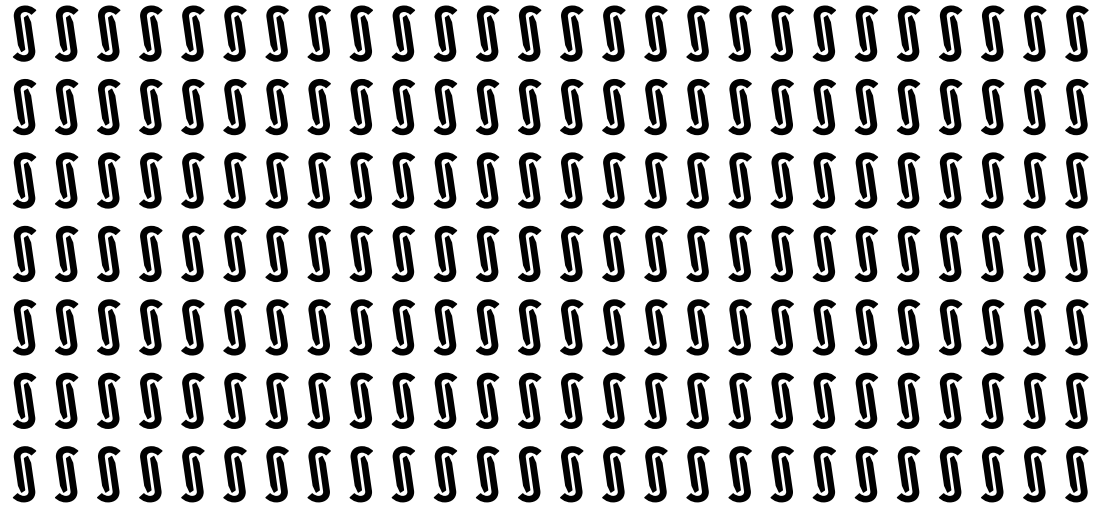
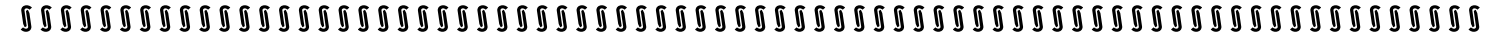


Paulina Chmiel-Antoniuk
Maciej Duda
Magdalena Ickiewicz-Sawicka



Kultura a zbrodnia





Recenzent: Prof. zw. dr hab. Wiesław Pływaczewski
Korekta: Ewa Gorlewska



© Stowarzyszenie Miłośników Kultury Ludowej
Czeremcha 2018, Wydanie 1

ISBN: 978-83-934033-8-7

Koncepcja okładki: AZE Design
Skład i tamanie: Agencja Wydawnicza Ekopress / 601 311 838
Druk i oprawa: Zakład Poligraficzny ARES

Wydawca: Stowarzyszenie Miłośników Kultury ludowej
ul. 1 Maja 77; 17-240 Czeremcha

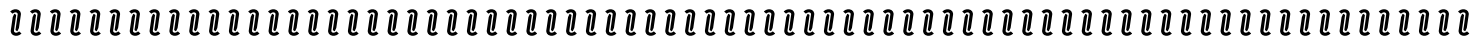
Koordynatorzy projektu: Barbara Kuzub-Samosiuk, Mirosław Samosiuk

Publikacja dofinansowana ze środków
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

Publikacja dofinansowana ze środków
Województwa Podlaskiego





Paulina Chmiel-Antoniuk
Maciej Duda
Magdalena Ickiewicz-Sawicka

Kultura a zbrodnia

społeczno-kulturowe uwarunkowania przestępczości

Materiały zawarte w publikacji pochodzą z Konferencji zorganizowanej podczas XXIII Festiwalu Wielu Kultur i Narodów „Z wiejskiego podwórza”



Spis treści:

- 8** WSTĘP
(Magdalena Ickiewicz-Sawicka)
- 14** Rozdział I:
MULTIKULTURALIZM WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA
– OPERACJONALIZACJA POJĘĆ
1. Wielokulturowość
 2. Pojęcie narodu w kontekście multikulturalizmu
 3. Międzykulturowość
 4. Transkulturowość
- 29** Rozdział II:
KULTURA A PRZESTĘPCZOŚĆ I ZBRODNIA
– WZAJEMNE RELACJE
1. Konflikt kulturowy a przestępstwa kulturowe
 - 1.1. Konflikt kulturowy – podstawowe koncepcje
 - 1.2. Konflikty etniczno-kulturowe jako źródło przestępstw motywowanych różnorodnością kulturową
 - 1.3. Obrona przez kulturę (przestępstwa kulturowe) – analiza pojęcia
 2. Kultura honoru *versus* kultura prawa
 - 2.1. Morderstwa honorowe (krwawa zemsta) jako przykład przestępstw kulturowych
 - 2.2. Plemienność (trybalizm) w kontekście kultury honoru
 - 2.3. Prawo kodeksowe (stanowione) a prawo zwyczajowe
 3. Albański kodeks honorowy (*Kanun*)
 - 3.1. Główne założenia kodeksu
 - 3.2. Zasady *kanunu* (gościnność, bezpieczeństwo, honor, zemsta)
 - 3.3. Symbolika krwi w albańskiej kulturze narodowej
 4. Kultura winy i wstydu
 - 4.1. Wstyd i poczucie winy – wzajemne korelacje i różnice
 - 4.2. Wstyd w badaniach społecznych i kryminologicznych



52 Rozdział III:
PRZESTĘPSTWA MOTYWOWANE KULTUROWO
W POLSCE

1. Wprowadzenie
2. Etiologia przestępstw z nienawiści
3. Fenomenologia przestępstw z nienawiści
 - 3.1. Sprawcy przestępstw z nienawiści
 - 3.2. Ofiary przestępstw z nienawiści
 - 3.3. Okoliczności popełniania przestępstw z nienawiści
4. Przeciwdziałanie przestępstwom z nienawiści

81 Rozdział IV:
RELIGIJNE UWARUNKOWANIA PRZESTĘPCZOŚCI
– VODOU I HAITAŃSKIE CASE STUDY

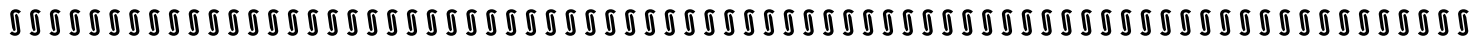
1. O granicach naukowego poznania religii
 - 1.1. Vodou wokół naukowego dyskursu
 - 1.2. Vodou i afrokaraibska duchowość
 - 1.3. Panteon vodou – czy bogowie żądają krwi i ofiar?
2. Jak narodził się mit vodou jako czarnej magii
 - 2.1. Vodou jako wróg publiczny od epoki kolonializmu
 - 2.2. Historia współczesna – vodou w latach 1915–1990

- 2.3. Trzęsienie ziemi w 2010 roku i ponowna chrystianizacja Haiti
- 2.4. Zbrodnie rytualne i czarna magia vodou
- 2.5. Zombie – najstynniejsza ofiara rytuałów vodou i gwiazda filmowa amerykańskiego kina
3. Rodzaje przestępczości uwarunkowanej religijnie
 - 3.1. Zakazane akty seksualne – zoofilia
 - 3.2. Zoofilia w dziejach
 - 3.3. Seks i rytualne gwałty w vodou
 - 3.4. Handel ludźmi i łamanie praw człowieka
 - 3.5. Udział w grupach przestępczych i handel narkotykami – case study
 - 3.6. Mit haitańskiej przestępczości

111 ZAKOŃCZENIE

122 BIBLIOGRAFIA

133 INFORMACJE O AUTORACH



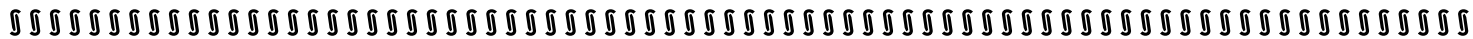
Z recenzji



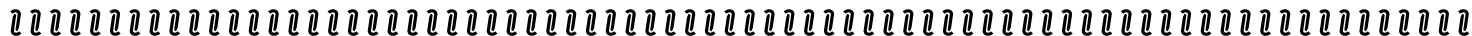
„Autorzy książki podjęli aktualną, społecznie doniosłą i wartą zainteresowania tematykę. Problematyka kulturowych uwarunkowań przestępczości jest istotna zarówno z naukowego, jak i praktycznego punktu widzenia. Jest to bowiem problem nie tylko prawny i kryminologiczny, lecz także społeczny i polityczny. Niewątpliwym walorem opracowania jest jego interdyscyplinarność. Autorzy analizują przedmiotową tematykę na płaszczyźnie prawnej, kryminologicznej, socjologicznej, politologicznej, historycznej i kulturoznawczej. Przyjęcie takiej perspektywy badawczej pozwoliło na kompleksowe i interesujące ujęcie omawianego zjawiska”.

Prof. zw. dr hab. Wiesław Pływaczewski





Wstęp



„Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni.
Bo takim sądem, jakim sądzą, i was osądzą;
i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzają.
Czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata,
a belki we własnym oku nie dostrzegasz?”

(Ewangelia wg św. Mateusza 7, 1-5)¹

Autorzy oddawanego do rąk Czytelnika opracowania podejmują próbę przedstawienia zjawiska przestępstw motywowanych kulturowo z trzech zupełnie odmiennych perspektyw: geograficznej, kulturowej i prawnej.

Rozdział pierwszy ma za zadanie wprowadzić Czytelnika w przedmiotową tematykę. Przedstawione zostały w nim zjawiska wielokulturowości, międzykulturowości, transkulturowości i multikulturalizmu postrzegane z perspektywy socjologicznej, politologicznej, kulturoznawczej i prawnej.

W rozdziale drugim umieszczone zostały informacje dotyczące wzajemnych relacji pomiędzy kulturą a przestępczością

oraz kulturami opartymi na takich fundamentach, jak prawo, honor, wina i wstyd. Wszystko osadzone jest w realiach państw bałkańskich, w szczególności Albanii.

Trzeci rozdział poświęcony jest problematyce przestępstw motywowanych kulturowo w Polsce, czyli przestępstw z nienawiści wymierzonych w osoby i grupy wyróżnione z uwagi na pochodzenie rasowe, etniczne, narodowe lub wyznaniowe.

Czwarty rozdział zawiera natomiast analizę religijno-kulturowego zjawiska związanego z kultem *vudou* w obszarze karaibskim ze szczególnym uwzględnieniem czynów karanych inspirowanych kulturowo.

Różnorodność świata przyrodniczego, geograficznego, politycznego i kulturowego oprócz niewątpliwie wielu korzyści generuje także liczne problemy np. pod postacią odmiennych kultur prawnych, które w większości przypadków pozostają w zasadniczej sprzeczności. W przeszłości, kiedy liderem światowym były państwa zachodnie, które narzucały (niekiedy przy użyciu siły) swoją filozofię, etykę oraz system prawny na podbitych terytoriach, tego rodzaju problemy były rzadkością, ponieważ metropolie arbitralnie wprowadzały na podległych terenach

¹ Ewangelia wg św. Mateusza 7, 1-5, *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Poznań 2013.

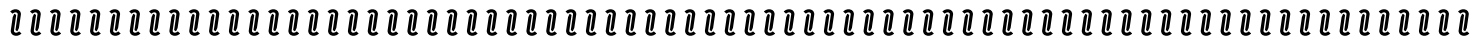


swoje zwyczaje, język, kulturę, administrację oraz oczywiście europejski system prawny. Niekiedy system ten był tak silny i doskonale zorganizowany, że z biegiem czasu autochtoniczna ludność zaczęła przyjmować narzucone wcześniej prawo jak swój rodzimy system wymiaru sprawiedliwości. Z drugiej strony równie silne były lokalne zwyczaje dotyczące zbrodni, winy i kary, które funkcjonowały w tych społecznościach praktycznie od zarania dziejów. Niejednokrotnie opierały się one na wypracowanych przez wieki zwyczajach kulturowych, które przekazywano z pokolenia na pokolenie, często tylko w przekazie ustnym. W związku z tym odnotowywano przypadki, gdzie *de facto* obowiązywały dwa systemy sprawiedliwości: oficjalny, państwowy – oparty na regułach prawa stanowionego oraz nieoficjalny – zakorzeniony w rodzimej kulturze i odzwierciedlający plemienne czy klanowe zwyczaje.

Rozwój transportu, szczególnie kolei i lotnictwa cywilnego, doprowadził do częstszego niż w poprzednich wiekach kontaktu kulturowego i nie tylko zwiększył możliwości wymiany ludności czy towarów i usług, lecz także stał się polem konfliktu wartości zarówno kulturowych, jak i prawnych. Zjawisko to nasiliło się szczególnie w XX wieku (zostało naukowo zdefiniowane już w latach 70. XX wieku), aby osiągnąć apogeum w pierwszej połowie XXI wieku w postaci tzw. kryzysu migracyjnego, wywołanego konfliktami na Bliskim Wschodzie (począwszy od interwencji amerykańskiej w Iraku poprzez Arabską wiosną po wojnę domową w Syrii). Wówczas niekontrolowany przepływ ludności

z Bliskiego Wschodu i innych części Afryki zintensyfikował i doprowadził do (niekiedy bolesnej) konfrontacji pomiędzy kulturami prawnymi wywodzącymi się z Europy oraz pozostałymi, reprezentującymi głównie kulturę prawną różnych odłamów islamu. Wówczas nasiliły się dyskusje i zwiększyła się liczba przypadków tzw. *cultural offenses* – czyli przestępstw motywowanych kulturowo.

Z drugiej strony zaś należy wyraźnie zaznaczyć, że tego rodzaju czyny karalne (jak sugerowała europejska prasa) nie są jedynie domeną krajów rozwijających się (szczególnie państw kultury islamu), ale rejestruje się je także w rodzimej Europie (np. w Albanii). Co więcej, nie są to bynajmniej nowe zwyczaje kulturowe, ale obowiązujące w niektórych bałkańskich obszarach od czasów średniowiecza (albański kodeks honorowy tzw. *Kanun*). W związku z tym, że zarówno antropologia kulturowa, jak i kryminologia rzadko opisuje te zjawiska, autorka tej części pracy pragnie przybliżyć Czytelnikowi ten zapewne obcy i nasiąknięty orientalizmem kawałek egzotycznej Europy. Autorka stawia też trudne pytania: Jak to możliwe, że w pewnej części Europy zamiast prawa stanowionego obowiązuje prawo zwyczajowe oparte na regułach klanu lub plemienia? Dlaczego są one tak silne, że państwowy aparat sprawiedliwości nie jest w stanie ich wyeliminować lub co najmniej kontrolować? Aby odpowiedzieć na te pytania, niezbędne są pogłębione analizy związane zarówno z przeglądem literatury, jak i z badaniami terenowymi, które pozwolą przybliżyć Czytelnikowi prezentowane zjawisko



w sposób obiektywny, możliwie przystępny i zawierający bezstronny komentarz.

Przestępstwa z nienawiści (*hate crimes*) są wymierzone w jednostki i grupy odznaczające się cechą odróżniającą je od większości. Determinantą może być rasa, pochodzenie narodowe lub etniczne albo wyznanie. Ta niebezpieczna patologia społeczna pojawiła się w Polsce na przełomie XX i XXI w. Przestępstwa te są konsekwencją stereotypów, uprzedzeń, nietolerancji, dyskryminacji oraz ekstremistycznych ideologii. Przejawiają się zarówno agresją werbalną (mowa nienawiści), jak i przemocą fizyczną (czyny nienawiści). Sprawcy tego typu przestępstw kierują się antypatią i chęcią zastraszenia jednostek i całych grup mniejszościowych. Najbardziej zagrożone są osoby posiadające tzw. styl plemienny, czyli różniące się wizualnie od większości.

Problematyka przestępstw z nienawiści ma charakter interdyscyplinarny. Jej badanie wymaga odwołania się do dorobku nauk prawnych, kryminologii, wiktymologii, socjologii, pedagogiki, psychologii. To patologiczne zjawisko społeczne pozostaje w ścisłych relacjach z migracjami, zwłaszcza tymi o charakterze międzykulturowym. Dotychczas bardzo homogeniczne społeczeństwo polskie staje się coraz bardziej heterogeniczne (wielokulturowe). Zjawisko to ma swoje zalety i wady. Wśród tych drugich wskazać należy konflikty międzykulturowe. Ich skrajnym przejawem są właśnie przestępstwa z nienawiści. We współczesnych społeczeństwach eskalują bowiem nastroje radykalne. Coraz częściej w dyskursie publicznym pojawiają się idee nacjo-

nalistyczne, szowinistyczne, ksenofobiczne, a nawet antysemityczne, rasistowskie i neonazistowskie. Nawołuje się do nienawiści na tle różnic narodowościowych, etnicznych, rasowych, wyznaniowych. Grupy mniejszościowe oraz należące do nich jednostki spotykają się z agresją werbalną, psychiczną i fizyczną. Problematyka przestępstw z nienawiści jest zatem bardzo aktualna i doniosła, a jednocześnie wzbudza społeczne kontrowersje i polityczne spory. Statystyki kryminalne wskazują, iż tego typu przestępczość rozwija się bardzo dynamicznie. Autor rozdziału poświęconego przestępstwom z nienawiści podjął próbę wskazania przyczyn tego zjawiska, przybliżenia jego form objawowych oraz omówienia możliwości przeciwdziałania mu. Analiza kryminologiczna oparta została na wynikach przeprowadzonych badań aktowych. Stanowi ona syntetyczne przedstawienie najistotniejszych, zdaniem autora, aspektów problemu przestępstw z nienawiści.

W społeczeństwie zachodnim dominuje przekonanie, że *vodou* jest czymś w rodzaju czarnej magii stosowanej w złych intencjach i mającej znamiona czynów zabronionych. Taki zniekształcony, wręcz karykaturalny wizerunek przyczynia się do powielania i wzmacniania obiegowych negatywnych stereotypów oraz społecznego napiętnowania wyznawców *vodou* i klasyfikowania ich jako przestępców. Obecny w mediach mit *vodou* jako „szatańskiego kultu”² przyczynia się nie tylko do odarcia rodzimego

² Wiele kontrowersji wzbudziły słowa Pata Robertsona, amerykańskiego polityka i popularnego telewizyjnego kaznodziei, który publicznie nazwał religię





systemu wierzeń z *sacrum*, lecz także do społecznej izolacji samych Haitańczyków. Kreowanie wizerunku wyznawców *vodou* jako przestępców może okazać się bardzo trwałe ze względu na stereotypy, które potwierdzają ten negatywny obraz. Czy wykluczanie vodouistów z powodu wyznawanej przez nich religii nie jest uwarunkowane negrofobią, czyli lękiem przed czarnymi? Czy przestępczość uwarunkowana religijnie jest tylko mitem stworzonym w celu usprawiedliwienia nieudolnej władzy?

Szukając odpowiedzi między innymi na powyższe pytania, autorka tekstu przeczytała wiele artykułów naukowych i antropologicznych monografii na temat *vodou*. Przeprowadziła również wiele rozmów ze społecznością lokalną i vodouistami³ na Haiti, konsultowała zebrane dane z amerykańskim środowiskiem naukowym oraz ze środowiskiem chrześcijańskich misjonarzy. W rezultacie zetknięcia się z tyloma sprzecznymi opiniami zrodził się zamiar napisania niniejszego opracowania.

Podczas pierwszego pobytu autorki na Haiti w 2016 roku pewien haitański przewodnik stwierdził, że „*vodou* jest darem, którego nie można tak po prostu przyjąć lub oddać komuś w pre-

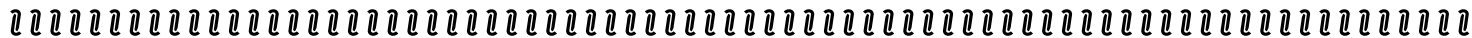
vodou „szatańskim kultem” winnym tragedii. „Coś się wydarzyło wiele lat temu na Haiti i ludzie nie chcą o tym mówić. Pod pantoflem Francuzów, wiemy, Napoleon III, wszystko jedno... zebrał się wszyscy niewolnicy i podpisali pakt z diabłem. Przysięgli: Będziemy Ci służyć, jeśli wyzwolisz nas spod jarzma księcia. To jest prawdziwa historia. Diabeł na to: dobrze, zawrzyjmy umowę. Po tym zdarzeniu wykopali Francuzów i drogą rewolucji odzyskali wolność. Od tamtej pory naród Haitańczyków jest przeklęty”. Pat Robertson (BBC News 2010).

³ Spolszczona nazwa określająca wyznawców *vodou* zaczerpnięta z języka angielskiego *Vodouist*.

zencie – z tym się rodzimy się i z tym umieramy”. Nie zrozumie *vodou* ten, kto nigdy nie został oświecony przez duchy. Ten fakt odbiera obcym prawo do osądzania czynów i motywów postępowania jego wyznawców. Vodouisci z podejrzliwością patrzą na zaangażowanie obcego w kwestie religii, bez względu na ich motywy zainteresowania tematem, pochodzenie czy stopień szczerości. Jeśli ktoś zdecyduje się zaangażować w haitańskie *Vodou*, musi zrozumieć, że samo pragnienie wiary nie wystarczy. Musi starać się szanować tradycje, nawet jeśli ich nie rozumie. Będzie musiał wytrwać, jeśli zostanie odrzucony – a najprawdopodobniej tak się stanie, bo dla Haitańczyków słowo *neg* („czarny”) oznacza „haitański”, a słowo *blan* („biały”, czyli w dalszym ciągu „właściciel niewolnika”) znaczy tyle, co „obcokrajowiec”. Nawet ciemnoskórzy obcokrajowcy zaczynają na Haiti jako *blan*. Znalezienie się w tej kategorii może być zniechęcające, ale wytrwałość i cierpliwość na pewno zrekompensują chwilowe poczucie wyobcowania⁴. Za każdym razem, gdy autorka rozmawiała z wyznawcami *vodou*, otaczały ją wątpliwości, czy to, co mówią, jest prawdą czy kłamstwem – opowieścią stworzoną w celu zaspokojenia ciekawości białego człowieka. Wtedy to przypominała sobie jedno z kreolskich przysłów, mówiące o tym, że „prawda ukryta jest pomiędzy dwoma kłamstwami”⁵.

⁴ Badania etnograficzne przeprowadzone na przełomie listopada i grudnia 2016 r. w mieście Jacmel na południu kraju w ramach pracy doktorskiej pt. *Edukacja jako obszar konfliktu kulturowego. Badania etnopedagogiczne na Haiti*.

⁵ W oryginale przysłowie brzmi *Verite a cache ant de manti*.

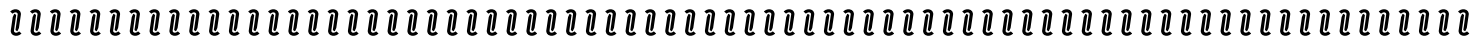


Wiedza, doświadczenie i wieloletnie zainteresowanie tematem nie czynią autorki ekspertem. Została wychowana w tradycji chrześcijańskiej, zatem nigdy nie doświadczyła łaski duchów i nie rozumiała praw rządzących światem *vodou*. Niemożliwe jest zatem przedstawienie jednomyślnego stanowiska i jednoznacznej odpowiedzi na postawione powyżej pytania. Celem niniejszej części opracowania jest ukazanie Czytelnikowi dwóch różnych perspektyw – kłamstw na temat *vodou*, by samodzielnie odnalazł ukrytą pomiędzy nimi prawdę. Żeby tego dokonać, musi spojrzeć na to zagadnienie oczami współczesnego człowieka, ale w starożytny sposób, mianowicie *sine ira et studio*, czyli bez niechęci i bez sympatii, bezstronnie, obiektywnie, neutralnie, dostownie – bez gniewu i upodobania.



Rozdział I

Multikulturalizm współczesnego świata – operacjonalizacja pojęć



1. Wielokulturowość

Współczesny świat charakteryzuje się dość znacznym zróżnicowaniem kulturowym określanym jako pluralizm kulturowy, wielokulturowość czy polietniczność. W ostatnich latach zaś do wymienionych powyżej pojęć antropologów kulturowi dołączyli kolejną koncepcję, uwypuklającą tzw. interkulturalizm, czyli międzykulturowość. Zjawisko to polega na przenikaniu czy nakładaniu się określonych wartości kulturowych w danej przestrzeni społecznej i terytorialnej. Prowadzi do tzw. integracji etnicznej mającej stworzyć wielokulturową wspólnotę. Z drugiej strony zaś coraz częstsze ruchy migracyjne przyczyniają się do zderzania się różnych wartości kulturowych oraz odmiennych (nierazko sprzecznych) kultur prawnych.

