracy międzynarodowej niezależnego dochodzenia w sprawie wszystkich zarzutów o pogwałcenie międzynarodowych norm praw człowieka i prawa humanitarnego, włączając w to należyte zbadanie odnalezionych masowych grobów; (5) ustanowienia mechanizmów dochodzenia prawdy (*truth-seeking mechanisms*) i narodowej polityki reparacji wojennych, zachowującej międzynarodowe standardy, będącej elementem sprawiedliwości okresu przejścia (*transitional justice*); (6) poszerzenia mandatu Komisji ds. Zaginięć, aby objęła przypadki zaginięć we wszystkich okresach i na całej wyspie; (7) opublikowania raportów wojskowych komisji śledczych, prezydenckich komisji śledczych z 2006 roku i wcześniejszych, by poddać zebrane dowody ponownej ocenie;

(8) podjęcia dalszych kroków w celu demilitaryzacji i wyłączenia zaangażowania wojska w aktywności, które powinny być przedmiotem działań cywilnych, rozwiązania sporów o ziemię i wspierania udziału społeczności w odbudowie i rozwoju (tamże: 18). Pillay zależało więc nie tylko na ustaleniu, czy pod koniec wojny pogwałcono prawo, ale też na wyprowadzeniu Sri Lanki ze stanu wojennej gotowości i zapanowaniu nad procederem „znikania” ludzi.

4.2.1. Nie tylko maj 2009

Jeden z urzędników ONZ zinterpretował wybór miejsca „strefy bez walk” przez rząd Sri Lanki następująco: „Chodziło nie tyle o zapewnienie ochrony cywilom, ile o wywołanie chaosu na tyłach Tamilskich Tygrysów. Gdyby rząd poważnie podchodził do ochrony ludności cywilnej, nie ulokowałby «strefy bezpieczeństwa» na linii frontu. Wyznaczyłby ją jak najdalej od toczących się walk” (Harrison, 2015: 106). Dla wielu tamilskich aktywistów zdarzenia z ostatniej fazy wojny nie były wyłącznie kryzysem humanitarnym. W ich przekonaniu była to celowa eksterminacja ludności tamilskiej, która była jedynie usprawiedliwiana przez rząd faktem, że ludność ta znajdowała się na terytorium terrorystów.

Już w 2008 roku powstała organizacja Tamilowie przeciwko Ludobójstwu (*Tamils against Genocide*) (Mittal, 2015). Jej członkowie protestowali przeciwko wojnie i domagali się interwencji międzynarodowej. W Sri Lance podobne działania podjęła dużo później tamilska Rada Północnej Prowincji – regionalne ciało polityczne funkcjonujące w Sri Lance od października 2013 roku. W lutym 2015 roku podpisała ona rezolucję zawierającą oskarżenie kolejnych rządów Sri Lanki o popełnienie na Tamilach ludobójstwa i wzywającą Wysokiego Komisarza ONZ ds. Praw Człowieka do rozpoczęcia dochodzenia w tej sprawie. Tamilscy działacze gromadzili materiał dowodowy – nagrania, zapisy, zdjęcia, relacje, które dowieść mają celowych zaniedbań ze strony rządu względem tamilskich cywilów, a w dalszej kolejności ludobójczej intencji. Jednym z materiałów

w kolportażu był wręczony mi w 2013 roku przez członka Tamilskiej Organizacji na rzecz Praw Człowieka tekst *Elaithamby – Determine if the Sri Lankan armed forces are guilty of genocide committed against Tamils*. Autor – Logeswaran, „The Researcher” – powołuje się w nim na Artykuł II Konwencji ONZ z 9 grudnia 1948 roku w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa⁴, wskazując, że przypadek Sri Lanki miałby tę definicję spełniać. Co więcej, zdaniem autora, ludobójstwo nie miało miejsca wyłącznie pod koniec wojny, ale trwa nadal (*ongoing genocide*). Opisywanie śmierci cywilów poległych w wyniku kończących wojnę operacji wojskowych za pomocą kategorii „nieustającego ludobójstwa” nie pomagało jednak w budowaniu klimatu politycznego, sprzyjającego podniesieniu kwestii rozliczenia odpowiedzialnych za podjęte wówczas decyzje.

Reakcja społeczności międzynarodowej, o której interwencję tamilskie organizacje usilnie zabiegały, daleka była od ich oczekiwań, a dało się to szczególnie odczuć w listopadzie 2013 roku. W Kolombo odbyło się wówczas XXIII zgromadzenie Commonwealth Heads

⁴ ONZ ludobójstwem nazywa „którykolwiek z następujących czynów, 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 (patrz: Kosińska, 2008: 66–88). Badacze ludobójstw wskazują na występujące przy tym ideologiczne usprawiedliwienia wysuwane przez sprawców aktów eksterminacji, którzy członków eksterminowanej grupy określają często jako „zacofanych”, „dzikich”, „nieczystych” czy uosabiających cechy demoniczne (Hinton, 2001: 9). Patrząc z tej perspektywy na ideologię syngaleckiego nacjonalizmu, mającego oparcie w buddyjskiej doktrynie, można stwierdzić występowanie takich wątków, jednak w jej przypadku nie uzasadnia ona eliminacji „demonicznej” grupy, ale zobowiązuje do utrzymania jej w ramach ustalonej hierarchii.

of Government Meeting (CHOGM) międzynarodowej organizacji Wspólnota Narodów (the Commonwealth of Nations) skupiającej 53 niepodległe państwa, które w przeszłości w większości wchodziły w skład brytyjskiego imperium kolonialnego⁵. Hasłem spotkania był „wzrost i sprawiedliwość”, a kluczowymi tematami – walka z ubóstwem i zmianą klimatyczną. Jedynie Indie, Mauretania i Kanada – trzy kraje zamieszkiwane przez liczną diasporę tamilską – zbojkotowały spotkanie, zaś szef rządu Wielkiej Brytanii David Cameron ograniczył się do ponowienia wezwania Sri Lanki do umożliwienia przeprowadzenia międzynarodowego dochodzenia w sprawie ataku na cywilów w ostatniej fazie wojny.

Media międzynarodowe, z silną reprezentacją indyjskich dziennikarzy, krytkowały bierność polityków (patrz: *Commonwealth leaders...* „BBC News”, 17.11.2013), zaś lankijskie – ich nadmierne zaangażowanie. Wystąpienia Navi Pillay na forum ONZ odczytywane są przez te ostatnie jako atak na suwerenność państwa oraz proces pokojowy. Zarzuty wymierzone w bezstronność Wysokiej Komisarz nie opuszczały jej, a powodem jej stronnictwo miały być jej tamilskie korzenie. Z atakami spotykała się nie tylko Pillay, ale każdy, kto nawoływał do podjęcia międzynarodowego śledztwa, z czym wiązało się oskarżanie o wspieranie tamilskiego nacjonalizmu i terroryzmu. Ów klimat stanowił kontekst dla działań podjętych w ramach lankijskiego projektu powojennego pojednania, któremu przyglądam się w kolejnych rozdziałach.

⁵ Wśród członków Wspólnoty Narodów znajdują się również dwa kraje, które w przeszłości nie należały do imperium brytyjskiego – Rwanda i Sierra Leone.

ROZDZIAŁ V

RÓŻNE DROGI POJEDNANIA I LANKIJSKA ŚCIEŻKA

Gates of memory never close

(Center for Conflict Analyses, 2006)

W zglobalizowanym świecie proces pojednania prowadzony w krajach, które doświadczyły wojen domowych, nie jest zdarzeniem autonomicznym. Zwykle jest to interwencja zewnętrzna stanowiąca element praktyki „budowania pokoju” (*peace building*) w obrębie ładu międzynarodowego. Tym samym pojęcia, jakimi posługują się lokalni aktorzy, czy to rząd czy też organizacje pozarządowe, są zakorzenione w międzynarodowym postrzeganiu pojednania. Jednak znaczenie pojęcia „pojednanie” determinuje kontekst, nie tylko historyczny i językowy¹, ale także teoretyczne zakorzenienie aktorów.

¹ W Sri Lance, zarówno w języku tamilijskim, jak i syngaleskim, używa się kilku słów w odniesieniu do pojednania. W języku tamilijskim to słowo *saanthapduththuthal*, które oznacza dosłownie „czynić spokój”. Wyrażenie czasownikowe odnosi się do rzeczownika *saantham*, który oznacza „spokój”, „ciszę” (chodzi więc o „wyciszenie”, „uspokojenie” w odniesieniu do emocji) oraz „pokój” i „piękno” (co odwołuje się do wyższych idei). Z kolei *paduththu* dosłownie znaczy „uczynić takim jak”. W języku tym inne znaczenia słów używanych w znaczeniu pojednania to: pokój, rów-

Szczególnie w przypadku „konfliktów etnicznych” to język teorii warunkuje społeczną *praxis*, a definicje teoretyczne szybko stają się definicjami praktycznymi. Dotyczy to zarówno przedmiotu badań, w odniesieniu do którego należy najpierw zdekomponować wpływy ideologiczne i polityczne (Little, 2011: 83), jak i podmiotu badającego, tj. osobistego usytuowania (i ucieleśnienia) badaczki czy badacza (Smith, 2006: 1182). Tym bardziej jasne jest, że wybór definicji, która zostanie uznana za najodpowiedniejszą, jest w dużej mierze decyzją polityczną i jako taka ma swoje polityczne konsekwencje. W niniejszym rozdziale prezentuję stosowane przez teoretyków i teoretyczki, praktyków i praktyczki definicje pojednania.

5.1. Teorie pojednania

Definicje pojednania można za Adrianem Little podzielić na dwie kategorie –normatywne i narracyjne. Najszerszą definicję normatywną przedstawia teoretyk konfliktów Olivier Ramsbotham. Pojednanie to według niego proces, na który składają się cztery elementy:

ność, braterstwo, uzasadnienie, zgoda, ustalone zwyczaje, spokój, zadowalające odpowiedzi, głęboki, pokrewieństwo, powinowactwo, relacja, przyjaźń, zjednoczenie (Tamil Dictionary [on-line]). W języku syngaleskim jest to zaś słowo *samaadhanakaraweema*. Syngalezi, z którymi rozmawiałam, używali też słowa *sanhindayawa* oznaczającego podejmowanie działań mających na celu osiągnięcie stanu *sanhindayawa*, tj. zgody. Syngalescy studenci medycyny na Uniwersytecie w Gampaha tłumaczyli je następująco: „jeśli dwie osoby lub grupy rozczarują się sobą, zawiodą się na sobie, to doprowadź do pokoju” i choć są buddystami, nie wiązali go z żadnym pojęciem wywodzącym się z filozofii buddyjskiej. W języku syngaleskim pojęcie to wiąże się także z czasownikami: uspokoić, pacyfikować, odpokutować oraz rzeczownikami: uspokojenie, dar pokoju, klejnot, doprowadzenie do końca, zadośćuczynienie, przebłaganie, umowa, harmonia, zgoda, spokój, przyjacielskość, ale też gniew, wściekłość i duma (C. Carter, A Sinhalese-English Dictionary [on-line]).

1) pogodzenie się z tym, co już zaistniało, a to oznacza dobrowolną akceptację stanu, który nie jest idealny, „pogodzenie się ze swoim losem” (według niego jest ono warunkiem koniecznym pokojowej polityki),

2) uzgodnienie interesów **w możliwym do zaakceptowania stopniu** (Ramsbotham wprowadza przy tym metaforę porównywania sprawozdań i zestawiania ich w celu wykazania rażącej niezgodności, jak w przypadku uzgodnienia rachunków bankowych),

3) godzenie sprzeczności, tj. stawianie mostów ponad różnicami, otwarcie się na możliwości współpracy i zmianę obu stron, oraz

4) przeformułowanie relacji, tj. przekucie wrogości w celebrację różnorodności (np. poprzez wymiany kulturowe) (Ramsbotham, 2011: 247–248).

Ramsbotham zachęca więc do tego, by „pójść dalej”, dążąc do osiągnięcia pewnego konsensu społecznego. Może to oznaczać nieraz konieczność całkowitego przeorganizowania relacji międzygrupowych, wcześniej jednak wymaga ono wyeksplikowania istniejącego konfliktu. Uznaje on, że zakończenie otwartej przemocy czyni możliwym rozwiązanie konfliktu właśnie dlatego, że pozwala na negocjowanie wspólnych interesów i otwiera drogę do strukturalnej przemiany: „ostatecznie, przezwyciężenie strukturalnej niesprawiedliwości tworzy trwałą przestrzeń, w obrębie której mogą zaistnieć dalsze przemiany” (tamże: 231).

Little powołuje się również na pracę Janny Thompson zajmującej się kwestią powojennych reparacji, kładąc nacisk na aspekt kognitywny i emocjonalny. W tej perspektywie pojednanie zostaje osiągnięte, gdy krzywda, która naruszyła relacje szacunku i zaufania, przestaje być postrzegana jako przeszkoda na drodze do odbudowy wzajemnej relacji (Little, 2011: 84).

Także Brandon Hamber i Hendrik van der Merwe skupiali się na normatywnym wymiarze pojednania. W swej pracy zidentyfikowali oni szereg konceptów i ideologii wpisanych w polityki pojednania wcielane w latach 90. w Afryce Południowej. Wyróżnili wśród nich między innymi ujęcia podkreślające znaczenie religii, moralności, przestrzegania praw człowieka czy budowania wspólnotowości (Hamber, van der Merwe, 1998).

W ujęciu narracyjnym pojednanie postrzegane jest jako transformująca fikcja. Krytycznie nastawiony do pojęcia pojednania Andrew Schaap stwierdza, że „pojednanie funkcjonuje jako metapolityczna idea dyscyplinująca konflikt” (Schaap, 2008: 251). Schaap kwestionuje narrację rekonyliacji – w której pojednanie oznacza powrót do rzekomo istniejącego wcześniej stanu zgody. Odrzuca więc obraz zniszczonej społecznej „całości”, która musi zostać zrekonstruowana – nie istnieje dla niego żaden raj utracony, do którego można by chcieć wracać, a wyłączne świat potencjalnie niewspółmiernych pozycji ofiar i sprawców. To właśnie te pozycje i role stanowią wyzwanie dla wspólnej przyszłości. Jego zdaniem należy dostrzec, że polityczne pojednanie wymaga podtrzymywania dwóch delikatnych i „równoczesnych stanów politycznych” – jeden, w którym dzielona rzeczywistość otwarta jest dla przeciwników, i drugi, w którym świat ten jest kwestionowany. Tym samym, dla Schaapa pojednanie jest ustanawianiem wspólnego horyzontu interakcji przy równoczesnej zgodzie na to, że aktorzy będą mieli możliwość testowania i przekształcania samych jego fundamentów (w mowie i w działaniu). Schaap reprezentuje więc podejście radykalnie konstrukcjonistyczne, w którym wspólnota polityczna nigdy nie jest dana, ale jest nieustannie transformowana. Zdaniem Ernesto Vardeji, zarówno Schaap, jak i Hanna Arendt reprezentują pogląd, iż przebaczenie ukazuje niepewność świata, ale też eksponuje możliwość zaczęcia wszystkiego od nowa, a przy tym oddzielenia przeszłości od przyszłości bez konieczności spychania jej w otchłań zapomnienia czy wywoływania przymusowej amnezji (Vardeja, 2005).

Ramsbotham (2011) wskazuje, że istnieją trzy drogi radzenia sobie z trudną przeszłością. Jest to droga zapomnienia (amnezja), sprawiedliwości lub zemsty, przy czym osiągnięcie pozytywnego pokoju (długotrwałego pojednania) wymaga przejścia przez proces przebiegający od zaprzestania przemocy (negatywny pokój) przez wprowadzanie różnych mechanizmów dochodzenia sprawiedliwości (patrz: tabela 1).

Tabela 1. Typy postaw wobec wojennej przeszłości
wg Oliviera Ramsbothama

Amnezja		
Negatywny pokój (brak przemocy)	Sprawiedliwość (radzenie sobie z przeszłością publicznie i zbiorowo) – Komisje Prawdy/procesy (rządy prawa) – odszkodowania (sprawiedliwość dystrybutywna)	Pozytywny pokój (długotrwałe pojednanie)
Zemsta		

Źródło: opracowanie własne na podstawie Ramsbotham (2011: 236).

Uwzględniając podstawowe cechy tych podejść, Ramsbotham wskazuje na konieczność przejścia od zakończenia otwartej przemocy przez proces dochodzenia sprawiedliwości, który może przybierać różne formy, np. Komisji Prawdy czy inne rodzaje procesów, w których uczestniczy społeczność ofiar. Jedynie taka ścieżka może jego zdaniem pozwolić na osiągnięcie długotrwałego pojednania. Juan Mendez, były przewodniczący International Centre for Transitional Justice oraz Specjalny Sprawozdawca ONZ ds. tortur oraz innego okrutnego, niehumanitarnego traktowania lub karania, w wygłoszonym na Uniwersytecie Warszawskim wykładzie pt. „Przeszłość. Teraźniejszość. Przyszłość. Współczesne kierunki prawnych rozliczeń z przeszłością” wskazywał na dwie funkcje powoływania komisji prawdy i pojednania, a mianowicie włączenie w proces przemiany społecznych żądań umożliwiających „bardziej zniuansowane podejście do zagadnienia sprawiedliwości czasów przemian” oraz umożliwienie ofiarom złożenia własnego świadectwa i bycia wysłuchanymi. Przedstawił również swoją obserwację, iż dotychczas wszystkie kraje i kultury po doświadczeniu represji ze strony ustrojów totalitarnych tworzyły pewne obszary ich upamiętnienia co pozwalało ofiarom na skanalizowanie trudnych emocji (Mendez, 2010).

