

## INNE KRAJE AZJI

Adam Jelonek

PRZEMIANY W STRUKTURACH  
SPOŁECZNYCH WSI KAMBODŻAŃSKIEJ

Wspólnoty chłopskie w Kambodży to jeden z podstawowych filarów życia społecznego w tym kraju. Podobnie jak upodmiotowienie jednostki w śródziemnomorskim kręgu kulturowym dawało jej samodzielną rolę w strukturze społecznej, w społeczeństwach Azji Wschodniej, w tym w Kambodży, samoistna jednostka ustępowała miejsca złożonym zbiorowościom. Zanim w Europie pojawiły się koncepcje o koniecznych warunkach gwarantujących stabilność systemu społecznego, w Azji korporacyjny system społeczny od tysiącleci zapewniał ciągłość i trwanie.

W Kambodży wspólnotowa tradycja kilkakrotnie stawała się przedmiotem dramatycznych eksperymentów społecznych. Mimo że wykazywała niezwykłą wręcz odporność na przebiegające wokół rewolucyjne zmiany, nie pozostały one jednak bez wpływu na jej niewzruszoną, stabilną od wieków tożsamość.

Autor postawił sobie zadanie przeanalizowania ciągłości i zmian na podstawowym poziomie organizacji struktury wiejskiej. Stosownie do zasad analizy antropologicznej, wspólnoty wiejskie zostaną przedstawione na szerszym tle społeczeństwa kambodżańskiego, w jego socjokulturowym, gospodarczym i politycznym kontekście.

\* \* \*

Oblicze wspólnot wiejskich w Kambodży niewiele zmieniało się w ciągu ostatnich kilkuset lat<sup>1</sup>. Podstawowym zajęciem przeciętnego chłopca od zarania historii khmerskiej była uprawa ryżu. Środki produkcji, a więc

<sup>1</sup> Najgłębszą analizę tradycji i kultury w przedrewolucyjnej Kambodży znaleźć można w: J. Delvert, *Le paysan cambodgien*, Le Monde d'Outre-Mer, Passé et Présent, Première Série, Études no. 10, Mouton, Paris 1961.

ziemia, zwierzęta hodowlane czy podstawowe narzędzia już od stuleci stanowiły własność indywidualną chłopca. Produkcja rolna w większości przypadków opierała się na bardzo słabym wyposażeniu kapitałowym. Gigantyczne systemy irygacyjne, ongiś podstawa khmerskiego cudu ekonomicznego, od co najmniej połowy XV wieku legły w gruzach. Ryż plonował wyłącznie raz w roku. Oznaczało to, że uprawiane pola w przeciętnej wsi kambodżańskiej, stanowiły raczej zaplecze żywieniowe dla danej rodziny, niż podstawę do szerszej produkcji towarowej. Zupełnie sporadycznym zjawiskiem była wielka własność ziemiska — dość powszechny w Europie relikw epoki feudalizmu. Mimo to dzierżawa ziemi stanowiła powszechne zjawisko praktykowane w ramach wspólnot wiejskich. Na przykład osoby w podeszłym wieku pozbawione potomstwa często wynajmowały swoje pola, oczekując w zamian połowy zbiorów. Sytuacja taka nie była w żadnym wypadku postrzegana przez kogokolwiek w kategoriach wyzysku, ale jako element obustronnie korzystnego systemu wzajemnej pomocy i sąsiedzkiej przysługi.

Gospodarstwo domowe — najczęściej związane z rodziną nuklearną — stanowiło podstawową jednostkę produkcyjną i konsumpcyjną. W uprawie pól wykorzystywano głównie siłę dorosłych czy dorastających członków rodziny. Jednak w okresie największego zaawansowania prac polowych powoływane były szersze sąsiedzkie lub krewnicze grupy robocze złożone z kilkunastu, bądź kilkudziesięciu mieszkańców wioski. Częstym zjawiskiem było łączenie przy orce wysiłków mężczyzn z kilku rodzin, natomiast kobiety z tych rodzin wspólnie przesadzały ryż czy uczestniczyły w zbiorach. Takie wysiłki wspólnotowe zwane *provas dai* stanowiły działanie oparte zawsze na wzajemności i wzajemnie korzystnej wymianie pracy między gospodarstwami. Stanowiło to istotny element wyróżniający wieś khmerską od innych bardziej kolektywnych form współpracy w innych krajach Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej.

Życie rodziny na wsi kambodżańskiej było w pełni uzależnione od wielkości zbiorów i powierzchni ziemi, która była jej własnością. Jeśli na rodzinę przypadało więcej niż hektar, mogła ona na ogół cieszyć się względnie wysokim dobrobytem, a nawet przeznaczać pewne niewielkie nadwyżki na sprzedaż.