Antropologia kulturowa rozdziela pojęcie wielokulturowości i międzykulturowości. Obecnie nauka ta propaguje transkulturowość, wcześniej zaś to wielokulturowość była podstawową wartością współczesnych wieloetnicznych i wielokulturowych społeczeństw cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Transkulturowość podkreśla wzajemne relacje pomiędzy kulturami⁶, które powinny posługiwać się dialogiem i w co najmniej minimalnym stopniu dążyć do porozumienia⁷. Obecnie wielokulturowość to

6 M. Ratajczak, *Podróż ku międzykulturowości*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2014, nr 15, s. 209–220, http://www.khg.uni.wroc.pl/files/13_KHG_15_ratajczak_t.pdf (dostęp 10.01.2018 r.).

7 W. Burszta, *Międzykulturowość – znamię czasów*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 2 (56), s. 16–17.

przede wszystkim różnorodność etniczną i religijną, zaś pojęcie *Multiculturalism* pojawia się w wielu konfiguracjach i analizach antropologicznych, socjologicznych czy też w innych dziedzinach nauk społecznych. Podstawową i jednocześnie najprostszą definicją multikulturalizmu jest stwierdzenie, że to wielość kultur⁸, która potwierdza fakt zróżnicowania kulturowego danego społeczeństwa. Polityką multikulturalizmu określa się także strategię rządowe danych państw, które postępując się niniejszym terminem, dążą do zneutralizowania napięć społecznych związanych z wielokulturowością. Niekiedy zaś multikulturalizm oznacza ideologię, a nawet swego rodzaju filozofię funkcjonowania. Jak słusznie zauważa W. Burszta, dotyczy to przede wszystkim aktywności środowisk mniejszościowych, dążących do emancypacji i pełniejszej partycypacji w życiu społecznym, politycznym i kulturalnym danego kraju⁹. Kolejną definicję wielokulturowości stworzył i upowszechnił Malcolm Fraser (były premier Australii). Według niego „[...] wielokulturowość to zróżnicowanie, nie podział; interakcja, a nie izolacja. Są to kulturowe i etniczne różnice znajdujące się w zbiorze wspólnych wartości podstawowych, co umożliwia ich koegzystencję na zasadach wzajemnego uzupełnienia, a nie współzawodnictwa”¹⁰.

8 W. Daszkiewicz, *Wielokulturowość a ideologia multikulturalizmu*, „Cywilizacja” 2010, nr 33, s. 196–199.

9 W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie interpretacje*, Poznań 1998, s. 152.

10 Making Multicultural Australia Multiculturalism: Australia's Unique Achievement http://www.multiculturalaustralia.edu.au/doc/fraser_1.pdf (dostęp 15.01.2018).



Koncepcja multikulturalizmu jako ideologii została skonstruowana na gruncie doświadczeń północnoamerykańskich i składa się z czterech zasadniczych modeli: konserwatywnego, liberalnego, lewicowo-liberalnego oraz krytycznego¹¹. Pierwszy model stanowi odmianę wielokulturowości kontrolowanej, opartej na sankcyjnej polityce emigracyjnej. Polega ona na tolerancji wobec istniejącej wielokulturowości ze „strony dominującej, białej większości społeczeństwa amerykańskiego i traktowanie mniejszości etnicznych jako »dodatku« do euroamerykańskiej kultury WASP”¹². Drugi model to multikulturalizm liberalny, który podkreśla naturalną równość pomiędzy różnymi rasami. Nie jest on realizowany w USA głównie z powodu dyskryminacji tzw. Afroamerykanów, Meksykanów itp. w dostępie do rynku pracy i edukacji. Trzeci model multikulturalizmu dąży do realizacji uniwersalistycznej wizji humanizmu i „ideologii równości”, pomijając elementarne różnice pomiędzy rasami¹³. Ideologia ta zakłada respektowanie „inności” jako podstawowej cechy kulturowej autentyczności¹⁴. Ostatni model to multikulturalizm krytyczny, który pozostaje w sprzeczności z wyżej wymienionymi. Kontestuje on zarówno konserwatywny, jak i liberalny nacisk na paralizm oraz lewicowo-liberalne afirmowanie wszelkich różnic.

11 P. McLaren, *White terror and oppositional agency: towards a critical multiculturalism*, [w:] D.T. Goldberg (red.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, The Haworth Press, Oxford 1994, s. 45–74.

12 J. Burszta, *Antropologia kultury...*, op. cit., s. 152.

13 P. McLaren, op. cit., s. 51.

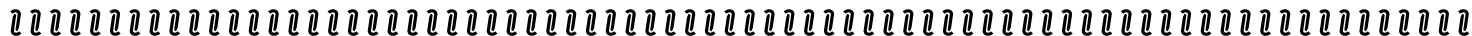
14 W. Burszta, *Antropologia kultury...*, op. cit., s. 153.

Trafnie komentuje to W. Burszta, podkreślając, że „[...] pojęcie kultury zanegowane w jego antropologicznej, całościowej wykładni, powraca w multikulturalizmie jako esencjalistyczna idea kulturowego bagażu utożsamianego z grupą etniczną i rasą”¹⁵. Wyraża to wprost ideę tolerancjonizmu, która jednak wykracza poza ramy klasycznej tolerancji i oznacza całkowitą akceptację dla relatywizmu kulturowego. Ten z kolei prowadzi to izolacjonizmu wszelkich grup mniejszościowych, kształtujących swój etniczny i kulturowy kanon wartości. W ten sposób następuje powolny rozpad wspólnoty państwowej (obywatelskiej), która ulega atomizacji i dzieli się na getta i diaspory. Między nimi zaś nie zachodzi żadna interakcja i nie dokonuje się proces wymiany wartości kulturowych. Ten stan może być poprzedzony przez tzw. wielokulturowość szczątkową i wielokulturowość elastyczną¹⁶, które zdefiniował i opracował J. Smolicz.

Pierwsza z wymienionych (wielokulturowość szczątkowa) polega na powolnym niszczeniu podstawowych wartości językowych i rozbija większość kultur na „szczątki”, zmuszając w ten sposób mniejszości do przejścia wzorców propagowanych przez większość. Zanikanie odrębności językowych prowadzi do asymilacji i wyparcia odrębności językowej i etnicznej. Kultura mniejszości staje się sztuczna, fasadowa, ograniczona regionalnie i sprowadzona do folklorystycznej atrakcji. Wielokulturowość

15 *Ibidem*.

16 J. Smolicz, *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, przet. E. Grabczak-Ryszka, Warszawa 1990, s. 43–44.



elastyczna zaś skupia się na ochronie wartości podstawowych, a kultury etniczne w pluralistycznym społeczeństwie powinny realnie współuczestniczyć w strukturach danego państwa¹⁷. Zwolennicy wielokulturowości twierdzą, że kluczem do harmonijnego funkcjonowania odmiennych narodowych czy etnicznych zbiorowości zamieszkujących określony obszar jest propagowanie integracji obywatelskiej. Idea jakże słuszna, ale jednocześnie niebywale trudna w realizacji, zaś w dobie ciągłych kryzysów migracyjnych wręcz niemożliwa do urzeczywistnienia. Obecnie, praktycznie na naszych oczach, obserwować można bolesną konfrontację liberalnej kultury zachodnioeuropejskiej z kulturą radykalnego islamu, animistycznymi praktykami dotyczącymi obrzezania kobiet, przymusowych małżeństw dzieci czy imperatywu krwawej zemsty. Integracja obywatelska zakłada tolerancję, zaś wiele odmiennych pozaeuropejskich kultur opiera się na zgoła innych wartościach, takich jak surowe nakazy i zakazy religijne, kultywowanie patriarchy i przedmiotowe traktowanie kobiet. W związku z tym dalsza egzystencja społeczeństwa otwartego wymaga wyznaczenia granic relatywizmu i pluralizmu¹⁸. Z drugiej strony zaś istnieją również takie strategie zarządzania wielokulturowością¹⁹, które prowadzą do czystek

17 *Ibidem*.

18 M. Ratajczak, *op. cit.*, s. 209–219.

19 Zob. M. Gableta, A. Cierniak-Emerych, K. Piwowar-Sulej, *Kultura organizacyjna podstawą partycypacji pracowniczej w organizacjach*, [w:] M. Juchnowicz (red.), *Kulturowe uwarunkowania zarządzania kapitałem ludzkim*, Kraków 2009, s. 251–261.

etnicznych, przymusowej asymilacji, likwidacji mniejszościowych placówek edukacyjnych czy przekształcania nazwisk. W ten sposób dochodzi do eliminacji z życia publicznego przedstawicieli innych kultur, ich ujednolicenia i homogenizacji. Znaczący temat twierdzą zaś, że „asymilacja nie oznacza całkowitej negacji wielokulturowości i pluralizmu, lecz sposobu kształtowania nowego, wieloetnicznego porządku społecznego i ładu kulturowego oraz usankcjonowany pluralizm etniczny, czyli realizację liberalnej zasady »żyj i pozwól żyć innym«”²⁰.

Kolejne modele integracji imigrantów zostały zaproponowane przez Anję Rudiger i Sarah Spencer. Pierwszy z modeli to polityczna asymilacja cudzoziemców, opierająca się na wartościach wspólnych dla wszystkich obywateli. Podstawą pozostaje instytucja obywatelstwa, która gwarantuje równość wobec praw i obowiązków bez względu na narodowość czy grupę etniczną. Drugi zaproponowany model asymilacji uwzględnia z kolei pochodzenie etniczne obywateli. Dotyczy głównie imigrantów ekonomicznych zasilających szarą strefę, lecz nieposiadających pełni praw politycznych i obywatelskich. Trzeci model zaś to propozycja multikulturowa oparta na teorii kulturowego pluralizmu. Państwo realizujące tego rodzaju model tworzy określone ramy prawne funkcjonowania społeczeństwa, opracowuje i wdraża w życie ustawy antydyskryminacyjne, tworzy system opieki społecznej i świadczeń socjalnych oraz zapewnia uczestnictwo w polityce. Charakteryzuje się różnorodnością i równością szans

20 M. Ratajczak, *op. cit.*, s. 214.





oraz dialogiem międzykulturowym²¹. Ta heterogeniczność prowadzi również do tworzenia się tzw. hybryd kulturowych powstających za pośrednictwem zjawiska transkulturacyj²². W tej konfiguracji hybryda tworzy nową, odmienną od jej składników kulturę opartą na wieloetnicznej tożsamości. Zwolennicy multikulturalizmu twierdzą, że wszystkie kultury stworzone są z hybryd²³. Wolfgang Welsch wyraźnie stwierdza, że wszyscy jesteśmy „mieszkańcami”, a monokulturowość praktycznie nie istnieje. Odpowiedzią na dzisiejsze problemy związane z konfliktami kulturowymi powinno być wdrażanie do systemów edukacyjnych koncepcji transkulturowości, której głównym celem pozostaje niezmiennie dialog, próba zrozumienia odmienności oraz otwartość i poznanie nowych wartości. Problem jednak tkwi w tym, że współcześnie (szczególnie w Europie) boleśnie stykamy się z Huntingtonowskim „zderzeniem cywilizacji”, a polityka multikulturalizmu czy nawet interkulturalizmu ulega znacznej erozji. Wprawdzie wizje S. Huntingtona zostały już poddane krytyce, jednak w kontekście różnorodności odmien-

21 A. Rudiger, S. Spencer, *Social Integration of Migrants and Ethnic Minorities*, Brussels 2003, s. 4–17, www.oecd.org/dateoecd (dostęp 17.01.2018 r.).

22 Zmiana kulturowa – proces związany z wszelkimi zjawiskami kulturowymi, polegający na pojawieniu się i rozprzestrzenianiu albo zaniku lub zmianie statusu elementów materialnych i symboli danego społeczeństwa; pojęcie „zmiana kulturowa” jest także stosowane na określenie procesów powstawania, rozwoju i zaniku poszczególnych, zlokalizowanych geograficznie kultur, <https://encyklopedia.pwn.pl/encyklopedia/Transkultuacja.html> (dostęp 17.01.2018 r.).

23 A. Kraidy, *Marwan, Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization*, Pearson Longman, New Delhi 2005, s. 1–15.

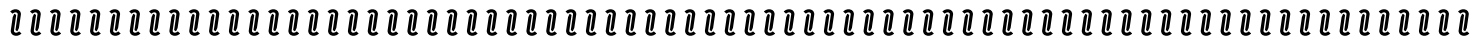
nych kultur prawnych rejestruje się (szczególnie w Europie Zachodniej) liczne przypadki konfliktów kulturowych czy przestępstw motywowanych kulturowo.

Idea multikulturalizmu powstała poza Europą, a w licznych publikacjach naukowych podaje się takie kraje, jak Kanada, USA²⁴ i Australia, które skutecznie realizowały tzw. model tygla i mozaiki. Amerykański tygiel narodów polega na identyfikacji z własną kulturą i grupą etniczną aż do momentu włączenia w życie publiczne, w którym obywatele tworzą kulturową całość powstałą z wielu grup etnicznych. Kultura mozaikowa zaś identyfikowana jest za pomocą metafory „salad bowl – czyli półmiska z sałatkami, które leżą obok siebie i nie ulegają zmieszaniu”²⁵. Z drugiej strony zaś na gruncie europejskim współczesna wielokulturowość wyraża się w problemie różnic kulturowych w poszczególnych państwach, które mają swoje mniejszości, narodowe, etniczne czy religijne²⁶. Generalnie zaś w dyskursie o wielokulturowości zasadnicze znaczenie przypisuje się pojęciu narodu.

24 Przeciwnicy multikulturalizmu zwracają uwagę na zjawisko nazwane „bałkanizacją Ameryki”. Twierdzą, że „...multikulturalizm doprowadził do sytuacji, w której wzrasta świadomość odrębności istniejących w społeczeństwie amerykańskim, odmiennych tożsamości i interesów, co nie doprowadza do zgodnego współistnienia, ale rywalizacji, szczególnie gdy pogorszy się sytuacja ekonomiczna”. A. Szahaj, *E Pluribus Unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004, s. 135.

25 M. Ratajczak, *op. cit.*, s. 214.

26 W. Daszkiewicz, *op. cit.*, s. 196–199.



2. Pojęcie narodu w kontekście multikulturalizm

Termin ten jest szeroko prezentowany w literaturze. Na użytek tego opracowania stosuje się tę definicję narodu, która została zamieszczona w Encyklopedii PWN. Według tego źródła naród to „zbiorowość ludzi wyróżniająca się wspólną *świadomością* narodową, czyli poczuciem przynależności do wspólnoty definiowanej aktualnie jako naród”²⁷. Naród rozumiany jako wspólnota idei i emocji ukształtował się w wyniku istnienia jednej lub wielu ideologii narodowych. Ich celem nadal pozostaje mobilizacja możliwie dużej części populacji uznanej za naród do obrony jego zdefiniowanych interesów. Z drugiej strony zaś w ideologii narodowej silnie reprezentowane są nawarstwiające się mity np. mit krwi i ziemi, mit założycielski, mit jednorodnego pochodzenia etnicznego itd. W związku z tym, zgodnie z koncepcją reprezentowaną w polskiej nauce przez J. Szackiego, nie odpowiada rzeczywistości refleksja wiążąca naród z pojęciem etnosu²⁸, „[...] albowiem nader często narody są etnicznymi amalgamatami lub całościami wieloetnicznymi. Zawodne jest również wprowadzanie do definicji narodu wspólnoty języka, ponieważ ma ona wprawdzie na ogół ogromne znaczenie, ale nie jest bynajmniej regułą, są bowiem narody wielojęzyczne, a także

27 Naród – definicja – <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/narod;3945889.html> (dostęp 18.01.2018 r.).

28 Etnos to grupa ludzi mająca poczucie wspólnego pochodzenia, wspólną kulturę oraz odczuwająca więź grupową. Pojęcie to oznacza też zespół cech charakterystycznych dla takiej grupy ludzi.

takie, które pod względem języka nie różnią się w istotny sposób od innych narodów”²⁹ (np. narody anglojęzyczne, hiszpańskojęzyczne czy portugalskojęzyczne). Niekiedy zaś pojawia się sprzeczność nawet co do wspólnoty terytorialnej (np. sporne terytorium Izrael – Palestyna, Serbia – Kosowo).

Generalnie zaś, zdaniem W. Daszkiewicza, w narodowościowej i etnicznej literaturze można wyodrębnić dwa podstawowe nurty³⁰. Pierwszy dotyczy „geologicznej” (modernistycznej), drugi „gastronomicznej” (postmodernistycznej) teorii narodu³¹. Według koncepcji geologicznej naród tworzą poszczególne części składające się z tradycji i wspólnej kultury narodowej³², która dąży do realizacji dobra wspólnego. „Ze swoją własną dynamiką, naród jest rodzajem historycznego depozytu, w którym etniczna przeszłość tłumaczy narodową teraźniejszość”³³.

Druga postmodernistyczna koncepcja narodu określa go jako kulturę konstrukcję, „[...] zbiór artefaktów (tekstów, zabytków materialnych itp.) tworzących historyczne formy dyskursu o »idei narodu« oraz wyznaczających pole dla etnicznej tożsamości i odrębności”³⁴. Dzisiejsze narody (szczególnie zachodnio-

29 Zob. J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak” 1997, nr 3, s. 15–16.

30 W. Daszkiewicz, *op. cit.*, s. 196–199.

31 D.A. Smith, *Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations*, „Nations and Nationality” 1995, no. 1, s. 3–23.

32 E. Gellner określa taką kulturę jako „system idei, znaków, skojarzeń, sposobów zachowania i porozumiewania się” (E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991, s. 16).

33 Zob. D.A. Smith, *op. cit.*, s. 10–11.

34 W. Burszta, *Antropologia kultury...*, *op. cit.*, s. 151.





europejskie) stanowią zbiór luźno powiązanych jednostek o nieokreślonej tożsamości narodowej, która rzadziej identyfikuje się ze wspólnym językiem, rasą czy więzami krwi. Współcześnie zaś naród to raczej efekt zbiorowej wyobraźni³⁵ czy wspólnoty wyobrażonej³⁶, która dziś „[...] powraca w multikulturalizmie jako esencjalistyczna idea kulturowego bagażu utożsamianego z grupą etniczną i rasą”³⁷. To z kolei prowadzi do wniosku, że odrębny charakter każdej grupy etnicznej musi być nie tylko tolerowany, lecz także w pełni akceptowany, a w skrajnych przypadkach nawet afirmowany.

Współczesny multikulturalizm zawiera w sobie główne pierwiastki relatywizmu, a świat widziany z tej perspektywy to „[...] wielki konstrukt wybranych elementów rzeczywistego dziedzictwa kulturowego, wartościujących zabiegów i subiektywno-społecznie tworzonych hierarchii wartości: kulturą staje się to, co ludzie pragną, aby nią było”³⁸.

35 Z. Bauman, *Konsumując życie*, [w:] A. Jawłowska, M. Kempny (red.), *Konsumpcja – istotny wymiar globalizacji kulturowej*, Warszawa 2005, s. 32–34.

36 B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997, s. 19–20.

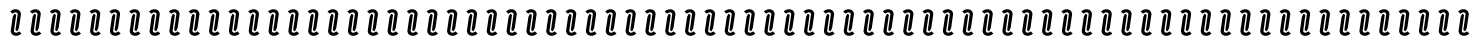
37 W. Burszta, *Antropologia kultury...*, s. 153.

38 *Ibidem*.

3. Międzykulturowość

Oprócz terminu „wielokulturowość” w literaturze przedmiotu bardzo często pojawia się termin „międzykulturowość”, który w odróżnieniu do tego pierwszego ma charakter opisowy i normatywny, zawiera konkretne sposoby zarządzania różnorodnością kulturową. Międzykulturowość jest jednym z modeli zróżnicowania kulturowego, który zakłada wzajemne interakcje odmiennych kultur, grup narodowych, etnicznych czy religijnych pozostających na tym samym terytorium. Powinny one odznaczać się wzajemnym poszanowaniem oraz zrozumieniem poszczególnych stylów życia, a także uznawanych wartości i norm. To zróżnicowanie postrzegane jest jako czynnik aktywizujący zarówno rozwój społeczny, polityczny, jak i gospodarczy, ponieważ zachodzi tu proces aktywnej tolerancji oraz dążenie do nawiązywania i utrzymywania sprawiedliwych stosunków.

Międzykulturowość opiera się na równości stron, co oznacza, że nie ma osób uprzywilejowanych i poniżonych, lepszych i gorszych ze względu na taką czy inną tożsamość kulturową. Członkowie społeczeństwa przynależący do odmiennych grup kulturowych nie ograniczają się tylko i wyłącznie do wymuszonych kontaktów, lecz w różnych dziedzinach życia społecznego współpracują ze sobą. Te stosunki społeczne rozpatrywane są nie tylko z perspektywy grup, ale także jednostek, którym przysługują prawo do posiadania i wyrażania własnej tożsamości, odmienności oraz odrębności kulturowej przy całkowitym zachowaniu



waniu praw osób trzecich³⁹. Jednak idea międzykulturowości okazała się utopijną wizją idealnego ładu społecznego, błędnie definiowaną w wielu państwach cywilizacji zachodnioeuropejskiej.

Pojęcie międzykulturowości pojawiło się w latach 70. XX wieku w Stanach Zjednoczonych, a następnie we francuskiej części Kanady i oznaczało nawiązanie trwałych i dynamicznych relacji między nosicielami cech odrębnych kultur – przy czym na początku zwracano uwagę, że jedna ze stron pozostaje migrantem⁴⁰. W Europie termin ten został użyty po raz pierwszy we Francji w 1975 roku i wiązał się z problematyką edukacyjną. Wkrótce jednak był już często wykorzystywany do opisu dysfunkcji i kryzysów w obszarze migracji oraz w szeroko pojętej sferze działań socjalnych. W 1976 roku termin międzykulturowości został przedstawiony na międzynarodowej Konferencji Generalnej UNESCO w Nairobi (Kenia) w kontekście wzajemnego otwarcia się współczesnego świata Zachodu na pozostałe inne kultury. W związku z tym relacje międzykulturowe po raz pierwszy stały się tematem przewodnim podczas odbywającej się równolegle konferencji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych. W początkowej fazie problematykę międzykulturową utożsamiano ze sprawami dotyczącymi imigrantów (zwłasz-

cza edukacji i obowiązku szkolnego dzieci imigrantów)⁴¹, potem zaś zwrócono uwagę na inne aspekty, takie jak język, handel czy kultura prawna.

Przyjęcie określonego modelu zróżnicowania kulturowego wiązało się z odpowiednim podejściem do jednostek i grup, co bezpośrednio przekładało się na założenia badań naukowych. W związku z tym dyskurs środowisk akademickich o korzeniach anglosaskich (zwłaszcza amerykańskich) sytuuje się głównie w modelu wielokulturowości. Międzykulturowość zaś preferują naukowcy z kręgów frankofońskich (głównie we Francji). Fakt ten wynika przede wszystkim z przesłanek historycznych, ideologicznych, politycznych i społecznych, znajdujących wyraz w tradycjach kulturowo-filozoficznych zakorzenionych w danej społeczności.

Brytyjczycy jako przedstawiciele anglosaskiego modelu mozaiki narodowo-etnicznej akceptują istniejące różnice (kulturowe, etniczne, lingwistyczne itd.) i umożliwiają ich ekspresję (w środkach masowego przekazu, w szkołach, w centrach religijnych itd.). Nie znaczy to jednak, że włączają je do swojej kultury lub wchodzą z nimi w związki. Na obrzeżach Londynu powstają dzielnice, w której każdy dystrykt reprezentuje inną kulturę, np. pakistańską, hinduską czy chińską. Wspólnoty te charakteryzują się tym, że nie budują zależności z pozostałymi obywatelami. Natomiast model francuski zakłada totalną asymilację: jeśli

39 P. Grzybowski, *Edukacja w warunkach zróżnicowania kulturowego*, „Przegląd Pedagogiczny” 2007, nr 1, s. 57–67.

40 M. Cohen-Emerique, *L'approche interculturelle auprès des migrants*, [w:] G. Legault (red.), *L'intervention interculturelle*, Gaëtan Morin Editeur, Montréal-Paris 2000, s. 171.

41 M. Abdallah-Pretceille, *L'éducation interculturelle*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, s. 44–46.



mieszkacie w naszym kraju, musicie przyjąć nasz język i naszą kulturę. Zatem w przestrzeni społecznej zabrania się manifestowania wszelkich różnic zarówno religijnych, jak i kulturowych, usiłując w ten sposób podporządkować imigrantów jednemu modelowi. Z perspektywy czasu stwierdza się, że obie koncepcje, zarówno angielska, jak i francuska, poniosły klęskę. Niemcy zaś proponują jeszcze inny model, który polega na tym, że osoba mająca pochodzenie niemieckie jest uważana za obywatela niemieckiego (prawo krwi – *ius sanguinis*).

Obecnie w Niemczech mieszka około 4 milionów Turków, wielu z nich urodzonych w Niemczech, ale nie spełniają oni wymogu *ius sanguinis*, nie są więc uznawani za obywateli niemieckich. Nazywa się ich *gastarbeitern* (zaproszonymi pracownikami). W każdej chwili można ich wyprosić – kiedy rząd uzna, że przestają być potrzebni. W tym kontekście zaczerpnięta z antropologii idea międzykulturowości ma wymiar polityczny.