Skonfrontowanie się z bolesną przeszłością może przybierać różne formy. Jedną z nich jest przyjęcie zbiorowej odpowiedzialności i podtrzymywanie pamięci o tej trudnej przeszłości, czy to dla uczczenia pamięci ofiar, czy też by uczynić z niej przestrogę na przyszłość. Takie podejście stanowić może oczyszczający rytuał, nie jest on jednak możliwy do przeprowadzenia w sytuacji, w której odpowiedzialni za przemoc nadal pełnią władzę. Grażyna Skąpska zwraca przy tym uwagę, że dochodzenie zbrodni i niesprawiedliwości nie jest wystarczające. By społeczeństwo mogło poradzić sobie z trudną przeszłością, konieczne jest przejście do nowego ustroju. Skoro bowiem poprzedni ustrój stworzył warunki dla zbrodni dokonywanych na całych grupach, to aby uniknąć ich w przyszłości, ustrój ten musi zniknąć (Skąpska, 2005: 132).

5.2. (Nie)pamięć po doświadczeniu przemocy zbiorowej

W przypadku miejsc i grup, których doświadczenie historyczne naznaczone jest jakąkolwiek formą przemocy zbiorowej: ludobójstwa, czystek etnicznych, politycznych, pogromów, pozytywne wartościowanie społecznego pamiętania nie jest ani oczywiste, ani pewne. Pierre Nora wskazał na dylemat, który dotyka wszystkich poddających refleksji zagadnienie skutecznego pojednania i tzw. sprawiedliwości okresu przejścia (*transitional justice*): jakie skutki nieść może za sobą gloryfikowanie pamięci („sakralizacja pamięci”)? Mówił wprost, że „[r]ewindykowanie pamięci jest w swej zasadzie wołaniem o sprawiedliwość. W swych skutkach stawało się często wezwaniem do mordu” (Nora, 2001: 43). Z drugiej strony, John Brewer twierdzi, że pamięć może być wykorzystywana jako strategia budowania pokoju (Brewer, 2006).

Susanne Buckley-Zistel zaobserwowała w Rwandzie fenomen, który nazwała „udawaniem pokoju”. Posługiwała się przy tym terminem „amnezja z wyboru” (*chosen amnesia*), odwołując się

do ukutego przez Vamika Volkana określenia „trauma z wyboru” (*chosen trauma*). Volkan za jego pomocą opisywał proces, w którym grupa, która doświadczyła jakiegoś trudnego zdarzenia, konstruuje swoją tożsamość poprzez przekazywane z pokolenia na pokolenie mentalne reprezentacje i emocjonalne znaczenia związane z traumatycznym przeżyciem grupy. Buckley-Zistel (2009: 156–158, 166) z tej analogii wyprowadza funkcję działania odwrotnego, tj. zaniegowania bolesnego doświadczenia zbiorowego: blokując zbiorowe przeżywanie ciężkiego zdarzenia z przeszłości, zapobiega się wytworzeniu wspólnotowej tożsamości – „my-czucia” (*we-feeling*). Amnezja z wyboru ma więc na celu niedopuszczenie do zamknięcia się w ramach grupy poprzez wytworzenie silnych i wykluczających więzi tożsamościowych. Taka niepamięć umożliwia tworzenie elastycznych tożsamości zbiorowych, które ułatwiają wspólne życie ocalonych i sprawców. W górzystym rejonie, jakim jest Rwan- da, trudne warunki życia generują wzajemną zależność, z której nie sposób zrezygnować nawet po doświadczeniach ludobójstwa sprzed ćwierć wieku. Buckley-Zistel podkreśla, że w świetle jej koncepcji amnezja z wyboru możliwa jest wyłącznie w przypadku pojednania wcielanego na poziomie lokalnym, gdzie pamięć publiczna jest lokalna, tj. łączy się z doświadczeniami powiązanych wspólnot i sąsiedztw. Stanowi ona przeciwieństwo pojednania na poziomie całego narodu, gdzie pamięć jest wysoce upolityczniona, a pojednanie to narzucony odgórnie projekt (tamże: 158–159). W przypadku całych zbiorowości raczej trudno mówić o zbiorowej spontanicznej amnezji, która powoduje, że wszyscy członkowie danej społeczności nagle, pod wpływem traumy, tracą z pamięci bolesne wspomnienia. Gdy narzucony zostaje taki odgórny projekt, nie ma miejsca na dobrowolny wybór wspólnoty pamięci czy też wspólnoty niepamięci.

W przypadku Sri Lanki rządowi Mahindy Rajapaksy nie tylko udało się zablokować wprowadzenie mechanizmów dochodzenia odpowiedzialności, które są niezbędne w trudnym procesie leczenia ran po przeszłej wojnie, ale też dokonać tego za pomocą polityki, którą określił jako drogę ku pojednaniu. Jego działaniom poświęco- ny został kolejny rozdział.

ROZDZIAŁ VI

PRZESTRZEŃ PO WOJNIE – PRZEGRANI, ZWYCIĘZCY I NIEOBECNI

W 2008 roku prezydent Rajapaksa podczas Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku parafrazował słowa buddyjskiej Dhammapady:

Zwycięstwo karmi nienawiść
Pokonani żyją w bólu
Szczęśliwie żyją spokojni
Odłożywszy zwycięstwo i porażkę na bok¹
(Rajapaksa, 2008: 5)

Niecały rok później doszło do zwycięstwa rządu w walce z Tamilskimi Tygrysami. Był to więc czas realnej konfrontacji z zadaniem ułożenia stosunków międzygrupowych niezapośredniczonych już przez ugrupowanie kontrolujące tereny zamieszkiwane przez Tamilów i Tamilki. Zdaniem Piotra Kłódkowskiego to pod naciskiem ze strony organizacji międzynarodowych prezydent Rajapaksa – pomimo niechęci, jaką wywołało to ze strony buddyjskich ekstremistów – zaczął formułować politykę pojednania (Kłódkowski, 2017: 35).

¹ W oryginale słowa prezydenta brzmiały następująco: „Victory breeds hatred // The defeated live in pain, // Happily the calmed live, // Having set victory and defeat aside”.



Zdjęcia 3. Murale w miejscowości Gampaha

Źródło: zbiory własne

Jednak jeszcze w 2014 roku nie dało się nie zauważyć dycho-tomicznego rozróżnienia na wygranych i przegranych. Najgłośniejszym świadkiem w tej sprawie była przestrzeń. W 2015 roku zetknę-łam się z nią w trzech dystryktach – Dżafna, Kilinochchi i Mullaitivu, których centrum stanowiły miejscowości o tych samych nazwach. Na populację wszystkich trzech obszarów składa się od 89 do 98% etnicznych Tamilów (Department of Census and Statistics Ministry of Finance and Planning Sri Lanka, 2011). Kilinochchi do stycznia 2009 roku pełniło funkcję stolicy administracyjnej obszaru zarzą-dzanego przez Tamilskie Tygrysy. Nie było więc żadnym zaskocze-niem, że po wojnie rząd wykorzystał jego potencjał symboliczny, by wpłynąć na mieszkających tam Tamilów. Mullativu to z kolei miejsce, w którym rozegrały się ostatnie działania wojenne. Znajdu-ją się tam obiekty, które łączą się z wydarzeniami z maja 2009 roku. Wszystkie te przestrzenie zostały wykorzystane w sposób, który bar-dziej blokuje, niż sprzyja pojednaniu po wyczerpującej wojnie.

6.1. Bariery pojednania

Istnieją co najmniej trzy mechanizmy, które budują klimat powojennego pojednania. Analiza przestrzeni, na której żyją Tamilowie z północnej części kraju, wskazuje, iż zostali oni publicznie ukarani za separatystyczne wystąpienie, którego dokonały Tamilskie Tygrysy Wyzwolenia Illamu. Stosowana przez rząd przestrzenna propaganda wprowadzała przy tym mentalny schemat, w którym pojęcie pojednania i współistnienia grup o różnej identyfikacji etnicznej jest równoznaczne z poddaniem się jednocyjącej (unitarystycznej) polityce państwa narzucającego celebrację militarnego zwycięstwa.

Postępująca militaryzacja i zagrabianie przez wojsko ziem przesiedleńców, propaganda wykorzystująca przestrzeń i nadpisywane na niej znaczenia doprowadziły do sytuacji, w której atmosfera wojny nie wygasła wraz z upływem czasu. Można w związku z tym zidentyfikować następujące zabiegi stosowane przez rząd Rajapaksy, który wykorzystał fizyczną przestrzeń jako środek propagandy. Ujmuję ją za pomocą poniższych kategorii:

1) **Palimpsest** – to zakrycie pewnych treści, w tym wypadku zakrycie określonych wydarzeń w ich naturalnej sekwencji czasowej; nakładające się na siebie miejsca i nie-miejsca pamięci wytworzyły specyficzną przestrzeń, w której zamazano ślady wydarzeń późniejszych – zniszczenie dokonane przez siły przyrody w 2004 roku przesłoniły zniszczenia, które były dziełem człowieka;

2) **Dychotomizacja** – to wprowadzenie podziału przeciwnych sobie kategorii, w tym wypadku podział na zwycięzców i przegranych;

3) **Figura opiekuna narodu** – unitarystyczna polityka rządu centralnego przedstawiana była jako wynik troski opiekuna narodu (prezydenta) o jedność i pomyślność narodu lankijski.

Ponieważ pamiętanie to proces dialogiczny, najlepiej na bieżąco zestawiać to, co się pamięta z tym, o czym się nie pamięta. Jednym ze skutków prowadzenia tego typu badań może być wykorzystanie ich wyników w dyskusjach na temat polityki pamięci oraz polityki

tożsamości. Przykładem może być typ analizy, którą Ewa Domańska nazywa analizą archeontologiczną². Stanowi ona próbę odzyskania „początku” (chodzi o przeszłość, której nieobecność jest publicznie manifestowana) poprzez zbieranie „istniejących rzeczy” i kontemplację ich bycia. Odnosi się ona zwłaszcza do tego, czego postanowiono się pozbyć. Takie studium nastawione jest według Domańskiej na przeszłość i pełni istotną rolę w kształtowaniu bieżącej polityki. Choć istnieje ryzyko instrumentalnego wykorzystania tego typu badań w grze politycznej, to stanowią one ważne źródło wiedzy dla twórców polityk społecznych i działaczy na rzecz pojednania. Mnie przeszłość, której nieobecność uderza, interesowała właśnie ze względu na jej wpływ na rozwój relacji grupowych w państwie zmuszonym przejść proces powojennej odbudowy społeczno-politycznej.

Powracając do kwestii komunikacji, warto wspomnieć o różnych sposobach wykorzystania tych samych przestrzeni. Moją uwagę przyciągały te ich aspekty, które wiązały się z odczuciami mieszkańców Sri Lanki, rozczarowanych powojennym porządkiem, a zwłaszcza z emocjami tych osób, które utraciły w nim poczucie bezpieczeństwa. Przywołując twórcę pojęcia *lieu de memoire* („miejsce pamięci”), Pierre’a Norę – z przeszłości czyni się różne użyci (Nora, 2001: 43). Jennifer Hyndman i Amarnatha Amarasingama, wykorzystując metodę odbywania „wycieczek” do miejsc upamiętniających wojnę³, wskazały także na inny sposób używania przestrzeni. Z politycznym, nastawionym na lokalnych odbiorców użyciem przestrzeni naznaczonej przeszłą wojną, przeplata się jej wykorzystanie turystyczne, na co wskazują autorki w pracy *Touring „Terrorism”: Landscapes of Memory in Post-War Sri Lanka* (Hyndman,

² Nazwa ta składa się z trzech pojęć: *arche* znaczącego „od początku, od nowa”, *logos* – „skupiać, kolekcjonować, zbierać” i *onta* odnoszącego się do „istniejących bytów” (Domańska, 2006: 167).

³ Innym przykładem wykorzystania przestrzeni jako medium pamięci są pomniki przypominające o lokalnych pogromach, jak np. pomnik masakry w Aranthalawa z 1987 roku, w której zginęło z rąk Tamilskich Tygrysów ponad trzydzieścioro młodych nowicjuszy buddyjskich.

Amarasingham, 2016). Zaczęły bowiem pojawiać się przygotowywane dla turystów wycieczki po miejscach związanych z walką Tamilskich Tygrysów.

6.2. Przestrzenna propaganda

Autorzy i autorki *The Oxford Handbook of Propaganda Studies* zaproponowali pragmatyczne użycie funkcjonalnej definicji propagandy, zgodnie z którą propagandą będzie każda publicznie szerzona informacja (*publicly disseminated information*), mająca w zamierzeniu twórców wpływać na przekonania i/lub działania innych – niezależnie od tego, czy jest to informacja prawdziwa czy fałszywa (Auerbach, Castronovo, 2013: 6). Propagandę realizuje się więc poprzez celowe i natarczywe oddziaływanie na pewną zbiorowość. Wykorzystanie tego podejścia okazało się szczególnie przydatne, gdy dotarłam do miejsc, gdzie rozgrywały się ostatnie walki pomiędzy armią Sri Lanki i Tamilskimi Tygrysami. W przestrzeni bowiem kodowane są symbole wzmacniające pamięć, która stanowi element społecznej konstrukcji poczucia ciągłości i zakorzenienia – nieśmiertelności, jak ujmuje to Sławomir Kaprański, pisząc: „[...] przestrzeń, miejsce czy terytorium stają się nie tylko narzędziem, lecz ekstensją nas samych, czymś, co podtrzymuje nas przy życiu i jednocześnie jest częścią tego życia” (Kaprański, 2010: 10).

Z kolei Claude Lanzmann prezentuje zgoła inne podejście do pamięci i przestrzeni. Twórca *Shoah* (1985) – filmu, który sam Lanzmann określił mianem topograficznego czy też geograficznego – wzywał do podejścia do (trudnej) przeszłości bez zatapiania się w „górnolotnych metafizycznych i teologicznych przemyśleniach na temat tego, co stało się [w przypadku tematu, którym zajmował się w swych pracach – przyp. K.D] Żydom [...]” (Lanzmann, 1990: 294, za: Sendyka, 2013: 278). W eseju *Le lieu et la parole* wyjaśniał, dlaczego to właśnie problem miejsc jest zasadniczy i jak należałoby sobie z nim poradzić. Pisał:

Trzeba wiedzieć i widzieć, trzeba widzieć i wiedzieć. Nerozłącznie. Jeśli jedziesz do Auschwitz i nic nie wiesz o tym miejscu i o historii obozu, nic nie zobaczysz, nic nie zrozumiesz. Podobnie jeśli wiesz, ale nie byłeś tam, także nic nie zrozumiesz. To musi być więc koniunkcja (tamże).

Obie przywołane wypowiedzi, prócz wskazania na nierozzerwalny związek pamięci i przestrzeni, ukazują także zasadniczy problem z nią związany – pamięć może być „dobra”, może być tym, co podtrzymuje życie społeczne lub też może być pamięcią „trudną”, taką, której wolelibyśmy nie być zmuszonymi pamiętać.

Mając te myśli na uwadze, przyglądałam się miejscom kluczowym dla zakończonej w 2009 roku wojny. Były to miejscowości w prowincji północnej, położone na terenach dawnego Eelamu: Kilinochchi oraz Mullaitivu i pobliska wioska Mullivaikal, zapamiętana jako jedno z miejsc zdewastowanych przez falę tsunami po trzęsieniu ziemi na Oceanie Indyjskim w 2004 roku. (Wydarzenie to odcisnęło poważne piętno na sposobie doświadczania rzeczywistości przez mieszkańców Azji Południowo-Wschodniej. Przykładem mogą być Indonezyjczycy, którzy dzielili swoje życie na to, co był przed i po tsunami, np. opowiadając o swoim dzieciństwie, zamiast powiedzieć: „kiedy byłem/byłam mały/a”, mówili: „to wydarzyło się przed/po tsunami”⁴).

Uświadomiłam sobie tam – jak się okazało podczas mojej dalszej podróży, podobnie sytuacja wyglądała w innych regionach – że w ramach powojennej polityki pojednania prowadzonej przez prezydenta Rajapakse (którego rządy obejmowały czas przejścia od formalnego konfliktu zbrojnego do „pokoju”) w Sri Lance ustanowiono symboliczne znaki hierarchii pamiętania. Wykorzystano przy tym przestrzeń, która stała się głównym narzędziem dyscyplinowania Tamilów.

⁴ Na podstawie relacji pracowniczki organizacji pozarządowej zajmującej się odbudową domów po zniszczeniach spowodowanych katastrofami naturalnymi. Na terenie Aceh centralnego, północnego oraz Sumatry zachodniej pracowała od 2014 do 2017 roku.

Rząd prezydenta Rajapaksy, któremu przypisuje się sukces pokonania terrorystów, realizował więc politykę, która odnosiła się do logiki zapobiegania tworzeniu się wśród Tamilów czegoś, co Susanne Buckley-Zistel określała mianem „my-czucia” (*we-feeling*) (Buckley-Zistel, 2008: 108–109). Czynił on to dwutorowo. Po pierwsze, tworząc w przestrzeni pewną określoną wymogami swojej polityki pamięć (reżim pamięci), a po drugie, zacierając pamięć inną, tę, która stanowić mogła zagrożenie dla realizowanego przez niego projektu. Oba procesy odnosiły się przede wszystkim do wydarzeń z maja 2009 roku, który miał zapisać się w pamięci Lankijczyków jako moment klęski Tamilów jako narodu i zwycięstwa rządu centralnego. Tę przestrzenną komunikację opisuję, posługując się przypadkami, które moim zdaniem są typowymi dla danego komunikatu „egzemplarzami”.

6.2.1. Północ przegrała – miejsca, nie-miejsca i miejsca mimo wszystko

Pierwszy ważny pomnik przeszłości to zniszczona przez Tamilskie Tygrysy wieża wodna, przed którą umieszczono tablicę przykuwającą uwagę pośród niskiej zabudowy Kilinochchi. Widnieje na niej napis w trzech językach i wyróżnione kapitalikami hasło w języku angielskim *SAY NO TO DESTRUCTION NEVER AGAIN* („Powiedz nie kolejnemu zniszczeniu”) (zdjęcie 4).