Gospodarstwa chłopskie stanowiły na ogół autarkiczne organizmy, gdzie nie tylko ryż, ale i inne produkty były wytwarzane w ramach jednej rodziny. Były one właścicielami palm orzechowych, ogródków warzywnych czy ziołowych. Ryżowiska zapewniały możliwość połowu ryb podczas pory deszczowej. W zakresie gospodarstwa produkowano też sprzęty domowe i odzież. Wydaje się więc, że uczestnictwo chłopskich gospodarstw w wymianie rynkowej jeszcze w połowie lat 60. XX wieku było wyjątkowo skromne. Istotny wyjątek stanowiły obowiązki podatkowe. Tak naprawdę

to one wymuszały na chłopach uczestnictwo w ogólnokrajowym systemie ekonomicznym. Każde gospodarstwo musiało wygospodarowywać pewne nadwyżki na sprzedaż dla opłacenia podatków królewskich, czy zasilania świątyń buddyjskich, co było swoistą tradycyjną formą podatku religijnego. W zależności od wymiaru obciążeń podatkowych, właściciele najmniejszych gospodarstw zmuszeni byli do sprzedaży innych niż ryż produktów lub po prostu zatrudniania się u chłopów posiadających więcej ziemi, by uzyskać dodatkowe dochody pieniężne. Pojawiał się w tych gospodarstwach cały wachlarz działalności, który miał poprawić ich sytuację finansową, jak wytwarzanie cukru palmowego, hodowla świń i kurczaków. W skrajnych wypadkach konieczna okazywała się czasowa migracja do miast, a zwłaszcza do Phnom Penh, gdzie można było dorobić do skromnych dochodów z uprawianej ziemi.

W przedrewolucyjnej Kambodży wieś stanowiła najniższy szczebel administracyjny (*phum*) podporządkowany władzy subdystryktu (*khum*) i dystryktu (*srok*). Wspólnota wiejska reprezentowała też w przedrewolucyjnej Kambodży jedyną oazę demokracji. Szef wioski wybierany był na zebraniu wiejskim przez wszystkich dorosłych członków, spośród osób cieszących się największym autorytetem. Jego obowiązkiem było prowadzenie rejestrów umów handlowych, populacyjnych i ściąganie podatków. Jego pozycja nigdy nie wiązała się ze szczególnymi przywilejami. Zawsze traktowana była w kategoriach służby społecznej, za co wszakże osobie ją piastującej należał się szczególny szacunek. Może dzięki temu wieś kambodżańska nigdy nie stanowiła pola walki politycznej. W okresie przedrewolucyjnym, kiedy na ogólnokrajowej scenie politycznej zaczęły się pojawiać rozmaite organizacje polityczne, na wsi na ogół nikt nie był ani świadomy ani zainteresowany ich działalnością. Książę Sihanouk w państwie, tak jak szef wspólnoty wiejskiej na ich poziomie, stanowił dla mieszkańców wsi najwyższą wykładnię i autorytet we wszystkich sprawach, wcielenie króla — boga (*devaraja*), a bunt przeciw niemu wydawał się najcięższym przestępstwem.

Tradycyjna wieś kambodżańska była przede wszystkim organizacją społeczną, unikalnym organizmem składającym się z zaufanych krewnych, przyjaciół i sąsiadów. Wspólnotę wiejską cechowało bardzo silne poczucie własnej odrębności z bardzo wyraźnie przebiegającą granicą oddzielającą „swoich” i „obcych”. Społeczność wiejska mimo kulturowej homogeniczności podlegała jednak znacznym podziałom wewnętrznym, opartym na podłożu ekonomicznym. Każda wspólnota wiejska dzieliła się z reguły na trzy kategorie mieszkańców: *neak min* (dosłownie: tych, którzy mają wiele), na ogół właścicieli więcej niż 2 ha ziemi, *neak kuesom* (1-2 ha) i biedotę *neak kroa* (poniżej 1 ha). Oprócz tego funkcjonowała kategoria bezrolnego chłopstwa utrzymującego się z pracy najemnej, a w okre-

sach dekonjunkury z zebractwa zwana *neak toal* (dosłownie: biedniejsi niż biedni). Mimo podziałów, we wszystkich kategoriach zamożności występowało poczucie specyficznej solidarności grupowej. Zapytani, niemal wszyscy określali się mianem „biedni ludzie z pól ryżowych.” Wynikało to ze wspólnej przynależności do najniższej pod względem statusu grupy w strukturze społecznej, tradycyjnie gloryfikującej kastę wojowników Kambodży<sup>2</sup>.

Z tego swoistego poczucia egalitaryzmu wynikało to, że chłopcy przywiązywali stosunkowo niewielkie znaczenie do czyjegoś statusu materialnego. Posiadanie nie było bynajmniej równoznaczne z wysoką pozycją społeczną. Hierarchia prestiżu związana była przede wszystkim z takimi czynnikami jak wiek, religijność, a zwłaszcza ze specyficzną cechą, którą nazywano *chet loo*, (dosłownie: dobry charakter). W związku z tym okazywanie jakiegokolwiek ostentacji w konsumpcji czy przejawy protekcjonalizmu wobec innych uchodziły za przejaw wyjątkowo złego smaku. Badacze przedrewolucyjnej wsi kambodżańskiej zgodnie stwierdzają, że nawet ustalenie czyjegoś statusu finansowego było zjawiskiem trudnym, a czasem wręcz niemożliwym, gdyż osoby zamożniejsze w niczym — ubraniu, zachowaniu czy zajęciach nie odróżniały się od innych.

Rzeczywistym elementem cementującym wspólnotę wiejską było, częstokroć niedoceniane — życie religijne. Religia stanowiła synkretyczną kombinację buddyzmu *theravada*, pozostałości animistycznych wierzeń ludowych i boskiej czci oddawanej panującemu, do którego częstokroć w pierwszej kolejności kierowano prośby o dobre zbiory czy deszcz.