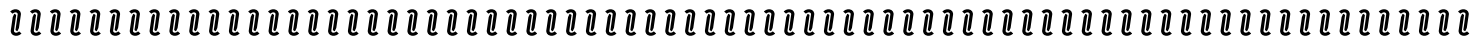
Wszystkie zachodnie modele w praktyce okazały się niespójne z wizją postępowej koncepcji „międzykulturowości”. Źródłem niepowodzenia przyjętych modeli pozostaje fakt, że termin „międzykulturowość” w dalszym ciągu łączony jest z ogólnie przyjętą wielokulturowością. Zwolennicy tego poglądu często – i czasami dobrowolnie – łączą ideę porażki społeczeństw wielokulturowych z niepowodzeniem polityki wielokulturowej. Nasar Meer i Tariq Modood stawiają międzykulturowość w opozycji do wielokulturowości, która okazała się toksyczna dla nowo powstałych hybrydowych społeczeństw. Międzykulturowość

jest bardziej nastawiona na interakcję i dialog niż wielokulturowość. To międzykulturowość w odróżnieniu do wielokulturowości, wykracza poza pewną grupę i jest czymś bardziej zaangażowanym pod względem spójności społecznej i narodowej⁴².

W nowym międzykulturowym modelu trzeba uwzględnić to, że społeczeństwo idzie naprzód i należy zapewnić postępową wizję nowej rzeczywistości, biorąc pod uwagę takie kwestie, jak: dynamiczny wymiar tożsamości, przejście od rasy do innych form różnorodności kulturowej, porzucenie krajowych, a przejście do globalnych czy międzynarodowych czynników różnicujących, formowanie nowej władzy i struktury politycznej oraz podejścia interdyscyplinarnego w badaniach nad międzykulturowością.

W koncepcji wielokulturowości tożsamość postrzegana jest jako statyczna cecha występująca w obrębie pewnej grupy. Takie definiowanie tożsamości koncentruje się na występujących różnicach rasowych, nieumyślnie promując separatystyczne pojęcie wyższości zamiast przełamywać granice i uznawać nasze wspólne człowieczeństwo. W rzeczywistości tożsamość jest bardziej płynna, dynamiczna, a nawet przejściowa. Fanshawe i Sriskandarajah zwracają uwagę, że mieszanie się narodów, religii, przekraczanie granic, dają dowód na to, że „nie można umieścić człowieka w pudełku”. W erze różnorodności, gdzie ludzie już nie identyfikują się wokół pojedynczych tożsamości i czują sprzeczną lojalność (jeśli w ogóle są lojalni) do wcześniej określonych grup.

42 N. Meer, T. Modood, *How does interculturalism contrast with multiculturalism?*, „Journal of Intercultural Studies” 2011, no. 33(2), s. 175–196.



Aktywizm wokół poszczególnych relacji „wydaje się nieistotny dla wielu ludzi i nie jest skuteczny w rozwiązywaniu prawdziwych przyczyn nierówności. Nawet same kategorie, na których polegamy (na przykład „czarny”, „gej”, „azjatycki” lub „niepełnosprawny”), nie są już w stanie powiedzieć nam, kim są ci ludzie i jakie życie prowadzą, z kim się identyfikują i z jakich usług korzystają oraz jakiego wsparcia potrzebują od rządu i społeczeństwa. Wygląda na to, że spora liczba osób nie mieści się już w określonych społecznych klasyfikacjach”⁴³.

Teoretycy wielokulturowi nigdy nie zaakceptowali tej perspektywy i próbowali wzmocnić przeszłe koncepcje jednolitej tożsamości, która bez wątplenia buduje stereotypy rasowe i klasowe. Wielokulturowość dotyczyła wyłącznie rasy i nie uwzględniała innych form odmienności, w szczególności orientacji seksualnej, płci, wiary i niepełnosprawności. W konsekwencji rasa została zdefiniowana w odniesieniu do klasy społecznej, co powoduje, że rasizm jest nierozzerwalnie związany z kwestiami gospodarczymi.

Globalizacja, komunikacja transnarodowa, media społecznościowe, podróże międzynarodowe spowodowały powstanie zupełnie nowych relacji i hybrydowych tożsamości. W rozumieniu międzykulturowości „różnica” nie jest już określana w granicach kraju i nie opiera się na związku większości lub mniejszości. Binarny

(czarno-biały) podział nie powinien wzmocniać naszego poglądu na temat rasy i rasizmu. Globalizacja przyczyniła się również do powstania wielu nowych międzynarodowych agencji podejmujących kwestie związane z finansami, przestępczością, problemami środowiskowymi, takimi jak zmiana klimatu, broń jądrowa i wiele innych. Proces deindustrializacji Zachodu, wzrost globalnego biznesu oraz migracja wywołały poczucie bezsilności i alienacji, co wpływa na sposób postrzegania siebie w kontekście innych ludzi.

Podejście interdyscyplinarne w badaniach nad międzykulturowością jest konieczne, aby umożliwić wielokulturowości przejście od podejścia strukturalnego, opartego na klasie, do podejścia, w którym rozumiane są wieloaspektowe relacje. Należy stworzyć nowy interdyscyplinarny program edukacji międzykulturowej w celu zwalczania ekstremistycznych poglądów.

Ciekawą wizję międzykulturowości oferuje Ted Cantle’y w „Interculturalism – The New Era of Cohesion and Diversity”. Łączy on powyższe kwestie, stara się stworzyć postępową definicję międzykulturowości i uwolnić ją od bagażu wielokulturowości⁴⁴. Cantle nawołuje do porzucenia dawnej polityki tożsamości i odnalezienia pierwiastków wspólnych. Jako naród powinniśmy być dumni z naszej tożsamości, ale potrzebujemy również dodatkowej kosmopolitycznej formy, którą możemy się podzielić z innymi. Oznacza to w praktyce transformację prze-

43 S. Fanshawe, D. Sriskandarajah, *You Can't Put Me In A Box' Super-diversity and the end of identity politics in Britain*, Institute for Public Policy Research, London 2010, s. 11.

44 T. Cantle, *Interculturalism: for the era of cohesion and diversity*, Palgrave Macmillan 2012, s. 1–3.





starzatego systemu klasyfikacji tożsamości *tick box*. Nowo powstały system powinien:

- Zapewnić edukację międzykulturową, podnoszącą kompetencje kulturowe tak, by odnosić się z szacunkiem do osób innej narodowości, rasy czy grupy etnicznej i uświadomić, że obecność „innych” jest okazją do nauki, a nie stanem zagrożenia.
- Zwrócić uwagę na obecność ludzi mieszanej rasy, wyznania czy narodowości oraz na traktowanie ich na równi z tymi, którzy twierdzą, że mają jednostkową tożsamość.
- Cenić różnorodność wiary i akceptować poglądy wszelkich wspólnot. Organizacje wyznaniowe nie powinny wymagać uprzywilejowanego wsparcia finansowego za pośrednictwem przywódców religijnych lub pomocy państwa dla świadczonych usług. Potrzebujemy świeckiego zarządzania.
- Skupić się na przywództwie, które odgrywa najważniejszą rolę w kreowaniu modelu międzykulturowości. Zbyt wielu przywódców politycznych – na poziomie krajowym i lokalnym – polega na polityce tożsamości i promuje lęk przed innymi narodowościami, wyznaniem i pochodzeniem, aby zapewnić sobie lojalność własnego okręgu wyborczego. Potrzebujemy nowej wizji przyszłego społeczeństwa, w którym różne kultury współpracują ze sobą. Można to osiągnąć dzięki młodemu pokoleniu, które wykorzystuje media społecznościowe i łączy się ponad dawnymi grani-

cami, tworząc nowe międzynarodowe i międzykulturowe relacje.

Spółeczności mieszane mogą funkcjonować we wspólnych przestrzeniach – szkołach i miejscach pracy – nie tracąc swojej kulturowej tożsamości. Rezygnują z segregacji środowiskowej, w której członkowie społeczności żyją w strachu przed innymi. Może się to udać tylko tam, gdzie istnieją przynajmniej pozory równości, a ludzie uważają, że są traktowani sprawiedliwie⁴⁵.

Zapata-Barrero łączyąc „aspekt kontraktowy” Boucharda i „spójność” Cantle’a, sugeruje, że międzykulturowość powinna postrzegać różnorodność jako źródło innowacji i kreatywności, mogące napędzać rozwój indywidualny i społeczny w ramach komponentu „konstruktywistycznego”. Te trzy aspekty zostały przedstawione jako kompleksowy model. Liderzy polityczni są postawieni przed wyzwaniem osiągnięcia równowagi między tymi czynnikami⁴⁶.

Książka Davida Cannadine z 2013 roku pt. *The Undivided Past: History Beyond Our Difference* stanowi wielki wkład w rozwój międzykulturowości. Cannadine wysuwa tezę, że to historia tworzy światopogląd dzielący świat na „ich i nas”, czego konsekwencją są statyczne formy tożsamości, takie jak rasa, wiara i cywilizacja. Cannadine oferuje nową, radykalną perspektywę i przekonująco przeciwstawia się wszechobecnej i zgubnej idei, że konflikt jest nieuniknionym stanem ludzkości. Niepodzielona

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ T. Cantle, *op. cit.*, s. 142–143.



przeszłość jest źródłem, w którym kryją się odpowiedzi na pytania dotyczące teraźniejszości i przyszłości. Zadaniem każdego historyka jest uczczenie powszechnego człowieczeństwa, które od zawsze łączyło ludzi, które łączy nas dzisiaj i nadal będzie nas łączyć w przyszłości.

Międzykulturowość jest koncepcją ukierunkowaną na przyszłość, zawiera wizję sprawiedliwego społeczeństwa i nowoczesnej różnicy kulturowej polegającej na uczeniu się życia razem. Przed współczesnymi państwami staje zatem ogromne wyzwanie: jak, uznając różnorodność kulturową, respektować normy współżycia w społeczeństwie przyjmującym. Przykładów zarządzania różnorodnością kulturową we współczesnym świecie jest wiele. Międzykulturowość zakłada podejście kulturowe i stawia pytanie, jak współżyć z tymi, którzy są inni i jak nasza wzajemna wymiana może wzbogacić nasze życie. Z pozycji polityki wielokulturowości myślimy o prawie, a w międzykulturowości najważniejsze są przecież wartości i relacje. Międzykulturowość proponuje model dialogu i wymiany kulturowej. Brzmi to atrakcyjnie tylko w teorii, bo w praktyce (z powodów atawistycznych) jako naszego wroga identyfikujemy każdego, kto jest inny niż my, inaczej mówi, ubiera się itd. Wymiana nigdy nie dokonuje się w sposób poziomy i symetryczny. Zawsze jest kultura silniejsza, dominująca i kultura o mniejszej ekspansji.

4. Transkulturowość

Termin „transkulturowość” został ukuty w 1940 roku na Kubie przez Fernando Ortiza, kubańskiego antropologa, kryminologa oraz badacza kultury afrokaraibskiej. Pojęcie transkulturowości w ujęciu Ortiza miało zastąpić takie terminy, jak: „dyfuzja”, „akulturacja”, „migracja” lub „osmoza kultury”, a także „wymiana kulturowa”, które są jego zdaniem nie dość precyzyjne. W swojej książce pt. *Kubański kontrapunkt: tytoń i cukier* określa transkulturowość jako „produkt spotkania istniejącej kultury z kulturą przybytych imigrantów, która w wyniku przekształcenia tworzy neokulturę, która również podlega procesowi transkulturowości [...]”⁴⁷. Badacz zwraca uwagę, że proces transkulturowości odbywa się stopniowo i ma różne fazy. Na początku następuje faza „częściowej dekulteryzacji” czy też „dekulturacji” (*parcial desculturación* lub *exculteración*). Należy rozumieć ją jako stratę czy też wykorzenienie pewnych elementów z każdej z kultur, stanowiące etap procesu transkulturowości. Są to oczywiście elementy będące częściami kultur sprzed zaistnienia kontaktu międzykulturowego. Równocześnie następuje tworzenie się nowych zjawisk kulturowych, nowych znaczeń i form – „neokulturalizacja” (*neoculturización*). To, co powstaje ze spotkania obu (czy też większej liczby) kultur, zawsze zawiera pewne elementy obu (lub więcej) kultur, jednocześnie jest także częściowo różne od nich.

47 F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Editorial Colibrí, Madrid 2002, s. 254.





Transkulturowanie jest zatem procesem, w wyniku którego powstaje nowa, złożona rzeczywistość tworząca nowe, oryginalne i niezależne zjawisko. Książka Ortiza poprzedzona jest wstępem napisanym przez Bronisława Malinowskiego, w którym to badacz wyraża się niezwykle entuzjastycznie na temat nowo poznanego neologizmu, obiecując Ortizowi jego popularyzację⁴⁸. Bronisław Malinowski popiera badacza w krytyce terminu „akulturowanie”. Uznaje to pojęcie za nacechowane etnocentryzmem, narzucające wyższość kultury, do której inna kultura ma się dostosować.

Transkulturowanie pojawia się również w dyskursie iberoamerykańskim. Już w 1944 roku Mariano Picón Salas w swojej książce *De la conquista a la independencia* postąpił za Ortizem określeniem „transkulturowanie” w odniesieniu do procesu transplantacji kultury europejskiej na grunt Ameryki Łacińskiej⁴⁹. Na gruncie nauki europejskiej pojęcie „transkulturowanie” pojawiło się za sprawą niemieckiego filozofa i historyka sztuki Wolfganga Welscha. Autor ten budował swoją koncepcję transkulturowości w opozycji zarówno do idei wielokulturowości, jak i interkulturowości. Obydwa pojęcia wywodzą się z koncepcji Johanna Gottfrieda Herdera, porównującej kultury do odseparowanych od siebie kul, charakteryzujących się jednorodnością, posiadających swoje

wyraźne, mało przepuszczalne granice, których naruszenie może powodować konflikt. Welsch podjął próbę zbudowania nowego modelu pojęciowego i zaproponował wykorzystanie transkulturowości do uwzględnienia zmienionej rzeczywistości kulturowej. Według niego kultury insynuowały homogeniczność i odrębność, ale nowa forma jest transkulturowa, charakteryzuje się przenikaniem⁵⁰. Transkulturowość „wykracza poza tradycyjną koncepcję i przekracza tradycyjne kulturowe granice”⁵¹. Kultury są w niej traktowane jako sieci wzajemnych powiązań, poddane są nieustannemu procesowi hybrydyzacji. W przeciwieństwie do statyczności cechującej kategorię wielo- i interkulturowości, transkulturowość zawiera dynamiczną wizję kultury, która nie jest teraz ani zamkniętą kulą, ani formą o płaskiej i jednorodnej powierzchni, lecz polem stałego procesu negocjacji i transakcji. Welsch podkreśla, że kultury nigdy nie istniały w całkowitej, idealnej izolacji, lecz wchodziły z sobą w rozmaite interakcje, pożyczły nawzajem swoje elementy, mieszały się i przenikały, tworząc hybrydyczne sieci relacji. Zatem tożsamość jednostki zawsze staje się transkulturowa, złożona z wielu przemieszanych elementów. W ujęciu Welscha tożsamość jednostki jest „kulturową hybrydą”⁵², która nie została uformowana na gruncie jakiegś

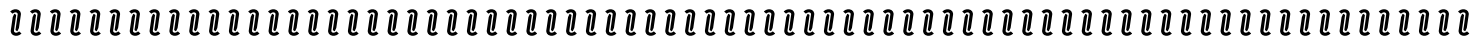
48 B. Malinowski, *Kubański kontrpunkt: tytuł i cukier*, tłum. B. Chlebowicz, [w:] B. Malinowski, *Dzieła. Ekonomia meksykańskiego systemu targowego*, tom 13, Warszawa 2004, s. 445.

49 D. Sobrevilla, *Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina*, „Revista de Crítica Literaria Latinoamericana” 2001, nr 54, s. 22.

50 W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, [w:] R. Kubicki (red.), *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, Poznań 1998, s. 197.

51 *Ibidem*, s. 203.

52 W. Welsch, *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*, [w:] R. Kubicki (red.), *Estetyka transkulturowa*, Kraków 2004, s. 31.



własnej, jednorodnej, macierzystej kultury, lecz raczej dzięki mieszanemu wielu wpływów, których proveniencja staje się w pewnym momencie niemożliwa do odkrycia⁵³.

W obliczu tak zróżnicowanych społeczeństw i połączenia się różnych grup kulturowych obecnych na danym terenie tworzą się transgraniczne systemy. Hybryda jest czymś na wzór trzeciej kultury bądź trzeciej strefy, o której pisał Fred Casmir⁵⁴. Koncepcja hybrydyzacji daje możliwość tworzenia wieloetnicznych tożsamości. Według zwolenników tej koncepcji hybrydy umożliwiają rozwijanie różnych doświadczeń kulturowych, wynikających z odmienności religijnych, językowych, etnicznych, płciowych. John Downing i Charles Husband uważają, że wszystkie kultury stworzone są z hybryd, które są swego rodzaju kompromisem pomiędzy lokalnością, narodowością, etnicznością a przestrzenią globalną⁵⁵.

Transkulturowość to praktyka życia w dwóch lub większej ilości kultur oraz towarzyszący temu proces tworzenia się transkulturowej przestrzeni⁵⁶. Interakcje w obrębie transkulturowych

stylów życia będą prowadziły do zmian w „transkulturowej kulturze”, która jest w ciągłej fazie przejścia. Dick Hoerder proponuje stworzenie „Transkulturowych Studiów Społecznych” (*Transcultural Societal Studies*), w których zestawia termin „transkulturowość” z „transnarodowością” i „transregionalizmem”. *Transcultural Societal Studies* miałyby cechować się interdyscyplinarnym podejściem do badania kultury, gdyż transkulturowość jako skutek migracji i kontaktu z „Innym” staje się naszą codziennością⁵⁷. Inny badacz Donald Cuccioletta określa transkulturowość jako „nową wspólną kulturę, opierającą się na spotkaniu i przenikaniu różnych narodów i kultur”. Zwraca uwagę, że tożsamość nie jest jednowymiarowa, ale jest definiowana w relacji z drugą, co sprawia, że staje się złożona⁵⁸.

Zjawisko transkulturowości utożsamiane jest także z każdym procesem dyfuzji pomiędzy pewnymi kulturami, „który implikuje zmiany formalne, semantyczne i funkcjonalne w każdym aspekcie, który rozlewa się na każdy element konstytutywny i dynamikę wewnętrzną uwikłanych w ten proces kultur”⁵⁹. Twórca tej teorii Joseph Martí zwraca uwagę na fakt, że w transkulturowym dyskursie nigdy nie należy mówić o procesie mieszania się kultur narodowych, gdyż w takim wypadku zawsze wychodzi się od

53 J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, [w:] M. Bachtin (red.), *Dialog – język – literatura*, Warszawa 1983, s. 143-173.

54 F. Casmir, *Third-Culture Building: A Paradigm Shift for International and Inter-cultural Communication*, „Annals of the International Communication Association” 1993, vol. 16, s. 407-428.

55 J. Downing, Ch. Husband, *Representing “Race”. Racism, Ethnicities and Media*, SAGE Publications, London 2005, s. 18.

56 D. Hoerder, *Historians and Their Data: The Complex Shift from Nation-State Approaches to the Study of People’s Transcultural Lives*, „Journal of American Ethnic History” 2006, no. 4, s. 85-96.

57 *Ibidem*, s. 93.

58 D. Cuccioletta, *Multiculturalism or transculturalism: Towards a Cosmopolitan Citizenship*, „Journal of Canadian Studies” 2001/2002, vol. 17, s. 8.

59 J. Martí, *Transculturación, globalización y músicas de hoy*, „Trans. Revista Transcultural de Música” 2004, nr 8, <http://www.sibetrans.com/trans/a188/transculturacion-globalizacion-y-musicas-de-hoy> (dostęp 22.08.2018 r.).





redukcjonistycznego założenia etnocentryzmu. Proponuje on zatem zawsze mówić o kulturach, które mają strukturę sieci (sieci kulturowe – *entramados culturales*), cechujących się własną dynamiką wewnętrzną⁶⁰. Martí w swojej pracy porusza także kwestię współzawodnictwa terminów „akulturacji” i „transkultuacji”. Wedle badacza proces akulturacji tym różni się od procesu transkultuacji, że odnosi się jedynie do kontaktu zamkniętych kultur-całości, nie zaś kultur uwikłanych w kulturowe sieci⁶¹.

W polskich badaniach pojęcie transkultuowości stosowane jest przede wszystkim w dwóch kontekstach, które wyznaczają różne obszary badań. Wykorzystanie Welschowskiej transkultuowości stało się osią nurtu transkultuowych badań estetycznych, reprezentowanych m.in. przez Krystynę Wilkoszewską. Najważniejszym celem takich badań jest wyjście poza ramy myślowe kultury europejskiej i zbliżenie się do innych, niezachodnich kultur. Ewa Rewers w tekście *Transkultuowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji post-ponowoczesnej* zestawia pojęcie „transkultuowość” z terminem „globalność”⁶². Zwraca ona uwagę na to, iż podejście transkultuowe, wykorzystujące dyskursy postkolonialne, analizujące wiele różnych poziomów hybrydyzacji kultur, może w lepszy sposób przyczynić się do zrozumienia

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

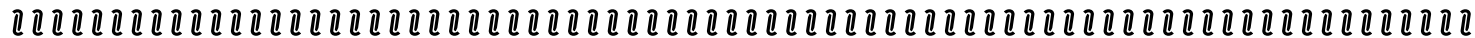
62 E. Rewers, *Transkultuowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji post-ponowoczesnej*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokultuowości*, Kraków 2004, s. 119.

procesów zachodzących w postponowoczesnym świecie niż dychotomie: globalizacja – globalizacja i homogenizacja – heterogenizacja⁶³. Zagadnienie transkultuowości w obrębie kultury symbolicznej porusza Teresa Kostyrko. Definiuje je ona jako „cechę procesów historyczno-społecznych i zjawisk, których skutkiem jest przeniesienie wartości właściwych określonej kulturze na grunt innej kultury, która zdolna jest do zrozumienia i adaptowania owych wartości”⁶⁴. Diagnozy współczesności dokonuje również Zeidler-Janiszewska. Badaczka zauważa pozytywny potencjał transkultuowości jako nowego spojrzenia na współczesną kulturę. Twierdzi, że transkultuowość nie zachodzi nieświadomie, ale wymaga od kultury i jednostki pewnej autorefleksji oraz następuje głównie w kulturze zachodnioeuropejskiej⁶⁵.

63 *Ibidem*, s. 138.

64 Cyt. za: T. Kostyrko, „Transkultuowość” w ujęciu André Marlaux – przyczynek do pojmowania terminu, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka transkulturowa*, Kraków 2004, s. 22.

65 A. Zeidler-Janiszewska, *Między wielokultuowością a transkultuowością*, „Kultura Współczesna” 2003, nr 1–2, s. 1–4.



Rozdział II

Kultura a przestępczość i zbrodnia – wzajemne relacje



1. Konflikt kulturowy a przestępstwa kulturowe

1.1. KONFLIKT KULTUROWY – PODSTAWOWE KONCEPCJE

Pojęcie konfliktu funkcjonuje w szeroko rozumianej nauce na wielu poziomach. W związku z tym zjawisko to jest przedmiotem badań nauk społecznych, ekonomicznych czy prawnych. Na użytek niniejszego opracowania pojęcie konfliktu będzie dotyczyło wyłącznie konfliktu kulturowego z elementami konfliktu etnicznego, narodowego, religijnego.

Ogólna strukturalna analiza konfliktu polega po pierwsze na zdiagnozowaniu przedmiotu i treści konfliktu kulturowego w zakresie etnicznej rywalizacji, transmisji dziedzictwa kulturowego, dróg komunikacji, barbaryzmu kulturowego spójności w grupie, czystości kulturowej, stosunku do tradycji, jakości i częstotliwości działań chroniących tradycje, form obrzędowości, rytuałów, zasad życia grupowego⁶⁶. Po drugie na zidentyfikowaniu „uczestników konfliktu kulturowego (jednostki i grupy motywowane interesem, potrzebami, chęcią zmiany bądź utrzymania aktualnej sytuacji kulturowej, dążeniem do zwiększenia lub utrzymania dotychczasowych zasobów kulturowych, ich zaangażowanie, dynamika, formy pracy w tym zakresie itp.)”⁶⁷. Po trzecie na prezentacji przebiegu i strategii eksplikacji konfliktu kulturowego „[...] (konflikt ukryty i jawny, zmiany kulturowe, warunki,

66 J. Nikitorowicz, *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, „Chowanna” 2003, t. 1(20), s. 50–66.

67 *Ibidem*, s. 51.