Tablicy towarzyszą w tym mieście także znaki różnego rodzaju kampanii społecznych – poczynawszy od kampanii antynuklotynowej po mające przeciwdziałać przemocy wobec nieletnich. Zadziwiające jest ich zagęszczenie w Kilinochchi i Mullaitivu, nieprzystające do niewielkiej ilości mieszkańców w porównaniu z innymi obszarami kraju. Materializują one nieustanną obecność opiekuna narodu. Działania te są elementem kampanii, którą określić można mianem promowania figury Wielkiego Brata. Takim wszechobecnym stróżem miał być prezydent Rajapaksa wyprowadzający naród z wiecioletniej wojny z terrorystami. W Mullaitivu znaleźć można tablice



Zdjęcie 4. Zniszczona wieża wodna w Kilinochchi

Źródło: zbiory własne

z podobiznami uśmiechniętego prezydenta – nieraz jakby porzuconych, opartych, o zniszczone wciąż domy. Jego hasłem było zdanie: *Will make happiness & peace trough triumph* („Przyniesie szczęście i pokój poprzez zwycięstwo”) (zdjęcie 5).

W Kilinochchi, w zadbanym parku, który wówczas jako jedyny stanowił w tym mieście „projekt zakończony” (w porównaniu z wieloma tablicami sygnalizującymi obecność obiektów, które jeszcze nie powstały, jak np. Centrum dla Niepełnosprawnych czy lokalna biblioteka, albo centrum społeczne) znajduje się kilkumetrowy kamienny równoległobok. Na przedniej ścianie, mniej więcej po środku monumentu, tkwi wielki złotawy pocisk. Mogłoby się wydawać, że bryła zaraz pęknie, jednak ze szczeliny wyrasta, znów złotawy, rozkwitający kwiat lotosu. Pomnik nosi nazwę *Kilinochchi War Hero Memorial* (zdjęcie 6). Z rządowej strony Armii Sri Lanki,



Zdjęcie 5. Tablica promująca partię prezydenta Rajapakse

Źródło: zbiory własne

której członków nazwano obrońcami całego narodu, można dowiedzieć się, że ów pomnik ma symbolizować waleczność wojowników oraz ich niespotykane zdolności wojskowe, za sprawą których pokonali taktyki terroru i „wyzwolili cały rejon” (Sri Lanka Army).



Zdjęcie 6. Kilinochchi War Hero Memorial

Źródło: zbiory własne

Skutkiem tego rodzaju upamiętniania końca wojny jest całkowite wypieranie z przestrzeni publicznej sprawy indywidualności cierpienia. Symbole powojennego pojednania to mentalne reprezentacje⁵

⁵ Mentalne reprezentacje odnoszę w tym wypadku do wyniku procesu opisywanego przez Andrzeja Klawitera jako „przetwarzanie przez system percepcyjny informacji tak, aby w skondensowanej formie zawierała ona istotne dane o dających się zidentyfikować sensorycznie obiektach

nowego porządku. Określają, jaki ma być związek pomiędzy przeszłością i przyszłością. Owe symbole wiążą się jednak z silnymi emocjami skrzywdzonych jednostek. Jak pisał James W. Fernandez, przywołując myśl Alfreda Schütza o komunikacji, doświadczenie „my” wyłania się za sprawą „długotrwałego zaangażowania na poziomie percepcji” (Fernandez, 2011: 175). Zbiorowe przedstawienia mogą wywoływać poczucie „mistycznego uczestnictwa” w grupie i w ten sposób „zakleszczać” pamięć jednostki w przestrzeni pamięci grupowej, naznaczając jej osobiste doświadczenia. Przykładowo, w przypadku matek poległych żołnierzy ich jednostkowe cierpienie musi uczestniczyć w gloryfikacji zbiorowego zwycięstwa. Poruszanie się w takiej przestrzeni „naznacza jednostkę zbiorowością”, co może być istotną przeszkodą w przezwyciężeniu zetniczowanego konfliktu społecznego i efektów prawie trzydziestoletniej przestrzennej separacji. Jedną z moich rozmówczyń, która pracowała z lokalnymi wspólnotami w ramach organizacji na rzecz rozwoju kobiet (Women Development Center – WDC), tłumaczyła, czego doświadczają mieszkańcy północy, żyjąc na terenie pokrytym bazami wojskowymi:

I też, jeśli ktoś jedzie do Dżafny, co widzisz? Nie widzisz nazw miejsc, ale widzisz, co rzuca ci się w oczy, to nazwy baz wojskowych. To są rzeczy, które nie powinny się dziać. To coś więcej niż posiadanie obózów, to ten ich przekaz [w oryginale – *the big use of it*]. Zamiast widzieć nazwę, widzisz obóz. Więc to jest zdecydowanie pilna sprawa. Bo to, co zrobili, to że własne dzieci, albo bracia i siostry, którzy walczyli w tej wojnie. Więc za każdym razem, kiedy to widzą, to ich boli (Kandy).

z otoczenia” (Klawiter, 2016). Proces ten polega na selekcji informacji docierających do danego systemu sensorycznego. W wyniku eliminacji pozostawiana jest wyłącznie informacja, która ma istotne znaczenie dla organizmu. Taka – zidentyfikowana jako ważna – informacja przechowywana jest w postaci reprezentacji mentalnych (tamże). Analogicznie – selekcja dokonywana przez rząd i wdrukowywanie istotnych dla niego przekazów w przestrzeń powoduje, że dla żyjących tam Tamilów dostępne zmysłowo informacje zdefiniowane jako kluczowe dla ich przetrwania w tym otoczeniu to te odnoszące się do odgórnego projektu pojednania.

Paradoksalnie, o czym pisze Krzysztof Pomian, autorytaryzmy uznają różnorodność. Czynią to w bardzo ograniczonym zakresie i starają się utrzymać ją w ramach określonej hierarchii (Pomian, 2006: 15). Właśnie z taką sytuacją mamy tu do czynienia. Rząd Rajapaksy podkreślał wartość różnorodności kulturowej lankijskiego społeczeństwa, czego przykładem była fundacja Centrum Harmonii w Kilinochchi z jego mottem „Zbudować odporny naród lankijski poprzez tworzenie harmonijnego życia poprzez społeczne, etniczne, kulturowe i religijne zaangażowanie” (*Build a resilient Sri Lankan nation by creating a harmonious living through social, ethnic, cultural and religious engagement*) (zdjęcie 7). Działo się to jednak w atmosferze strachu i przy nieustannej obecności wojska.



Zdjęcie 7. Tablica przed wejściem do *Harmony Center*

Źródło: zbiory własne

Na północy umarłych wspominało się wybiórczo. W Mullaitivu wzniesiono pomnik upamiętniający nazwiska żołnierzy z 9. Batalionu Armii Lankijskiej Regimentu Sinha (tj. Iwa, będącego głównym symbolem Syngalezów) (zdjęcie 8). Także w tym przypadku kluczowy był przekaz dotyczący jedności terytorialnej oraz suwerenności kraju. W tekście zapisanym na pamiątkowej tablicy przytwierdzonej do wznoszącego się do nieba marmurowego ostrosłupa, sponsorzy z Obywatelskiego Banku dziękują Armii „za możliwość stania się częścią tego świętego monumentu” (*We thank the Sri Lanka Army for the opportunity given to us to be part of this sacred monument*), wzniesionego, by uczcić pamięć „bohaterskich synów” (*heroic sons*) tego oddziału. Co szczególnie uderza obserwatora w kontekście komunikacji rządowej w przestrzeni publicznej, to fakt, że tekst na pomniku zapisany został najpierw w języku syngaleskim, później angielskim i brakowało pod nim podpisu w języku tamilskim, choć w Sri Lance panowała wówczas zasada trójjęzyczności, a upamiętnienie poległych miało miejsce na obszarze zamieszkałym głównie przez ludność tamilskojęzyczną.

Nie tylko te liczne symbole zwycięstwa i przegranej⁶ naznaczyły tę przestrzeń. Poszukując miejsca tragedii z maja 2009 konieczne jest pokonanie trasy z Mullaitivu do Mullivaikal. Do lutego 2014 roku wiodła ona przez miejsca mimo wszystko. To, co można było zobaczyć, to przede wszystkim pozostałości po dawnym życiu, jak np. podziurawione budynki czy niedbale ogrodzone przestrzenie z informacją, że funkcjonował tam kiedyś jakiś obiekt (zdjęcie 9). W rozumieniu Romy Sendyki, przywołującej termin Georgesa Didi-Hubermana, który pisał o miejscach destrukcji, te przestrzenie, pomimo iż „nic nie ocalało”, pozostają nadal miejscami o zasadniczym znaczeniu (Sendyka, 2013: 280). Nazwać je można również „nie-miejscami pamięci” w znaczeniu, jakie nadał temu terminowi Lanzmann, tj. miejscami traumy stanowiącymi wyzwanie dla pracy pamięci lub jej naruszenie (LaCapra, 1997: 240).

⁶ Opis najpopularniejszych pomników wojny można znaleźć w: Hyndman, Amarasingham, 2014: 560–575.



Zdjęcie 8. Pomnik upamiętniający poległych żołnierzy
z 9. Batalionu Armii Lankijskiej Regimentu *Sinha*

Źródło: zbiory własne

Lanzmann twierdził, że „nie-miejsca pamięci” są trwale zapomniane i jedynie nieliczni wtajemniczeni odbywają ich „wiedzące odwiedziny”, z czym otwarcie nie zgadza się Roma Sendyka. Jej zdaniem takie miejsca są czynnie obecne w życiu okolicznej ludności – świadczy o tym fakt, że są omijane, nienazywane, nieznakowane, niezabudowywane, nieobsiewane. Stają się przedmiotem tabu. W wypadku Mullivaikal zostały one oznakowane, ale stanowią mimo to tabu dla Tamilów z Północy. Są zabudowywane i obsiewane, ale przez tych, którzy przypominają o wojnie, tj. armię.



Zdjęcie 9. Ruiny biblioteki publicznej

Źródło: zbiory własne

Podstawową techniką manipulowania pamięcią o przeszłości stosowaną przez rząd Rajapaksy w ramach ustalonego przez niego reżimu pamięci i zapomnienia było „znikanie” pewnych wydarzeń,

a w zamian eksponowanie innych, które akurat miały miejsce na tym samym terenie. Opisywane już „bezpieczne strefy”, w których pod koniec wojny znalazła się pod ostrzałem ludność cywilna, zostały utworzone w rejonie pięć lat wcześniej dotkniętym klęską żywiołową. W 2004 roku po trzęsieniu ziemi na Oceanie Indyjskim fala tsunami uderzyła w państwa Azji Południowo-Wschodniej (najsilniejsze zniszczenia miały miejsce w Indonezji, w Sri Lance, na południu Indii i w Tajlandii), w wyniku którego zginęło lub zaginęło co najmniej 300 tysięcy osób. Dziś stoi tam kościół poświęcony ofiarom tsunami (zdjęcie 10), nie ma jednak żadnego miejsca upamiętnienia cywilnych ofiar poległych w ostatniej fazie wojny. W kościele umieszczono tablice zawierające nazwiska zmarłych i zaginionych w trakcie kataklizmu.



Zdjęcie 10. Kościół upamiętniający ofiary tsunami 2004 roku

Źródło: zbiory własne

W przestrzeni „zapisane” zostały dzielące naród zbrodnie przeciwnika-separatysty, a tam gdzie państwo mogło dopuścić się zbrodni wojennych, odsłaniane były symbole innych zdarzeń z przeszłości – śmierć cywilów w 2009 roku została przesłonięta odbudową tych terenów po tsunami z roku 2004.

Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, iż istnieją miejsca upamiętnienia tamilskich ofiar. Bardzo ważnym symbolem dla Tamilów spoza Sri Lanki jest Mullivaikkal Muttram w Tamilnadu. Miejsca upamiętnienia poległych tworzone z inicjatywy artystów stanowią jednak autonomiczne obiekty. Opisane przeze mnie przestrzenie, które są wyrazem komunikacji rządu z lokalną populacją, mają dużo mniej dosłowny charakter, a przekaz formułowany jest dzięki połączeniom i zerwaniom między miejscami składającymi się na warstwę przestrzenną całego rejonu Vanni.

Jak zauważył Michel-Rolph Trouillot, tworzenie historycznych narracji jest areną walki i zwykle rywalizujące ze sobą grupy i jednostki posiadają nierówny dostęp do środków jej produkcji (Trouillot, 1995: xix). Materiałną odbudowę po wojnie koordynował rząd (finansowanie jej w dużym zakresie wzięły na siebie zagraniczne organizacje pozarządowe), dla którego miała to być również wizytówka w relacjach międzynarodowych. W omawianym przypadku nierówny podział środków do produkcji pamięci dotyczył w gruncie rzeczy dwóch stron, którym przypisywano zdolność do reprezentowania dwóch grup etnicznych, a mianowicie „rządu Syngalezów” i „pokonanego narodu Tamilów”, w imię którego walczyły Tamilskie Tygrysy. Jak zauważyła Michele Gamburd, „walka o narracje odzwierciedla walkę o terytorium” (Gamburd, 2014: 355). Walka trwała.

W Sri Lance w okolicach Dżafny znajdowały się kiedyś cmentarze poległych członków i członkiń Tamilskich Tygrysów, które nazywane są *Maareerar Thuyilum Illam* (Domy Śpiących Męczenników) – ciała były grzebane w ziemi wzdłuż rzędów kamieni. Od 1995 roku, kiedy na te tereny dostała się armia lankijska, systematycznie niszczone cmentarze poległych Tygrysów. Po wygranej w 2009 roku nie pozostał ani jeden. W odpowiedzi na to powstał „wirtualny



Zdjęcie 11. Pomnik poświęcony walce o Elam
na terenie Uniwersytetu w Dzafnie

Źródło: zbiory własne

cmentarz”, gdzie znajdują się fotografie poległych w walce⁷. Odnaleźć można jednak pewne ślady pamięci o walce o osobną państwowość. Na placu Uniwersytetu w Dzafnie umieszczono np. posąg ukazujący łuski amunicji przypominające zwinięte kwiaty lilii, a pod nim napis mówiący o poległych bohaterach walczących o wolność (napis brzmi: *Oh you who sacrificed your precious lives for our country's dawn of freedom may your luminous feet grant us life forever*) (zdjęcie 12). Pomnik był jednak kilkakrotnie dewastowany, o czym opowiadał mi student z Wydziału Sztuki, który oprowadzał mnie po tym terenie.

⁷ www.maaveerailam.com, dostęp: 12.04.2015, patrz także: R. Ver Berkmoes (2015).

Ostatecznie stosowana przez rząd przestrzenna propaganda tworzyła mentalny schemat, w którym w pojęcie pojednania i współistnienia grup o różnej identyfikacji etnicznej jest równoznaczne z poddaniem się „jednoczącej” (unitarystycznej) polityce opiekuna narodu narzucającego celebrację zwycięstwa nad dzielącymi naród dążeniami tamilskich separatystów. Postępująca militaryzacja i zagrabianie przez wojsko ziem przesiedleńców, propaganda wykorzystująca przestrzeń i nadpisywane na niej znaczenia doprowadziły do sytuacji, w której atmosfera wojny nie wygasła wraz z upływem czasu.

Działania uprzedniego już rządu Sri Lanki określić można jako narzuconą społeczną amnezję w rozumieniu jakie zaproponował Russel Jacoby. Historyk ten zdefiniował ją jako „pamięć wyrywaną z umysłów przy użyciu społecznej i ekonomicznej dynamiki rządzącej społeczeństwem” (Jacoby, 1975: 4). Myśląc o zbiorowym zapominaniu nasuwa się jednak pytanie: jak badać to czego nie ma? Jedną z możliwości jest dla mnie pomysł metodologiczny badania nie-wydarzeń politologów Petera Bachracha i Mortona Baratz. Używam koncepcji i ukutego przez Bachracha i Baratz pojęcia „niedecyzji” celem wprowadzenia do dyskusji o pojednaniu nowego – nieoczywistego – wymiaru tego procesu. Okazuje się bowiem, że w lankijskim projekcie pojednanie oznacza usuwanie w cień tematu winy, czyli de facto nie doprowadzanie do spotkania z tymi, którzy mogą czuć się skrzywdzeni.

ROZDZIAŁ VII

POZARZĄDOWI AKTORZY I AKTORKI W PROCESIE POJEDNANIA

7.1. Uwikłanie w niedecyzje w obronie pokoju, kobiet i rozwoju

Przyglądając się sytuacji w Sri Lance nasuwa się pytanie: jak to się dzieje, że pewne kwestie nie są adresowane, mimo tego, że są to problemy, których nie da się całkowicie zakryć? O tym, że kwestia ofiar maja 2009 jest społecznie istotna wiemy, jako że istnieją aktorzy ją podnoszący, są to jednak aktywiści działający poza krajem (głównie obrońcy praw człowieka wchodzący w skład diaspory Tamilów i Lankijczycy, którzy musieli ją kiedyś opuścić z powodów politycznych). Z kolei, ci którzy są najbliżej tego miejsca paradoksalnie nie podejmują takich działań. Uznaję, że sytuacja ta może zostać precyzyjnie opisana i wyjaśniona, jeśli zastosuje się do niej koncepcję „niedecyzji”, które obejmują mobilizację stronnictwość. Postaram się dowiedzieć, że aktorem, który jest wykorzystywany w celu usuwania w cień potrzeb ofiar z 2009 roku są właśnie rozwojowe organizacje pozarządowe i międzynarodowe agendy pomocowe.