Buddyjska świątynia (*wat*), znajdująca się niemal w każdej wiosce, była lokalnym centrum moralnym, społecznym i edukacyjnym. Świątynia stanowiła też najważniejszy punkt odniesienia i integracji wspólnoty wiejskiej, która częstokroć identyfikowała się jako „pozostająca w służbie takiej, a takiej świątyni”. Mnisi buddyjscy w oczach mieszkańców pozostawali ucieleśnieniem wszelkich cnót i wartości moralnych. Swoistym dowodem, świadczącym o integracyjnej funkcji świątyni był fakt, iż w przededniu wojny domowej i rewolucji ponad 70% męskiej populacji wsi odbywało trwający od kilku miesięcy do wielu lat nowicjat w lokalnej świątyni. Świątynia była też centralnym ośrodkiem obchodów świąt, które właściwie jako jedyne obok czci wobec *devaraja*, stanowiły czynnik łączący mieszkańca Kambodży z szerszym niż lokalna wspólnota wiejska układem odniesienia.

<sup>2</sup> Patrz: Hu Nim, „Land tenure and social structure in Kampuchea”, w: B. Kieranan, Ch. Boua, *Peasants and politics in Kampuchea, 1942-1981*, Armonk N.Y. 1982; M.E. Sharpe, T. Carney, *Communist party power in Kampuchea (Cambodia): Documents and discussion*, Cornell University Southeast Asia Program, Data Paper no. 106, 1977; M.Ebihara, *A Khmer village in Cambodia*, Columbia University, Ann Arbor 1968.

Takie wartości i niezmienny od stuleci styl życia cechowały wieś kambodżańską jeszcze w latach 60. XX wieku, choć szereg czynników natury zewnętrznej zaczynał stopniowo naruszać panujący stan równowagi. Wieś, tak jak i cały kraj, na przełomie lat 60. i 70. doświadczała w sposób szczególnie dotkliwy dekonstrukcji gospodarczej, szerzącej się korupcji, czy tragicznej w skutkach eskalacji konfliktu w sąsiednim Wietnamie. Wiele zmienił dramat przechodzącej przez wieś wojny domowej. Wydaje się jednak, że te i inne kataklizmy, które spotykały wieś kambodżańską, nie sięgały w głąb kulturowych i strukturalnych linii kształtujących działanie tradycyjnej wsi.

\* \* \*

Rzeczywiste przeobrażenie kulturowego aspektu konstrukcji społecznej nastąpiło dopiero ze stopniowym przejmowaniem kontroli nad wsią kambodżańską przez rewolucjonistów — Czerwonych Khmerów<sup>3</sup>. Sama polityka prowadzona przez przywódców Demokratycznej Kampuczy zakładała radykalne przeobrażenie khmerskiej kultury i khmerskiego społeczeństwa zgodnie z linią nowego rewolucyjnego porządku. Ideologia i retoryka Demokratycznej Kampuczy głosiła oczyszczenie społeczeństwa ze skażenia i wpływów kolonializmu i imperializmu. Jak w wielu podobnych przypadkach, rewolucjoniści wykorzystywali niektóre elementy tradycji kulturowej jako nawiązanie do przedkolonialnej czystej przeszłości<sup>4</sup>. Często wyrażane pragnienie maksymalizacji produkcji, gospodarczej odbudowy, autarkicznego rozwoju pociągało za sobą w sferze ideologii gloryfikację chłopstwa i pracy fizycznej jako najwyższych wartości społecznych. Przejawiało się to m.in. w tym, że nowe władze zalecały noszenie ubrań, które składały się z czarnego chłopskiego stroju i *kroma* (szal). Od dawna ustalona chłopska tradycja wzajemnej pomocy i pracy w kooperatywnych zespołach została zreinterpretowana i zinstytucjonalizowana jako podstawa dla nowej organizacji życia społecznego w całym kraju.

Mimo tych powierzchownych elementów nawiązywania do tradycji wiejskiej, zmiany w rzeczywistości godziły w najgłębsze pokłady kultury i struktury wiejskiej wspólnoty. Wiele kluczowych punktów określających

<sup>3</sup> Patrz: L. Summers, *Cooperatives in Democratic Kampuchea*, Social Science Research Council Conference on Kampuchea, Chiang Mai 1981; G. Porter, *Starvation and revolution*, Monthly Review Press, New York 1976; F. Ponchaud, *Cambodia. Year zero*, Holt Rinehart and Winston, New York 1977.

<sup>4</sup> Nowa symbolika najlepiej widoczna była na rewolucyjnej fladze — trzy wieże Angkoru na czerwonym tle, łączyć miały, rozumiała dla wszystkich, symbolikę tradycji połączonej z czerwienią ruchu rewolucyjnego.

tożsamość życia wsi zostało zniesionych lub zupełnie zmienionych. Wioski zostały przekształcone we wspólnoty produkcyjne. Produkcja i konsumpcja ograniczająca się dotychczas, mimo wszystko, do poziomu poszczególnych gospodarstw domowych zastąpiona została przez kolektywną własność, pracę i dystrybucję. Więzy rodzinne i krewniacze — fundament organizacji społecznej — zostały poważnie osłabione. Buddyzm został zniszczony i zastąpiony innymi „rewolucyjnymi” normami.