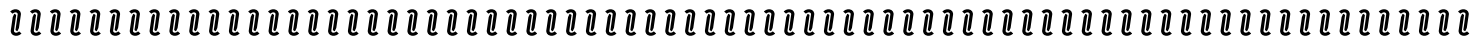
sytuacje, przyczyny, regulacje, negocjacje, mediacje, kompromis, rozwiązania humanistyczne, instytucjonalne, prawne)”⁶⁸.

Reprezentanci różnych dyscyplin naukowych nieustannie poszukują źródeł konfliktów kulturowych. Można wyróżnić następujące pochodzenie tych konfliktów: strukturalne, behawioralne, psychologiczne oraz tożsamościowe. Strukturalnie konflikt zakorzeniony jest w konstrukcji systemu, który szczególnie uwiadocznia różnice kulturowe w sytuacji granicznej. Behawioralnie przejawia się zaś w postaci współzawodnictwa, rywalizacji i walki, gdy cele i wartości grupy pozostają w sprzeczności. Psychologicznie natomiast konflikt przebiega wokół osi generującej wrogie postawy, antagonizując relacje pomiędzy grupami, postępując się zbiorem stereotypów i uprzedzeń⁶⁹. Z kolei konflikty związane z budowaniem, modyfikacją i poszukiwaniem tożsamości kulturowej wynikają z różnic pomiędzy pierwotnymi jej podstawami a dylematami związanymi z wieloznacznością i rozszczepieniem owej tożsamości⁷⁰. A. Jasińska-Kania podjęła się wyjaśnienia i rozwiązania konfliktów etnicznych i narodowych, posługując się wybranymi konstruktami teoretycznymi.

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*, s. 51–52.

70 A. Jasińska-Kania (red.), *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, Warszawa 2001, s. 14–26.



1.2. KONFLIKTY ETNICZNO-KULTUROWE JAKO ŹRÓDŁO PRZESTĘPSTW MOTYWOWANYCH RÓŻNORODNOŚCIĄ KULTUROWĄ

Z punktu widzenia socjologii pierwotna tożsamość jednostki pozostaje uwarunkowana biologicznymi więzami etnicznymi oraz potrzebą zachowania kolektywnej tożsamości. Biorąc zaś pod uwagę racjonalność wyboru oraz przymując założenie, że przeciwstawne interesy stanowią fundament konfliktów narodowościowych, nacjonalizm i etniczna identyfikacja wypełniają swoje instrumentalne funkcje⁷¹. Ponadto tożsamość jednostki, jak podkreśla badaczka, poddawana jest procesom industrializacji, modernizacji i globalizacji. Te zaś determinują funkcjonowanie współczesnych narodów łącznie z powstaniem i rozwojem ruchów etnonacjonalistycznych.

Przedstawione powyżej socjologiczne teorie dotyczące tożsamości wyraźnie podkreślają genetyczne determinanty więzi etnicznych oraz potrzebę zachowania pierwotnych wartości rodzinnej grupy oraz podtrzymywania dystansu, ale także strach i lęk wobec innych i obcych. Taka postawa zaś prowadzi do konfliktów „[...] wobec idei przetrwania, rozwoju, zachowania gatunku, dominowania, tworzenia kryteriów i sposobów odróżniania swoich i obcych, nadawania znaczenia symbolom i uruchomienia mechanizmów postrzegania i oceniania innych grup”⁷². Analiza socjologiczna tożsamości opierająca się na socjobiologicznej

71 J. Nikitorowicz, *op. cit.*, s. 50–66.

72 *Ibidem*, s. 57.

podstawie „[...] jest obecnie istotna z powodu marginalizacji ekonomicznej, rzeczywistej i odczuwanej oraz globalizacji kulturowej, co wyzwała działania obronne i powrót do pierwszej, zakorzeniającej tożsamości, która może powodować odnawianie się i kształtowanie wrogich nastawień przekazywanych w tradycjach kulturowych, skutkujących niekiedy stosowaniem przemocy”⁷³. W związku z tym konflikt kulturowy stanowi podstawę czynów karanych motywowanych kulturowo.

Konflikt kulturowy to inaczej „sprzeczność pomiędzy dwoma systemami kulturowymi, systemem norm prawnych i zakazów karnych odzwierciedlających porządek moralny i polityczny danego społeczeństwa a kodem norm postępowania jednostki pochodzącej z innego obszaru kulturowego (...)”⁷⁴. Czyny, jakich dopuszczają się określone jednostki w swoim rodzimym środowisku, są tolerowane, a nawet pożądanymi, natomiast w rzeczywistości wypełniają one znamiona przestępstw w krajach europejskich, gdzie takie praktyki są piętnowane i podlegają sankcji prawa karnego. Porównując przestępstwa powstałe na gruncie konfliktu kultur pomiędzy poszczególnymi, odmiennymi kulturowo grupami zamieszkującymi to samo terytorium (szczególnie dzielnicę, dystrykt, osiedle), można posiłkować się teoriami podkultur

73 *Ibidem*.

74 M. Grzyb, *Przestępstwa motywowane kulturowo: aspekty kryminologiczne i prawnokarne: reakcja krajów zachodnich na szkodliwe praktyki kulturowe*, Warszawa 2016, s. 64, Zob. D. Bek, *Przestępstwa motywowane kulturowo – kierunki możliwych ocen prawno Karnych*, „Chorzowskie Studia Polityczne” 2015, nr 10, s. 119–131.



dewiacyjnych. Koncepcje te zakładają określoną wizję społeczeństwa, składającą się z wielu grup społecznych o odmiennych, a nawet sprzecznych systemach wartości kulturowych, przede wszystkim prawnych. Dewiacja i czyny zabronione w takich przypadkach są następstwem konfliktu pomiędzy standardem kulturowym oraz ugruntowanymi w podkulturowej społeczności normami postępowania⁷⁵. W tym przypadku Magdalena Grzyb podaje propozycję wyjaśnienia tego typu zachowań poprzez zastosowanie teorii kultury niższej autorstwa Waltera B. Millera⁷⁶. Według tego badacza kultura klasy niższej, generująca przestępczość, stanowi nie tyle podkulturę tej pierwszej, ile tworzy zgołą odmienną kulturę od tej dominującej, która posiada swoje wypracowane standardy zarówno kulturowe, jak i prawne. Nie oznacza to jednocześnie, że ta podkultura nie przyjmuje wybiórczo niektórych wzorców kultury dominującej, ale tak je interpretuje, aby były zgodne lub przynajmniej niesprzeczne z wartościami grupy dominującej. Ponadto opisywana podkultura może także wytworzyć swoje pozytywne wartości grupowe, tzw. punkty skupienia (*focal concerns*), z których wynikają normy zachowań prowadzące do zdobycia szacunku i prestiżu. Z drugiej strony zaś teorie dotyczące podkultur nie zawsze odpowiadają na wyzwania związane z przestępstwami kulturowymi *sensu stricto*, z jakimi mamy do czynienia obecnie w środowiskach imigrantów

75 K. Krajewski, *Teorie kryminologiczne a prawo karne*, Warszawa 1994, s. 48–49.

76 Zob. A. Siemaszko, *Granice tolerancji: o teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993, s. 132–180.

pochodzących z innych niż europejski kręgów kulturowych, a funkcjonujących na przedmieściach Paryża czy w centralnych dzielnicach Brukseli, Oslo i Sztokholmu.

1.3. OBRONA PRZEZ KULTURĘ (PRZESTĘPSTWA KULTUROWE) – ANALIZA POJĘCIA

Konstrukt tzw. „obrony przez kulturę” pochodzi z USA i pojawił się w pracach naukowych w latach 80. XX wieku⁷⁷. W Europie zaś stworzono koncepcję tzw. „przestępstw kulturowych”. Niemniej jednak powyższa problematyka pojawiła się wraz z powstaniem i rozwojem epoki kolonialnej i zderzeniem europejskich kultur prawnych z odmiennymi systemami reakcji (sankcji) za naruszenie w danej społeczności norm współzycia społecznego. Antropolodzy kulturowi oraz specjaliści z dziedziny etnografii stworzyli odrębną naukę, którą określono mianem etnokryminologii⁷⁸. Prekursorem badań dotyczących konfliktu kulturowego i jego konsekwencji w dziedzinie prawa karnego

77 Zob. M. Duda, *Koncepcja obrony przez kulturę (cultural defence) a przestępczość imigrantów i przedstawicieli mniejszości*, [w:] W. Pływaczewski, B. Gadecki (red.), *Taktyczno-techniczne aspekty przeciwdziałania przestępczości*, Warszawa 2018, s. 97–112.

78 S. Cohen, *Against Criminology*, Transaction, London-New York 1998, s. 277–297; M.C. Foblets, *Cultural delicts: the Repercussion of Cultural Conflicts on Delinquent Behaviour. Reflections on the Contribution of Legal Anthropology to a Contemporary Debate*, „European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice” 1998, vol. 6, issue 3, s. 187–207.



i kryminologii był Thorsten Sellin⁷⁹, który umiejętnie łączył pozytywistyczne koncepcje norm postępowania z próbą wyjaśnienia etiologii przestępczości w środowiskach odmiennych kulturowo i cywilizacyjnie. T. Sellin definiuje prawo karne jako zespół norm postępowania ustanowiony przez grupę politycznie dominującą i sankcjonującą zachowania naruszające ważne społecznie wartości⁸⁰. Konflikt kultur jest obecnie konsekwencją mobilności oraz migracji dużych grup ludności. Pojawia się on zazwyczaj na pograniczu kulturowym, gdzie odmienne etnicznie i kulturowo grupy mieszają się i wchodzi w interakcje, niekiedy egzystują w tolerancji i pokoju, czasem jednak generują konflikty i dopuszczają się przemocy. T. Sellin badając poziom przestępczości w środowiskach europejskich imigrantów w USA, wyróżnił trzy rodzaje tego typu czynów karalnych: konflikt między normami postępowania nowej i starej kultury, konfrontacje kultury wiejskiej z kulturą miejską⁸¹ oraz przejście z homogenicznej grupy do różnorodnego i wielowarstwowego społeczeństwa. Na gruncie europejskim pojęcie przestępstw kulturowych zaistniało na początku lat 90. XX wieku. Do kryminologii wprowadził je holenderski badacz Frank Bovenkerk, który niniejsze przestępstwa określił jako „zwyczaje kulturowe uznawane za nielegalne przez

normy prawa państwowego”⁸². W tym momencie pojawia się konflikt rozbieżnych interesów i kultur prawnych pochodzących z zasadniczo odmiennych systemów kulturowych. Polega to na tym, że dana jednostka jest zmuszona do funkcjonowania w kilku systemach normatywnych, co już z natury rzeczy rodzi konflikt. Współcześnie wielu młodych imigrantów funkcjonuje w co najmniej dwóch systemach. Po pierwsze musi wyznawać wartości swojej „plemiennej” kultury, która wywodzi się z tradycji rodzinnej, jednocześnie nie może ignorować wartości kultury dominującej w miejscu zamieszkania. W takiej sytuacji młodzi ludzie pozostają na pograniczu dwóch światów i nie mogą się już w pełni identyfikować z żadnym z nich. Pierwotne wartości danej jednostki są zgoła odmiennie niż normy grupy, która oficjalnie osądza jej zachowanie i wymierza karę według zachodnioeuropejskich standardów prawnych.

Kolejną definicję przestępstwa kulturowego przedstawia Jeroen Van Broeck⁸³. Stwierdza on, że przestępstwo kulturowe to czyn dokonany przez członka mniejszości kulturowej, który stanowi przestępstwo w systemie prawnym kultury dominującej⁸⁴. Ponadto bezpośrednią przyczyną popełnienia przestępstwa staje się konflikt kultur prawnych (normatywnych), zaś

79 T. Sellin, *Culture, Conflict and Crime*, Social Science Research Council, New York 1938, s. 35–36.

80 *Ibidem*, s. 36.

81 M. Grzyb, *op. cit.*, s. 64.

82 F. Bovenkerk, *Crime and the multi-ethnic society. A view from Europe*, „Crime, Law and Social Change” 1993, vol. 19, issue 3, s. 277–278.

83 J. Van Broeck, *Cultural Defence and Culturally Motivated Crimes (Cultural Offences)*, „European Journal of Crime Criminal Law and Criminal Justice” 2001, vol. 9(1), s. 5.

84 M. Grzyb, *op. cit.*, s. 64.



czyn sprawcy musi być motywowany jego pochodzeniem kulturowym⁸⁵. Autor równocześnie wyjaśnia, że kultura dominująca to kultura dostarczająca ideologicznej nadbudowy dla prawa karnego, na podstawie którego zostaje osądzony sprawca, natomiast kultura mniejszościowa wyznaje zgoła odmienne zasady współżycia społecznego niż kultura dominująca. W tym przypadku „[...] wartości kulturowe, które są inkorporowane w system prawny, a zwłaszcza w prawo karne, określają, która kultura może być uznana za dominującą”⁸⁶. Państwo przyjmujące zaś powinno wyraźnie wskazać, jakie normy prawa zwyczajowego, które wyznaje sprawca, mogą być brane pod uwagę w trakcie jego procesu karnego i podjęcia decyzji nadzwyczajnego złagodzenia kary ze względu na różnice kulturowe. J. Van Broeck podkreśla również fakt, że każda kultura, również ta tradycyjna, przekształca się, ewoluuje⁸⁷. Nie zawsze oznacza to jednak, że podlega ona procesom liberalizacji, a niekiedy wręcz staje się żywą kulturą skamieliną, jak kultura honoru w północnych, górskich regionach Albanii. Z drugiej strony zaś dominujące tożsamości kulturowe są odgórnie zarzucane mniejszościom w celu utrwalenia ich pośledniego statusu i wykluczenia⁸⁸. Ponadto normy prawa zwyczajowego nie zawsze i nie przez wszystkich członków grupy mniejszościowej są wyznawane, akceptowane

85 J. Van Broeck, *op. cit.*, s. 21.

86 *Ibidem* s. 5.

87 *Ibidem*, s. 8.

88 Tamże, s. 10.

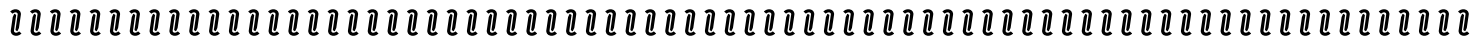
i powszechnie stosowane. We wspomnianym społeczeństwie albańskim reguły *Kanunu* są oficjalnie kontestowane przez albańskie władze, które traktują tę plemienną tradycję jako swobody kulturowy folklor i marginalizują jego znaczenie, a jednak nie zwalczają tego procederu wszystkimi możliwymi środkami. Często też środowiska grup mniejszościowych są pozbawione możliwości zarobkowania i podjęcia wysokopłatnej pracy. Wówczas takie wartości, jak tożsamość, godność, tradycja wyznaczają wartość zmarginalizowanej grupy społecznej. Nierzadko też są one nadmiernie eksponowane, „[...] gdyż stanowią jedyne »bogactwo«, jakie grupa posiada”⁸⁹.

Przestępstwa motywowane kulturowo są w głównej mierze oparte na wspomnianym wyżej konstrukcie tzw. „obrony przez kulturę” (*cultural defence*). Nurt ten rozwinął się w anglosaskiej kulturze prawnej, zwłaszcza zaś w USA, i odzwierciedla amerykański system prawa karnego, w którym są stosowane następujące instytucje: *defenses* (łagodzenia odpowiedzialności karnej), *insanity defenses* (obrona z użyciem argumentu o niepoczytalności sprawcy), *defense of provocation* (prowokacja lub działanie wywołane uzasadnionym wzburzeniem) bądź *duress* (przymus)⁹⁰.

Koncepcja obrony przez kulturę dotyczy tych sprawców, którzy zatopieni w swojej macierzystej kulturze, dopuszczają się

89 Z. Bauman, *Tożsamość ze sklepu, tożsamość z spiżarni*, [w:] H. Mamzer (red.), *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, Poznań 2007, s. 27–32.

90 M. Grzyb, *op. cit.*, s. 67.



czynów sprzecznych z ogólnie przyjętym systemem norm prawnych i podczas procesu powołują się na swoją tradycję i normy prawa zwyczajowego. Pojawia się wówczas pytanie: czy zachodnioeuropejskie normy prawa karnego powinny uwzględniać takie okoliczności podczas procesu? Obecnie pytanie to pozostaje bez jednoznacznej odpowiedzi, ale część środowiska prawniczego⁹¹ postuluje wprowadzenie nowej instytucji prawa karnego, a mianowicie obrony przez kulturę jako formalnej definicji⁹². Kwestie te nadal pozostają otwarte, a środowisko prawnicze jest podzielone na zwolenników i przeciwników tego rodzaju koncepcji.

2. Kultura honoru versus kultura prawa

Etymologicznie słowo „honor” pochodzi z języka greckiego i oznacza „cześć, godność osobistą, zaszczyt oraz szacunek, dobrą sławę, którą cieszy się jednostka w społeczeństwie”. Termin jest też rozumiany jako cnota bądź wartość jednostki, której zachowanie jest uwarunkowane realizacją szczególnego rodzaju cechy, np. odwagi, odpowiedzialności, wierności (przyjmując często postać skodyfikowanych norm)⁹³.

91 S.M. Tomao, *Cultural defences: Traditional or Formal*, „The Georgetown Immigration Law Journal” 1996, vol. 10, issue 2, s. 241–256.

92 M. Grzyb, *op. cit.*, s. 68.

93 Hasło „honor” – <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/honor;3912599.html> (dostęp 30.01.2018 r.).

Ujmując temat historycznie, kultura honoru towarzyszyła ludzkości od zarania dziejów. Pierwsze dowody na jej istnienie zostały odnotowane w poglądach i działaniach Cyrusa Wielkiego (580–529 p.n.e.)⁹⁴ – pierwszego władcy Imperium Perskiego. Przywódca ten stąnął z zasad sprawiedliwego traktowania zarówno swoich poddanych, jak i pokonanych. „Podczas prac archeologicznych w Babilonie w 1878 odnaleziono tzw. cylinder Cyrusa, pierwszy w historii statut praw człowieka (dotyczący statusu zwyciężonych), który – w dowód uznania – został przetłumaczony i opublikowany przez ONZ jako Karta Praw Człowieka Cyrusa”⁹⁵. Cyrus podkreślał, że honor powinien być podtrzymywany przez całe życie, a ci, którzy postępują wobec jego zasad, zasługują na szczególnie szacunek.

Kultura honoru towarzyszyła praktycznie wszystkim cywilizacjom antycznym, a w europejskim kręgu kulturowym najpełniej była reprezentowana przez antyczną Grecję (heroiczna postawa Spartan pod Termopilami czy wojny trojańskie). Potwierdza to także postawa Sokratesa (469–399 p.n.e.), który w obliczu najwyższej próby nie wyrzeka się swoich poglądów, ale pozostaje im wierny aż do śmierci. Również starożytni Rzymianie kierowali się następującą zasadą: *Honesta mors turpi vita potior* (honorowa śmierć lepsza niż życie w hańbie)⁹⁶, która w szczególności była

94 L. Hedrick, *Ksenofont. Cyrus Wielki. Sztuka zwycięzania*, przeł. K. Ciarcieńska, Warszawa 2008, s. 10.

95 *Ibidem*.

96 *Ibidem*.





praktykowana przez rzymskich patrycjuszy. Podobne postawy moralne reprezentowali także inni przedstawiciele świata polityki i nauki, wykazując wysoki poziom etyki i zasad moralnych w sytuacji granicznej.

Świadomość posiadania honoru jest również jednym z najważniejszych kryteriów samooceny jego dysponenta. „Kultura honoru” to postawa, w której najwyższą wartością pozostaje niezmiennie „zachowanie twarzy” i obrona honoru zarówno jednostki, jak i rodziny, klanu, plemienia, grupy etnicznej czy narodowej. Najmniejsza zniewaga sankcjonuje prawo do agresji, usprawiedliwiając tym samym reakcję na impertynencję⁹⁷. Kultura honoru w takim rozumieniu sprowadza się do czynnika, który sankcjonuje (a zatem aprobuje, promuje i niejako deleguje) agresję jako sposób regulowania ludzkich interakcji, zwłaszcza w sytuacjach mających znamiona prowokacji⁹⁸.

Magdalena Środa podaje trzy znaczenia honoru. Pierwszym pozostaje reputacja określana jako społeczna ranga, uznanie, zaszczytna opinia, szacunek, podziw, sława, które przypisywane są danej osobie reprezentującej wyżej wymienione cechy. Drugie znaczenie honoru odnosi się do czci, czyli zespołu cech charakteru odzwierciedlających tradycyjny schemat wychowania dominujący w danej społeczności, który toruje drogę do okazy-

97 B. Wojciszke, *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Warszawa 2004, s. 463.

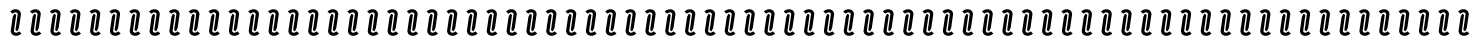
98 S. Jarmoszko, *Kultura honoru w procesie socjalizacji zawodowej wojskowych*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2014, nr 2(14), s. 115–135.

wania szacunku niezależnie od zastęg danej jednostki. Trzeci zakres pojęcia honoru dotyczy wyłącznie kobiet i odnosi się do czystości pćciowej – „...przez wieki kobiety nie kwalifikowały się jako osoby posiadające zdolność honorową w męskim wydaniu; zgodnie z przyjętymi w kulturze patriarchalnej poglądami nie miały bowiem zdolności odróżnienia dobra od zła, nie miały więc honoru w znaczeniu honoru i czci, tak jak nie miały praw majątkowych czy wyborczych”⁹⁹.

Honor to także postawa, która charakteryzuje się potężnym silnym poczuciem własnej wartości z wiarą w wyznawane zasady moralne, religijne lub społeczne. Naruszenie tych zasad prowadzi do utraty twarzy i wywołuje „hańbę”. W wielu pozaeuropejskich społeczeństwach takie naruszenie uruchamia chęć natychmiastowego odwetu, czyli rozpoczyna mechanizm zemsty. Równocześnie oznacza to, że pojęcie honoru jest subiektywne i zdeterminowane kulturowo, terytorialnie, a nawet historycznie. Honor wymaga ciągłej obrony, nie jest jedynie deklaracją, i w momencie jego naruszenia wywołuje określoną wypracowaną w danej społeczności reakcję. Oznacza to, że honor domaga się ciągłej weryfikacji i potwierdzenia. Honor to nie tylko deklaracja, ale przede wszystkim działanie, czynna obrona wyznawanych wartości, tradycji czy zwyczaju.

W związku z tym, że świat odznacza się niebywałą różnorodnością także w sensie kulturowym, również percepcja honoru może być odmiennie interpretowana przez poszczególne spo-

99 M. Środa, *Etyka dla myślących*, Warszawa 2010, s. 38.



teczności. Niekiedy wyznawane wartości jednej grupy pozostają w zasadniczej sprzeczności z wartościami innej zbiorowości i nakazy moralno-etyczne tychże grup znoszą się wzajemnie. W kontekście różnorodności świata, a szczególnie odmiennych systemów prawnych, także kultura honoru jest inaczej postrzegania na Zachodzie i Wschodzie. Chodzi tu przede wszystkim o tzw. morderstwa honorowe (*crimes of passion*).

2.1. MORDERSTWA HONOROWE (KRWAWA ZEMSTA) JAKO PRZYKŁAD PRZESTĘPSTW KULTUROWYCH

Przedstawiciele świata Zachodu postrzegają owe zbrodnie jako wschodni ekwiwalent¹⁰⁰. Brak jasności i wyraźnego rozróżnienia wobec postrzegania tego problemu w świetle międzynarodowych regulacji prawnych obserwuje się także w dokumentach ONZ. Problem jest wyjątkowo widoczny w krajach, gdzie przemoc związana z honorem jest endemiczna¹⁰¹. Znamienny jest tutaj przykład stanowiska przedstawiciela Jordanii podczas prac w ONZ nad rezolucją potępiającą zbrodnie honorowe i wzywającą kraje do podjęcia działań w tej sprawie. Wprawdzie potępił on morderstwa honorowe jako anachroniczną i okrutną praktykę wywodzącą się z czasów plemiennych i bez jakiegokolwiek legitymacji wywodzącej się ze strony zasad islamu, lecz jedno-

cznie zaznaczył, że nie sposób stosować zasady należytej staranności w zapobieganiu, dochodzeniu i karaniu morderstw honorowych, które są dokonywane w przypietywie nagłych negatywnych emocji, czyli w afekcie, bowiem dokonanie tego rodzaju czynu wyklucza możliwość zapobiegnięcia temu czynowi przez państwowe organy ścigania¹⁰². Wówczas dochodzi do konfliktów kulturowych, mających nierzadko znamiona czynów przestępczych. Działanie zgodnie z honorem, czasem specyficznym interpretowanym, ma duże znaczenie w organizacjach i grupach niejawnych (np. subkulturach, grupach mniejszości narodowych i etnicznych) czy rytuałach religijnych.