Niniejszy rozdział został poświęcony uwikłaniu lokalnych i międzynarodowych organizacji pozarządowych oraz agend pomocowych i rozwojowych NZ w proces powojennego pojednania oraz relacjom łączącym je z rządem lankijskim i wyjaśnieniu tego, jak przyczyniają się one do wcielania w Sri Lance opisanego wcześniej mechanizmu

amnezji społecznej dotyczącej finału wojny. Przedstawiam w nim taktyki mobilizacji stronniczości stosowane przez rząd Sri Lanki, którymi są: 1) proces ramowania dyskursu o pokoju, 2) promowanie nieszkodliwych dla niego wartości i tym samym dyktowanie reguł funkcjonowania w powojennej rzeczywistości, a gdy te środki nie wystarczają także 3) dyskredytowanie, zastraszanie zagrażających rządowi podmiotów i wykorzystywanie innych rodzajów państwowej przemocy. Wylaniają się w tym kontekście również następujące kwestie wymagające określenia: 4) rola kobiet w procesie pojednania oraz 5) nieświadomione uwikłanie zaangażowanych w pracę na rzecz pokoju i rozwoju podmiotów i jego społeczne konsekwencje.

7.1.1. Niedecyzje

Heurystycznym narzędziem pozwalającym wyjaśnić obserwowane przeze mnie zjawisko jest koncepcja sprawowania władzy opracowana przez amerykańskich politologów Petera Bachracha i Mortona Baratza, a w szczególności ukute przez nich pojęcie „niedecyzji”, które wykorzystałam do ukazania pewnych nieoczywistych aspektów działania organizacji pozarządowych i agend ONZ w Sri Lance.

Bachrach i Baratz w 1962 roku opublikowali artykuł pt. *Two Faces of Power*. Skupili się oni na dwóch wymiarach władzy: kontroli i podporządkowaniu (pod groźbą sankcji) (Lukes, 2006: 504). W kontekście analizowanej problematyki ich teoria zawiera niezwykle użyteczne pojęcie, które stanowi w moim przekonaniu „narzędzie zaprojektowane po to, by uchwycić odpowiednie [z punktu widzenia wybranego problemu badawczego – przyp. K.D.] aspekty rzeczywistości” (Coser, 2009: 7), tj. pojęcie „niedecyzji”. Powołujący się na nie Steven Lukes pisze, iż w perspektywie tych amerykańskich politologów niedecyzja to „decyzja¹, która powoduje stłumie-

¹ Decyzja to „wybór między alternatywnymi sposobami działania”, a decyzja polityczna to wybór jednego działania spośród zbioru innych działań politycznych lub też decyzja, iż nie podejmuje się żadnego dzia-

nie lub udaremnienie ukrytego bądź otwartego zakwestionowania wartości lub interesów [podmiotów] sprawujących władzę”. Autorzy ci w opublikowanym rok później artykule *Decisions and Nondecisions: An Analytical Framework* zdecydowanie odparli potencjalną krytykę wprowadzonego przez nich terminu, zaznaczając, że niedecyzje są wyraźnie odróżnialne od negatywnego aspektu podejmowania decyzji (którym jest podjęcie decyzji o niedziałaniu lub też o odmowie podjęcia decyzji – *deciding not to act or deciding not to decide*), jako że chodzi w nich o sam fakt, że pewne kwestie nie zostają w ogóle podniesione jako problemy wymagające ustosunkowania się do nich (Bachrach, Baratz, 1963: 641). To pojęcie może być w moim przekonaniu kluczem do wyjaśnienia zjawisk, jakie można w Sri Lance obserwować kilka lat po wojnie. Wymaga ono jednak dalszego wyjaśnienia.

Władza zdaniem Bachracha i Baratza ma dwa oblicza – z jednej strony, przejawia się w konkretnych decyzjach, a z drugiej, w działaniach wpływających na ich podjęcie. Ich krytycy uznają jednak, że nie można zweryfikować empirycznie *niewydarzenia* (Lukes, 2006: 505). Tymczasem dla Bachracha i Baratza możliwe jest potraktowanie decyzji, które nie są podejmowane jako obserwowalnych decyzji (za co z kolei krytykuje ich Lukes), nadając im miano właśnie niedecyzji. Podejmowanie niedecyzji związane jest z działaniami, które mają zapobiec jakimkolwiek zakwestionowaniu *status quo* i wyłonieniu się nowych kwestii politycznych. Kwestie te są wykluczane z przestrzeni politycznej, ponieważ stanowią zagrożenie dla sprawujących władzę, albo też z uwagi na przekonanie o ograniczeniach przestrzeni politycznej, w ramach której konkurują różne programy. Niedecyzje różnią się od decyzji w tym sensie, że w przypadku tych pierwszych nie dochodzi do bezpośredniej ani nawet

łania (Lukes, 2006: 505). W związku z tak przedstawioną definicją można spotkać się z pojmowaniem niedecyzji jako „decyzji niepełnej”, jak ma to miejsce w przypadku Ziemowita Pietrasia uznającego, że „niedecyzja powstanie, gdy proces decyzyjny zostanie przerwany przed dokonaniem zmiany rzeczywistości politycznej” (Pietraś, 2000: 150).

milczącej konfrontacji. W przeciwieństwie do Roberta Dahla, autorzy nie koncentrują się na władzy, która uwidacznia się w procesie decyzyjnym, ale na pośrednich jej przejawach: „[...] władza jest sprawowana, kiedy A uczestniczy w procesie podejmowania decyzji, w taki sposób, który wpływa na B. Jednak jest ona sprawowana również w sytuacjach, gdy A poświęca energię, aby kreować lub wzmacniać społeczne i polityczne wartości, czy instytucjonalne procedury, które mają za zadanie ograniczyć prowadzoną w procesie politycznym debatę wyłącznie do kwestii, które są względnie nieszkodliwe dla A. [...] B zostaje skutecznie pozbawiony możliwości podnoszenia jakiejkolwiek kwestii, która stanowiłaby poważny uszczerbek w zbiorze preferencji A” (Bachrach, Baratz, 1962: 948, za: Lukes, 2006: 505). W konsekwencji A nie musi bezpośrednio oddziaływać na B, wystarczy bowiem, że będzie działał tak, aby podtrzymać wartości i zasady proceduralne, które pomogą mu utrzymać szkodliwe dla niego tematy poza debatą publiczną. Najskuteczniejsze jest ono wtedy, gdy nie może zostać zidentyfikowane, ani nawet nie łączy się z decyzjami, które zostają podjęte w związku z daną kwestią (tamże). Idąc tym tokiem rozumowania, można stwierdzić, że władza A sprawowana jest w następujący sposób: A skłania B do działania X. W konsekwencji, z uwagi na zaangażowanie B w działanie X, jest mało prawdopodobne, że C zdoła skłonić B do działania Y. Mamy tu do czynienia z niebezpośrednim konfliktem pomiędzy A i C, ponieważ nie dochodzi do bezpośredniej konfrontacji.

Ten rodzaj oddziaływania (władza niedecyzji) przejawia się w celowym odwracaniu uwagi („zajmowaniu”) podmiotów, które mogłyby wysunąć na forum polityczne kwestie pamięci o ofiarach działań wojskowych podjętych w maju 2009 roku, nie rozbudzając przy tym wzajemnej niechęci pomiędzy grupami.

Podstawową funkcją doprowadzania do podejmowania niedecyzji jest utrzymywanie tzw. mobilizacji stronnictwość, czyli kreowanie lub wzmacnianie wierzeń, wartości, czy instytucjonalnych procedur, które uprzywilejowują jedne grupy względem innych. W ten sposób pewne grupy są systematycznie wykluczane z procesu podejmowania decyzji politycznych poprzez uniemożliwianie im dostępu

do niego. Skutkiem podejmowania niedecyzji jest to, że osoby, poglądy, kwestie czy konflikty zostają wykluczone z przestrzeni publicznej (w znaczeniu przestrzeni dla działań politycznych, tj. sceny politycznej). Tym samym, przestrzeń debaty publicznej zostaje zawężona wyłącznie do tematów „bezpiecznych”. Relacja wykluczenia może przebiegać bezpośrednio lub pośrednio, angażując w nią inne podmioty, tak by była ona jak najbardziej niewidoczna. Jest to zdecydowanie mniej jawny niż polityka unitaryzmu mechanizm wcielania społecznej amnezji obejmujący szereg działań. Pierwsza technika to ramowanie dyskursu publicznego.

7.2. Ramowanie dyskursu o pokoju – rozwój

W naukach społecznych jedną z przydatnych kategorii w badaniu sposobów formułowania skarg przez różne odczuwające jakiś rodzaj krzywdy grupy społeczne i ich związków ze skutecznością akcji propagandowych jest kategoria ramowania (*framing*).

Używam tu pojęcia Roberta M. Entmana, według którego:

[r]amowanie polega zasadniczo na selekcji i uwydatnianiu. Ramować to selekcjonować niektóre aspekty postrzeganej rzeczywistości i uwydatniać je w komunikowanym tekście w taki sposób, by wspierać określoną definicję problemu. [...] Ramy zwracają uwagę na pewne aspekty rzeczywistości, omijając inne, co może prowadzić widownię do różnych reakcji” (Entman, 1993, za: Czyżewski, 2010: XLI).

Na takie rozumienie ram i ramowania powołuje się większość autorek i autorów badań z pogranicza socjologii, politologii i medioznawstwa zainteresowanych procesami „ramowania życia publicznego” (*framing*)². David Snow i Robert Benford definiowali *framing*

² Kategoria *framingu* stosowana jest w analizie przekazów medialnych i społecznego oddziaływania mediów, formowania dyskursu publicznego, zjawisk związanych z kształtowaniem się obywatelskiej sfery

jako „proces, dzięki któremu każdy z nas nadaje sens problemom dyskutowanym na łamach opinii publicznej” (Snow, Benford, 1988: 198). Ramy takie stanowią „konceptualne rusztowanie”, służące budowaniu nowych ideologii lub też przekształcaniu tych już funkcjonujących. Jest to więc szkielet mentalny kształtowany przez aktorów – tych politycznych i potencjalnie politycznych. Nadają oni za sprawą tych ram określone (sprzyjające im) znaczenia kluczowym wydarzeniom i zaszczipiają je opinii publicznej dla pozyskania zwolenników lub demobilizacji wrogów. W Sri Lance takim rusztowaniem jest koncepcja pojednania i pokoju definiowanego przez kategorię rozwoju. Zamknięcie kwestii powojennej odbudowy kraju w tej kategorii miało stanowić zabezpieczenie przed wszczęciem problematycznej dyskusji na temat wydarzeń z 2009 roku.

Tematem bezpiecznym była pomoc wybranym grupom. Miało to jednak swoje konsekwencje w odniesieniu do badanego przeze mnie problemu powojennej polityki pojednania. Otóż za pomocą tych działań debata publiczna i sfera działań politycznych pozostawała zawężona do kwestii „uznanych”.

W Sri Lance można wyszczególnić dwa główne typy podmiotów pozarządowych – organizacje lobbujące w określonej sprawie (*advocacy NGOs*), głównie te związane z niezależnymi mediami, oraz organizacje pomocowe i rozwojowe. Dla rządu to te pierwsze były szczególnie niebezpieczne, jednak jego presja obejmowała oba typy organizacji. Organizacje pozarządowe są chwalone za swe działania – ale wyłącznie te realizowane w ramach sztywno wyznaczonych przez rząd. Należy zwrócić również uwagę na fakt, że jest to także sposób na delegowanie państwowych obowiązków związanych z pomocą rozwojową. Poniżej opisuję wybrane przykłady tego zjawiska.

publicznej i tzw. nowych ruchów społecznych. Jest to podejście częściowo inspirowane koncepcjami Ervinga Goffmana. Należy je jednak odróżnić od jego analizy ramowej skupionej na analizie interakcji i rozmowy (więcej o różnicach i podobieństwach pomiędzy tymi ujęciami, patrz: Czyżewski, 2010: XXV, XXVIII–XLII).

W kwietniu 2015 roku opublikowano on-line przemowę ambasadora i stałego reprezentanta Sri Lanki przed ONZ i innymi międzynarodowymi organizacjami skupionymi w Genewie. Została ona wygłoszona podczas konferencji zorganizowanej przez organizację Dialog Institut and Journalists and Writers Foundation poświęconej roli kobiet, jaką odgrywają i mogą odegrać w procesie pokojowym. Ambasador Ravinatha Aryasinha stwierdził w niej z dumą, iż rządowy Raport LLRC zawiera rekomendacje podkreślające szczególne znaczenie współpracy z NGO-sami i organizacjami wchodzącymi w skład tzw. społeczeństwa obywatelskiego. W przemowie odniósł się zwłaszcza do działań prowadzonych na terenach powojennych. Tam też pozwala im się zająć rehabilitacją dziecięcych żołnierzy i żołnerek, które w przeszłości zostały wcielone w szeregi Tamilskich Tygrysów. Kolejnymi wspieranymi grupami są według Aryasinhy, te które są szczególnie narażone na przemoc, a więc kobiety, dzieci, wewnętrzni uchodźcy i uchodźczynie, niepełnosprawni i niepełnosprawne. Ambasador stwierdził, iż posiadana „wiedza i zasoby” niepaństwowych aktorów (organizacji pozarządowych) została „oficjalnie uznana” za wartościową we wspieraniu specyficznych wymiarów procesu pojednania (Aryasinha, 2015). Twierdził też, że w odniesieniu do pracy na rzecz pokoju i rozwoju wierzy się, że organizacje pozarządowe są skuteczniejsze, bardziej wydajne i odpowiednie do prowadzenia tego typu działań w porównaniu z aktorami reprezentującymi instytucje rządowe, są bowiem mniej widoczne, tańsze i bardziej elastyczne (Aryasinha, 2015). Z tą ograniczoną widzialnością wiąże się jednak spore zagrożenie, na które zwraca uwagę Carolyn Nordstrom. Antropolożka stwierdza, że to władza i przemoc korzysta na społecznej niewidzialności (Nordstrom, 2010: 163). Zdaniem ambasadora Aryasinhy „wspieranie ich [organizacji społeczeństwa obywatelskiego – przyp. K.D.] jest celem samym w sobie w walce o pokój, demokrację i rozwój ekonomiczny” (Aryasinha, 2005). Pomimo deklaracji poparcia ze strony rządu działalność pozarządowych organizacji była po wojnie ograniczana kolejnymi obostrzeniami (Colombage, „Al Jazeera, 22.09.2014). Co więcej, na północy niejednokrotnie słyszałam

o lęku przed współpracą z organizacjami pozarządowymi, ponieważ kontakt z nimi postrzegany był jako wiążący się z inwigilacją ze strony rządu.

Gdy mowa o rozwoju, którym zajmować się mają organizacje pozarządowe, zabezpieczenie podstawowych potrzeb dotyczy nie tylko tych, którzy najbardziej ucierpieli w wojnie, ale też mieszkańców Południa. Odwiedzając wioski na południowo-wschodnim wybrzeżu, natrafiałam na tablice informujące o dotacjach od międzynarodowych organizacji pomocowych (głównie norweskich) przeznaczanych na rozwój tych terenów. Rozmowy z tzw. pracującymi biednymi zamieszkującymi wioskę oddaloną o dwadzieścia parę kilometrów od ekonomicznej stolicy kraju (nieдалеко Коломбо, w bliskiej okolicy Gampaha) skłaniały do wniosku, że w kwestii biedy etniczność nie ma znaczenia. Pracowniczka organizacji działającej na rzecz kobiet dotkniętych wojną (Association of War Affected Women – AWAW), zapytana przeze mnie o możliwość budowy pokoju mimo podziałów etnicznych, zaczęła opowiadać o nierównościach w dobrobycie, które nie dotyczą wyłącznie Tamilów:

Jeśli spojrzysz na prowincję centralną, to znajdziesz tam tereny, gdzie dzieci noszą buty w rękach, przychodzą rano, myją stopy w pobliskim strumieniu, zakładają skarpetki i buty i wtedy wchodzi do autobusu [...]. W całym kraju są wielkie różnice w rozwoju, to Kolombo i prowincja zachodnia są rozwinięte, ale nawet tam są niesamowicie biedne tereny, gdzie ludzie żyją na granicy. I to nie ma nic wspólnego z tym, czy jest się Tamilem, ani nic takiego, to politycy [...] Nie było mleka, i nie tylko w Dżafnie, nigdzie w kraju nie było mleka dla dzieci na początku tego roku. Tak że to jest problem (Kandy).

Moja rozmówczyni podkreślała, że usunięcie poczucia krzywdy związanego z niezaspokojeniem podstawowych dóbr jest podstawą budowania pokoju:

To przyniesie pokój, tak jak Ci mówiłam, to czego ludzie ostatecznie chcą, to trzydaniowy posiłek, schronienie, edukacja i opieka medyczna. To są podstawowe potrzeby ludzi w każdym miejscu na Ziemi.

I jeśli czuję, że jako obywatelka Sri Lanki nie jestem tego pozbawiona, to niezależnie od etniczności czy religii to właśnie jest potrzebne wszystkim Lankijczykom. [...] Najpierw potrzebne są schronienia, domy, to jest to, czego ludzie chcą najbardziej. Ile domów wybudowała diaspora? Ile domów wybudowało TNA [Tamil National Alliance – przyp. K.D.]? Bo to jest właśnie kluczowa sprawa. I także, ile domów wybudował rząd Sri Lanki? Żadne z nich właściwie nie zrobiło niczego, żadna z tych stron, które najbardziej krzyczą, niczego nie zrobiła: rząd, TNA i diaspora. I chciałabym, żeby to było przywołane i podkreślone, jeśli nagrywasz to dla jakichś międzynarodowych mediów, ile oni i LTTE, które naprawdę podnoszą lament, ile zrobili dla ludzi i co naprawdę zrobili (Kandy).

„Lament”, o którym mówiła działaczka, dotyczył sporu o zbrodnie wojenne. Jej słowa wyrażały przekonanie o tym, że aby móc dyskutować o ofiarach i winnych należy najpierw „coś” zrobić. Zaanżelowanie finansowe w rozwój terenów zniszczonych wojną mógł stanowić w jej przekonaniu mandat do rozpoczęcia dyskusji o wydarzeniach z 2009 roku.