Jakakolwiek nie byłaby oficjalna racjonalizacja, rewolucja Czerwonych Khmerów, podobnie jak każda rewolucja dążąca do osiągnięcia i podtrzymania własnego sukcesu zmierzała do kontroli, a w tym przypadku kontroli poprzez fakt dezintegracji podstawowych instytucji życia społecznego — rodziny, wspólnoty wiejskiej i *wat* — wszystkich tych instytucji, które mogłyby współzawodniczyć z państwem o pracę i lojalność ludu.

W państwie rewolucyjnym zreorganizowano system administracyjny. Ostatni najniższy szczebel tzw. *phum* pozostał niemal niezmienny. Jednak na jego czele stanął komitet formalnie włączony w strukturę Komunistycznej Partii Kampuczy, znanej jako nieco mistyczna Organizacja (*Angkar*). Komitety wiejskie najczęściej tworzyli demobilizowani żołnierze rewolucyjnych sił zbrojnych, a zatem osoby nie mające dotychczas żadnego związku z lokalną wspólnotą wiejską, co w sposób dość oczywisty burzyło tradycyjny charakter przywództwa opartego na szacunku i prestiżu i zastępowało go nowym, wynikającym z potrzeb centralizacji aparatu państwa. W wielu przypadkach dotychczas istniejące wspólnoty wiejskie były w arbitralny sposób dzielone lub kolektywizowane, tak ze względu na naturę planowej gospodarki, jak i po prostu w wyniku politycznej arbitralności.

Przeprowadzona w 1975 roku ewakuacja miast, bez względu na deklarowane potem cele rozbicia opozycji, przyspieszenia produkcji rolnej czy urzeczywistnienia ideałów egalitarnego społeczeństwa zasilła wieś setkami tysięcy nowych mieszkańców. Po 1975 roku pomogło to w zdefiniowaniu przez Organizację jedynie dwóch klas społecznych. Pierwszą stanowiły osoby zaliczane do *ludności starej* z terenów najwcześniej opanowanych przez siły partyzanckie, ale też identyfikowaną z najuboższym chłopstwem, drugą *ludność nowa* składająca się przede wszystkim z mieszkańców miast przesiedlonych na wieś po zwycięstwie rewolucji. Wieś przecinał jeszcze jeden poważny podział narzucony przez władze rewolucyjne: na ludność o pełnych prawach (*penh sith*), kandydatów (*triem*) i tzw. *bann-hau* — tłumaczonych czasem jako ludność osadzona. Jedynie pierwsza kategoria posiadała pełne prawa polityczne, jeśli o takich można w ogóle mówić, a przede wszystkim prawo do pełnych racji żywnościowych. Ostatnia, jak trafnie określił jeden z badaczy, posiadała tylko jedno prawo — prawo do śmierci. Często wskazuje się, że napływ nowej ludności z miast

jak i nowe podziały narzucane przez władze rewolucyjne w poważny sposób naruszały dotychczasowe struktury tradycyjnej wsi kambodżańskiej<sup>5</sup>.

Prywatna własność ziemi w myśl 2 artykułu Konstytucji Demokratycznej Kampuczy została zniesiona jako przeżytek starego systemu<sup>6</sup>. W związku z prowadzonymi na masową skalę pracami irygacyjnymi, dotychczasowy system niewielkich poletek rozmaitej wielkości i kształtu zastąpiły gigantyczne skomasowane gospodarstwa rolne. Kooperatywy Demokratycznej Kampuczy starały się wykorzystywać zarówno tradycyjne jak i zupełnie nowe modele organizacyjne. Tradycja *provas dai* (wzajemnej pomocy) została zinstytucjonalizowana na gigantyczną skalę, stając się fundamentem kolektywizacji. Tradycyjny wzorzec uzupełniono o organizacje zespołów roboczych w oparciu o strukturę wojskową, organizując społeczność wiejską na zasadzie hierarchii oddziałów militarnych. Podstawowy element organizacyjny stanowiła *krom* czyli grupa robocza złożona z dziesięciu do piętnastu rodzin, której kolektywne zadania produkcyjne uzupełniono o kolektywną konsumpcję, zjawisko do tej pory w tradycji wsi khmerskiej całkowicie nieznane. Wspólny system wyżywienia miał wedle założeń, zracjonalizować i ograniczyć marnotrawstwo cennej żywności. Stanowić też miał element codziennej kontroli nad jednostką, uniemożliwiający odkładanie żywności przez potencjalnych uciekinierów, wzbogacenie arsenału kar i nagród, a także w ostatecznym rozrachunku, osłabienie rodziny jako wspólnoty stanowiącej konkurenta dla lansowanej przez władze kooperatywy<sup>7</sup>.

W Demokratycznej Kampuczy rozmaite czynniki, jak nowe formy organizacji społecznej czy rewolucyjna ideologia, służyły w znacznej mierze osłabieniu rodziny, a tym samym tradycyjnych więzów pokrewieństwa. Członkowie rodziny zostali faktycznie fizycznie odseparowani od siebie. Mimo że nowe władze pozwalały na wspólne zamieszkiwanie małżonków, jednak przez długie godziny pracy pozostawali oni rozdzieleni od siebie.