Z kolei zgodnie z encyklopedyczną definicją kultura honoru to „zemsta krwawa, wendeta, wróżda – zasada prawa zwyczajowego, zgodnie z którą czyn przestępczy (zwłaszcza zabójstwo) popełniony przez członka jednej grupy na członku innej grupy tego samego społeczeństwa rodzi stosunek społeczny oparty na wzajemnej morderczej wrogości („bycia we krwi”) i podlega sankcji bezpośredniego krwawego odwetu”¹⁰³.

Krwawa zemsta była charakterystyczna dla społeczeństw rodowo-plemiennych¹⁰⁴, a jej zasadę ograniczało stosowanie bezkrwawej rekompensaty (głównie wykluczenie ze społeczności, publiczny pojedynek, zadośćuczynienie materialne i moralne).

100 K. Luopajarvi, *International accountability for honour killing as human rights violations*, „Nordisk Tidsskrift for Menne Skerettigheter” 2004, vol. 22, s. 2–21.
101 A. Kulczycki, S. Windle, *Honor Killings in the Middle East and North Africa, „A Systematic Review of the Literature”* 2012, vol. 17, issue 11, s. 1448.

102 M. Grzyb, *op. cit.*, s. 94.
103 <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/zemsta-krwawa;4001056.html> (dostęp 1.02.2018 r.).
104 M. Baczwawarow, A. Suliborski, *Kompendium wiedzy o geografii politycznej i geopolityce*, Warszawa 2003.





Mechanizm krwawej zemsty opiera się w znacznej mierze na zasadach trybalizmu. Termin ten wywodzi się z języka łacińskiego (*tribus* – „plemie”¹⁰⁵) i oznacza tendencję do utrzymywania się podziałów i odrębności grup przednarodowych, plemiennych, etnicznych, opierającą się na zasadach „genetycznej” lojalności, która ułatwia tzw. przetrwanie plemienne¹⁰⁶.

105 Plemię stanowi etniczną grupę o wspólnym – realnym, przypuszczalnym lub wymagowanym – pochodzeniu. Jednocześnie jest formą organizacji grupy społecznej uznawanej za zacofaną. W aspekcie historycznym organizacja plemienna stanowi etap rozwoju ludzkich społeczeństw – od rodów poprzez narodowości do współczesnych narodów. Plemię jest społecznością autochtoniczną lub zwartą społecznością allochtoniczną, zajmującą określone terytorium. Dzieli się na rody (klany), które są strukturami samorządowymi, przestrzegającymi reguł systemu czynności zabronionych. W imperium rzymskim ludność była podzielona na plemiona wiejskie i miejskie (łac. *tribus*). W XIX i XX wieku termin „plemiona” łączono z autochtoniczną ludnością Afryki. Współcześnie jest on różnie interpretowany. W celu uniknięcia negatywnych konotacji zamiast terminu „plemie” używa się często pojęć etnos lub etniczna grupa. Kojarzenie plemion z „prymitywizmem” jest w rzeczywistości bezpodstawne, ponieważ tworzą one bardzo skomplikowane struktury społeczne. W potocznym języku jest to termin negatywnie wartościujący – oznacza grupę o niższym poziomie kultury lub grupę nieporządkanych najeźdźców. M. Baczarow, A. Suliborski, *Kompendium wiedzy o geografii politycznej i geopolityce*, Warszawa 2003.

106 Trybalizm – <http://stosunki-miedzynarodowe.pl/sloownik/66-t/753-trybalizm> (dostęp 2.02.2018 r.).

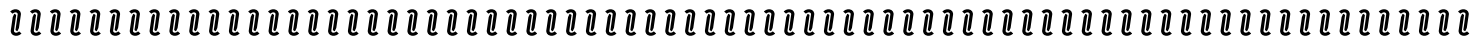
2.2. PLEMIENNOŚĆ (TRYBALIZM) W KONTEKŚCIE KULTURY HONORU

Mechanizmy trybalizmu zostają uruchomione w przypadkach, gdy dana grupa etniczna doświadcza izolacji bądź znajduje się we wrogim otoczeniu. Zagrożenie wywołuje reakcje obronne oraz nierzadko aktywizuje członków grupy do powołania swoich instytucji. Trybalizm charakteryzuje się także postawą, w której wartości plemienne, kastowe oraz poczucie wspólnoty są wyżej cenione niż interesy narodowe czy jednostkowe. „Trybalizm występuje nie tylko w słabiej rozwiniętych społeczeństwach, ale i marginalnych grupach żyjących we współczesnych, uprzemysłowionych i zurbanizowanych krajach. W pierwszym przypadku jest on zwykle związany z pokrewieństwem, natomiast w drugim – ze sposobem funkcjonowania podziałów plemiennych”¹⁰⁷. Trybalizm wywołuje potrzebę przynależności do danej grupy etnicznej, poszukiwania wspólnych genetycznych i terytorialnych korzeni. Jednocześnie wiąże się z nagacją innych społeczności.

Opisane powyżej procesy powiązane z wymienionymi rodzajami wykluczenia lub samowykluczenia określa się mianem trybalizacji. „Może ona być wynikiem narastania podziałów w wyniku dywersyfikacji postaw społecznych spowodowanej czynnikami socjalnymi bądź też stanowić efekt powrotu do »korzeni« przez odradzanie się wcześniejszych podziałów plemiennych”¹⁰⁸.

107 *Ibidem*.

108 *Ibidem*.



2.3. PRAWO KODEKSOWE (STANOWIONE) A PRAWO ZWYCZAJOWE

W kontekście kultury honoru w zderzeniu z kulturą prawa antropologia kulturowa dzieli społeczeństwa na dwie części. W pierwszej kategorii znajdują się te, w których dominuje prawo kodeksowe, w drugich prawo zwyczajowe związane z kulturą honoru. Pierwotna postać honoru została wypracowana przez społeczności, które nie zbudowały sprawnego systemu prawnego, czyli prawa stanowionego. Ze względu na brak instytucjonalnego wymiaru sprawiedliwości najbardziej racjonalnym zachowaniem pozostaje przestrzeganie zasad honoru, czyli substytutu prawa. Honor w tym przypadku będzie katalizatorem natychmiastowego odwetu w odpowiedzi na czyn zabroniony moralnie lub obyczajowo, przy czym to do osoby będącej strażnikiem owego honoru będzie należało wymierzenie adekwatnej kary. Natomiast jej rodzaj i wymiar określa ugruntowany w danej społeczności obyczaj¹⁰⁹.

Zasadniczym celem zachowania honorowego pozostaje obrona własna, która przyznaje osobie wymierzającej karę prawo do występowania jednocześnie w roli arbitra (sędziego), prokuratora oraz bezpośredniego wykonawcy kary. Taka postawa spełnia też funkcję powstrzymującą potencjalnych sprawców przed dokonaniem tego rodzaju czynów (w terminologii prawniczej oznacza to prewencję ogólną). Niemniej jednak tego rodzaju

zwyczajom często towarzyszą skrajnie negatywne emocje, które z kolei podsycają mechanizm nieustannej zemsty i przekształcają się w wieczną spiralę nienawiści i przemocy. Sprzeczności pomiędzy kulturą honoru a kulturą prymatu prawa pojawiają się w momencie, kiedy dana społeczność ma już funkcjonujący aparat sprawiedliwości, a jej członkowie nadal wymierzają sprawiedliwość w myśl zasad prawa zwyczajowego, ignorując państwowy system prawa.

Opisane wyżej zjawiska dotyczące kultury honoru po raz pierwszy zostały poddane naukowej analizie w naukach penalnych przez amerykańskich badaczy D. Cohena i R.E. Nisbetta¹¹⁰. Na podstawie swoich naukowych obserwacji stwierdzili oni wyraźnie, że kultury honoru utrzymują się często jeszcze długo po zmianie warunków, które umożliwiły ich powstanie¹¹¹. Owe warunki to przede wszystkim brak (lub niestabilność) wymiaru sprawiedliwości oraz elementarnych struktur państwowych, ale również według D. Cohena i R.E. Nisbetta przewaga pasterstwa nad kulturą agrarną. Oprócz badań z zakresu nauk społecznych i prawnych przeprowadzili oni także ekspertyzy chemiczne. Zespół R.E. Nisbetta odkrył następującą prawidłowość: otóż u przedstawicieli kultury honoru, którzy (w kontekście kultury amerykańskiej) zamieszkują głównie amerykańskie Potudnie

110 D. Cohen, R.E. Nisbett, B.F. Bowdle, N. Schwartz, *Insult, Aggression, and the Southern Culture of Honor: An „Experimental Ethnography”*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1996, vol. 70, no. 5, s. 945–960.

111 *Ibidem*.

109 Zob. J. Bowman, *Honor: A History*, Encounter Books 2006.





(m.in. Teksas, Północną i Południową Karolinę, Louisianę, Tennessee, Kentucky, Oklahomę, Arkansas) znacznie wzrastał poziom kortyzolu (hormonu związanego ze stresem, niepokojem i pobudzeniem) i testosteronu (hormonu związanego, jak wiadomo, z agresją i dominacją) w momencie usłyszenia zniewagi¹¹². Psychologiczny eksperyment polegał głównie na tym, że jego uczestnicy z grupy eksperymentalnej (którym powiedziano, że biorą udział w badaniu poziomu cukru podczas wykonywania różnych zadań) oddawali próbkę śliny, a następnie byli kierowani z formularzem do innego pomieszczenia. W korytarzu zaś czekał na nich inny badany, którego zadaniem było publiczne znieważenie tychże osób. Wówczas pobierano jeszcze raz próbkę śliny. Następnie zaś odczytywano poziom hormonów u osób badanych. Przedstawiciele amerykańskiego Południa wykazywali znacznie większy poziom kortyzolu i testosteronu niż osoby pochodzące z Północy.

Richard Nisbett i Dov Cohen opisują także inne przykłady kultury honoru i tak np. w Teksasie jeszcze w 1973 obowiązywało prawo, według którego zabicie przez męża żony i jej kochanka przytępianych na gorącym uczynku nie podlegało karze jako „usprawiedliwione zabójstwo” (*justifiable homicide*)¹¹³.

Powyżej przetoczono tylko jeden z eksperymentów przeprowadzony przez zespół R.E. Nisbetta, które wyraźnie ukazują psychologiczne skutki uruchomienia mechanizmów zniewagi i agre-

sji w różnych społecznościach. Badanie ukazało, że większą skłonność do kultury honoru wykazują przedstawiciele społeczności z Południa niż mieszkańcy Północy. Obecnie we współczesnym świecie obserwuje się liczne przypadki odrodzenia się kultury honoru, która „rywalizuje” z kulturą prawa. W przypadku Europy Zachodniej dotyczy to grup imigrantów pochodzących z Bliskiego Wschodu, Afryki czy Kaukazu. Problem ten jest wyjątkowo nagłaśniany medialnie w związku z niedawnym europejskim kryzysem migracyjnym (jego apogeum przypadło na rok 2015). Zjawisko kultury honoru, a zwłaszcza krwawej zemsty, nadal obowiązuje w takich krajach, jak: Albania, Korsyka, Sycylia czy Sardynia. Zwyczaje te obowiązują tam od wieków i nie są bynajmniej związane z niedawną falą nielegalnej imigracji z rejonów objętych konfliktami zbrojnymi czy ubóstwem i biedą. Albańska krwawa zemsta to ugruntowana tradycja, która przetrwała do dziś i nadal odnotowuje się w tym kraju przestępstwa motywowane kulturowo. Pomimo tego, że w kraju tym panuje demokracja i od czasu obalenia komunistycznego reżimu Envera Hodży skutecznie się modernizuje, to jednak prawo zwyczajowe jest tam silnie zakorzenione.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.



3. Albański kodeks honorowy (*Kanun*)

3.1. GŁÓWNE ZAŁOŻENIA KODEKSU

Albański kodeks honorowy jest jednym z najstarszych dokumentów tego typu w Europie, który funkcjonuje we współczesnej Albanii (głównie w regionach wiejskich) i stanowi swoisty ewenement w tym regionie świata. Konstrukcja kodeksu opiera się na prawie zwyczajowym, obowiązującym wśród północnych rodów klanowych Albanii począwszy od XV w. aż do XX w. W niektórych górskich regionach Albanii normy te funkcjonują współcześnie.

Tradycyjna albańska architektura charakteryzuje się warownymi budynkami (alb. – *kulla*). Konstrukcja tych domów symbolicznie określa tradycję albańskiego prawa zwyczajowego, które działa na podstawie tzw. *Kanunu*. Termin ten wywodzi się z języka greckiego i oznacza zasadę, miarę. Także staroalbańskie słowo *doke*, pochodzące od *dukem*, oznacza ‘pojawiać się, zachowywać się’. Liczba mnoga zaś to *doket* i oznacza zbiór praw, które podają reguły prawidłowego zachowania wobec znajomych i obcych¹¹⁴. Źródła historyczne dowodzą, że autorem *Kanunu* był Lekë Dukagjij. Inne zapisy podają zaś, że skodyfikowane prawo zwyczajowe funkcjonowało na długo przed spisa-

niem go przez Leke Dukagjinia (1410–1481)¹¹⁵. Ponadto tego rodzaju kodeksów zwyczajowych było znacznie więcej, jak np. *Kanun Skanderbega*. Jednak najbardziej znany autor *Kanunu* pochodził z albańskiej rodziny ziemiańskiej, której majątek obejmował terytoria od miejscowości Zadrimi aż do zlewiska Białej i Czarnej Driny. Leke Dukagjini walczył u boku Skanderbega, a po jego śmierci w 1468 roku był przywódcą powstania przeciwko Imperium Osmańskiemu¹¹⁶. W końcu albański *Kanun* został opracowany przez chrześcijańskiego mnicha (franciszkanina) pochodzącego z Kosowa dopiero w latach 30. XX wieku – Shtjefëna Gjeçova. Do tej pory funkcjonował tylko w tradycji i przekazach ustnych. Drukiem ukazał się dopiero po jego śmierci.

W Europie Zachodniej albańskie prawo zwyczajowe pojawiło się po raz pierwszy w dokumentach watykańskich pochodzących z XIII wieku¹¹⁷. Kodeks ten zawierał różnorodny zbiór praw: ilirów, plemion z północnego Kaukazu oraz fragmenty muzutmańskiego prawa (szariatu). Cały dokument został spisany przez Shtjefëna Gjeçova i pozostaje jedynym tego rodzaju przykładem prawa zwyczajowego w tej części Europy. Prawo to opiera się na systemie norm występujących w formie nakazów i zakazów, ukształtowanych w wyniku długotrwałej tradycji i jednorodnego postępowania podmiotów, do których normy te zostały skierowane.

115 *Kanun Leka Dukagjini* (wybrane artykuły), Krasnogruda 2002, nr 15, s. 118.

116 *Ibidem*.

117 K. Bielenin, *Zgodnie z Kanunem, czyli o prawie zwyczajowym w Albanii*, s. 1–3. <http://etnologia.pl/europa/teksty/zgodnie-z-kanunem-prawo-zwyczajowe-w-albanii.php> (dostęp 2.02. 2018 r.).

114 *Kanun i Leka Dukagjini. The Code of Leka Dukagjini. Albanian text collected and arranged by Shtjefën Gjeçov translated, with an Introduction, by Leonard Fox, New York 1989*, s. 13.





W wielu przypadkach normy prawa zwyczajowego stanowiły fundament prawa stanowionego, przenikając do formalnego systemu prawa. Potwierdzeniem tej tezy stał się fakt funkcjonowania zwyczaju w prawie międzynarodowym jako równomiernego źródła prawa obok umowy międzynarodowej¹¹⁸.

Albańskie prawo zwyczajowe obejmuje swoim zasięgiem wszelkie sfery życia człowieka – od narodzin aż do śmierci. Albański *Kanun* wyjątkowo szczegółowo precyzuje prawa i obowiązki wszystkich członków rodziny lub szerzej klanu i nadaje im właściwe miejsce w hierarchii danej społeczności. Przywiązanie do prawa zwyczajowego (kultury honoru) w tej części Europy obserwuje się także w albańskiej literaturze i sztuce (patrz dzieła Ismaila Kadarego¹¹⁹) oraz poezji np. Martina Camaja.

Szczególne położenie geograficzne i górzysta forma terenu spowodowały, że do XIV wieku pasterskie społeczności zamieszkujące północną część Albanii nie egzystowały w systemie feudalnym, dominującym wówczas w Europie Zachodniej. System klanowy zdecydowanie różnił się od systemu feudalnego, ponieważ jego podstawy zostały utworzone w ścisłym związku z normami prawa zwyczajowego, które były praktykowane przez społeczność zamieszkującą północną część Albanii¹²⁰.

118 R. Bierzanek, J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2009, s. 20–30.

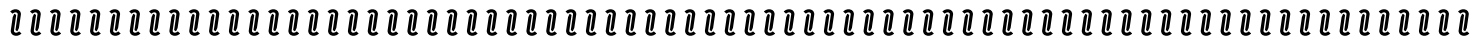
119 I. Kadare, *Krew za krew*, tłum. A. Mencwel, Warszawa 1988, s. 10–20.

120 B. Doll, *The Relationship Between the Clan System and Other Institutions In Northern Albania*, „Journal of Southeast European & Black Sea Studies” 2003, no 5, vol. 3, issue 2, s. 151.

Zasady *Kanunu* zaczęły rozpowszechniać się wraz z rozpoczęciem tureckiej dominacji na Bałkanach. Odrzucono wówczas ustawodawstwo osmańskie i funkcjonowanie w systemie tzw. „timarów”¹²¹. Wyraźnie zarysowały się wtedy różnice pomiędzy północną a południową częścią albańskiego terytorium¹²². W związku z tym turecka okupacja wzmocniła podział Albanii przebiegający pomiędzy północą a południem, pomiędzy wyznawcami *Kanunu* (z elementami chrześcijaństwa) a konwertytami przyjmującymi islam. Okres dominacji osmańskiej sementował ten podział, a czas albańskich powstań narodowych w XIX wieku znacznie go wzmocnił. W latach międzywojennych i w okresie komunizmu zaś władze państwowe podjęły próbę wyrugowania zwyczajów zawartych w *Kanunie*. Jednak jego zasady były nadal kultywowane, pomimo drakońskich przepisów prawa. Wierność tradycji okazała się silniejsza niż totalitarny

121 System Timarów – stworzony jeszcze w średniowieczu system *timarów* – lenn wojskowych – i związanych z nim formacji rycerstwa feudalnego – *spahis* (rodzaj zaciągu wojskowego). Od zarania imperium Osmanów kośćcem jego organizacji militarnej był system timariocki. *Timar* był formą lenna wojskowego, w którym rycerze w zamian za udział w wyprawach wojennych otrzymywali dochody z wyznaczonych przez władcę wsi. *Timariocie* przysługiwali chłopskie daniny w pieniądzu i naturze, nie miał jednak bezpośredniej władzy nad chłopami, którzy pozostawali poddani sułtana. System ten przypominał nieco europejski feudalizm, choć państwo zachowało znacznie większą kontrolę nad rycerstwem, chłopstwem i zasobami ziemskimi niż w krajach Zachodu. Został zlikwidowany przez Mahmuda II sułtana tureckiego z dynastii osmańskiej. http://www.mowiawieki.pl/arttykul.html?id_arttykul=462, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=4383803> (hasło: Turcja, historia) (dostęp 2.02.2018 r.).

122 B. Doll, *op. cit.*, s. 151.



reżim Envera Hodży, którego upadek paradoksalnie przyczynił się do wzmocnienia prawa zwyczajowego, szczególnie w górskich regionach kraju¹²³. Ponadto prawo zwyczajowe funkcjonowało także w niektórych rejonach byłej Jugosławii np. w Serbii, Czarnogórze czy Macedonii. Według opinii jugosłowiańskich badaczy albańskie prawo zwyczajowe funkcjonowało wśród wielu społeczności tworzących Jugosławię, także wśród regionów zamieszkałych przez ludność pochodzenia serbskiego (badania z tego zakresu prowadził chorwacki antropolog prof. Nikola Pavković).

3.2. ZASADY KANUNU (GOŚCINNOŚĆ, BEZPIECZEŃSTWO, HONOR, ZEMSTA)

Zasady *Kanunu* składają się z dwunastu ksiąg, które obejmują poszczególne sfery działalności człowieka. Kilka pierwszych ksiąg reguluje kwestie związane z życiem religijnym i rodzinnym (kościół, rodzina, małżeństwo, dom, inwentarz i własność, praca, przekazanie własności) kolejne wyznaczają określone normy postępowania związane z przysięgą, honorem, dopuszczaniem się przestępstw, a następnie procedury jego egzekwowania. Fundament systemu klanowego został zbudowany na kanwie wyjątkowo spójnych gospodarstw domowych – *shtëpi*¹²⁴, potą-

czonych ze sobą więzami społecznymi, religijnymi, a także ekonomicznymi. System ten składał się z – *fis*¹²⁵, czyli rodów, które były wspólnotą poszczególnych rodzin. Zależności klanowe były tak silne, że ze względu na pewne korzyści nie tylko możliwe było łączenie dwu rodzin (np. zajmującej się pasterstwem i uprawą w celu wymiany dóbr), ale nawet rodzin dwuwyznaniowych¹²⁶. Starszyzna klanowa dzierżyła władzę, podejmowała decyzje i rozstrzygała lokalne spory. Jednocześnie zaś członkowie wspólnoty kultywowali egalitaryzm, co stanowiło naturalną opozycję wobec tureckiego systemu feudalnego. Przynależność do *fis* była podstawą identyfikacji kulturowej¹²⁷, wzmacniała poczucie więzi i lojalności wobec grupy. Ponadto rodziło to także odpowiedzialność i potrzebę zachowania reguł gościnności i honoru¹²⁸ – zasadniczej instytucji *Kanunu*.

Centralnym miejscem albańskiej wspólnoty rodzinnej pozostaje niezmiennie dom, który utożsamia się z gwarancją bezpieczeństwa. Dom rozumiany nie tylko jako wspólnota rodzinna, ale także jako budynek, którego architektura¹²⁹ i kulturowe potrzeby domowników spełniało realne zabezpieczenie przed niepożądanymi gośćmi. Chcąc dostać się do *środk*a, potencjalny gość

125 *Ibidem*.

126 P. Vlakovic, *Kultura ludowa Serbii*, Kraków 1991, s. 100.

127 Zob. I. Iwasiów, A. Krukowska, *Tożsamość kulturowa i pogranicza identyfikacji*, Szczecin 2005, s. 5–10.

128 P. Resta, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Meltemi, Roma 2003, s. 23.

129 Zob. F. Enver, *Kultura Albanii*, Kraków 1998, s. 5–10.

123 Peten raport na temat przypadków łamania praw człowieka w Albanii znajduje się na stronie Amnesty International, <http://report2009.amnesty.org/en/regions/europe-central-asia/albania> (dostęp 2.02.2018 r.).

124 A. Pasięka, *Spoteczeństwo albańskie u progu XXI wieku – tradycja i/czy nowoczesność?*, http://krytyka.org/pokaz_pracenaukowa.php?id=39 (dostęp 3.02.2018 r.).



musiał wspinać się po stromych zewnętrznych schodach¹³⁰. Ten typ architektury albańskiej został zdominowany w drugiej połowie XVIII wieku i przetrwał do drugiej połowy XX wieku. W *kullas* zamieszkiwała przeważnie zamożna część społeczności albańskiej, osiadłej głównie na terytorium Kosowa. Tego rodzaju architektura miała także za zadanie chronić przed zemstą rodową.

W albańskim domu gość przyjmowany jest z czcią i szacunkiem, ale jednocześnie powinien uprzedzić o swojej wizycie i zostawić u gospodarza broń. Ten gest ma podwójne znaczenie: po pierwsze zapewnia bezpieczeństwo, po drugie stanowi gest pokoju, wolny od przemocy i prawa zemsty. Następnie gość zapraszany jest do centralnej części domu i otrzymuje posiłek. W zależności od statusu społecznego gościa może to być tylko chleb i sól, ale w przypadku osoby reprezentującej wyższe warstwy społeczne także kawa, rakija czy mięso¹³¹. Gospodarz od tego momentu odpowiedzialny jest za bezpieczeństwo gościa, a w przypadku, gdy zostanie on zabity, obowiązek ten obejmuje również zemstę¹³². Z drugiej strony także gość powinien zachować szacunek wobec gospodarza i podporządkować się regułom panującym w jego domu. Złamanie określonych reguł gościnno-

ści przez jedną ze stron prowadzi do utraty osobistego honoru mężczyzny. Ta zasada gościnności jest nierozdzielnie związana z drugą zasadniczą częścią *Kanunu*, a mianowicie z pojęciem honoru i zemsty (dost. branie krwi – alb. *hakmarrja*, *gjakmarrja*). Zemsta, która oznacza bezwzględny obowiązek odwetu, wypełnienia społecznych sankcji i zachowania godności. Albańczyk stoi na straży nie tylko swojego honoru, ale także występuje w roli obrońcy całej rodziny, a nawet klanu. Dotyczy to przede wszystkim zemsty, która według *Kanunu* nigdy się nie przedawia, ponieważ „krew się nie starzeje” i „nie traci koloru”. Ponadto tego rodzaju zabójstwo nigdy nie pozostaje anonimowe. Wszyscy mieszkańcy danej społeczności zostają poinformowani o danych osobowych zarówno ofiary, jak i sprawcy. Sąd plemienny (tzw. starszyzna) wnioskuje o udzielenie gwarancji bezpieczeństwa sprawcy (tzw. *besy*) przez rodzinę ofiary do czasu wypełnienia niezbędnych czynności pogrzebowych. Zazwyczaj prośba zostaje przyjęta i podczas obowiązywania *besy* sprawca zabójstwa pozostaje na wolności i posiada gwarancję nietykalności. Nie może się ukrywać ani uciekać. Ma również obowiązek uczestnictwa w pogrzebie np. idzie za trumną, bierze czynny udział w stypie¹³³.