Dla moich rozmówców z północy rządowe inwestycje infrastrukturalne stanowiły jednak raczej zasłonę dla militaryzacji tego regionu, niż faktyczne nastawienie na pomoc poszkodowanym. Przedstawiciel Międzynarodowej Organizacji Pracy opowiadał o tym problemie następująco:

R: Mogę ci dać dobry przykład. Ta droga, ta droga, którą tutaj przysłaś. Jest tutaj wiele dróg, wiele dróg tu zbudowano. A wiesz, dlaczego ta droga została położona?

B: Żebyśmy mogła dotrzeć do tego biura? [śmiech]

R: Nie. Żeby dojechać do Iranavadu. Tu jest baza wojskowa. Oni muszą mieć dobry dostęp (Kilinochchi).

Rozmowy te przybliżyły mi obraz sytuacji, w której hasła „rozwoju” i „powojennej odbudowy” stawały się ograniczającą retoryką, pozwalającą tworzyć instytucjonalne i organizacyjne ramy

dla działań organizacji pomocowych, równocześnie wykluczając je z dyskusji nad kontrowersyjnymi wydarzeniami z 2009 roku. Dopóki więc wyłączali się z tej dyskusji, nie czekały ich żadne represje.

7.3. Przeciwnicy pokoju – dyskredytowanie, zastraszanie i sankcje

W celu mobilizacji stronnictwa, która ma zapobiec przerozdzeniu się uśpionej kwestii w przedmiot potencjalnej decyzji politycznej, tworzy się ramy dla społecznej interpretacji, obejmujące też dyskredytację aktorów, którzy mogliby (lub podejmują takie próby) zakwestionować istniejące *status quo*. Możliwe jest wówczas zastosowanie ewentualnych sankcji, których groźba nieustannie nad nimi wisi. Jednym z przykładów jest sytuacja, która miała miejsce w 2014 roku kilka miesięcy po mojej wizycie. Pojawiły się wówczas doniesienia o delegalizacji części organizacji pozarządowych. D.M.S. Dissanayake, dyrektor Narodowego Biura ds. Organizacji Pozarządowych, które działa przy Ministerstwie Obrony, tak uzasadniał tę decyzję rządu:

Odkryto, że pewne NGO-sy prowadzą konferencje prasowe, warsztaty, szkolą dziennikarzy i wydają komunikaty, które wykraczają daleko poza ich uprawnienia [...] wszystkie NGO-sy powinny natychmiast zaniechać podejmowania takich nieautoryzowanych działań (za: Ratnayake, 2014).

Dla tych organizacji oznaczało to nie tylko, iż wymienione powyżej działania związane z działalnością niezależnych mediów zostały zakazane, ale też nie mogły one podejmować żadnej aktywności bez zgody wojskowych. Przewodnicząca Transparency International Sri Lanka J. Chrishantha Weliamuna w wywiadzie prasowym tłumaczyła: „Te nowe rozporządzenia to próby zakneblowania NGO-sów i powstrzymania ich od wykonywania ich pracy”. Wskazywała też, że rząd kontynuuje politykę przeciwstawiania się jakimkolwiek

angażowaniu ONZ w sprawy wewnętrzne Sri Lanki i w związku z tym członkowie rządzącej koalicji otwarcie atakują aktywistów za prowadzenie kampanii przeciwko rządowi i oskarżają grupy działające w ramach społeczeństwa obywatelskiego o „niepatriotyczne akty” (Colombage, 2014; „Al Jazeera”, 22.09.2014).

Podporządkowanie wobec autorytarnej władzy wynika jednak z różnych źródeł, raz u jego podstaw leży opresyjna legislacja, czasem działania pośrednie, a innym razem użycie nagiej siły. Opublikowane przez Feinstein International Center (FIC) badanie *Humanitarian Agenda in Sri Lanka* z 2007 roku ujawniało, że życie pracowników organizacji pomocowych było wówczas poważnie zagrożone. Badacze z FIC wskazywali na przyczyny związane z prezentowaniem przez lokalnych polityków negatywnego obrazu działań humanitarnych (m.in. oskarżanie ich o mieszanie się w wewnętrzne sprawy Sri Lanki przy każdej próbie monitorowania przestrzegania praw człowieka), co utrudniało im efektywnie docierać z pomocą. Raport kończył się konkluzją, iż „humanitarne zaangażowanie w Sri Lance będzie stawiało się coraz trudniejsze i bardziej niebezpieczne, o ile międzynarodowi aktorzy nie zdadzą sobie sprawy z tego, jak są politycznie manipulowani” (Feinstein International Center, 2007). Owi aktorzy znaleźli się więc w pozycji, w której nieustannie muszą przeciwstawiać się dominującemu negatywnemu postrzeganiu ich motywów (które jest konstruowane w celu realizacji lokalnych interesów polityków), oraz pracować nad lepszym komunikowaniem swej misji szerszej publice. Jedna z aktywistek mówiła mi, że lokalna ludność nie chce przychodzić na spotkania organizowane przez NGO-sy, chyba, że te oferują wynagrodzenie finansowe w zamian za uczestnictwo. W wielu przypadkach obawy Tamilów i Tamilek okazywały się uzasadnione. W sierpniu 2015 roku (czyli już za rządów prezydenta Siriseny) zorganizowane przez jedną z organizacji pozarządowych spotkanie bliskich zaginionych w wojnie zostało przerwane przez zbiorowy atak, któremu towarzyszyły oskarżenia o wspieranie Tamilskich Tygrysów. Był to jeden z wielu bezpośrednich ataków i aktów zastraszania, wobec których policja nie podejmowała żadnych działań.

Międzynarodowe organizacje pozarządowe to szczególnie kontrowersyjny aktor. Spotykają się one z dużą krytyką, w tym z zarzutem budowania „nowego imperializmu”. Tamilski aktywista i wykładowca na Uniwersytecie Londyńskim, Sutha Nadarajah, podczas wykładu w ramach cyklu *New World Summit* stwierdził, że Sri Lanka jest, tak jak zawsze była, odbiorczynią zewnętrżnej pomocy i to czyni ją państwem zależnym, a nawet skolonizowanym (Nadarajah, 2014). Tym bardziej istotna jest dla organizacji pomocowych i rozwojowych obrona przed utożsamianiem ich z wrogiem państwa, jak postrzegane były przez rząd *advocacy* NGOs.

W swoich wywiadach starałam się uzyskać informację od pracowników badanych organizacji, jaki jest ich stosunek do tematu międzynarodowego śledztwa w sprawie ludobójstwa, które miałyby zostać wszczęte w odniesieniu do Sri Lanki. W odpowiedziach żaden z rozmówców nie użył słowa „ludobójstwo”. Pytałam również o to, czy znają kontrowersyjny, ale ważny dla aktywistów pochodzących ze Sri Lanki działających poza jej granicami, wspomniany już dokument *Sri Lanka's Killing Fields*, oraz co wiedzą na temat wydarzeń z końca wojny. W Kilinochchi dla pracowniczk i pracownika dwóch międzynarodowych organizacji stanowiących agendy ONZ uzasadnieniem rezygnacji z podjęcia tematu było odwoływanie się do głównych celów organizacji, dla których pracowali. Wskazywali jednak też na drażliwość tej kwestii. Pochodząca z zagranicy pracowniczka Wysokiej Komisji Narodów Zjednoczonych do spraw Uchodźców (UNHCR) mówiła:

Możemy wypowiadać się jedynie w imieniu organizacji, zwłaszcza w tym delikatnym temacie, o pojednaniu, wiesz, że UNHCR to organizacja zapewniająca ochronę. Nie chcemy, aby ktokolwiek poczuł się urażony, nie chcemy żadnego nieporozumienia (Killinochchi).

Na przywołanie faktu, że wielu ludzi nazywa to, co się stało w maju 2009 roku ludobójstwem, odpowiadała: „Wiem, ale nie mogę tego skomentować. Nie wiem, co powiedzieć”. Podobne wytłumaczenie usłyszałam od Tamila pracującego dla Międzynarodowej Organizacji Pracy (ILO):

Jako projekt, my nigdy... ponieważ jesteśmy odrobinę wrażliwi w tych kwestiach... ponieważ ten projekt dotyczy spraw ekonomicznych i próby zachowania równowagi między północą i południem... więc jako projekt nigdy, jako projekt nigdy nie rozmawiamy o tych rzeczach. Ale są agencje, które tego dotyczą, ale jako projekt, ja nigdy nie rozmawiam o tych rzeczach z innymi ludźmi (Kilinochchi).

Pytany o to, czy wie, co wydarzyło się w finalnym momencie wojny w strefach bez ognia, tłumaczył podczas naszej pierwszej rozmowy i wywiadu, który nagrywałam, że nie może udzielić mi odpowiedzi: „Ja właściwie nie wiem, co się wydarzyło w ostatniej fazie wojny. Ludzie mówią różne rzeczy. Ale mnie w tym czasie nie było w kraju. Wróciłem do Sri Lanki w 2010 roku”. Tego mężczyznę spotkałam tego samego dnia w wynajmowanym przeze mnie mieszkaniu, w którym, jak się okazało, mieszkał z żoną. Po kilku dniach pokierował mnie do miejsca ostatnich walk, rysując dokładną mapę.

Także działaczki organizacji kobiecych w Kandy (AWAW i WDC) nie posiadały bezpośredniej wiedzy na temat działań z maja 2009 roku i nie czyniły tej kwestii istotnym przedmiotem. Dzięki temu mogły spokojnie realizować swoją misję. Ostatecznie więc to organizacje i stowarzyszenia, które działają poza Sri Lanką, podejmują się lobbowania na rzecz śledztwa w tej sprawie.

7.4. Kobiety w procesie pojednania

7.4.1. Kobiety Sri Lanki

Wiele kobiet zaznaczyło swoją obecność w historii politycznej Sri Lanki. W 1931 roku przyznano tam kobietom prawo do głosowania, co było pierwszym tego typu zdarzeniem w azjatyckiej kolonii. W 1959 roku Sirimavo Bandaranaike została jako pierwsza na świecie kobieta desygnowana na urząd premiera kraju, który pełniła w trzech kadencjach (1960–1965, 1970–1977, 1994–2000).

Jej córka, Chandrika Kumaratunga, najpierw zajęła stanowisko premierki jako poprzedniczka swej matki, a następnie została głową państwa (lata 1994–2005). Mnie jednak interesowały kobiety, które w powojennej rzeczywistości działały „w terenie”, wśród wspólnot lokalnych.

Warto w tym kontekście przywołać działania norweskiej socjolożki Elise Boulding, której działalność pozwoliła uczynić kobiety rozpoznawalnymi agentkami procesu pokojowego i rozwiązywania konfliktów. Boulding osiągnęła coś naprawdę ważnego, ponieważ uwrażliwiła dyscyplinę badań nad konfliktami na zagadnienie płci, realizując wizję, w której dyskurs i praktyka rozwiązywania współczesnych konfliktów włącza kobiety i dzieci jako „twórców radykalnej zmiany i wzmocnionych agentów pokoju” (Ramsbotham, 2011: 272). Rola kobiet w procesie pokojowym jest dziś właściwie niekwestionowana i stała się też hasłem głoszonym przez rząd Rajapaksy. Kobiety, obok dzieci, uznaje się za szczególnie narażone na przemoc w czasie wojny. Często zmuszone są one nauczyć się, jak samoorganizować się w celu zabezpieczenia podstawowych potrzeb. Zwykle to one przejmują rolę dostarczycielek edukacji oraz opieki zdrowotnej. Zostają też postawione w zupełnie nowych rolach. Według rządowych statystyk w północnej prowincji znajduje się dziś 86 tysięcy wdów (według działaczek ta liczba jest dużo większa), a wśród nich bardzo młode kobiety oraz kobiety z małymi dziećmi wymagającymi opieki, często okaleczonymi w wyniku wojny. Ocenia się, że 90% gospodarstw domowych w rejonie, w którym toczyły się główne walki, jest prowadzonych przez kobiety, które utraciły mężczyzn ze swej rodziny (Iqbal, 2013)³. Kobietom przypisano szczególną rolę w odbudowie społecznych więzi pomimo

³ Rajani Iqbal, z którą rozmawiałam w czasie badań, opisała sytuację kobiet w Wanni w swojej prezentacji wygłoszonej podczas zorganizowanego przez Co-operative Society of Netherlands oraz International Movement Against Discrimination and Racism spotkania UNHCR w Genewie 11 marca 2013 roku (Iqbal, 2013).

ograniczeń związanych z kulturowymi normami (tradycyjna rola kobiet i kastowość w hinduizmie, także kastowość istniejąca w syn-galeskim buddyzmie). Pracowniczka jednej z badanych przeze mnie kobiecych organizacji (WDC) wskazywała właśnie na ten cel:

Naszym głównym celem jest budowanie w Sri Lance pokoju. Właśnie po to nasza organizacja została powołana: dla budowania pokoju, aktywnego udziału kobiet, kobiet poszkodowanych przez wojnę. Jesteśmy całkowicie związani z pojednaniem, bo wierzymy, że kobiety odgrywają kluczową rolę w pojednaniu w każdym miejscu na ziemi (Kandy).

W związku z tym potencjałem rządy muszą zapewniać kobietom udział w kluczowych negocjacjach pokojowych na wszystkich poziomach, twierdzi badaczka studiująca przypadek Somalii, Domilola Agbajobi (Agbajobi, 2010: 233–254). To kobiety zostają z całym bagażem wojennej przemocy, i dlatego właśnie tak bardzo miały dążyć do zachowania pokoju, o czym mówiła działaczka Centrum Rozwoju Kobiet: „W każdym konflikcie najbardziej narażone są kobiety. Dlatego kobiety nie chcą konfliktów, potrzebują pokoju. I dlatego dzięki kobietom możemy tak wiele zrobić. Kobiety są nastawione pokojowo”. Stanowisko to było wyrazem dychotomicznego spojrzenia na relacje płci, które organizacja ta podtrzymywała.

7.4.2. Dwa poziomy działania kobiet

Istnieją co najmniej dwie orientacje w kwestii roli kobiet dla pokoju. Jedną można by określić jako podejście „miękkie”, w ramach którego mówi się o małych zmianach na poziomie świadomości, symboli i zachowań (*grassroot activity*). Cytowana wcześniej pracowniczka WDC wyjaśniała, w jaki sposób kobiety tego dokonują:

Matka może uczyć swoje dzieci szacunku. Przykładowo ja uczę mojego syna, żeby szanował każdą religię i każdą grupę etniczną, każdą

osobę, że nie może patrzeć na czyjąś etniczność i mówić: on jest taki albo ona jest taka. Nie, oni wszyscy są istotami ludzkimi. Jedyłą różnicą jest język, jakim się posługują. Tak że takie zrozumienie musimy przekazywać naszym dzieciom. Tak że kobiety mogą odgrywać tę rolę. Więc jako organizacja wierzymy, że dzięki kobietom możemy osiągnąć pokój w kraju (Kandy).

Opowiadała również o tym, jak wyglądała ich praca w czasie wojny: „Nawet w 1994 mogłyśmy sprowadzić tamilskie kobiety i syngaleskie kobiety, żeby jadły przy wspólnym stole, tańczyły, śpiewały pieśni i rozmawiały. Tak że wierzymy, że kobiety mogą odegrać ważną rolę, nie jak mężczyźni. To dotyczy każdej grupy etnicznej”. Przejawy aktywności społecznej na rzecz pokojowego współżycia/współistnienia różnojęzycznych grup kobiet są rozmaite. Kolejnym jest działalność kobiet monitorujących naruszenia polityki wielojęzyczności. Aktivistka Shanthi Sachithanandam podczas wykładu TedEx 2013 w Kolombo tłumaczyła, że zmiana społeczna opierać się musi właśnie na dialogu i dyseminacji wartości i wspólnych znaczeń (Sachithanandam, 2013).

Drugie podejście jest bardziej krytyczne. W jego ramach wskazuje się, że kobiety powinny działać na wyższym poziomie politycznym. Zdaniem działaczki z AWAW, gdyby włączono kobiety do procesu pokojowego, można by uniknąć gwałtownego finału wojny. Wyjaśniała:

[...] chcieliśmy to zakończyć rozmowami, na to pracowałyśmy – żeby zakończyć tę wojnę przez rozmowy, i dlatego chcieliśmy włączyć LITE. Nie było nas przy negocjacyjnym stole, pojechali do Oslo i wrócili [z niczym – przyp. K.D.] [...] brak kobiet przy tych rozmowach to poważny problem. Ponieważ kobiety by zostały, a oni wrócili. To jest to, co widzimy na wyspie – mężczyźni odchodzą, a kobiety zostają. Dlatego mówiłyśmy im, że muszą mieć kobiety przy stole negocjacyjnym, nawet ich niewielką liczbę (Kandy).

Współpraca z rządem zawsze pomagała tym organizacjom lepiej realizować swe cele. Przewodnicząca działającej od 1989 roku organizacji Women Development Center, Pearl Stephen, mówiła

w trzech językach: syngaleskim, tamilskim i angielskim i doskonale potrafiła tę współpracę utrzymać. W 2011 roku została odznaczona przez ministra rozwoju, dzieci i spraw kobiet za pracę na rzecz budowania dobrobytu w Sri Lance (Abimane, 2011).