<sup>5</sup> Badania przeprowadzone w obozach dla uchodźców potwierdzały tezę, że względnie znośna sytuacja panowała we wsiach, w których niewielka liczba ludności wiejskiej została wchłonięta przez liczną wieś, najgorsze natomiast warunki panowały tam, gdzie względnie wielka liczba przybyszy musiała integrować się z nieliczną wspólnotą wiejską.

<sup>6</sup> D. Chandler, „The constitution of Democratic Kampuchea (Cambodia): The semantics of revolutionary change”, w: *Pacific Affairs*, vol. 49, no. 3 (1976).

<sup>7</sup> Kobiety, badane przez Chantou Boua, wskazywały zgodnie, że najbardziej zniechęcającym instytucją małżeństwa obowiązkiem było wprowadzenie zbiorowej konsumpcji. Oznaczało to bowiem zniszczenie kluczowego zajęcia żony i matki, która dzięki niemu właśnie zawdzięczała swą względnie egalitarną pozycję w rodzinie. Patrz: M. Ebihara, „Khmer village women in Cambodia”, w: C. Matthiasson, *Many sisters: women in cross-cultural perspective*, Free Press, New York 1974.

Dzieci, które skończyły siedem lat, izolowano od rodziców w imię tworzenia nowego rewolucyjnego aktywu. Prowadziło to do odwrócenia tradycyjnego porządku hierarchii prestiżu. O ile dotychczas rodzice lub w ogóle ludzie starsi otaczani byli szczególnym szacunkiem, teraz szacunek ten traktowano jako przeżytek i pozostałość starego burżuazyjnego reżimu. Młodzieży poświęcano szczególną uwagę jako grupie niosącej nową rewolucyjną kulturę.

Podobna przemiana następowała w regulacjach samego faktu zawierania małżeństwa. O ile przed rewolucją młodym pozostawiano znaczną swobodę w doborze partnera<sup>8</sup>, teraz państwo przejęło całkowicie kontrole nad aranżacją małżeństw. O ile przyszłym małżonkom pozostawiono wolność proponowania partnera, zatwierdzeniem właściwości wyboru pod względem klasowym zajmowała się organizacja rewolucyjna. Nierzadkim zjawiskiem były też wymuszone grupowe małżeństwa pomiędzy weteranami walk rewolucyjnych, a dziewczętami wybranymi z całej wsi.

Nowe fatalne warunki życiowe wbrew zamierzonemu celowi powodowały dezintegrację społeczną, w tym dezintegrację rodziny. Nierzadko partner stawał się donosicielem tajnej policji (*chhlop*), a samo podejrzenie o to stawało się przyczyną do upowszechniania poczucia wzajemnego braku zaufania, wrogości, a nawet aktów agresji pomiędzy krewnymi. Dość często opisywane są przypadki, gdy w sytuacji skrajnego głodu potajemnie poszukiwano dziko rosnących owoców, a chwytanie szczurów czy jaszczurek stawało się domeną indywidualnej zaradności, bo ich jedzenie w ukryciu dawało znacznie większe szanse na przetrwanie.

Prowadzona przez władze polityka osiedleńcza w dużym stopniu przyczyniła się do ograniczenia i osłabienia szerszych więzów krewniaczych<sup>9</sup>. W okresie ewakuacji miast w Demokratycznej Kampuczy ludność czyniła wiele, aby dostać się na wieś do swoich krewnych. Na ogół nie było to możliwe. Częste przesiedlania mieszkańców już w trakcie realizacji rewolucyjnych celów nie sprzyjały utrzymywaniu więzów krewniaczych. Związki rodzinne, krewniacze, przyjacielskie, sąsiedzkie, sformowane na podstawach wzajemnej pomocy i współpracy w starym społeczeństwie, nie były dłużej potrzebne we wspólnotowej organizacji społeczeństwa Demokratycznej Kampuczy. Szereg zwrotów tradycyjnie używanych w komunikacji interpersonalnej zostało wykluczonych z codziennego użycia. W miejsce grzecznościowych określeń, adresowanych do osób starszych, niezależnie od pokrewieństwa, takich jak *dziadek* czy *wujek* wprowadzono obowiązek zwracania się do siebie przy użyciu określenia towarzyszy

<sup>8</sup> Mimo najczęściej dyskretnej kontroli ze strony rodziców.

<sup>9</sup> Na ten temat patrz: L. Summer..., op.cit.

(mit). Niekiedy stosowano pewne tradycyjne zwroty, które podkreślać miały rodzinny charakter kooperatywy i partii w ogóle. Pol Pot sam określany był w partyjnej nomenklaturze jako *Brat nr 1*. Czasem w rewolucyjnych słownikach pojawiały się zupełnie kuriozalne i pokraczne zwroty jak choćby już legendarny sposobu zwracania się do starszych funkcjonariuszy partyjnych poprzez „towarzysz dziadek”.

Likwidacja starych elementów kulturowych w poważny sposób dotknęła religię buddyjską, i to nie tylko sferę *sacrum*, ale przede wszystkim jako czynnik integrujący lokalne społeczności. Po zwycięstwie Czerwonych Khmerów wielu mnichów straciło życie, niektórzy zostali umieszczeni w specjalnych obozach pracy, znakomita większość została zmuszona do porzucenia swych świątyń i podjęcia świeckiego życia. Wiele świątyń buddyjskich zostało zniszczonych, wiele zaś dotknęła powszechna profanacja — zamieniano je na magazyny lub kwatery dla żołnierzy.