Besa oznacza zapewnienie bezpieczeństwa, zaś jej złamanie – utratę honoru. *Besa* to również „przyrzeczenie, lojalność czy zaufanie”¹³⁴. Instytucja ta dotyczy przypadków dokonania aktu

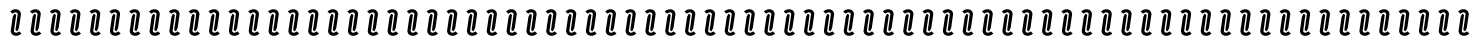
130 J. Winnicki, *Skuleni w kullii*, „Polityka” nr 29(2714) z dnia 18 lipca 2009 r., s. 82–83.

131 K. Bielenin, *Zgodnie z Kanunem, czyli o prawie zwyczajowym w Albanii*, <http://etnologia.pl/europa/teksty/zgodnie-z-kanunem-prawo-zwyczajowe-w-albanii.php> (dostęp 3.02.2018 r.).

132 Wątek ten został wykorzystany w powieści albańskiego pisarza: I. Kadare, *Krew za krew*, tłum. A. Mencwel, Warszawa 1988.

133 I. Kadare, *Krew za krew*, przeł. A. Mencwel, Warszawa 1988, s. 7.

134 B. Doll, *op. cit.*, s. 148.



zabójstwa, po którym sprawca otrzymuje gwarancję, że w określonym czasie nikt nie dopuści się wobec niego aktu zemsty. Okres bezpieczeństwa wyznaczają reguły tzw. małej i wielkiej *besy*. W pierwszym przypadku czas obejmuje dobę, w drugim trwa trzydzieści dni. Następnie sprawca staje się potencjalną ofiarą i aby uniknąć kary, zostaje zmuszony do ciągłego przebywania w granicach swojego obejścia. Od tego momentu zostaje objęty stygmatem, a lokalna społeczność symbolicznie skazuje go na ostracyzm, polegający w praktyce na zastosowaniu niekończącego się „aresztu domowego”, którego liczne przypadki odnotowuje się w czasach współczesnych¹³⁵.

Broniący honoru musi dokonać zabójstwa na osobie sprawcy, a jeśli nie jest to możliwe, to akt zemsty odbywa się na którymś z członków rodziny pierwotnego sprawcy. Ofiarą nie mogą być kobiety (z drugiej strony zaś za cudzołóstwo kobiety karze się śmiercią¹³⁶), dzieci, duchowni, osoby chore oraz objęte prawem gościnności. Ponadto aktu krwawej zemsty nie można dokonać w miejscach *świętych* oraz w obejściu wroga¹³⁷. Akt zabójstwa odbywa się według określonego rytuału. Sprawca dokonuje go poprzez strzał w tył głowy i musi to uczynić z całkowitego zaskoczenia. Powyższe rytuały nie kończą bynajmniej krwawego rytuału zemsty. Od tego momentu inicjatywę przejmuje strona przeciwna, a prawo zemsty ponownie wraca do pierwotnego

rodu. W ten sposób zemsta nigdy się nie kończy, dopóki oba zwaśnione klany nie przestaną istnieć lub nie dojdzie do ugody. Wówczas spór zostaje przekazany pośrednikom, negocjatorom, którzy określają od tej pory reguły funkcjonowania pomiędzy zwaśnionymi stronami. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że według prawa zwyczajowego ugoda nie może mieć charakteru umowy handlowej, czyli nie podlega ona zamianie na grzywnę¹³⁸.

Arbitrzy w ten sposób regulują funkcjonowanie wspólnoty, której nadrzędną wartością pozostaje zawsze wewnętrzna spójność. Jednak kwestia związana z pojednaniem nie jest tak zakorzeniona w społeczeństwie albańskim jak krwawa zemsta stąd rzadko dochodzi do pogodzenia się. Prawo zwyczajowe (kultura honoru) jest tak silnie ugruntowane w albańskiej tożsamości, że państwowy wymiar sprawiedliwości w postaci wyroków skazujących nie jest wystarczającym *środkiem* represji i nie wypełnia zadośćuczynienia za doznaną krzywdę¹³⁹. Klanowy rodzaj sądownictwa nierzadko sankcjonują władze samorządowe, sprawujące władzę w górskich regionach Albanii. Lokalne władze wyłaniane są na zasadach opartych na regułach *Kanunu* i składają się zazwyczaj z przedstawicieli głów rodzin poszczególnych klanów.

Opisane powyżej pojęcia krwawej zemsty i *besy* stanowią swoisty ewenement w tej części Europy, ich rodowód sięga *średnio-wieczna*. Instytucja albańskiej zemsty rodowej po okresie uśpienia

135 A. Pasieka, *op. cit.*

136 F. Lubonja, *Albania wolność zagrożona*, Sejny 2005, s. 130.

137 A. Pasieka, *op. cit.*

138 *Ibidem.*

139 J. Winnicki, *Skuleni w kulli*, „Polityka” nr 29(2714) z dnia 18 lipca 2009 r., s. 82–83.





w czasie komunistycznej dyktatury Envera Hodży (wówczas państwo bardzo surowo karało za tego rodzaju przestępstwa) została przywrócona w momencie obalenia komunizmu. Wprawdzie albańskie władze oficjalnie zaprzeczają, jakoby na terytorium państwa były podtrzymywane tego rodzaju praktyki, jednak problem istnieje, co potwierdzają statystyki. W ciągu ostatniego ćwierćwiecza opisywany proceder dotyczył ponad 20 tysięcy albańskich rodzin, a około 6 tysięcy mężczyzn stało się ofiarami krwawej zemsty¹⁴⁰. W związku z tym wypełnianie zasad *Kanunu* przekłada się bezpośrednio na funkcjonowanie *życia* społecznego tego kraju. Kilka tysięcy młodych mężczyzn i chłopców zostaje uwięzionych we własnych domach w obawie przed utratą *życia*. Wówczas egzystencja całej rodziny spada na barki kobiet, które oprócz licznych obowiązków domowych muszą jednocześnie pracować zawodowo, aby utrzymać rodzinę. Plemienne zwyczaje paraliżują *życie* tysięcy albańskich rodzin, a prawo gór kładzie się cieniem na całą albańską społeczność¹⁴¹.

3.3. SYMBOLIKA KRWI W ALBAŃSKIEJ KULTURZE NARODOWEJ

Kultywowanie krwawej zemsty we współczesnej Albanii wiąże się symbolicznie z samym pojęciem krwi. Krew to specyficzny ludzki płyn ustrojowy – można krew mieć na rękach, psuć ją, burzyć lub mieć coś we krwi. Krew może nam uderzyć do głowy, krew nas zalewa, może być zimna lub gorąca. Bronimy się

¹⁴⁰ *Ibidem*.

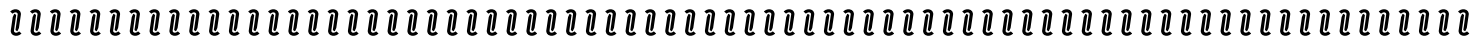
¹⁴¹ *Ibidem*.

do ostatniej kropli krwi, ale też powtarzamy, że krew nie woda. Władysław Kopaliński wymienia blisko 40 symbolicznych znaczeń tego terminu i wyraźnie zaznacza, że krew „...wiąże się z ofiarą, oczyszczeniem, wtajemniczeniem, męczeństwem, magią, braterstwem, złotem, rasą itd.”¹⁴². W sztuce „Ion” Eurypidesa pojawia się wątek o dwóch kroplach krwi Gorgony, z których jedna „od chorób chroni człowieka, podsyca mu *życie*”, podczas gdy druga „zabija”. Symbolika krwi była szczególnie widoczna w mitologii „...od Gai zapłodnionej krwią, przez poniewieranego Prometeusza, rozszarpanego Orfeusza i poćwiartowanego Dionizosa, anemonów wyrosłych z krwi Adonisa, a skończywszy na *śmiertelnych* męczarniach Heraklesa spalanego przez krew Centaura”¹⁴³. Krew we wszystkich monoteistycznych religiach *świata* zawsze wiązała się z zemstą, oczyszczaniem, ale także aktem oddania i symbolem wspólnoty. Identycznie ten niezwykły płyn jest traktowane przez albańskie prawo zwyczajowe, które *łączy* zemstę z daniną krwi. Nawet albańska flaga ma krwistoczerwony kolor, który manifestuje w ten sposób pewien rodzaj przemocy symbolicznej¹⁴⁴. Krew wyznacza granice i sta-

¹⁴² P. Sarzyński, *Krwawa wystawa*, „Polityka” nr 45 (3135), 8–14 listopada 2017 r., s. 76–78.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Przemoc symboliczna – jedna z kluczowych kategorii teorii francuskiego socjologa Pierre’a Bourdieua. Jest to miękka forma przemocy, która nie daje po sobie poznać, że jest przemocą. Polega na uzyskiwaniu różnymi drogami takiego oddziaływania klas dominujących czy uprzywilejowanych na całość społeczeństwa i na klasy podporządkowane, by podporządkowani postrzegali rzeczywistość, w tym samą relację dominacji, której są ofiarą, w kategoriach percepcji



wia mury pomiędzy tym, co „nasze”, a tym, co „inne, obce”, pochodzące z obcej krwi. W związku z tym „gorąca krew” to wyznacznik kultury honoru, „zimna krew” zaś to kultura prawa – racjonalizacja i instytucjonalizm wymiaru sprawiedliwości. Generalnie zaś zdolność do współdziałania i wypracowania kompromisu stanowi miarę ugruntowania w określonej grupie – kultury prawa, zaś stosowanie norm prawa zwyczajowego – kultury honoru. Prezentowana powyżej opozycyjna para z jednej strony opiera się na współdziałaniu, kooperacji, dialogu i kompromisie (kultura prawa), z drugiej zaś uwypukla egoistyczne partykularne interesy jednostki (kultura honoru).

4. Kultura winy i wstydu

4.1. WSTYD I POCZUCIE WINY – WZAJEMNE KORELACJE I RÓŻNICE

Kultura winy i wstydu nierozzerwalnie wiąże się z szeroko rozumianym pojęciem ludzkich emocji. Przez dłuższy czas badacze reprezentujący nauki społeczne stali na stanowisku, że emocjami powinni zajmować się wyłącznie biolodzy i ewolucjoni-

i oceny, które wyrażają interes klas dominujących. W ten sposób podporządkowani postrzegają swoją sytuację jako naturalną lub nawet korzystną czy pożądaną dla nich samych. Zob. A. Suchocka, *Przemoc symboliczna jako element ukrytego programu kształcenia polskiej szkoły*, „Zeszyty Naukowe Marynarki Wojennej” 2011, rok LII, nr 4(187), s. 293–302.

ści, zakładając z góry, że emocje to pewien rodzaj atawizmu, który ułatwia dobór naturalny i przystosowanie do środowiska, człowiek zaś jest z definicji istotą racjonalną¹⁴⁵. Jednak niniejszy model uległ już znacznej erozji. Współcześnie obserwuje się wielki powrót emocji, zarówno w codziennym życiu, jak i w polityce (np. wypowiedzi Donalda Trumpa) czy ekonomii (np. emocjonalne decyzje konsumenckie związane z kreowaniem tzw. „niepotrzebnych potrzeb”).

Zagadnienia związane z kulturą winy i wstydu należy rozpatrywać interdyscyplinarnie. Problematyka ta wymaga dogłębnych badań z zakresu psychologii, socjologii, a także nauk penalnych. Wśród wielu obszarów badawczych wymienionych powyżej dyscyplin naukowych zjawisko wstydu i poczucia winy budzi szczególne zainteresowanie. Konstrukty te pojawiają się zarówno w zachowaniach behawioralnych, jak i w silnym skupieniu na jednostce. Socjologia i psychologia charakteryzuje oba pojęcia przy pomocy powiązań wstydu z normami porządku społecznego oraz ukazania roli tej emocji dla podtrzymania porządków interakcyjnych.

Lingwistycznie wstyd identyfikowany jest jako „nieprzyjemne, upokarzające uczucie wywołane świadomością własnych lub cudzych braków (...) potężzone z lękiem przed opinią innych”¹⁴⁶. Poczucie winy zaś dotyczy reakcji na własny „czyn, postępek,

145 E. Czykwin, *Wstyd*, Kraków 2013, s. 123.

146 B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1996, s. 1253.



zachowanie uznane za wykroczenie, sprzeczne z normami obyczajowymi, moralnymi, z przepisami prawa¹⁴⁷. W naukach społecznych (szczególnie w psychologii) pojęcia wstydu i poczucia winy definiowane są kompatybilnie: wstyd określany jest jako „stan emocjonalny wywołany świadomością niegodnego lub ośmieszającego zachowania”¹⁴⁸, zaś poczucie winy to „stan emocjonalny wywołany przez świadomość przekroczenia norm moralnych”¹⁴⁹.

Na podstawie powyższych definicji trudno jednoznacznie określić podobieństwa i różnice charakteryzujące wstyd i poczucie winy. Pośród cech wspólnych wyróżnia się wyjątkowo specyficzny ludzki charakter obu emocji oraz to, że obie związane są z przekaczaniem norm moralnych, etycznych, a niekiedy także prawnych. „Wskazują, że zarówno wstyd, jak i poczucie winy pojawiają się w kontekście interpersonalnym i wymagają dokonywania atrybucji wewnętrznych”¹⁵⁰. Obie emocje są generowane przez negatywne zachowania m.in. przemoc na tle seksualnym, zaburzenia odżywiania, alkoholizm itp. Zdolność do przeżywania obu emocji jest wrodzona, nauki zaś wymaga forma wyrażania owego wstydu i poczucia winy. Zbyt intensywne odczuwanie wstydu i/lub poczucia winy jest szkodliwe adaptacyjnie i może prowadzić do obniżenia nastroju, a nawet depresji.

147 *Ibidem*, s. 1229.

148 A.S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000, s. 839.

149 *Ibidem*, s. 829.

150 A. Kleszczewska-Albińska, R. Albiński, *Wstyd i poczucie winy w teorii i badaniach*, „Psychologia Jakości Życia” 2009, tom 8, nr 1, s. 83–100.

„Pośród cech różnicujących konstrukty wstydu i poczucia winy badacze wymieniają m.in. poziom ogólności obu emocji, poziom odczuwanego dyskomfortu, charakter relacji z innymi ludźmi, stopień kontrolowalności czy własności motywacyjnej”¹⁵¹.

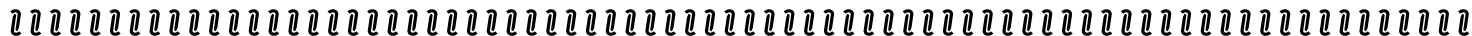
Z drugiej strony w literaturze przedmiotu pojawiły się również głosy, które pojęcia wstydu i poczucia winy traktują łącznie. Takie stanowisko (w polskiej literaturze) przedstawiła A. Grochowska, proponując następującą definicję: „poczucie winy to zespół specyficznych reakcji obejmujących głównie wstyd, żal, złość na siebie, niepokój, negatywną samoocenę, powstałe na skutek zachowań niezgodnych z regułami etycznymi, jakie jednostka uznaje”¹⁵².

Badaniami nad emocjami wstydu i poczucia winy zajmują się również antropolodzy kulturowi i międzykulturowi. Początkowo dokonywali oni rozróżnienia tych emocji, dzieląc je na dwa nurty: ukierunkowania emocji (wewnętrzne vs. zewnętrzne) oraz standardów moralnych (publiczne vs. prywatne)¹⁵³. Następnie zaś połączyli oba konstrukty, określając wstyd jako emocję powstającą w reakcji na ekspozycję publiczną i dezaprobatę niewłaściwego zachowania lub wady. Poczucie winy natomiast zdefinio-

151 *Ibidem*.

152 A. Grochowska, *Wybrane metody badania poczucia winy, poczucia kontroli, poczucia sensu życia, sympatii, empatii*, [w:] S. Siek (red.), *Wybrane metody badania osobowości*, Warszawa 1993, s. 423–467.

153 A. Kleszczewska-Albińska, R. Albiński, *op. cit.*, s. 83–100.



wali jako naruszenie osobistych standardów moralnych, konflikt pomiędzy „ja” osoby i jej sumieniem¹⁵⁴.

Zdaniem R. Benedict emocje wstydu i poczucia winy mogą być przypisane do określonych, specyficznych, istniejących na całym świecie kultur. R. Benedict dzieli globalne społeczeństwo na kultury indywidualistyczne i kolektywistyczne. Podobne koncepcje przedstawia holenderski badacz G. Hofstede. Jego zdaniem indywidualizm i kolektywizm charakteryzuje kultury pod względem zorientowania na jednostkę bądź grupę. Indywidualizm odznacza się luźnymi więzami społecznymi, jednostka pozostaje w centrum zainteresowania i jest ona skupiona wokół siebie i własnych potrzeb. Natomiast kolektywizm jest „właściwy społeczeństwom, w których ludzie od momentu narodzin należą do silnych i spójnych grup. Grupy te przez całe życie zapewniają im opiekę i ochronę, za co ich członkowie odwzajemniają się niekwestionowaną lojalnością”¹⁵⁵. Geert Hofstede szczegółowo określił różnice pomiędzy kulturą kolektywistyczną a indywidualistyczną. W swojej koncepcji wymiaru kultury postuluje także kategorie wstydu i winy. Według G. Hofstede kultury indywidualistyczne są „kulturami winy”, zaś kolektywistyczne – „kulturami wstydu”. Wina jest sprawą indywidualną, wstyd staje się problemem całej grupy. Kolejnym polem kulturowej odmienności jest podejście do „zachowania twarzy”

(podejście kolektywistyczne) lub „zachowania osobistej godności” (podejście indywidualistyczne)¹⁵⁶. W społeczeństwach azjatyckich, kolektywistycznych, dominuje nastawienie na grupę¹⁵⁷, a wszelkie działania determinuje poczucie zobowiązania wobec jej członków. W związku z tym odczuwają oni solidarność oraz tworzą wzajemną siatkę zależności. Poza tym wysoki poziom identyfikacji z grupą wpływa na częste publiczne ekspozycje niewłaściwych zachowań jednostki. To zaś ewokuje zagrożenie odczuwaniem wstydu – stąd określenie kultury wstydu¹⁵⁸. Natomiast społeczeństwa zachodnie cechuje duży poziom indywidualizmu, czyli koncentracji na jednostce, a wszelkie zachowania są interpretowane w kategoriach interpersonalnych. Jakikolwiek przekroczenie (uwewnętrznionych) norm i standardów moralnych prowadzi bezpośrednio do odczuwania poczucia winy. W związku z tym kultury indywidualistyczne określa się mianem kultur winy¹⁵⁹. Zaprezentowane powyżej teoretyczne konstrukty winy i wstydu zostały poddane krytyce¹⁶⁰. Wyniki studiów empirycznych wskazują na to, że obie emocje mogą być odczuwane zarówno przez przedstawicieli kultury zachodniej, jak i wschodniej. Jednym wyróżnikiem może być sytuacja, w któ-

154 *Ibidem*, s. 84.

155 G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000, s. 17.

156 *Ibidem*, s. 100–103.

157 R. Benedict, *Chryzantema i miecz: wzory kultury japońskiej*, Warszawa 1999, s. 47.

158 *Ibidem*.

159 *Ibidem*.

160 Zob. J.P. Tangney, *Assesing individual differences in proneness to shame and guilt: development of the self-conscious affect and attribution inventory*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1990, nr 59, s. 102–111.



rej powstają. W kulturach kolektywistycznych kontekstem powstawania wstydu i poczucia winy jest złamanie norm grupowych, podczas gdy w kulturach indywidualistycznych jest to złamanie własnych norm moralnych¹⁶¹. To zaś wpływa na wzrost niepewności zarówno grupowej, jak i indywidualnej, generując ciągły niepokój. W społecznościach Zachodu środkami unikania niepewności stało się prawo stanowione oraz technologia. Unikanie niepewności zdecydowanie nie jest jednoznaczne z unikaniem ryzyka. Zdaniem Geerta Hofstede zakres i sposób unikania niepewności przez kultury w dużym stopniu warunkuje ich byt materialny, jednak musi on być potążony z odpowiednimi innymi wymiarami kultury (między innymi indywidualizm i kolektywizm)¹⁶².

Podsumowując powyższe rozważania, stwierdza się, że obie emocje charakteryzują się negatywnym ładunkiem afektywnym. Wymagają wiedzy i przyswojenia obowiązujących w danym środowisku norm obyczajowych i moralnych. „Do wzbudzenia emocji wstydu i/lub poczucia winy niezbędna jest ocena poznawcza zaistniałego wydarzenia wraz ze zdolnością przewidywania jego skutków. Jednocześnie wstyd i poczucie winy różnią się ze względu na charakter dokonywanych ocen społeczno-moralnych. Odmienne są również własności motywacyjne i sposób

radzenia sobie z zaistniałą sytuacją wywołującą odczuwanie wstydu lub poczucia winy”¹⁶³.

4.2. WSTYD W BADANIACH SPOŁECZNYCH I KRYMINOLOGICZNYCH

Prekursorami problematyki badania wstydu w myśli społecznej byli już Platon, a następnie (między innymi) Francis Bacon oraz Norbert Elias. Wszyscy oni przyczynili się do rozwoju badań nad pojęciem wstydu, a badania te jak dotąd nie zostały zakwestionowane. Przeciwnie – weszły w skład elementarnych twierdzeń socjologii. W polskiej literaturze zaś problematyka wstydu została znakomicie opisana przez Elżbietę Czykwin. Autorka w swojej książce pt. *Wstyd*¹⁶⁴ opisuje mechanizmy tej emocji, ilustrując je za pomocą przykładów biograficznych (np. Adolfa Hitlera i tajemnicy jego dojścia do władzy) oraz literackich (np. postaci Wertera z powieści Johana Wolfganga Goethego czy bohaterów utworów Tolstoja). Odwołując się do opartej na dumie i represjonującej wstyd wartości wspólnoty narodowej, A. Hitler zdobył władzę w państwie, zaś znajomość tych mechanizmów jest szczególnie istotna w kontekście przyszłości całych narodów i ewentualnego poszukiwania podobieństw w działalności polityków¹⁶⁵. Za pomocą funkcjonujących teorii naukowych

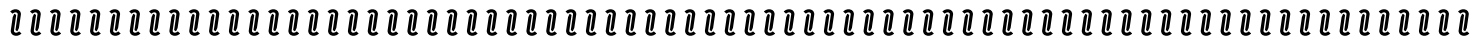
161 J.P. Tangney, R.L. Dearing, *Shame and guilt*, The Guilford Press, New York 2004.

162 G. Hofstede, *op. cit.*, s. 178–186.

163 A. Kleszczewska-Albińska, R. Albiński, *Wstyd i poczucie winy w teorii i badaniach*, „Psychologia Jakości Życia” 2009, tom 8, nr 1, s. 83–100.

164 E. Czykwin, *op. cit.*, s. 123–133.

165 *Ibidem*, s. 123.



Elżbieta Czykwin próbuje rozwikłać, dlaczego Niemcy nie znali pojęcia wstydu oraz jakie techniki, niejako „zawieszające” znaczenie norm kulturowych, leżały u podstaw zachęcania ich do przemocy.