Działalność owych organizacji wiąże się z rozumieniem polityki na wzór liberalnych pluralistów – w polityce można ostatecznie znaleźć miejsce dla każdego, trzeba jedynie umieć o nie w odpowiedni sposób „zawalczyć”, a właściwie opanować sztukę uzyskiwania rozwiązań kompromisowych. Można je więc odczytać przez pryzmat myśli Ernesto Vardeji. Twierdzi on, że liberalne podejście do polityki zakorzenione w koncepcji religijnej tolerancji Locke’a zyskuje swoje znaczenie dzięki odseparowywaniu zbyt różnorodnych wartości od przestrzeni publicznej, zapewniając w ten sposób pewien stopień stabilności politycznej (w przypadku Sri Lanki rozumianej jako obrona pokoju). Polityka oparta jest więc w tym ujęciu na zasadzie racjonalności – różni aktorzy zgadzają się odsunąć na bok swoje najbardziej rzeczowe poglądy i w zamian za to pozwolić na zaistnienie bardziej ograniczonej i jasno wytyczonej areny interakcji nakierowanej na uzasadnioną argumentację dotyczącą bezpieczeństwa, stabilności i związanych z nimi problemów. W tym ideale różne światopoglądy nie prowadzą do konfliktu. Został on wykluczony z rzeczywistości politycznej i w ten sposób, jak twierdzi Vardeja, polityka zostaje „odpolityczniona”. Przyznaje, że taka wizja ma oczywiście swoje zalety. Przede wszystkim ustanawiając pewne warunki wejścia do domeny politycznej, uprzywilejowuje poszukiwania consensusu w sprawach praktycznych i wolę odsuwania dzielących wartości, równocześnie pozwalając utrzymać pewien zakres pluralizmu (Verdeja, 2005). Omawiane organizacje pracując na rzecz poprawy sytuacji kobiet w Sri Lance, miały zapewnioną swobodę działania dzięki nieangażowaniu się w dyskusję na temat ofiar z końca wojny.

ROZDZIAŁ VIII

POWOJENNE DYLEMATY

8.1. Sprawiedliwość albo pokój – jedyna alternatywa?

Kluczową kwestią diskutowaną w odniesieniu do Sri Lanki jest wybór nadrzędnych wartości, które kierowałyby procesem budowania trwałego pokoju w tym powojennym społeczeństwie. Zdaniem Rama Manikkalingama, pracownika holenderskiej organizacji Dialogue Advisory Group, stawianie kwestii karania zbrodni wojennych w Sri Lance ponad inne wskaźniki osiągania pojednania grozi ponownym wzmocnieniem niebezpiecznych ekstremizmów, które mogą podważyć szczere starania rządu w reformowaniu tego kraju (Manikkalingam, 2016). Wskaźniki pojednania określa się tu w dwóch wymiarach – jeden to poziom materialny, drugi zaś zakorzeniony jest w sferze symbolicznej. W Raporcie z badań nad stanem demokracji w Sri Lance zastosowano wskaźniki, jakimi są powroty z obozów dla przesiedleńców oraz stosunek mieszkańców Sri Lanki do możliwości śpiewania hymnu w języku syngaleskim i tamilskim. Ustalono, że w czerwcu 2015 roku 822 rodziny nadal żyły w obozach. Zbadano również przebieg odzyskiwania ziemi od wojska – w marcu 2015 roku oddano mieszkańcom północy około 1000 hektarów ziemi, która do tego czasu znajdowała się w strefie wysokiego nadzoru. W marcu 2015 roku zniesiono również nieoficjalny zakaz śpiewania hymnu narodowego w języku syngaleskim i tamilskim (Social Indicator Centre For Policy Alternatives, 2015: 7).

Hymn został odśpiewany w języku tamilskim po raz pierwszy podczas obchodów Dnia Niepodległości w 2016 roku. Polemizujący z Manikkalingamem Niran Anketell wskazywał, że artykuł pracownika DAG dotyka dwóch problemów zawsze powracających przy okazji debaty w ramach dyscypliny zajmującej się sprawiedliwością czasów przejścia (*Transitional Justice*). Są nimi po pierwsze, rywalizacja ze sobą wartości pokoju i sprawiedliwości, oraz po drugie, kwestia sekwencji, w jakiej powinny występować kolejne etapy pojednania. Za twierdzeniem, że pozytywne polityczne rozwiązania są ważniejsze niż przeprowadzenie procesów w sprawie osądzenia zbrodni wojennych, stoi postrzeganie rozwiązania powojennych animozji w kategoriach kwestii narodowej *albo* odpowiedzialności za zbrodnie wojenne. Tworzenie takiej alternatywy powoduje odsuwanie w przyszłość ustalenia ram prawnych dla osądzenia winnych (patrz: Anketell, 2016).

Stosownym podsumowaniem tej dyskusji jest uwaga jednej z aktywistek, która zwróciła uwagę na fakt, że pojednanie nie może być narzucone, a taką właśnie perspektywę przyjmuje się, uznając prymat rozwiązań politycznych, które nieraz wymagają narzucenia społecznej amnezji w kwestii popełnionych zbrodni. Wskazywała ona, że należy dać ofiarom prawo do zastanowienia się, zrozumienia, co się stało, i wybaczenia, a to przecież wymaga społecznego rozpoznania i uznania wydarzeń z przeszłości.

Dla mnie pojednanie oznacza, że ludzie je czują, że ono pochodzi z serca. Nie możesz prowadzić lekcji z pojednania. Nie możesz go narzucić. I tak, jak ja je rozumiem, to wychodzi ono z każdego osobno. Kiedy ktoś rozumie bardzo dobrze jakiś moment, albo co się zdarzyło w przeszłości [...] i pomyśli „OK, mogę wybaczyć i zapomnieć”... wtedy pojawia się pojednanie. Także trzymanie się za ręce i śpiewanie piosenek nie wywoła pojednania (Kandy).

Aby to osiągnąć, niezbędny jest jednak dialog, przyznanie się do błędów i doprowadzenie do sytuacji, w której ci, którzy doświadczyli przemocy, będą mogli poczuć się bezpiecznie:

Potrzeba dużo rozmów z ludźmi, żeby powiedzieć, OK, co się stało, to się stało. Rozumiemy, że były różne braki, pomyłki, świadomie i nie tylko, z obu stron. Jedna prowadziła do kolejnej. I teraz, zbierzmy się jako kraj i przedyskutujmy te sprawy i rozwiążmy je. Ale też, co jest szczególnie ważne, to żeby ludzie w Dżafnie, czy gdzie indziej na północy, czuli się bezpiecznie (Kandy).

Przywołując znów pojęcie sprawiedliwości czasów przejścia, dla pojednania, prócz odpowiednich rozwiązań ustrojowych i zapewnienia bezpieczeństwa, konieczne jest też uwzględnienie emocjonalnych potrzeb ofiar. Co jednak starałam się pokazać, to fakt, że wcielany w Sri Lance projekt pojednania w 2014 roku poza brakiem wdrożenia wspomnianego rozwiązania politycznego, posiadał jeszcze jedną cechę – ideą wielokulturowości miał na północy przesłonić w przestrzeni publicznej nieobecność znaków pamięci o problematycznych ofiarach wojny.

8.2. Osie wykluczenia

Myśląc o powojennych dylematach należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną ważną kwestię. Przedstawicielka Czarnej Myśli Feministycznej, Patricia Collins, zauważyła, że władza to sieć, co oznacza, że każdy z nas równocześnie podporządkowuje się komuś i sprawuje władzę nad kimś innym – „zależnie od kontekstu jednostka może być ciemieźcą, członkiem uciemieżonej grupy lub jednocześnie ciemieźcą i uciemieżonym” (Collins, 2006: 1188). Taką relację określa ona mianem matrycy (macierzy) dominacji. Dotyczy to również przedstawicieli lokalnych i zagranicznych organizacji pozarządowych w Sri Lance.

Jeszcze w czasie wojny wskazywano, że organizacje pomocowe przyczyniają się do narastania napięć pomiędzy grupami etnicznymi poprzez nierówny podział pomocy (Ruwanpura, 2007: 324). Z moich rozmów wynikało, że niektóre organizacje kobiecie doskonale rozumieją ten problem i uznają, że nie należy kierować się identyfikacją etniczną, ale działać pomiędzy grupami. Z drugiej strony,

koncentracja na identyfikacji płciowej prowadziła do sytuacji, w której z działań pomocowych wykluczani byli mężczyźni kombataneci. Taki stan rzeczy dodatkowo wzmacniała tabuizacja obejmująca wydarzenia z 2009 roku. Mamy więc w ramach powojennej pomocy do czynienia z nierównością jej dystrybucji: na jej peryferiach pozostają ci, których można określić mianem „zapomnianych przez Pokój”.

Aktywistki, z którymi rozmawiałam, były Syngalezkami, a co za tym idzie, miały w tym społeczeństwie znaczną przewagę w możliwości organizowania się w porównaniu z kobietami pochodzenia tamilskiego czy muzułmankami. Co więcej, organizacje te miały swoje lokalne siedziby w Kandy, a więc mieście, które jest dla buddyjskich Syngalezów kulturalną stolicą Sri Lanki. Porównanie otoczenia społecznego w miastach Dżafna, Kandy i Kolombo pokazuje wielki kontrast. Na południu działaczki cieszyły się dużo większą swobodą i były bardziej rozpoznawalne w otoczeniu. Usytuowanie jednostki w macierzy dominacji determinuje też jej sposób postrzegania powojennej rzeczywistości. Przykładem tego jest rozbieżność obserwacji dotyczących rozwiązywania przez rząd kwestii językowej. Wszyscy Syngalezi podkreślali, że kiedyś nie było możliwości uczenia się języka tamilskiego w szkołach, ale dziś ta sytuacja uległa zmianie. Jedna z działaczek wskazywała, że znajomość tamilskiego staje się wręcz atutem dla pracowników administracji rządowej: „Uczenie się tamilskiego przynosi korzyści. Drugi język staje się dziś coraz ważniejszy i przez to rząd i system oświaty zachęca młode pokolenie do nauki tamilskiego jako drugiego języka”. Podobnie o możliwości prowadzenia edukacji w języku tamilskim oraz dodatkowej nauki tego języka wypowiadała się działaczka AWAW. Przywołała przykład Szwajcarii, gdzie urzędowymi językami są zarówno niemiecki, francuski, włoski, jak i romansz, ale edukacja do poziomu liceum odbywa się tylko w jednym z nich, w zależności od kantonu i języka większości. W tej sytuacji Sri Lanka wydaje się dużo bardziej dowartościowywać pozostałe języki oficjalne: „Nie możesz w Genewie studiować po niemiecku, musisz po francusku. A w Sri Lance, gdzie nawet nie ma podziału władzy, tamilskie dzieci mogą uczyć się w języku tamilskim. Nawet w Kandy dziecko może

uczyć się w tamilskim, jeśli tylko chce”. Jednak na północy kraju osoby o innym usytuowaniu w matrycy dominacji doświadczały czegoś innego. Spotkany w Mullivaikal tamilski pracownik CARE International opowiadał, że napisy są celowo błędnie tłumaczone z syngaleskiego na tamilski i wskazywał, że „mają [syngaleski rząd – przyp. K.D.] specjalny urząd, który się tym zajmuje”.

Wyraźnie było również to, że wyłącznie aktywistki, z którymi rozmawiałam w Kandy, zwracały uwagę przede wszystkim na kontekst inny niż etniczny, a konkretnie w pierwszej kolejności na kwestie biedy i dyskryminacji różnych grup społecznych. Przewodnicząca AWAW podkreślała też, że zarówno syngaleskie, jak i tamilskie kobiety dzielą wspólne doświadczenie, jednak nie zawsze sobie to uzmysławiają:

Potrzebne jest wzajemne zrozumienie. Ponieważ, kiedyś spotkałam pewną kobietę w Dżafnie, która narzekała, że nie może zabrać ciała z Kolombo do Dżafny, więc musieli je pogrzebać w Kolombo. Więc powiedziałam jej, że wiele osób na głębokim południu i z innych rejonów Sri Lanki nie może sobie pozwolić na kupno trumny, więc kiedy pacjent zostaje zabrany do szpitala w Kolombo i tam umrze, to chowają ciało w Kolombo, bo nie mają za co je przetransportować. I ta pani nie mogła zrozumieć, że to samo przydarza się także Syngalezom (Kandy).

Pracowniczka WDC podkreślała, że w pracy z kobietami odmienna przynależność etniczna czy religijna nie ma tak wielkiego znaczenia. Z dyskryminacją spotykają się w każdej z grup.

[...] spotykamy dziewczęta z całego kraju, które szukają schronienia, które doświadczają przemocy, zwłaszcza przemocy seksualnej. Kiedy tutaj przychodzą, okazuje się, że wszystkie mają ten sam problem. I nie ma to nic wspólnego z religią czy etnicznością, zaprzęta je jedynie ta sprawa, z którą muszą się mierzyć. I to jest coś, czego się od nich uczymy – że wszyscy walczyliśmy z jakimiś problemami, nie tylko związanymi z etnicznością czy religią albo kulturą. Wszędzie, gdzie takie problemy się utrzymują, znajdziesz konflikt. Tak to rozumiem (Kandy).

ZAKOŃCZENIE

W literaturze poświęconej Sri Lance uderzające jest selektywne podejście do historii, które wynosi kwestie etniczne do rangi kluczowego problemu. Podobny zarzut, związany z wybiórczością względem faktów, wysuwa Beata Kowalska (2013: 51), pisząc o nurcie postrozwojowym. Ukazuje szerszy problem dotyczący esencjalizowania „problematycznych” kategorii, przez który tracimy nieraz z oczu szerszy kontekst tych konfliktów. Dychotomiczne ujmowanie napięć społecznych w postaci walki na linii Tamilowie-Syngalezi pozabawia spojrzenia na sytuację w Sri Lance elementu dyskusji o walce demokratycznych ruchów z reżimem państwowym (tu równoznacznym z panowaniem wielkich rodzin), klasowym i kastowym. Ostatecznie jednak to właśnie identyfikacja etniczna określiła ramy separatystycznej wojny na północy kraju.

Opisane w niniejszej pracy procesy dotyczą także innych niż Sri Lanka powojennych społeczeństw. Studium przypadku Sri Lanki może być zatem wykorzystane jako punkt wyjścia dla dalszych porównań i poszukiwań odpowiedzi na pytanie o przyszłość krajów, w których wojna co prawda dobiegła końca, ale jej reperkusje mogą być odczuwane przez kolejne dekady. Jest to jednak zaledwie jedno z możliwych ujęć analitycznych procesów i przekształceń struktury społecznej mających miejsce w społeczeństwach dotkniętych wewnętrznym konfliktem zbrojnym. Wiele obszarów powojennej rzeczywistości w Sri Lance pozostaje jeszcze nieodkrytych. Wymagają one dalszych studiów – zwłaszcza po mającej miejsce w 2015 roku zmianie rządu. Zagadnienie to wymaga pogłębionej analizy doświadczeń Tamilów, którzy stracili bliskich w wyniku operacji militarnych z końca wojny. Z drugiej strony, warto przyrzeć się reakcji

zwrotnej syngaleskiej części ludności na rządową narrację o „przeciwnikach pokoju”, wymierzoną w domagających się rozliczenia odpowiedzialności za kryzys humanitarny z 2009 roku. Kolejne zagadnienie, do którego analizy zachęca niniejsza praca, dotyczy rozwojowej zależności Sri Lanki względem międzynarodowych organizacji pomocowych. Dynamika społeczna i ekonomiczna wykorzystywana tu w celu narzucania społecznej amnezji dotyczącej ofiar cywilnych z końca wojny w 2009 roku, odnosi się bowiem także do niej.



Zdjęcie 12. Kwatera sił powietrznych armii Sri Lanki (Kolombo)

Źródło: zbiory własne

POSŁOWIE

2015: Nowe perspektywy?

Rok po zakończeniu moich badań w Sri Lance Mahinda Rajapaksa, którego polityce poświęciłam ostatnią część badań, przegrał wybory prezydenckie. Wydawało się więc, że opisywane przeze mnie blokady procesu powojennej rekuncyliacji zostaną usunięte, ponieważ to dzięki głosom mniejszości etnicznych na początku 2015 roku prezydentem został Matripala Sirisena. Zmieniono nazwę święta upamiętniającego zakończenie wojny z „Dnia Zwycięstwa” na „Dzień Pamięci”. Wcześniej wspomnianie ofiar funkcjonowało jako przeciw-pamięć: były to prywatne upamiętnienia i kameralne spotkania w Mullaitivu. Po 2015 roku obchodzono w Kilinochchi bardziej oficjalnie „Dzień Pamięci Mullivaikal”, a w 2017 roku w obchodach wzięło udział kilku parlamentarzystów, w tym także obecny minister edukacji („Global Tamil News”, 18.05.2017).

Przemówienie wygłoszone 18 maja przez prezydenta Sirisene podczas obchodów Dnia Pamięci w roku 2015 było oparte na retoryce negującej koncept pojednania realizowany przez poprzedniego prezydenta. Sirisena na samym początku swej przemowy podkreślił, że pojednanie nie może dokonać się wyłącznie za sprawą rozwoju. „Proces pojednania wymaga dochodzenia prawdy, sprawiedliwości, wyeliminowania strachu i braku zaufania, budowania zaufania między wszystkimi wspólnotami i odbudowania fizycznych zasobów zniszczonych przez konflikt zbrojny” („Colombo Telegraph”, 20.05.2015). Prezydent wskazał wówczas na materialną przyczynę konfliktu:

Konflikt rozpoczął się przez kwestię zaopatrzenia upraw w wodę. Od tego początku do kulminacji podczas ostatecznej bitwy i zniszczenia dopływu wody w Mavil Aru. Wojna, która rozpoczęła się o wodę Mavil Aru, zakończyła się na wodach laguny Nandikadal (tamże).