Kultura rewolucyjna starała się wypromować nowe modele zachowań, wywodzące się z arsenału tzw. świeckich religii. Miało nim być spotkanie wioski. Spotkania takie odbywały się niemal codziennie wieczorem po pracy (czasami tylko raz w tygodniu). Poświęcone były dyskusjom nad zwiększaniem wydajności, omawianiu zagadnień budowy socjalizmu, składaniem samokrytyki. Choć jednym z prawdopodobnie założonych celów była integracja grupy, nieudolnie prowadzone spotkania, często przez niepiśmienny aparat administracyjny i partyjny, zamieniały się w przekaz lichej propagandy.

Demokratyczna Kampucza nie była ani jedynym, ani pierwszym państwem, które dzięki marzeniu o osiągnięciu całkowitej kontroli nad jednostką dokonywała radykalnej przemiany struktury społecznej i kulturowej, czego nieuchronnym następstwem było poważne naruszenie systemu społecznego i jego podstaw. Choć substancja kulturowa poddaje się odporne próbom rewolucyjnych eksperymentów, nie należy lekceważyć ich następstw.

\* \* \*

Interwencja wietnamska w 1979 roku przerwała stosowanie radykalnej formuły rewolucji. Czy oznaczało to jednak powrót do przedrewolucyjnych struktur i systemu wartości?

W nowym organizmie państwowym, jakim była Ludowa Republika Kampuczy, wiele wartości przedrewolucyjnej tradycji wiejskiej wspólnoty zostało w pewnym stopniu odtworzonych. Gdyby posłużyć się dialektyczną paralelą — jeśli Demokratyczna Kampucza stanowiła antytezę wielu podstawowych wartości i struktur starej przedrewolucyjnej Kambodży, to nowa prowietnamska władza usiłowała wprowadzać rodzaj syntezy starych tradycyjnych i nowych socjalistycznych elementów. Pierwsza zmiana

dotyczyła sfery samej terminologii. Do łask powróciło powszechne używanie terminu wioska (w miejsce promowanego pojęcia kooperatywy czy komuny produkcyjnej). Przywrócono też możliwość swobody osiedlania, a to rozpoczęło masowe wędrowki przesiedlonej ludności do dawnych obszarów zamieszkania.

Dotychczas zburzony skład wiejskiej populacji wydawał się powracać do stanu pierwotnego. Mimo zakończenia kambodżańskiego eksperymentu, gospodarka znajdowała się w stanie zupełnej ruiny, a w kraju panował głód. Nałożone wcześniej na kraj sankcje ekonomiczne uniemożliwiały mu korzystania ze światowej pomocy humanitarnej.

Wieś Ludowej Republiki Kampuczy przebudowywano według na poły socjalistycznych wzorów kolektywizacji<sup>10</sup>. Działo się tak po części ze względu na planową próbę rozwiązywania problemów gospodarczych, a po części ze względu na spontaniczne dążenia samej ludności. Niemal wszyscy mieszkańcy wsi zostali zorganizowani w tak zwane Solidarnościowe Zespoły Zwiększania Produkcji, (zwane w skrócie *krom samaki* lub *grupy solidarnościowe*). Składały się one z pięciu do dwudziestu rodzin, które wspólnie uprawiały ziemię, będącą własnością grupy. Ze względu na faktyczny brak zwierząt pociągowych i narzędzi, władze odwoływały się do starej tradycji pracy kooperatywnej, jako niezbędnej dla odbudowy kraju. Grupy solidarnościowe miały też stanowić jednostkę samoobrony i potencjalnej dystrybucji pomocy humanitarnej. *Krom samaki* okazały się jednak nietrwałym elementem wiejskiego krajobrazu porewolucyjnej Kambodży. Eksperyment ten przetrwał do 2-giej połowy lat 80. i to zaledwie w kilku rejonach kraju. Po przykrych doświadczeniach reglamentowanego kooperatywizmu ludność niechętnie akceptowała wspólnotową własność ziemi. Co więcej, po przezwycięzeniu pierwszych trudności z coraz większym samozaparciem odbudowywała tradycyjny system sąsiedzkiej samopomocy. Władze z uwagą konstatowały ten fakt i w okresach spiętrzonych prac polowych starały się uzupełniać brak rąk do pracy przez wysyłanie na pola żołnierzy, a nawet pracowników administracji publicznej. Gdziekolwiek wprowadzono administrowany centralnie program „żywność za pracę”, w ramach którego rekrutowano w miastach bezrobotną młodzież do prac polowych w zamian za wyżywienie. Tendencja do prywatnego gospodarowania ziemią utrzymywała się niemal powszechnie, mimo podejmowanych przez władzę prób uatrakcyjnienia i modyfikowania systemu kolektywnego, np. przez tworzenie systemu działek przyzagrodowych czy możliwość pożyczania ziemi od *krom*.

<sup>10</sup> M. Ebihara, „Village culture”, w: D. A. Ablin, M. Hoods, *The Cambodian agony*, M.E. Sharp, Armonk 1990.