Autorka opisuje także postać Alberta Speera i na tym przykładzie prezentuje reguły i wzory obowiązujące w modelu charakteryzującym społeczne i intrapsychiczne konsekwencje wstydu. Ponadto analizuje ona także interakcjonistyczno-psychoanalityczne teorie dotyczące wstydu w kontekście tłumienia emocji i ich tabuizację oraz odczuwanie wstydu z powodu manifestowanej dumy, a także zależności pomiędzy stanami emocjonalnymi a ich zewnętrzną ekspresją¹⁶⁶. Badania socjologiczne dowodzą, że wstyd jest jedną z najbardziej bolesnych i brzemiennych w skutki emocji. Elżbieta Czykwin stawia tezę o zasadniczej roli tej emocji w życiu jednostki i całych grup społecznych. Dzieli wstyd na tzw. wstyd nieskrywany i niewyodrębniony. Konstruuje teorię, która opiera się na analizie wypieranego, nieświadomego wstydu w etiologii depresji. Składa się on z następującego łańcucha przyczynowo-skutkowego: poczucie nieświadomionego wstydu → indywidualizm → alienacja („zamykanie się na to, co wspólne”) → depresja¹⁶⁷. Ponadto teoria ta zwraca uwagę na następującą parę: dumę i wstyd, które stały się strażnikami więzi międzyludzkich, a także na inne emocje towarzyszące wstydu, jak na przykład strach oraz spiralę wstydu–

gniewu¹⁶⁸. Tego rodzaju mechanizmy towarzyszą także eskalacji przemocy.

Obrazuje to przykład wzrostu przestępczości przeciwko zdrowiu i życiu kobiet w latach 60. i 70. minionego stulecia w USA. Wówczas polityka kryminalna państwa zorganizowała zinstytucjonalizowane formy pomocy dla kobiet doświadczających przemocy ze strony mężów (partnerów) oraz doprowadziła do wdrożenia w życie szybkich procedur rozwodowych. Efektem wprowadzonych zmian był wzrost, a nie (zamierzony) spadek przestępstw z użyciem przemocy. Badani mężczyźni poddani zostali następującemu schematowi: odtwarzali w swoich zachowaniach tzw. spiralę wstydu – wstydu („wstyd rekursywny”) lub wstydu – gniewu¹⁶⁹. Ich wstyd osiągnął tak wysoki poziom, że aż przerodził się w agresję wobec najbliższych. Wstyd i autoagresja koegzystowały w większości zarejestrowanych przypadków agresji. Znajomość tej relacji pozwala tłumaczyć wiele mechanizmów agresji, a także eskalację konfliktów między narodami. W przytoczonym powyżej przykładzie sprawców przemocy domowej w USA stwierdza się, że wstyd i poczucie winy charakteryzują się zbliżonym poziomem pobudzenia, odczuwanego napięcia oraz bólu¹⁷⁰. Powyższe rozważania ukazują wyjątkowo złożony system ludzkich emocji, w których zasadnicze miejsce zajmują mechanizmy wstydu i poczucia winy.

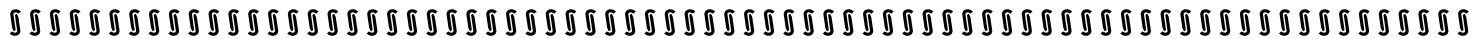
166 *Ibidem*, s. 123–133.

167 *Ibidem*, s. 102–106.

168 E. Czykwin, *op. cit.*, s. 80–87.

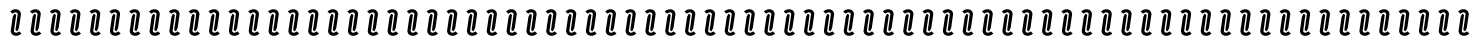
169 *Ibidem*, s. 80.

170 *Ibidem*, s. 87–99.



Rozdział III

Przestępstwa motywowane kulturowo w Polsce



1. Wprowadzenie

Na przelocie XX i XXI wieku kryminolodzy zaczęli odnotowywać w Polsce eskalację zjawiska przestępstw motywowanych kulturowo. Przestępstwa te określane są w literaturze zarówno anglojęzycznej, niemieckojęzycznej, jak i polskiej jako tzw. przestępstwa z nienawiści (*hate crimes*, *Hassverbrechen*). W odpowiedzi na coraz powszechniejsze występowanie tego patologicznego zjawiska w Katedrze Kryminologii i Polityki Kryminalnej Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie podjęto badania mające na celu wyjaśnienie etiologii tej gałęzi przestępczości, scharakteryzowanie jej form objawowych oraz zaproponowanie metod jej przeciwdziałania. Z uwagi na interdyscyplinarność problematyki badania wymagały analizy aspektów prawnych, kryminologicznych, wikty-mologicznych, kryminalistycznych, socjologicznych, psychologicznych, a nawet lingwistycznych. Pokłosiem badań przeprowadzonych pod kierownictwem prof. Wiesława Pływaczewskiego przez piszącego te słowa była rozprawa doktorska *Przestępstwa z nienawiści. Studium prawnokarne i kryminologiczne*¹⁷¹.

Na zjawisko zbrodni motywowanych kulturowo zwrócono uwagę w USA w latach 80. XX w. podczas uchwalania ustawy Hate Crimes Statistic Act. W Europie problem ten poruszono w literaturze kryminologicznej w latach 90. XX w. w Niemczech

171 M. Duda, *Przestępstwa z nienawiści. Studium prawnokarne i kryminologiczne*, Olsztyn 2016, ss. 409.

w pracach H.J. Schneidera. W Polsce tematykę tą podniósł w pierwszych latach XXI w. B. Hołyst¹⁷².

Przestępstwa z nienawiści mogą być rozpatrywane jako grupa wchodząca w zakres kryminologicznej kategorii przestępstw kryminalnych oraz częściowo w obszar przestępstw z użyciem przemocy. Z punktu widzenia systematyki Kodeksu karnego są to natomiast przestępstwa przeciwko ludzkości (art. 119 k.k.) oraz przestępstwa przeciwko porządkowi publicznemu (art. 256 i 257 k.k.)¹⁷³. Wydaje się, iż w związku z eskalacją tego zjawiska, jego odrębnością od innych grup przestępstw oraz obszernym już dorobkiem badawczym w tym zakresie zasadne jest wyodrębnienie przestępstw z nienawiści jako kryminologicznej kategorii przestępstw.

Najczęściej przytaczaną w literaturze definicją przestępstw z nienawiści jest ta zaproponowana przez Biuro Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka – Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie OBWE (ODIHR – OSCE). W tym ujęciu przestępstwo z nienawiści to „każde przestępstwo natury kryminalnej, włączając w to przestępstwa wymierzone w ludzi i ich mienie, w wyniku którego ofiara, lokal lub inny cel przestępstwa są dobierane ze względu na faktyczne lub domniemane powiąza-

172 M. Duda, *Przestępstwa z nienawiści jako współczesne wyzwanie dla kryminologii*, [w:] E.W. Pływaczewski, E. Jurgielewicz-Delegacz, D. Dajnowicz-Piesiecka (red.), *Współczesna przestępczość i patologie społeczne z perspektywy interdyscyplinarnych badań kryminologicznych*, Warszawa 2017, s. 40.

173 Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (Dz. U. 2018, poz. 1600, tekst jednolity).



nie, związek, przynależność, członkostwo lub udzielanie wsparcia grupie wyróżnionej na podstawie cech charakterystycznych wspólnych dla jej członków, takich jak faktyczna lub domniemana rasa, narodowość lub pochodzenie etniczne, język, kolor skóry, religia, płeć, wiek, niepełnosprawność fizyczna lub psychiczna, orientacja seksualna lub inne podobne cechy”¹⁷⁴.

Nawiązując do powyższej definicji za przestępstwo z nienawiści *sensu largo* uznać zatem można każde przestępstwo kryminalne popełnione z motywów dyskryminacyjnych (np. przestępstwa z art. 148, 156, 157, 158, 280 k.k.). Zgodnie z powszechnie przyjętą w doktrynie opinią przestępstwami z nienawiści *sensu stricto* są natomiast czyny spenalizowane w art. 119, 256, 257 k.k. Przeszypstwa te polegają na:

- stosowaniu gróźb bezprawnych wobec grupy lub osoby z powodu jej przynależności narodowej, etnicznej, rasowej, politycznej, wyznaniowej lub z powodu bezwyznaniowości (art. 119 k.k.),
- propagowaniu faszystowskiego lub innego totalitarnego ustroju państwa lub nawoływaniu do nienawiści na tle różnic narodowościowych, etnicznych, rasowych, wyznaniowych lub ze względu na bezwyznaniowość (art. 256 k.k.),

- publicznym znieważaniu grupy lub osoby z powodu jej przynależności narodowej, etnicznej, rasowej, wyznaniowej lub z powodu bezwyznaniowości (art. 257 k.k.)¹⁷⁵.

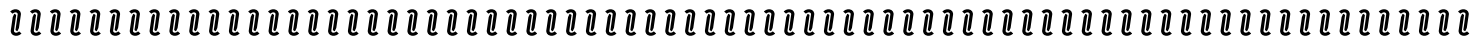
Niektórzy autorzy do przestępstw z nienawiści zaliczają również *sui generis* pozakodeksowe przestępstwo z nienawiści spenalizowane w art. 55 ustawy o IPN jako tzw. kłamstwo oświęcimskie (negacjonizm).

Przeszypstwa z nienawiści są następstwem stereotypów, uprzedzeń, nietolerancji, dyskryminacji jednostek należących do mniejszości lub całych grup mniejszościowych. Zgodnie z polskim prawem karnym chronione są jednostki i grupy wyróżnione z uwagi na pochodzenie: rasowe, narodowe, etniczne, wyznaniowe lub bezwyznaniowość¹⁷⁶. Aktualnie zarówno w mediach, jak i dyskusji naukowej toczy się spór o ewentualne rozszerzenie powyższego katalogu. Ścierają się poglądy popierające dodanie do niego enumeratywnie wyliczonych nowych cech warunkujących ochronę (np. orientacja seksualna, tożsamość płciowa), postulujące otwarcie katalogu cech (np. poprzez dodanie zwrotu „lub z innych przyczyn”) oraz proponujące zachowania istniejącego *status quo*.

¹⁷⁴ W. Pływaczewski, *Mowa nienawiści jako komponent tak zwanej przestępczości stadionowej*, [w:] W. Pływaczewski, B. Wiśniewski (red.), *Przestępczość stadionowa. Diagnoza i przeciwdziałanie zjawisku*, Szczytno 2012, s. 46.

¹⁷⁵ Szerzej na ten temat w: M. Duda, *Przeszypstwa z nienawiści w świetle teorii i praktyki orzeczniczej*, [w:] W. Pływaczewski, P. Lubiewski (red.), *Współczesne ekstremizmy. Geneza, przejawy, przeciwdziałanie*, Olsztyn 2014, s. 68–79.

¹⁷⁶ Szerzej na ten temat w: M. Duda, *Prawnokarna ochrona mniejszości narodowych przed przestępstwami z nienawiści*, [w:] A. Chodubski, L. Ozdarska (red.), *Europejskie doświadczenia mniejszości narodowych i etnicznych*, Warszawa 2013, s. 67–95.



Odnosząc się do tytułu niniejszej publikacji, stwierdzić należy, iż w świetle polskiego prawa karnego (art. 7 § 2 k.k.) przestępstwa z nienawiści nie są zbrodniami, a „jedynie” występkami zagrożonymi karą pozbawienia wolności odpowiednio do lat 5 (art. 119 k.k.), lat 2 (art. 256 k.k.) oraz lat 3 (art. 257 k.k.). Zbrodniami kulturowymi związanymi z ideologią nienawiści są natomiast przestępstwa z art. 118 k.k. (eksterminacja) oraz art. 118a (zamach przeciwko ludności).

Eskalacje postaw nienawiści do przedstawicieli innych kultur znakomicie obrazuje tzw. piramida nienawiści autorstwa G. Allporta¹⁷⁷. Zaczynając od negatywnych komentarzy poprzez unikanie, dyskryminację, ataki fizyczne po eksterminację¹⁷⁸. Jest to jednocześnie argument za koniecznością zwalczania przestępstw z nienawiści. Brak właściwej reakcji na tę patologię społeczną stanowić może sygnał dla społeczeństwa, że potencjalni sprawcy mogą czuć się bezkarni, a pewne grupy mniejszościowe można wykluczyć ze społeczeństwa. W dalszej perspektywie doprowadzić może to do zbrodniczych kroków większości wobec grup mniejszościowych lub odwetu z ich strony ze doznane od przedstawicieli większości krzywdy. Eskalacja zjawiska nienawiści w najbardziej skrajnej formie prowadzić może do: zniszczeń,

rozruchów, buntów, zamieszek, zabójstw, linczów, pogromów, konfliktów zbrojnych, wojen, czystek etnicznych, ludobójstwa, terroryzmu¹⁷⁹.

Przyczyn przestępstw z nienawiści upatrywać można w zjawisku migracji międzykulturowych. Opisał je S. Huntington i nazwał „zderzeniem cywilizacji”¹⁸⁰. Jako jedną z głównych osi konfliktu wskazał rywalizację pomiędzy cywilizacją zachodnią, do której zaliczył również Polskę, a cywilizacją islamu. W literaturze politologicznej i socjologicznej opisuje się liczne negatywne zjawiska związane z migracjami międzykulturowymi m.in. takie, jak: szok cywilizacyjny, wojny kulturowe, etnopsychoza.

Wśród przyczyn przestępstw z nienawiści wymienić należy także różnorodne ideologie radykalne, takie jak: rasizm, faszyzm, nazizm, antysemityzm, islamofobię, cyganofobię, nacjonalizm, szowinizm, ksenofobię, homofobię, ageizm.

Przestępstwa z nienawiści przybierają bardzo zróżnicowane formy. Wśród nich wymienić można m.in.:

- używanie w dyskursie publicznym zwrotów określanych jako mowa nienawiści (*hate speech*);

177 A. Teutsch, *Budowanie wspólnoty i przeciwdziałanie nienawiści. Lekcje dla szkół średnich i gimnazjów*, [w:] A. Lipowska-Teutsch, E. Rytko (red.), *Przemoc motywowana uprzedzeniami. Przestępstwa z nienawiści*, Kraków 2007, s. 96.

178 B. Mullen, T. Leader, *Linguistic factors: Antilocution, ethnophobias, ethnonyms, and other varieties of hate speech*, [w:] J.F. Dovidio (red.), *On the Nature of Prejudice. Fifty Years After Allport*, Wiley/Blackwell 2005, s. 192–208.

179 Przykładem podsycania nienawiści, która w efekcie doprowadziła do eksterminacji całych grup ludnościowych, może być ludobójstwo Tutsi dokonane przez Hutu w Rwandzie w 1994. Zachęcały do niego audycje Radia Tysiąca Wzgórz zwanego „radiem nienawiści”.

180 S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997, passim.



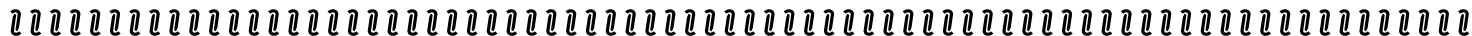
- publikowanie treści noszących znamiona mowy nienawiści w publikacjach tradycyjnych (np. zony subkulturowe) lub elektronicznych (np. strony i fora internetowe);
- umieszczanie w przestrzeni publicznej haseł nienawiści (np. *white power*, *Polska dla Polaków*, *Żydzi do gazu*, *heil Hitler*, *Jude Rauss*);
- umieszczanie w przestrzeni publicznej symboli nienawiści (np. swastyka, trystyka, krzyż celtycki, 4/20, 88, 18, 14 słów, KKK, NS)¹⁸¹;
- wykonywanie publicznie gestów nienawiści (np. salut rzymski, zaciśnięta pięść);

- wykonywanie i rozpowszechnianie muzyki nienawiści (np. przez zespoły Legion, Honor, Konkwista 88);
- dokonywanie aktów wandalizmu ideologicznego w postaci graffiti (np. namalowanie hasła „Byli tătowpalni” i „Nie przepraszam za Jedwabne” na pomniku w Jedwabnem, namalowanie świni na meczecie w Kruszynianach, namalowanie swastyki na Centrum im. Zamenhofa w Białymstoku);
- propagowanie faszystowskiego lub innego totalitarnego ustroju państwa;
- groźby bezprawne wobec osób należących do mniejszości lub grup mniejszościowych;
- stosowanie przemocy wobec osób należących do mniejszości lub grup mniejszościowych;
- znieważenie osób należących do mniejszości lub grup mniejszościowych.

Przejawem tego patologicznego zjawiska jest również funkcjonowanie tzw. grup nienawiści (*hate groups*). Są to grupy rekrutujące i organizujące młode osoby w celu wzbudzenia i podtrzymywania nienawiści poprzez dostarczanie ideologii, która fanatyzuje jednostki i racjonalnie uzasadnia uprzedzenia, dyskryminację i przemoc. W grupach tych jednostki umacniają swoje ekstremistyczne poglądy poprzez kontakty z innymi wyznawcami podobnej ideologii¹⁸². Zaliczyć należy do nich pseudokibiców

181 Swastyka – symbol graficzny zaczerpnięty z mitologii hinduskiej, związany z ideologią nazistowską; trystyka – symbol graficzny alternatywny do swastyki; krzyż celtycki – symbol graficzny zaczerpnięty z mitologii nordyckiej, uznawany również przez Kościół Katolicki, w Polsce zarejestrowany jako legalny symbol Narodowego Odrodzenia Polski, 4/20 – data urodzin Adolfa Hitlera, alternatywny zapis „4:20” lub „420”; 88 – ósma litera alfabetu to „H”. Dwie ósemki są odpowiednikiem hitlerowskiego pozdrowienia „Heil Hitler” (chwata Hitlerowi); 14 słów – liczba zastępująca czternaście słów hasła amerykańskich organizacji rasistowskich: „we must secure the existence of our people and a future for white children” („musimy zapewnić istnienie naszych ludzi i przyszłość białym dzieciom”), KKK – akronim nazwy amerykańskiej organizacji rasistowskiej Ku-Klux-Klan; NS – akronim nazwy ideologii nazistowskiej – „narodowy socjalizm”. Symbole te używane są przez grupy neonazistowskie, rasistowskie, przez skinheadów i zwolenników białej supremacji. Ponadto symbol 4/20 również przez zwolenników marihuany, zatem wieloznaczy. Zob. J. Jurczak, *Chuligaństwo stadionowe. Symbole i gesty na polskich stadionach*, Szczytno 2011, s. 40–50; J. Jurczak, *Działalność policji wobec zjawiska stadionowej mowy nienawiści*, Warszawa 2015, s. 111–121; M. Duda, *Przestępstwa z nienawiści. Studium prawnokarne i kryminologiczne*, Olsztyn 2016, s. 53–60.

182 R.S. Ezekiel, *An ethnographer looks at neo-nazi and klan groups*, [w:] P.B. Gerstenfeld, D.R. Grant (red.), *Crimes of hate. Selected readings*, SAGE Publica-



piłkarskich, skinheadów oraz nacjonalistów. Zaznaczyć trzeba natomiast, iż jedyna odnotowana dotychczas w Polsce delegalizacja organizacji o charakterze ekstremistycznym miała miejsce w 2009 r. i dotyczyła grupy ONR Brzeg¹⁸³. Wprawdzie polskie grupy nienawiści nie mają cech zorganizowanych grup przestępczych, jednak nie można wykluczyć funkcjonowania w Polsce oddziałów zagranicznych grup rasistowskich, takich jak Blood & Honour lub Combat 18. Ponadto dostępna jest w Polsce rasistowska strona internetowa Redwatch umieszczona na serwerach w USA¹⁸⁴.

Skala przestępstw z nienawiści w Polsce jest trudna do rzetelnego oszacowania. W 2017 r. w statystyce prokuratorskiej odnotowano 1449 postępowań karnych o przestępstwa z nienawiści. Zestawiając tą liczbę z ogólną liczbą 992 196 postępowań karnych w kraju stwierdzić można, iż przestępstwa z nienawiści stanowią ok. 0,15% wszystkich przestępstw z Polsce¹⁸⁵. Podkreślić należy natomiast, iż jest to jedynie liczba przestępstw ujawnionych, czyli objętych statystykami kryminalnymi. Podejrzewać należy, iż liczba przestępstw nieujawnionych jest znacznie wyższa. Dotychczas nie podjęto w Polsce badań tego typu.

tions, Thousand Oaks 2004, s. 169-184.

183 Postanowienie Sądu Rejonowego w Opolu z dnia 12 października 2009 r. (sygn. akt OP VIII NsRej.KRS 11579/07/460/M).

184 <http://www.redwatch.info>.

185 Prokuratura Krajowa, *Sprawozdanie dotyczące spraw o przestępstwa popełnione z pobudek rasistowskich, antysemickich lub ksenofobicznych prowadzonych w 2017 roku w jednostkach organizacyjnych prokuratury*, Warszawa 2018, s. 1.

Uzasadnione zatem wydaje się przeprowadzenie badań wiktyimizacyjnych wśród przedstawicieli mniejszości, imigrantów, obcokrajowców przebywających w Polsce.

Zwrócić należy również uwagę na dynamikę zjawiska przestępstw z nienawiści. Jest ona wyjątkiem od ogólnego trendu dynamiki przestępstw kryminalnych. Podczas gdy liczba przestępstw kryminalnych wyraźnie maleje, w tym samym czasie liczba przestępstw z nienawiści rośnie. Bardzo wyraźny wzrost (nawet o 50–100% rocznie) odnotowano od początku XX w., pewne zahamowanie wzrostu nastąpiło od 2014 r. (wzrost o 5–10% rocznie), a rok 2017 był pierwszym rokiem, w którym odnotowano spadek liczby przestępstw z nienawiści (o 11%).

Przedstawione powyżej czynniki wpływają na to, iż przestępstwa z nienawiści stały się przedmiotem zainteresowania naukowców, polityków, mediów i zwykłych obywateli. Przedstawiona poniżej syntetyczna analiza zjawiska przestępstw motywowanych kulturowo w Polsce oparta zostanie na klasycznym podziale zgodnym z głównymi działami kryminologii, w ramach których bada się przyczyny, przejawy i możliwości przeciwdziałania przestępczości.

2. Etiologia przestępstw z nienawiści

Jednym z zadań kryminologii jest poznanie okoliczności prowadzących do przestępstwa. Etiologia przestępczości, zwana również etiologią kryminalną, zajmuje się poszukiwaniem przy-



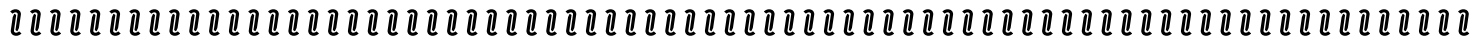
czyn zachowań przestępczych i przestępczości jako zjawisk masowych. Na pytanie o źródła przestępczości próbowali odpowiedzieć przedstawiciele niemal wszystkich paradygmatów i nurtów kryminologicznych. Fundamentalny był spór pomiędzy zwolennikami determinizmu oraz indeterminizmu. Wyróżniano podejście monokausalne (jednoczynnikowe) oraz multikausalne (wieloczynnikowe). Poszczególni kryminolodzy doszukiwali się źródeł przestępstwa i przestępczości w organizmie człowieka (czynniki endogenne, wewnętrzne, biopsychologiczne) lub w uwarunkowaniach społecznych (czynniki egzogenne, zewnętrzne, socjologiczne)¹⁸⁶.

Współcześnie w literaturze kryminologicznej podejmuje się próby sformułowania ogólnej, holistycznej teorii wyjaśniającej przyczyny przestępczości jako zjawiska masowego. Wydaje się jednak, iż bardziej realnym zamierzeniem jest opisanie etiologii poszczególnych kategorii przestępczości. Również w obszarze przestępstw z nienawiści, rozumianych jako kategoria kryminologiczna, nie sformułowano dotychczas jednolitej koncepcji wyjaśniającej genezę tej przestępczości. W związku z tym warto podjąć próbę wskazania teorii kryminologicznych relewantnych w tym zakresie. Podkreślenia wymaga, iż z uwagi na interdyscyplinarność kryminologii w zestawieniu tym oprócz koncepcji *stricte* poświęconych zjawiskom przestępczym znaleźć muszą się również poglądy z zakresu pedagogiki, socjologii, psychologii.