Nowym hasłem polityki Siriseny było motto „rozwój i pojednanie”. Jednak także on uznał armię za kluczowy podmiot. „Bohaterskie siły lądowe, morskie i powietrzne, policja i służby bezpieczeństwa nie tylko pozwoliły zakończyć wojnę z przeszłości, ale pokłada się w nich także nadzieję na realizację pojednania między społecznościami – to odpowiedzialność żołnierza”, podkreślał prezydent. Tym sposobem apel Navi Pillay w sprawie demilitaryzacji i wyłączenia wojska z aktywności, które powinny być przedmiotem działań cywilnych i zwrócenia przez wojsko zajętych terenów (Human Rights Council: A/HRC/25/23: 18), przeszedł bez echa. Sirisena podkreślił, że pod jego przywództwem państwo „podejmie wszelkie kroki, by wzmocnić siły zbrojne i stworzyć odpowiednie warunki dla tych służb zapewniając im pokaźne zasoby materialne i ludzkie” (cyt. za: „Colombo Telegraph”, 20.05.2015). Nowa karta historii zaczęła się więc tak samo, jak zakończyła poprzednia.

2019: Zamachy wielkanocne i powrót braci Rajapaksa

Niespodziewanie, w 2018 roku, w czasie urzędowania premiera Ranila Wickramasinghe, były prezydent Mahinda został nominowany przez Sirisenę na szefa rządu, tworząc równoległy gabinet. Sirisena musiał jednak wycofać się z tej decyzji. Ten zażegnany pod koniec 2018 roku kryzys konstytucyjny nie był dla Lankijczyków ostatnim wstrząsem. W kolejnym roku w Niedzielę Wielkanocną w kraju doszło do serii skoordynowanych eksplozji. Zaatakowane zostały trzy kościoły katolickie i cztery hotele w byłej stolicy Sri Lanki, Kolombo. Zginęło 257 osób, a 500 zostało rannych. O zamach oskarżono członków National Thowheed Jamath, organizację muzułmańskich ekstremistów, o której delegalizację już w 2014 roku apelowała grupa

o nazwie Kochający Pokój Umiarkowani Muzułmanie w Sri Lance („Asia Times”, 25.04.2019). I znów zadziałał mechanizm przypisywania winy całej kategorii społecznej. Po tych samobójczych zamachach społeczność muzułmańska zaczęła doświadczać odwetowych ataków (Reuters, 14.05.2019). Fakt, że ataki na muzułmanów zaczęły przybierać na sile już w 2012 roku, ze szczytowymi momentami w czerwcu 2014 i marcu 2018, skłania do interpretacji, wedle której wzniecanie nienawiści religijnej splata się z momentami krytycznych decyzji politycznych (wybory 2015 roku, kryzys konstytucyjny z grudnia 2018 wywołany rosnącą pozycją Mahindy Rajapaksy) („The Guardian”, 6.03.2018).

* W listopadzie 2019 roku stanowisko prezydenta objął Gotabaya Rajapaksa, minister obrony, który podejmował krytyczne decyzje podczas końca wojny w 2009 roku, a na premiera został zaprzysiężony jego brat Mahinda Rajapaksa – ówczesny prezydent.

ANEKS

Scenariusz wywiadu (Holandia) – poszukiwane informacje:

1) **Ogólna charakterystyka osoby** (miejsce urodzenia, znane języki, moment przyjazdu do Holandii, przyjazd z rodziną czy bez, miejsce zatrudnienia w Sri Lance, fakty dotyczące rodziny, jej znaczenie dla osoby).

2) **Życie w Sri Lance** (miejsce zamieszkania, zawód, wartości życiowe, znaczenie edukacji, rodziny, sytuacja finansowa w czasie wojny, relacje z Syngalezami i postrzeganie różnicy, obecność/brak poczucia dyskryminacji, doświadczenia wojenne, udział w walkach, znajomość z osobami przesiedlonymi wewnątrz Sri Lanki, subiektywne poczucie naznaczenia wojną, przeprowadzki, obecność na terenach kontrolowanych przez LTTE, opinia o walce o niezależne państwo, stosunek do LTTE, aktywność polityczna otoczenia i własna, jakie osoba posiadała troski i wartości w tych czasach, co znaczy dla niej „bycie Tamilem”).

3) **Okres przed wyjazdem** (czy czuła się zagrożona, kiedy zagrożenie się pojawiło, jaka była wówczas sytuacja w Sri Lance, w jakich warunkach i dlaczego zdecydowała się na wyjazd, czy była to przymusowa migracja, czy planowała w tym czasie swoją przyszłość, co chciała w życiu zmienić, czy miała określony cel podróży, czy miała bliskie osoby, które już wyjechały, jakie odczucia temu towarzyszyły, czy rodzina została, jak organizowany był wyjazd, jaki był stosunek rodziny do jej wyjazdu i jakie to miało dla osoby znaczenie).

4) **Podróż** (opis, odczucia, dlaczego osoba dotarła do Holandii, jaki ślad pozostawiło w niej to doświadczenie).

5) **Okres włączenia** (początki w Holandii – doświadczenia, odczucia, różnica między życiem tu i tam, jak przebiegał proces uzyskiwania azylu, postrzeganie doświadczenia uchodźczego, odnajdywanie się w społeczeństwie holenderskim, przynależność do wspólnot, poczucie komfortu, zaangażowanie polityczne osoby, utrzymywanie stosunków z innymi osobami z doświadczeniem uchodźstwa, wspieranie ich).

6) **Podsumowanie** (prośba o wymienienie wartości życiowych, pytanie o poczucie życia w zgodzie z nimi, o ewentualne doświadczenie zmiany, o to, czy zależy jej na tym, żeby inni poznali jej historię, czy wróciłaby na Sri Lankę).

Scenariusz wywiadu (Sri Lanka) **– poszukiwane informacje:**

1) **Organizacja**, do której przynależy (typ, wartości, działania, odbiorcy i odbiorczynie, pytanie o monitorowanie zgodności z prawem międzynarodowym, o współpracę z rządem, czy osoba próbuje wpływać na politykę Sri Lanki).

2) **Etniczność** – czy uznaje za ważną, jaka jest jej własna tożsamość etniczna, jaki ma stosunek do określania grup w Sri Lance, jakimi językami się posługuje, pytanie o postrzeganie konfliktu.

3) **Opinia o wydarzeniach z końca wojny**: co wie o zdarzeniach z maja 2009 roku, walkach w „strefach bez ognia”, czy określił(a) by je mianem zbrodni przeciwko ludności? Co sądzi o zarzucie popełnienia ludobójstwa? Kto ponosi odpowiedzialność za kryzys humanitarny z okresu między październikiem 2008 a majem 2009 roku? Jakie były w tym czasie działania rządu, LTTE i buddyjskich mnichów? Czy zna dokument *Sri Lanka's Killing Fields* produkcji Channel 4? Jeśli tak, to czy uważa, że ludzie powinni go zobaczyć, jak on może wpłynąć na stosunki między Tamilami i Syngalezami? Czy uważa, że powinno się w związku z tym materiałem podjąć jakieś działania?

4) **Proces pojednania:** co dla osoby znaczy pojęcie pojednania, co jej zdaniem powinien zrobić rząd, co sądzi o raporcie LLRC, czy jej zdaniem potrzebne jest przeprowadzenie dochodzenia w sprawie podejrzeń o pogwałcenie prawa międzynarodowego, jakie jej zdaniem należy poczynić kroki względem ofiar, co jej zdaniem oznacza używane w mediach określenie „oddanie sprawiedliwości Tamilom”, czy powinien to być priorytet w działaniach na rzecz praw człowieka, jak widzi sytuację Tamilów po zakończeniu wojny? Jak sytuacja różni się między różnymi regionami? Czy Tamilki są bardziej narażone na przemoc? Czy myśli, że mogą jako organizacja mieć wpływ na wzajemne postrzeganie się grup? Co jej zdaniem powinien zrobić rząd? Jak i czy w ogóle z jej perspektywy społeczność międzynarodowa może pomóc w zmianie sytuacji?

BIBLIOGRAFIA

Artykuły i monografie

- Agbajobi D. (2010), *The Role of Women in Conflict Resolution and Peacebuilding*, [w:] R. Bowd, A. Chikwanha (red.), *Understanding Africa's contemporary conflicts. Origins, challenges and peacebuilding*, Addis Abeba: African Human Security Initiative.
- Ananthavinayagan T.V. (2019), *Sri Lanka, Human Rights and the United Nations. A Scrutiny into the International Human Rights Engagement with a Third World State*, Singapore: Springer Nature.
- Anteby-Yemini L., Berthomière W. (2005), *Diaspora: A Look Back on a Concept*, Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem, Vol. 16, s. 262–270, [on-line:] <http://journals.openedition.org/bcrf/j/257> (dostęp: 12.12.2019).
- Aspinall E., Jeffrey R., Regan A. (red.) (2013), *Diminishing Conflict in Asia and the Pacific: Why Some Subside and Others Don't*, London, New York: Routledge.
- Auerbach J., Castronovo R. (red.) (2013), *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*, New York: Oxford University Press.
- Bachrach P., Baratz M. (1963), *Decisions and Nondecisions: An Analytical Framework*, The American Political Science Review, Vol. 57, No. 3, s. 632–642.
- Bachrach P., Baratz M.S. (1962), *Two Faces of Power*, The American Political Science Review, Vol. 56, Iss. 4, s. 947–952.
- Bandarage A. (2009), *The Separatis Conflict in Sri Lanka. Terrorism, ethnicity, political economy*, London, New York: Routledge.
- Biziouras N. (2014), *The Political Economy of Ethnic Conflict in Sri Lanka: Economic Liberalization, Mobilizational Resources, and Ethnic Collective Action*, London, New York: Routledge.

- Braithwaite J., D'Costa B. (2016), *Cascades Across An „Extremely Violent Society: Sri Lanka*, „Extremely Violent Societies”, Vol. 10, No. 1, s. 1–14.
- Brewer J. (2006), *Memory, truth and victimhood in post-trauma societies*, [w:] G. Delanty, K. Kumar (red.), *The SAGE handbook of nations and nationalism*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Brubaker R. (2015), *Grounds for Difference*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Buckley-Zistel S. (2009), *We are Pretending Peace: Local Memory and the Absence of Social Transformation and Reconciliation in Rwanda*, [w:] P. Clark, Z. Kaufman (red.), *After Genocide: Transitional Justice, Post-Conflict Reconstruction, and Reconciliation in Rwanda and Beyond*, New York: Columbia University Press, s. 153–171.
- Cheran R. 2000, *Changing Formations: Tamil Nationalism and National Liberation in Sri Lanka and the Diaspora*, niepublikowana praca doktorska, Toronto: York University.
- Clavero B. (2008), *Genocide Or Ethnocide, 1933–2007: How to Make, Unmake, and Remake Law with Words*, Milano.
- Cohen R. (2008), *Global Diasporas: An Introduction*, London, New York: Routledge.
- Collins P., *Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji*, [w:] A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Tom 2, Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Coser L. (2009), *Funkcje konfliktu społecznego*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Czyżewski M. (2010), *Analiza ramowa, czyli „co tu się dzieje”*, [w:] E. Goffman, *Analiza ramowa*, Kraków: Nomos, s. VII–XLVII.
- Demmers J. (2007), *New wars and diasporas: suggestions for research and Policy*, „Journal of Peace Conflict & Development”, Iss. 11, November 2007, [on-line:] http://www.brad.ac.uk/ssis/peace-conflict-and-development/issue-11/PCD-ISSUE-11-ARTICLE_New-Wars-and-Diasporas_Joell-Demmers.pdf (dostęp: 12.12.2019).
- DeVotta N. (2003), *Ethnolinguistic Nationalism and Ethnic*, [w:] M.A. Brown, S. Ganguly (red.), *Fighting Words: Language Policy and Ethnic Relations in Asia*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- DeVotta N. (2004), *Blowback: Linguistic Nationalism, Institutional Decay, and Ethnic Conflict in Sri Lanka*, Stanford: Stanford University Press.
- Domańska E. (2006), *Historie niekonwencjonalne*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Entman R. (1993), *Framing: Towards clarification of a fractured paradigm*, „Journal of Communication”, No. 43(4), s. 51–58.
- Fernandez J. (2011), *Wywód za pomocą obrazów a doświadczenie powrotu do Całości*, [w:] V. Turner, E. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia z epilogiem Clifforda Geertza*, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gamburd M. (2014), *Review of: Dhana Hughes, Violence, Torture and Memory in Sri Lanka: Life after Terror, and Gordon Weiss, The Cage: The Fight for Sri Lanka and the Last Days of the Tamil Tigers*, Asian Ethnology, No. 73(1–2).
- Geiger W. (1912), *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, London: Oxford University Press, Amen Corner, E.C.
- Goldhagen D. (2012), *Wiek ludobójstwa*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gombrich R.F. (2006), *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London, New York: Routledge, s. 171–195.
- Hamber B. and van der Merwe H. (1998), *What is this thing called reconciliation? Paper presented at the Goedgedacht forum, 'After the Truth and Reconciliation Commission'*, Cape Town, March 1998. [on-line:] <https://brandonhamber.blogspot.com/1998/03/what-is-this-thing-called-reconciliation.html> (dostęp: 12.12.2019).
- Harff B. (2003), *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, s. 57–73.
- Hinton A. (red.) (2001), *Genocide: An Anthropological Reader*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hughes D. (2013), *Violence, Torture and Memory in Sri Lanka: Life after Terror*, Abingdon, Oxon: Routledge.
- Hyndman A., Amarasingham J. (2016), *Touring "Terrorism": Landscapes of Memory in Post-War Sri Lanka*, „Geography Compass”, 2014, Vol. 8, No. 8, s. 560–575.
- Jacoby R. (1975), *Social Amnesia: A Critique of Contemporary Psychology*, New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Jaskułowski K. (2009), *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, Wrocław: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.
- Jayasundara-Smits S. (2011), *Contemporary Sinhala-Buddhist Nationalism in Sri Lanka: The Relevance of a (Neo-) Marxist Interpretation*, The Open Area Studies Journal, No. 4, s. 73–85.

- Joseph N. (2009), *Konflikty międzynarodowe. Wprowadzenie do teorii i historii*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Kapferer B. (1988), *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington, London: Smithsonian Institution Press.
- Kappusamy C. (2009), *Prabhakaran: The Story of his struggle for Eelam*, Chennai, India: Oxygen Books.
- Kapralski S. (red.) (2010), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Karstedt S. (2015), *Does democracy matter? Comparative perspectives on violence and democratic institutions*, *European Journal of Criminology*, Vol. 12, Iss. 4, s. 457–481.
- Kłodkowski P. (2017), *Fenomen polityzacji buddyzmu w XXI wieku. Buddyzm jako narzędzie budowania ideowej tożsamości narodu w Birmie (Mjanma) i na Sri Lance oraz realizowania polityki zagranicznej w kontekście współzawodnictwa indyjsko-chińskiego w Azji*, „*Studia Religiołogica*”, t. 50, nr 1, s. 25–51.
- Kowalska B. (2013), *Kobiety, rozwój, obywatelstwo w Haszymidzkim Królestwie Jordanii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- LaCapra D. (1997), *Lanzmann's „Shoah”: „Here There Is No Why”*, *Critical Inquiry*, No. 23(2), s. 231–269.
- Lanzmann C. (1990), *Le lieu et la parole*, [w:] M. Deguy, C. Lanzmann (red.), *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*, Paris: Belin.
- Little A. (2011), *Disjunctured narratives: rethinking reconciliation and conflict transformation*, „*International Political Science Review*”, Vol. 33(1), s. 82–98.
- Lukes S. (2006), *Władza w ujęciu radykalnym*, [w:] A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.) „*Współczesne teorie socjologiczne*”, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Malalgoda (1970), *Millenialism in Relation to Buddhism*, „*Comparative Studies in Society and History*”, Vol. 12, Iss. 4, s. 424–441.
- McGilvray D.B. (1993), *The Presence of the Past: Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*. By Steven Kemper, „*The Journal of Asian Studies*”, No. 52, s. 1057–1058, [on-line:] http://journals.cambridge.org/abstract_S0021911800036603 (dostęp: 12.12.2019).
- Meyer E. (2006), *Labour circulation between Sri Lanka and South India in historical perspective*, [w:] Claude Markovits, Jacques Pouchepadass, Sanjay Subrahmanyam (red.), *Society and Circulation: Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia, 1750–1950*, New Delhi: Anthem Press.

- Mittal A. (2015), *The Long Shadow of War. The Struggle for Justice in Postwar Sri Lanka*, Oakland: Oakland Institute.
- Nijakowski L. (2018), *Ludobójstwo. Historia i socjologia ludzkiej destrukcyjności*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Nora P. (2001), *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa”, Lipiec, s. 37–43.
- Nordstrom C. (2004), *Shadows of War: Violence, Power, and International Profiteering in the Twenty-First Century*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Nordstrom C. (2010), *Women, economy, war*, „International Review of the Red Cross”, Vol. 92, No. 877.
- Obeyesekere G. (1970), *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon*, „Modern Ceylon Studies”, No. 1, s. 43–63.
- Obeyesekere G. (2007), *Apoteoza kapitana Cooka: Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ondaatje M. (2004), *Oczy Buddy*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Pietraś Z.-J. (2000), *Decydowanie polityczne*, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pomian K. (2006), *Historia – nauka wobec pamięci*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Pragasam N. (2012), *‘Tigers On The Mind’: An Interrogation of Conflict Diasporas and Long Distance Nationalism. A Study of the Sri Lankan Tamil Diaspora in London*, rozprawa doktorska, London School of Economics and Political Science [on-line:] http://etheses.lse.ac.uk/460/1/Pragasam_Tigers%20On%20The%20Mind.pdf.
- Prothero S. (1995), *Henry Steel Olcott and „Protestant Buddhism”*, „Journal of the American Academy of Religion”, Vol. 63, No. 2, s. 281–302.
- Raghavan M.D. (1967), *Sinhala Naṭum: Dances of the Sinhalese*, Colombo: M.D. Gunasena.
- Ramsbotham O. (2011), *Reconciliation*, [w:] O. Ramsbotham, H. Miall, T. Woodhouse (red.), *Contemporary Conflict Resolution*, Cambridge, Malden: Polity Press.
- Reeves P. (2013), *The Encyclopedia of the Sri Lankan Diaspora*, Singapore: Didier Millet.
- Rogers J.D. (1994), *Post-Orientalism and the Interpretation of Premodern and Modern Political Identities: The Case of Sri Lanka*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, Vol. 53, No. 1, s. 10–23.