Problem kooperatywizmu łączył się z innym ważnym problemem społecznym, będącym spuścizną po latach wojny domowej i rewolucji. Na wsi kambodżańskiej występował poważny niedobór mężczyzn, co potęgowało niedostatki siły roboczej. Wywołało to zmiany w kwestii życia rodzinnego. Nastąpiła stopniowa instytucjonalizacja faktycznej poligamii, próba ta pozamałżeńskich kontaktów seksualnych, pojawienie się względnej akceptacji dla rosnącego zjawiska aborcji oraz poważny wzrost roli kobiety w społeczeństwie, który znalazł odbicie w zmianie dotychczasowych przepisów. Wszystkie te czynniki stanowiły istotne novum w tradycyjnie konserwatywnej wobec tych problemów społeczności wiejskiej.

W Ludowej Republice Kampuczy dał się odczuć stopniowy powrót do odradzania się tradycyjnej paternalistycznej struktury wsi, co w znacznej mierze przejawiało się powrotem na stanowiska osób, wybieranych na podstawie zwyczajowych kryteriów — wieku, doświadczenia, prestiżu i ogólnie „dobrego charakteru”. Jednak ich władza, ze względu na utrzymującą się strukturę zmilitaryzowanego, na poły kolonialnego państwa, była w znacznej mierze ograniczona, co w znaczący sposób odróżniało bieżącą sytuacją od stanu z poprzedniej epoki.

W społeczności wiejskiej stopniowo zaczynały pojawiać się nastawienia indywidualistyczne oraz różnice tak w statusie materialnym jak i w poziomie życia mieszkańców poszczególnych wspólnot wiejskich. Istotnym novum, wyraźnie widocznym w latach 80., które nie przyczyniało się do umocnienia jedności na wsi kambodżańskiej, był postępujący proces upolitycznienia i ideologizacji życia. Choć próby rekrutacji do partii komunistycznej kończyły się na ogół niepowodzeniem, to jednak na wsi powoli pojawiały się różne partyjne przybudówki, takie jak Związek Młodzieży Kampuczy czy Związek Kobiet Kampuczy, stanowiące szczególnie dla młodych poważny czynnik, umożliwiający awans społeczny. Szkoła i wspierany przez władze program „odrodzenia ludowej kultury”, polegający na wspieraniu tradycyjnej rzekomo muzyki, tańca czy teatru, służyły w rzeczywistości procesom indoktrynacji politycznej, i w znacznej mierze postrzegane były jako przejaw wietnamizacji kraju.

Religia buddyjska na wsi, zawsze uważana za czynnik konsolidujący tę społeczność, z trudem odzyskiwała znaczenie w nowej porewolucyjnej rzeczywistości. Wprawdzie nastąpił powrót do obchodów wielkich świąt religijnych takich jak *Prachum*, *Katun* czy Nowy Rok, jednak w znacznej mierze ich dotychczas lokalna i religijna symbolika odczytywana była w zupełnie inny sposób niż w poprzednim okresie — jako manifestacja identyfikacji narodowej związanej z buddyzmem *theravada* i akt obywatelskiego nieposłuszeństwa wobec wszechobecności Wietnamczyków. Zmniejszyła się też znacznie liczba mnichów. Jeśli w okresie przedrewolucyjnym szacowano, ich stan na 40 do 80 tysięcy, to w połowie lat 80. ich

liczba nie sięgała nawet 5 tysięcy, co oznaczało dramatyczny wręcz regres rozpatrywany także w kategoriach ich efektywnego wpływu na tradycyjne życie wspólnoty wiejskiej.

\* \* \*

Porozumienia paryskie, nadzorowany przez UNTAC proces pokojowy, następnie odbudowa monarchii i rządów koalicyjnych niosły za sobą niespełnioną obietnicę powrotu stabilizacji w kraju. Wydarzenia ze sfery polityki nie stały się jednak czynnikiem sprzyjającym odbudowie tradycyjnej struktury wsi i doprowadziły jedynie do utrwalenia się tendencji zapoczątkowanych wcześniej. O ile można stwierdzić, że wieś kambodżańska stopniowo odbudowuje się, to traumatyczne wydarzenia, jakie stały się jej udziałem w przeszłości nie pozostały bez wpływu na jej funkcjonowanie. Istnieje obecnie mnóstwo dowodów na to, że tradycyjny system wartości, jak i praktyka kulturowa zostały w poważny sposób naruszone przez wydarzenia, które miały miejsce w okresie ostatnich trzech dekad.

Badania organizacji społecznej i struktur władzy w Kambodży przeprowadzone w 1995 roku przez SIDA (*Swedish International Development Authority*), opublikowane pod tytułem *When every household is an island*<sup>11</sup>, wykazały zupełny brak formalnych i poważne ograniczenie nieformalnych struktur organizacyjnych wykraczających poza poziom indywidualnego gospodarstwa, a w rzeczywistości wykraczających poza poziom rodziny nuklearnej. Zanik tradycji samopomocy wynikał, jak wskazują badacze, z postępującej wciąż, a nasilonej w ostatniej dekadzie monetaryzacji i komercjalizacji produkcji rolnej. Szwedzcy badacze wskazują też na prawdziwą rewolucję w postawach przeciętnego mieszkańca wsi, którego tak cele życiowe jak i zdefiniowanie pozycji w grupie wyznaczone są poprzez wyłączny pryzmat wartości ekonomicznych. Bezpośrednią tego przyczyną, mającą też istotny wpływ na znaczne osłabienie działania wiejskiej wspólnoty było zupełne załamanie się tradycyjnych struktur władzy, wpływu i autorytetu.

Nieprawdopodobne wręcz znaczenie dla prawdziwej rewolucji w strukturach wiejskich miała fala powracających, bądź z zagranicy, częściej z obozów pracy, uchodźców. Powracający do swych rodzinnych wiosek zdawali sobie w pełni sprawę z tego, że zarówno ich status ekonomiczny, obycie w świecie, ich własne ambicje, jak i często nierealistyczne oczekiwania wo-

<sup>11</sup> J. Ovesen and others, *When every household is an island, social organization and power structures in rural Cambodia, assessment and analysis of present knowledge regarding social organization and power structures in rural Cambodia*, SIDA, Stockholm 1995; G. Curtis, *Cambodia reborn?*, UNRISD, Geneva 1998.

bec nich wysuwane przez stabilną część wspólnoty bardzo odróżniają ich od reszty społeczności. Badania przeprowadzane we wsiach kambodżańskich dobitnie świadczyły, że nowi-starzy przybysze przejawiali znacznie większy stopień innowacyjności, jak również, że ich indywidualne ambicje i potrzeby w poważny sposób zderzały się z dotychczasową stabilną kulturą i strukturą wsi.

O ile tradycyjne struktury wiejskie zawsze zakładały podporządkowanie się, dla wspólnego dobra, lokalnym autorytetom, obecnie najbardziej rozpowszechnioną postawę cechuje stwierdzenie „nie muszę robić tego, co ty mi każesz”. W sferze politycznej znajdowało to odzwierciedlenie w rosnącej świadomości, powierzchownie postrzeganych prawach człowieka oraz pojawieniu się postawy politycznej, zwanej przez niektórych obywatelskim libertarianizmem, przejawiającej się brakiem ochoty do podporządkowania się komukolwiek. Ostatecznym efektem tego były na kambodżańskiej scenie politycznej również sukcesy populistycznej i libertariańskiej partii Sama Rainsy, mylnie postrzeganej jako demokratyczna.

W okresie nasilającej się rywalizacji ugrupowań politycznych w Kambodży pogłębił się, zapoczątkowany jeszcze w latach 80., proces upolitycznienia i budowy struktur partyjnych sięgających nierzadko do poziomu pojedynczej wsi. Związane było to ze zjawiskiem konstruowanej z zewnątrz quasi demokracji, której efektem było jedynie wzmocnienie tradycyjnych systemów paternalistycznych i klientelizmu politycznego. Rozkwitały już one w przedrewolucyjnej Kambodży, jednakże współcześnie zaczęły coraz głębiej penetrować struktury wiejskie. Szczególnie widoczne jest to w rozciąganiu się skorumpowanych systemów dualistycznej administracji partyjnej Partii Ludowej i FUNCINPEC-u (partia rojalistów) do najniższych poziomów organizacji państwa.

Okazało się, że mimo stopniowego odrodzenia buddyźmu i wprowadzenia na nowo elementów kultu monarchii do obchodów świąt religijnych, nie udało się przywrócić im roli, jaką odgrywały przed rewolucją. Proces osłabienia pozycji władcy jako najwyższego autorytetu w hierarchicznej piramidzie relacji patron — klient był w znacznej mierze efektem ogólnego osłabienia autorytetów w kraju, ale też skutkiem wprowadzenia quasi demokratycznego systemu rywalizacji politycznej, strukturalnie osłabiającej monopol autorytetu władcy<sup>12</sup>.

Jednym z najczęściej wymienianych współcześnie zjawisk opisujących wieś kambodżańską jest ogólny brak wzajemnego zaufania, dawniej fun-

<sup>12</sup> Z pewnością wpływ na to miały, z jednej strony niejasna przeszłość polityczna króla, z drugiej fatalne błędy, i podatność na afery następców tronu, co w systemie władzy nawiązującym tak do tradycji jak i charyzmy przyniosło takie właśnie skutki.

damentu delikatnej i złożonej struktury wspólnot wiejskich. Totalitaryzacja życia społecznego w okresie Demokratycznej Kampuczy, jak również przedłużająca się wojna domowa i wielopłaszczyznowe konflikty generowane, tak wewnątrz jak i na zewnątrz kraju, przyniosły efekt w postaci zniszczenia czegoś, co wydawało się niezniszczalne. Khmerski badacz tych procesów, Meas Nee, uważa, że należy oczekiwać, iż odbudowanie tradycyjnych więzów społeczności wiejskich, o ile w ogóle nastąpi, to z całą pewnością będzie trwać przez całe pokolenia. Nee twierdzi:

Ktokolwiek chce skleić koszyk, musi zrozumieć jasno, że społeczne kulturowe i psychologiczne zniszczenie życia wsi jest głębokie i nie może być lekceważone. Nie jest łatwo tym, którzy nie należą do społeczności to dostrzec... Nie możesz zmusić ludzi do współpracy, nie zwracając uwagi na zniszczony potencjał wzajemnego zaufania. Nie możesz zmusić ludzi do zaufania. Niektórzy mają nadzieję i podejmują wysiłki zmierzające do odbudowy wzajemnego zaufania, ale świadczą to tylko o niezrozumieniu nieformalnej struktury wioski... co może uczynić odbudowę zaufania nawet jeszcze bardziej skomplikowanym<sup>13</sup>.



<sup>13</sup> Meas Nee, *Towards Restoring Life: Cambodian villages*, Phnom Penh, 1995.