- Ross R., Savada A. (1988), *Sri Lanka: a country study*, Washington: Federal Research Division, Library of Congress.
- Ruwanpura K. (2007), *Awareness and Action: The Ethno-Gender dynamics of Sri Lankan NGOs*, „Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography”, Vol. 14, No. 3, s. 317–333.
- Schaap A. (2008), *Reconciliation as Ideology and Politics*, „Constellations”, Vol. 15(2), s. 249–264.
- Sendyka R. (2013), *Pryzma – zrozumieć nie-miejsce pamięci*, [w:] D. Czaja (red.), *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Sivasupramaniam V. (2000), *History Of The Tamil Diaspora*, Tamil Electronic Library, [on-line:] www.murugan.org/Research/Sivasupramaniam (dostęp: 12.12.2019).
- Skąpska G. (2005), *Restitutive Justice, Rule of Law, and Constitutional Dilemmas*, [w:] A. Czarnota, M. Krygier, W. Sadurski (red.), *Rethinking the Rule of Law After Communism*, Budapest: Central European University Press.
- Smith D. (2006), *Poznanwanie społeczeństwa od wewnątrz: kobiece punkty widzenia*, [w:] A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Snow D.A., Benford R.D. (1988), *Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization*, „International Social Movement Research” Vol. 1, Iss. 1, s. 197–217.
- Strathern M. (2005), *Three lectures on the future of anthropology in Europe. Experiments in interdisciplinarity*, „Social Anthropology”, Vol. 13, Iss. 1, Cambridge University Press, s. 75–90.
- Tambiah S.J. (1986), *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago, Chicago: University of Chicago Press.
- Tambiah S.J. (1997), *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, Berkeley: University of California Press.
- Tambiah S.J. (2007), *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tekwani S. (2003), *The Tamil diaspora, Tamil militancy, and the Internet*, [w:] K.C. Ho, R. Kluver, K.C.C. Yang (red.), *Asia.com: Asia encounters the Internet*, New York: RoutledgeCurzon, s. 175–192.
- Trouillot M.-R. (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press.

- Vardeja (2005), *Review: The Stakes in Reconciliation Andrew Schaap, Political Reconciliation*, „Borderlands – e-journal”, Vol. 4, No. 3, [on-line:] http://www.borderlands.net.au/vol4no3_2005/verdeja_schaap.htm (dostęp: 12.12.2019).
- Venugopal R. (2018), *Nationalism, Development and Ethnic Conflict in Sri Lanka*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitaker M. (1990), *A compound of many histories: the many pasts of an east coast Tamil community*, [w:] J. Spencer (red.), *Sri Lanka: history and the roots of conflict*, New York, London: Routledge.
- Wickramasinghe N. (2006), *Sri Lanka in the Modern Age: A History of Contested Identities*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Younger P. (2002), *Playing Host to Deity: Festival Religion in the South Indian Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
- Zieleński J. (1963), *Stan obłączenia w raju*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Iskry.

Źródła internetowe i inne

- Aiken S., Rudhramoorthy C. (2019), *Rwanda and Sri Lanka: A tale of two genocides*, „The Conversation”, 16.05.2019, [on-line:] <http://theconversation.com/rwanda-and-sri-lanka-a-tale-of-two-genocides-116135> (dostęp: 12.12.2019).
- Anketell N. (2016), *Accountability and a Political Solution: A Response to Ram Manikkalingam*, „Ground Views”, February, [on-line:] <http://groundviews.org/2016/02/14/accountability-and-a-political-solution-a-response-to-ram-manikkalingam/> (dostęp: 17.05.2016).
- Aryasinha R. (2015), *The Role of Women in Peace-building: a Sri Lankan Perspective*, „Geneva Peace Conference Mobilizing Civil Society for Building Peace Ambassador's Luncheon Series”, [on-line:] <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/2-april-2015---sri-lanka---speech.pdf> (dostęp: 1.06.2015).
- Buerk, „BBC News” 23.7.2008, *Sri Lankan families count cost of war*, „BBC News” [on-line:] <http://archive.today/8fCv> (dostęp: 12.12.2019).
- Bunkombe A. (2010), *Up to 40,000 civilians 'died in Sri Lanka offensive'*, „Independent”, 12.02.2010, [on-line:] <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/up-to-40000-civilians-died-in-sri-lanka-offensive-1897865.html> (dostęp: 12.12.2019).

- Carter C., *A Sinhalese-English Dictionary* [on-line:] <http://dsal.srv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/search3advanced?dbname=carter&query=reconciliation&matchtype=exact&display=utf8> (dostęp: 12.12.2019).
- Ceylon Citizenship Act No. 18 of 1948* [on-line:] https://en.wikisource.org/wiki/Ceylon_Citizenship_Act#Part_IV_Loss_of_Citizenship (dostęp: 12.12.2019).
- Colombage D. (2014), *Sri Lanka accused of trying to gag NGOs*, „Al Jazeera”, 22.09.2014, [on-line:] <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/09/sri-lanka-accused-trying-gag-ngos-201492263518312357.html> (dostęp: 12.12.2019).
- Commonwealth leaders end difficult Sri Lanka summit*, „BBC News”, 17.11.2013, [on-line:] <http://www.bbc.com/news/world-asia-24977597> (dostęp: 12.12.2019).
- Department of Census and Statistics Ministry of Finance and Planning Sri Lanka (2011), *Enumeration of Vital Events 2011 – Northern Province*, [on-line:] http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/VitalStatistics/EVE2011_FinalReport.pdf (dostęp: 12.12.2019).
- Department of Census and Statistics Ministry of Policy Planning and Economic Affairs (2012), *Census of Population and Housing*, www.statistics.gov.lk/PopHouSat/CPH2011/index.php?fileName=FinalReportE&gp=Activities&tpl=3 (dostęp: 12.12.2019).
- Duchaussois P. (1931), *W płomieniach Cejlonu*, Poznań: Wydawnictwo OO. Oblatów M.N.
- Eelam.com (2014), [on-line:] <https://web.archive.org/web/20140810210508/http://www.eelam.com/> (dostęp: 15.03.2021).
- Eelamweb.com (2007), [on-line:] <https://web.archive.org/web/20071011172415/http://eelamweb.com/aboutus/> (dostęp: 15.03.2021).
- Feinstein International Center (2007), *Humanitarian Agenda 2015, Sri Lanka Country Study October 2007*, [on-line:] <http://fic.tufts.edu/assets/SLReportweb.pdf> (dostęp: 12.12.2019).
- Fernando L., *Michael Roberts As An Apologist For Sinhala Nationalism/ Chauvinism*, „Colombo Telegraph”, 26.02.2014, [on-line:] <https://www.colombotelegraph.com/index.php/michael-roberts-as-an-apologist-for-sinhala-nationalismchauvinism/> (dostęp: 12.12.2019).
- Freeman R. (2013), *Dom przy Sal Mal Lane*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Harrison F. (2015), *Do dziś liczymy zabitych. Nieznana wojna w Sri Lance*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

- Haviland C., *Rohana Wijeweera: The killing of Sri Lanka's Stalinist icon*, „BBC News”, 13.11.2014, [on-line:] <https://www.bbc.com/news/world-asia-30017905> (dostęp: 12.12.2019).
- Human Rights Council, *A/HRC/25/1: Promoting reconciliation, accountability and human rights in Sri Lanka*, [on-line:] <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/Pages/OISL.aspx> (dostęp: 12.12.2019).
- Human Rights Council, *A/HRC/25/23: Promoting reconciliation and accountability in Sri Lanka. Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights*, [on-line:] https://ap.ohchr.org/documents/dpage_e.aspx?si=A/HRC/25/23 (dostęp: 12.12.2019).
- Iqbal MCM (2012), *Rehabilitation of Sri Lankan War Victims: Why NGOs should co-ordinate*, „Groundviews, Journalism for Citizens”, 22.07.2012 [on-line:] <https://groundviews.org/2012/09/22/rehabilitation-of-sri-lankan-war-victims-why-ngos-should-co-ordinate/> (dostęp: 12.12.2019).
- Iqbal R. (2013), *Travails of the Women in the Wannai*, prezentacja wygłoszona podczas spotkania UNHCR, Geneva, 11.03.2013.
- Jan Egeland: *R2P failed against 'horror' in Sri Lanka*, „Tamil Guardian”, 08.06.2009, [on-line:] <https://www.tamilguardian.com/content/jan-egeland-r2p-failed-against-%E2%80%98horror%E2%80%99-sri-lanka> (dostęp: 12.12.2019).
- Klawiter A. (2016), *Główne problemy kognitywistyki: Reprezentacja – Wykład piąty: Reprezentacja mentalna – wprowadzenie*, [on-line] <http://www.staff.amu.edu.pl/~klawiter/repr-w5-2016.pdf> (dostęp: 20.09.2017).
- Kozimor Z. (2007), *O ludobójstwie Indian*, odczyt wygłoszony na XV seminarium Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego, 3.11.2007, [on-line:] http://www.chise.com.pl/ludobojstwo_indian.html (dostęp: 12.12.2019).
- Luning S. (2013), *Anthropologists in the company of gatekeepers*, 3.09, [on-line:] <http://www.leidenanthropologyblog.nl/articles/anthropologists-in-the-company-of-gatekeepers> (dostęp: 12.12.2019).
- Manikkalingam R. (2016), *The politics of punishing war crimes in Sri Lanka*, 8.02.2016, „Open Democracy” [on-line:] <https://www.opendemocracy.net/openglobalrights/ram-manikkalingam/politics-of-punishing-war-crimes-in-sri-lanka> (dostęp: 12.12.2019).

- Mendez J. (2010), Sprawozdanie z wykładu pamięci Marka Nowickiego wygłoszonego przez prof. Juana Mendez, 10 listopada 2010 r., [on-line:] <http://www.hfhrpol.waw.pl/Nowicki/sprawozdania-z-wykkladow/wykklad-prof-juana-mendez-wspolczesne-kierunki-prawnych-rozliczen-z-przeszloscia> (dostęp: 01.05.2016).
- Moonesinghe V., *Bracegirdle: The Young Anglo-Australian Behind Sri Lanka's Independence Struggle*, „Roar Media”, 21.05.2017, [on-line:] <https://roar.media/english/life/history/bracegirdle-the-young-anglo-australian-behind-sri-lankas-independence-struggle/> (dostęp: 12.12.2019).
- Mullivaikal Remembrance Day is commemorated in Kilinochchi, „Global Tamil News”, 18.05.2017, [on-line:] <http://globaltamilnews.net/english/mullivaikal-remembrance-day-is-commemorated-in-kilinochchi-reporter-for-global-tamil-news/> (dostęp: 12.12.2019).
- Murari (2012), *The Prabhakaran Saga: The Rise and Fall of an Eelam Warrior*, New Delhi: SAGE Publications India.
- Nadarajah S. (2014), *New World Summit: Stateless State. Suthaharan Nadarajah (Tamil Eelam)*, Belgia, wrzesień 2014, nagranie wykładu dostępne [on-line:] <https://vimeo.com/121240853> (dostęp: 12.12.2019).
- No fire zone: The killing fields of Sri Lanka*, [on-line:] <https://nofirezone.org/> (dostęp: 12.12.2019).
- Obama B., nagranie z przemowy 13.05.2009: *President Obama on Sri Lanka and Detainee Photos*, [on-line:] <https://www.youtube.com/watch?v=gahJwnMLwtE> (dostęp: 12.12.2019).
- Official Language Act No. 33 of 1956* [on-line:] https://en.wikisource.org/wiki/Sinhala_Only_Act (dostęp: 12.12.2019).
- Rajapaksa M. (2008), *Address by Mr. Mahinda Rajapaksa, at the 63 rd session of the United Nations General Assembly United Nations*, New York, [on-line:] https://www.un.org/en/ga/63/generaldebate/pdf/srilanka_en.pdf (dostęp: 12.12.2019).
- Ratnavel R. (2012), *In the Memories of the Massacred*, [on-line:] http://sangam.org/2012/05/Memories_Massacred.php?uid=4712 (dostęp: 12.12.2019).
- Ratnayake K. (2014), *Sri Lankan government imposes political gag on NGOs*, „World Socialist Web Site”, [on-line:] www.wsws.org/en/articles/2014/07/10/sril-j10.html (dostęp: 15.08.2014).
- Roberts M., *Nationalism, The Past And The Present: The Case Of Sri Lanka*, „Colombo Telegraph”, 24.02.2014, [on-line:] <https://www.colombo-telegraph.com/index.php/nationalism-the-past-and-the-present-the-case-of-sri-lanka/> (dostęp: 12.12.2019).

- Roy A. (2009), *This is not a war on terror. It is a racist war on all Tamils*, „The Guardian”, 1.04.2009, [on-line:] <http://www.theguardian.com/commentisfree/2009/apr/01/sri-lanka-india-tamil-tigers> (dostęp: 12.12.2019).
- Sachithanandam S. (2013), *Reflection on the nature of social change*, „TEDx-Colombo 2013”, [on-line:] <https://www.youtube.com/watch?v=iba4U8HUBIw> (dostęp: 12.12.2019).
- Sandrasagra M., *The Kataragama Pada Yatra Pilgrimage, Kataragama Devotees Trust*, [on-line:] http://kataragama.org/padayatra_pilgrimage.htm (dostęp: 12.12.2019).
- Science and Human Rights Program (2009), *High-Resolution Satellite Imagery and the Conflict in Sri Lanka Summary Report May 12, 2009*, American Association for the Advancement of Science and Human Rights Program New York, Washington, [on-line:] https://www.hrw.org/sites/default/files/related_material/srilanka_12may2009.pdf (dostęp: 12.12.2019).
- Silva C.R. de i in. (red.) (2011), *Report of the Commission of Inquiry on Lessons Learnt and Reconciliation*, [on-line:] <http://slembassyusa.org/downloads/LLRC-REPORT.pdf> (dostęp: 1.06.2015).
- Sri Lanka fighting traps civilians in no-fire zone – 21 Apr 09*, „Al Jazeera English”, 21.04.2009 [on-line:] <https://www.youtube.com/watch?v=FwXgiv8JBls> (dostęp: 12.12.2019).
- Sriskandarajah D. (2004), *Tamil Diaspora Politics*, 2004, [on-line:] http://www.sangam.org/taraki/articles/2006/02-09_Diaspora_Tamil_Politics.pdf (dostęp: 12.12.2019).
- Tambiah S.J. (1992), *Stanley Tombiah Interviewed by Alan Macfarlane on the 8th of July 1983*, [online:] <https://www.haujournal.org/haunet/tambiah.php> (dostęp: 12.12.2019).
- Tamil Dictionary* [on-line:] <http://dictionary.tamilcube.com/> (dostęp: 12.12.2019).
- Tamileelamnews.com (2009) , [on-line:] https://web.archive.org/web/2010104011445/http://tamileelamnews.com/gallery/main.php?g2_itemId=893 (dostęp: 15.03.2021).
- Vaddukoddai Resolution*, [on-line:] https://www.sangam.org/FB_HIST_DOCS/vaddukod.htm (dostęp: 12.12.2019).
- Vimalarajah L., Kanapathipillai V., Neuweiler S., Kanatathan R. (2011), *Engaging the Tamil Diaspora in Peace-Building Efforts in Sri Lanka*, 2.08.2015 [on-line:] https://www.berghof-foundation.org/fileadmin/redaktion/Publications/Other_Resources/SL_Diaspora_Project_Report.pdf (dostęp: 12.12.2019).

Autorka zarysowuje szereg kontekstów związanych z separatystyczną walką partyzantów z organizacji Tamilskie Tygrysy Wyzwolenia Eelamu, która doprowadziła do wojny domowej w Sri Lance trwającej od 1983 do 2009 roku. Wpisuje ją w zjawiska polityczno-społeczne związane z kolonializmem i globalizacją, poruszając problematykę kategoryzacji i ram, w jakich widziana jest historia Sri Lanki oraz jej, innych niż etniczne, konfliktów społecznych i politycznych. Historię walki Tamilskich Tygrysów prezentuje w kontekście równoległych walk toczonych w innych częściach kraju, ukazując kaskadowy charakter wojen i przemocy.

Książka zawiera chronologiczny opis rozwoju konfliktu – ostatecznie zamkniętego w ramach pojęciowych konfliktu etnicznego pomiędzy Tamilami i Syngalezami – oraz krytycznych punktów wcielanego po wojnie projektu pojednania. Autorka przygląda się, jak postrzegana jest w tym kontekście tamilska diaspora oraz jaki jest stosunek wobec wysuwanych przez nią wobec rządu oskarżeń o dokonanie ludobójstwa na tamilskiej mniejszości. Poruszane zagadnienia odnoszą się do kwestii wyłonionych z wywiadów przeprowadzonych przez autorkę w czasie jej badań w Holandii wśród osób z doświadczeniem uchodźczym oraz w Sri Lance, gdzie rozmawiała z pracownikami pozarządowych organizacji pomocowych i rozwojowych. Autorka wskazuje na nich jako na ważnych aktorów powojennego pejzażu. Prezentuje również szczególnie ważne uczestniczki procesu pojednania, jakimi są lankijskie kobiety. Oddaje także głos fizycznej przestrzeni, będącej świadkiem śmierci nie tylko żołnierzy obu walczących stron, ale też tysięcy cywilów, którzy znaleźli się pod koniec wojny w tzw. strefach bez ognia.

Książka dostępna
również jako e-book



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

📍 wydawnictwo.uni.lodz.pl
✉ ksiegarnia@uni.lodz.pl
☎ (42) 665 58 63

ISBN 978-83-8220-418-6