Przestępstwa motywowane kulturowo popełniane są często grupowo. W prawie karnym występują jako współsprawstwo¹⁸⁷. Próbą wyjaśnienia zachowań zbiorowości ludzkich jest teoria psychologii tłumy autorstwa G. Le Bona. W tłumie poglądy i uczucia jednostek kanalizowane są w jednym kierunku. Tłum przeżywa jedno uczucie i opanowany jest jedną ideą. Pod wpływem sugestii jednostki przekonane są, że swoimi czynami realizują swój obowiązek wobec grupy. Jednomyślna decyzja członków zbiorowości popycha do działania, nierzadko przestępnego. Nieodłącznym elementem kształtowania się tłumy jest symbolizacja, czyli nadawanie danemu obiektowi określonego znaczenia, z którym łączą się pozytywne lub negatywne emocje. Przykładowo wrogą postawę wywołać może obecność przedstawicieli mniejszości narodowych lub etnicznych. Ponadto cechami tłumy są: uleganie przesadnym i skrajnym emocjom, impulsywność, niszczycielstwo, nietolerancja, myślenie obrazami i wyobrażeniami za pomocą skojarzeń, podatność na różnego rodzaju halucynacje. Co istotne, tłum wykazuje niższy poziom intelektualny niż poszczególne jednostki tworzące go. W efekcie jednostka w tłumie zachowuje się odmiennie niż zachowałaby się poza nim. Tłum odbiera jednostce odrębność i indywidualizm, lecz daje poczucie bezkarności i niezwyciężoności. Czynniki sprzyjającymi dezindywidualizacji mogą być ciemność, ustronne miejsce czy strój uniemożliwiający identyfikację. Wyzbycie się

186 J. Błachut, A. Gaberle, K. Krajewski, *Kryminologia*, Gdańsk 2001, *passim*.

187 W rozumieniu art. 18 polskiego Kodeksu karnego współsprawstwem określa się popełnienie czynu zabronionego wspólnie i w porozumieniu z inną osobą.



wewnętrznych hamulców powoduje pojawienie się zachowań aspotecznych. Anonimowość w tłumie wiąże się z zanikiem strachu przed konsekwencjami zachowań aspotecznych i niezgodnych z prawem. Przebywanie w grupie daje poczucie siły i bezpieczeństwa. Szczególną rolę w tłumie spełniają osoby o przeszłości kryminalnej lub z zaburzeniami psychiatrycznymi, których działania mogą kształtować zachowanie grupy, a także jej przywódcy, którzy potrafią manipulować zachowaniami uczestników grupy, szczególnie gdy odznaczają się charyzmatyczną osobowością. Hasło rzucone przez przywódcę podchwytywane jest przez pozostałych uczestników. W tłumie zdecydowanie łatwiej niż w warunkach normalnych nawiązuje się również kontakty i komunikuje się pomiędzy sobą, co pozwala na transmisję radykalnych poglądów. Najszybciej popularyzowane są proste, dyskredytujące przeciwników, wielokrotnie powtarzane, radykalne hasła przekazywane w formie skandowanych okrzyków, śpiewanych pieśni. Tłum jest podatny na sugestię, łatwo więc wskazać mu realnego lub wymyślanego wroga w postaci np. Żydów, Arabów, homoseksualistów¹⁸⁸. Powyższa koncepcja wyjaśnia kryminogenną rolę zbiorowości w genezie przestępstw kulturowych. Najbardziej czytelną egzemplifikacją zachowań wpisujących się w koncepcję psychologii tłumy są zbiorowe wystąpienia o charakterze kulturowym podczas meczów piłkarskich lub manifestacji ulicznych.

188 G. Le Bon, *Psychologia tłumy*, Warszawa 1994, passim.

Przestępstwa motywowane kulturowo często mają charakter przestępstw z użyciem przemocy. W związku z tym wyjaśnienia ich etiologii można doszukać się również w teoriach agresji. Wielu autorów podejmowało tę problematykę w swoich rozważaniach naukowych. Wśród najważniejszych koncepcji wyróżnić należy poglądy: Z. Freuda, K. Lorenza, J. Dollarda i N.A. Millera, L. Berkowitza oraz E. Fromma. Zdaniem Z. Freuda zachowania agresywne są nieodłączną częścią ludzkiej natury. Agresywne zachowania przestępcze mają w świetle poglądów psychoanalitycznych charakter kompensacyjny i stanowią rozładowanie kompleksu niższości¹⁸⁹. Nie ulega wątpliwości, że przestępstwa z nienawiści jako zachowania oparte na nietolerancji i uprzedzeniach związane są z kompleksami sprawców. Jedną z przyczyn tego poczucia niższości może być sukces finansowy odnoszony w Polsce przez imigrantów należących do innych kultur. Według K. Lorenza energia związana z instynktem agresji wymaga rozładowania w postaci zachowań agresywnych. Zdaniem tego autora agresja pełni funkcje terytorialną i kształtowania hierarchii społecznej¹⁹⁰. Obserwacje przyrodnicze Lorenza można z powodzeniem przenieść na grunt społeczny. W warunkach rywalizacji różnych grup kulturowych miejsce agresji międzygatunkowej i walki o pokarm zajmuje walka o wykształcenie, miejsca pracy, pozycję społeczną. Równie interesujące wyjaśnienie zachowań przemocowych stanowi teoria frustracji–agresji J. Dollarda i N.A.

189 B. Hołyst, *Kryminologia*, Warszawa 2004, s. 959.

190 K. Lorenz, *Tak zwane zło*, Warszawa 2003, passim.



Millera. Opiera się ona na stwierdzeniu, że frustracja zawsze prowadzi do agresji. Frustracja rozumiana jest przez autorów jako subiektywnie nieprzyjemny stan niemożliwości zrealizowania danego celu. Agresja w tym ujęciu to natomiast działania skierowane na wyrządzenie szkody osobie lub przedmiotowi. Niewyłudowanie pobudzenia do agresji w formie zachowań agresywnych powoduje pogłębianie się frustracji. Kryminalne zachowania agresywne stanowią zatem formę rozładowania napięć psychicznych i frustracji¹⁹¹. W przypadku przestępstw z nienawiści agresja może przyjmować postać przemocy fizycznej, werbalnej bądź symbolicznej. Jej źródłem można natomiast dopatrywać się we frustracji wywołanej takimi czynnikami, jak: niezadowolenie z pojawienia się w społeczeństwie imigrantów, zajmowanie przez nich miejsc pracy, ich awans społeczny. Bardzo zbliżona jest koncepcja L. Berkowitza. Do schematu frustracja – agresja dodał on etap pośredni w postaci gniewu. Ta emocja specyficzna dla agresji podwyższa gotowość jednostki do zachowań przemocowych. Długotrwanie odczuwany gniew wywołuje u człowieka nawyk agresywnego reagowania, które wyzwalane jest przez dodatkowy bodziec sytuacyjny¹⁹². Przenosząc te rozważania na grunt przestępstw z nienawiści zauważyć można, że przy nagromadzonej od dłuższego czasu gniewie bodźcem wyzwalamym

agresję może być sama obecność potencjalnej ofiary przestępstwa. Zdaniem E. Fromma zachowania agresywne mogą być biologicznie adaptacyjne np. obronne zachowania agresywne lub biologicznie dezadaptacyjne np. destrukcyjność i okrucieństwo. Jednocześnie przemoc, siła i okrucieństwo są narzędziami zdobycia władzy, podporządkowania i kontrolowania innych. Zdaniem tego autora niemożliwość zaspokojenia potrzeby miłości za pomocą pozytywnych relacji międzyludzkich skutkuje nienawiścią i reakcją destruktywną. Problemy z samorealizacją wywołują poczucie mniejszej wartości, co skutkować może odmawianiem innym jednostkom tej wartości¹⁹³. W przypadku przestępstw z nienawiści agresja wobec przedstawicieli innych kultur stanowi reakcję na realne lub wyimaginowane zagrożenie z ich strony, a jednocześnie próbę podporządkowania i kontroli tych jednostek w ramach ogółu społeczeństwa.

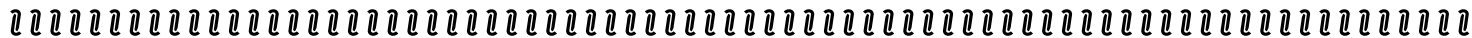
Przestępczość na tle kulturowym w Polsce to zdecydowanie przestępczość miejska. Wyjaśnienie jej przyczyn odwołujące się do struktury architektonicznej miast zaproponowali badacze należący do chicagowskiej szkoły ekologii społecznej – R.E. Park, E.W. Burgess, C.R. Shaw i H.D. McKay. Park wskazał, że zasiedlanie miast przez nowo przybyłych imigrantów może być odbierane jako zagrożenie dla dotychczas dominującej autochtonicznej części społeczeństwa. Migracje międzykulturowe powodować mogą zatem eskalację napięcia i konfliktów społecznych¹⁹⁴.

191 J. Dollard, N.R. Miller, *Osobowość i psychoterapia. Analiza w terminach uczenia się i myślenia i kultury*, Warszawa 1967, s. 81–85.

192 L. Berkowitz, *O powstawaniu i regulowaniu gniewu i agresji*, „Nowiny Psychologiczne” 1991, nr 1–2, s. 87–105.

193 E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1998, passim.

194 R.E. Park, *Human Communities*, Macmillan, New York 1952, passim.



Burgess zaproponował podział miasta na 5 stref różniących się składem mieszkańców. Dla każdej ze stref wskazał specyficzne typy przestępczości. Zgodnie z tą koncepcją największej liczby przestępstw nienawiści należy spodziewać się w strefie mieszkań robotniczych i strefie przejściowej. Jednocześnie zauważył, że w toku rozwoju miasta następuje napływ grup rasowych i narodowościowych o niskim statusie kulturowym do najuboższych dzielnic. W ich dotychczasowych mieszkańcach koegzystencja z imigrantami może wywoływać frustrację, uczucie poniżenia i niechęć¹⁹⁵. Natomiast Shaw i McKay próbowali wyjaśnić, dlaczego w strefie przejściowej przestępczość jest najwyższa. Wyróżnili oni takie czynniki kryminogenne, jak: duża gęstość zabudowy, ubóstwo, przeludnienie, niedostateczne wyposażenie sanitarne, brak urządzeń rekreacyjnych oraz mieszanym skład ludności. W takich warunkach zanikają tradycyjne normy zachowania, słabnie nieformalna kontrola społeczna, wzrasta podatność na dewiacyjne wzorce zachowań, wzrasta tolerancja, a nawet aproba dla zachowań przestępczych¹⁹⁶. Powyższe teorie pozwalają wskazać miejsca szczególnie zagrożone występowaniem przestępstw z nienawiści. Wydaje się, że takimi obszarami są dzielnice robotnicze zamieszkałe przez potencjalnych sprawców.

195 E.W. Burgess, *The Growth of the City*, [w:] R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie (red.), *The City*, University of Chicago Press, Chicago 1925, s. 47–62.

196 C.R. Shaw, H.D. McKay, *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, University of Chicago Press, Chicago 1942, *passim*.

Teorią zakorzenioną w dorobku chicagowskiej szkoły socjologicznej jest również teoria zróżnicowanych powiązań Edwina H. Sutherlanda. Zdaniem tego autora zachowania przestępcze są zachowaniami wyuczonymi w takim samym procesie, jak inne wzorce zachowań. Społeczeństwo natomiast jest zorganizowane w części wokół norm prawnych, a w części wokół wartości przestępczych, co jest powodem konfliktu kulturowego. Kontakt jednostki ze wzorcami przestępczymi powoduje internalizację tych wzorców. Tego typu transmisja kulturowa zachodzi głównie w grupach pierwotnych (rodzina). Przestępstwo jest efektem nadwyżki wzorców przestępczych nad nieprzestępczymi, a co za tym idzie – wykształcenia się postawy nonkonformistycznej wobec prawa¹⁹⁷. W przypadku przestępstw z nienawiści szczególnie rolę odgrywa internalizacja stereotypów, uprzedzeń, postaw nietolerancji, niechęci i nienawiści. Tego typu wzorce często przekazywane są w środowisku rodzinnym, rówieśniczym, szkolnym. Koncepcje Sutherlanda rozwijali m.in. D. Glaser i G. Tarde. Zauważyli oni, że jednostka internalizuje wzorce przestępcze wówczas, gdy zaczyna naśladować zachowania innej jednostki lub grupy społecznej, z którą się identyfikuje. Wzorce zachowań mogą być również czerpane z literatury lub filmu. Tego typu naśladownictwo może być powodowane panującą aktualnie modą¹⁹⁸. Niewątpliwie istnieją środowiska, w których prezento-

197 B. Hołyst, *Kryminologia. Podstawowe problemy*, Warszawa 1977, s. 204–207.

198 D. Glaser, *Criminality Theories and Behavioral Images*, „American Journal of Sociology” 1956, nr 5, s. 433–444; M.S. Wilson Vine, *Gabriel Tarde*, [w:] H. Man-





wanie np. poglądów rasistowskich, antysemickich, nacjonalistycznych, szowinistycznych uznawane jest za modne.

Jak wskazano powyżej, przestępstwa motywowane kulturowo mogą być również wytworem podkultury. Na gruncie kryminologii sformułowano liczne teorie wyjaśniające kształtowanie się i funkcjonowanie subkultur. Wśród autorów najpopularniejszych koncepcji wymienić można m.in.: F.W. Thrashera, W.B. Millera, A.K. Cohena, R.A. Clowarda i L.E. Ohlina, D. Matzę, M.E. Wolfganga i F. Ferracutiego. Zdaniem Trashera subkultury są przejawem rozluźnienia więzi społecznych i zatamania się kontroli społecznej. Tego typu chaos normatywny występuje w szczególności na obszarach zamieszkałych przez mniejszości narodowe, etniczne, religijne oraz imigrantów. W takich realiach tworzą się i funkcjonują młodzieżowe grupy podkulturowe¹⁹⁹. Natomiast zdaniem Millera istnienie młodzieżowych grup podkulturowych jest wynikiem tradycji kulturowych warstw niższych. Ta grupa społeczna wytwarza bowiem wartości, standardy zachowania, wzorce osobowe odbiegające od tych propagowanych przez warstwy wyższe i średnie. Wartościami aprobowanymi w warstwie niższej są takie cechy osobowości, jak: twardość, spryt, autonomia, kierowanie się emocjami oraz umiejętność radzenia sobie z kłopotami²⁰⁰. Również Cohen zaliczał podkultury do wytworów

niższych warstw społecznych. Młodzież z klas niższych ma bowiem zablokowane możliwości samorealizacji, co budzi w niej frustrację. Taka młodzież w ramach podkultur szuka rozwiązania w odwróceniu wartości klasy średniej i zachowaniach przeciwnych od społecznie akceptowanych (negatywizm)²⁰¹. Podobny pogląd zaprezentowali autorzy teorii zróżnicowanych możliwości – Cloward i Ohlin. Autorzy ci wyróżnili trzy rodzaje podkultur: przestępczą, konfliktu i wycofania się. Ich zdaniem cechą przedstawicieli każdej klasy społecznej jest dążenie do awansu społecznego. Podkultury tworzą się natomiast wówczas, gdy niemożliwa jest realizacja aspiracji w sposób legalny²⁰². Nieco odmienny pogląd na podkultury przedstawił D. Matza. Zgodnie z jego koncepcją dryfu nie ma zasadniczych różnic między młodzieżą z podkultur a resztą młodzieży. Nie wiązał też podkultur wyłącznie z klasami niższymi. Uważał także, że popełnienie przestępstwa nie jest nieuniknionym następstwem przynależności do podkultury. Przestępstwo jest bowiem popełniane, gdy jednostka zracjonalizuje sobie zachowanie przestępne i znajdzie dla niego usprawiedliwienie²⁰³. Powiązania problemu podkultur z przemocą dokonali natomiast Wolfgang i Ferracuti. Ich zdaniem podkultura przemocy jest elementem kultury dominującej.

heim (red.), *Pioneers in Criminology*, London 1973, s. 292–304.

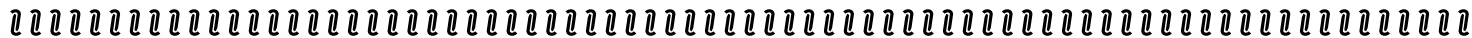
199 F.W. Thrasher, *The Gang*, University of Chicago Press, Chicago 1960, passim.

200 W.B. Miller, *Lower Class Culture as a Generating Milieu of Gang Delinquency*, „Journal of Social Issues” 1958, vol. 14, s. 5–19.

201 A.K. Cohen, *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, Free Press, New York 1955, passim.

202 R.A. Cloward, L.E. Ohlin, *Delinquency and Opportunity*, Free Press, Glencoe 1960, passim.

203 D. Matza, *Delinquency and Drift*, Transaction Publishers, New York 1964, passim.



Różnica polega na stosunku jednostek do zachowań agresywnych. Członkowie podkultury nie mają barier w stosowaniu przemocy, a co za tym idzie – także poczucia winy. Pozwala im to na swoistą neutralizację swoich zachowań²⁰⁴. W każdej z powyższych zaprezentowanych koncepcji podkultur można odnaleźć elementy wyjaśniające etiologię przestępstw z nienawiści. Przede wszystkim należy wskazać na takie czynniki kryminogenne, jak: załamanie się kontroli społecznej na skutek zaniku więzi społecznych, występowanie w grupie społecznej wzorców i standardów zachowania związanych z postawą nietolerancji i nienawiści, odczuwanie frustracji wywołanej brakiem możliwości awansu społecznego i realizowania aspiracji, niemożność osiągnięcia kulturowo wyznaczonych celów za pomocą legalnych środków, racjonalizacja i usprawiedliwienie zachowań przestępnych. Przestępstwa te dokonywane są często przez osoby identyfikujące się z podkulturami związanymi z ideologią rasistowską, antysemitką, nacjonalistyczną, szowinistyczną.

Internalizacja zachowań prowadzących do popełniania przestępstw motywowanych kulturowo następuje nie tylko w grupach podkulturowych, ale również w relacjach z kulturą dominującą. Zgodnie z teorią społecznego uczenia się A. Bandury uczenie się odbywa się poprzez konsekwentne zachowania oraz przez modelowanie. Szczególne znaczenie odgrywa uczenie obserwacyjne, czyli modelowanie społeczne. Jednostka przyswaja

bowiem wiedzę o normach i wartościach przyjętych w społeczności. Modelowanie może nastąpić zarówno na skutek własnych doświadczeń, jak i obserwacji zachowań innych. Żeby wystąpiło zachowanie przestępne, jednostka musi zaobserwować je w społeczeństwie i zapamiętać takie zachowanie²⁰⁵. W kontekście przestępstw z nienawiści zauważyć można, że w ich genezie istotną rolę odgrywają: społeczne przyzwolenie na nietolerancję i nienawiść oraz brak właściwej reakcji organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości. Społeczeństwo nie reagujące lub wręcz aprobujące postawy nietolerancji i nienawiści musi się zatem liczyć z występowaniem przestępstw z nienawiści.

Popularną teorią wyjaśniającą przestępczość w odwołaniu do aspektów socjologicznych jest również teoria anomii. Jej podwaliny położył E. Durkheim, a rozwinął ją twórczo R. Merton. Zdaniem Durkheima stan anomii określany jako załamanie się kontroli społecznej na skutek gwałtownych zmian społecznych, szczególnie o charakterze ekonomicznym. W efekcie jednostki nie czują się związane dotychczasowym systemem norm społecznych. Tego typu dezorganizacja powoduje ujawnienie się egoistycznych popędów jednostek²⁰⁶. Wydaje się, że współcześnie przyczyną pojawiania się stanu anomii mogą być zmiany strukturalne społeczeństwa związane np. z migracjami lub agresywnym ścieraniem się przeciwstawnych ideologii np. liberalnej i konserwatywnej. Przestępstwa z nienawiści mogą być zatem

204 M.E. Wolfgang, F. Ferracuti, *The Subculture of Violence. Toward an Integrated Theory in Criminology*, Travistock, London 1967, passim.

205 A. Bandura, *Teoria społecznego uczenia się*, Warszawa 2007, passim.

206 E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000, passim.



skutkiem rozpadu więzi społecznych oraz braku jednolitego systemu powszechnie akceptowanych norm etyczno-moralnych. Merton wyróżnił natomiast sposoby adaptacji jednostki do struktury społeczno-kulturowej: konformizm, rytualizm, innowacja, wycofanie się, bunt. Do realizacji kulturowo określonych celów służą w tej koncepcji zinstytucjonalizowane środki. Anomia pojawia się, gdy następuje rozdzwięk pomiędzy celami a zgodnymi z prawem środkami ich realizacji²⁰⁷. Odnosząc tę teorię do przestępstw z nienawiści, uznać można, że przestępstwo może być traktowane instrumentalnie dla zaprezentowania swoich poglądów polityczno-społecznych i potrzeby wprowadzenia nowego ładu społecznego.

Do teorii kryminologicznych najtrafniej charakteryzujących etiologię przestępstw z nienawiści zaliczyć należy teorię konfliktu kultur T. Sellina oraz teorię konfliktu grupowego G.B. Volda. Opierają się one na socjologicznym prawie Simmla-Cosera, które głosi, iż istnienie negatywnej grupy odniesienia powoduje umocnienie wewnętrznej spójności zwalczających się nawzajem grup niezależnie od tego, czy zagrożenie jest racjonalne, czy irracjonalne²⁰⁸. Zdaniem Sellina konflikt kulturowy pojawia się w wyniku żywiołowych migracji i związanej z tym różnorodności etnicznej, narodowej, religijnej, kulturowej, a nasila, gdy któraś z grup zdobywa władzę, kształtuje normy prawne i próbuje siłą narzucić

swoje zasady innym grupom. Poszczególne grupy hołdują bowiem odmiennym wartościom oraz przestrzegają innych norm postępowania. Zachowania uznawane w jednej grupie społecznej za dewiacyjne mogą być akceptowane w innej, co generuje liczne pola konfliktów, chaos i dezorientację²⁰⁹. W ujęciu Volda konflikt grupowy rozgrywa się na tle reform politycznych, zarządzania gospodarką, interesów związków zawodowych, problemów etnicznych i rasowych. Przestępstwo kulturowe jest natomiast efektem naturalnej i normalnej reakcji ludzi walczących o utrzymanie dotychczasowego stylu życia. Występujący konflikt interesów mobilizuje jedną grupę przeciwko drugiej. Jednocześnie grupa posiadająca władzę może liczyć na protekcję w postaci kryminalizacji określonych zachowań zagrażających tej grupie²¹⁰. W praktyce przejawia się to m.in. lobbowaniem grup mniejszościowych na rzecz zapewnienia sobie prawnokarnej ochrony przed przestępstwami z nienawiści.

Przyczyn przestępstw motywowanych kulturowo doszukiwać się można także w samej jednostce sprawcy przestępstwa. Interesującą koncepcję wpisującą się w nurt kryminologii klinicznej przedstawił J. Pinatel, tworząc teorię osobowości przestępczej. Stwierdził on, iż osobowość przestępcy wykazuje się większym nasileniem negatywnych cech niż osobowość osoby o postawie

207 R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York 1957, passim.

208 P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 216.

209 P. Chlebowicz, *Wielokulturowość europejska z perspektywy kryminologicznej*, [w:] B. Sitek, G. Dammacco, M. Sitek, J.J. Szczerbowski (red.), *Prawo do życia a jakość życia w wielokulturowej Europie*, Olsztyn-Bari 2007, s. 342–346.

210 G.B. Vold, T.J. Bernard, J.B. Snipes, *Theoretical Criminology*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998, passim.



legalistycznej. Jako cechy charakterystyczne dla osobowości przestępczej wymienił on: egocentryzm, zmienność, agresywność, obojętność uczuciową. Sprawca przestępstwa lekceważy krzywdę ofiary oraz potępienie społeczne, usprawiedliwia czyn przestępczy, ma niestabilne cechy osobowości, charakteryzuje go brak opanowania, zmienność stanu emocjonalnego i podatność na sugestię, jest agresywny, ma wyłączone poczucie litości wobec ofiary przestępstwa. Autor ten zauważył również wpływ kryminogennych zjawisk społecznych na kształtowanie się osobowości przestępczej sprawcy²¹¹. W odniesieniu do przestępstw z nienawiści wśród cech osobowości przestępczej wyróżnionych przez Pinatela szczególnie relewantne wydają się: egocentryzm prowadzący do relatywizmu etycznego, zmienność zwiększającą podatność na sugestie, szeroko pojętą agresywność oraz brak litości dla ofiary. Jednocześnie społeczna akceptacja radykalnych poglądów (rasistowskich, antysemitycznych, szowinistycznych, nacjonalistycznych) kształtuje osobowość przestępczą członków tej społeczności.

Przyczyn przestępstw z nienawiści upatrywać należy przede wszystkim w czynnikach socjologicznych (środowiskowych) oraz w dalszej kolejności w czynnikach psychologicznych (osobowościowych). Wydaje się, że czynniki biologiczne (somatyczne) odgrywają w etiologii tej kategorii przestępstw rolę drugopla-

nową. Przyjąć można, iż u źródeł tej patologii leżą takie czynniki, jak: uleganie psychologii tłumu, frustracja wywołana obecnością w społeczności jednostek należących do odmiennych kultur, zaburzenia osobowości o charakterze dysocjalnym i psychopatologicznym oraz związane z obniżonym krytycyzmem i zaburzeniami popędowymi relacje demograficzno-kulturowe, brak poszanowania powszechnie akceptowanych norm etycznych-moralnych, internalizacji stereotypów, uprzedzeń oraz postaw nietolerancji, niechęci i nienawiści, aprobowanie wzorców podkultury przemocy, konflikty międzygrupowe, społeczne uczenie się zachowań agresywnych, przyzwolenie społeczne na nietolerancję i dyskryminację mniejszości.

3. Fenomenologia przestępstw z nienawiści

3.1. SPRAWCY PRZESTĘPSTW Z NIENAWIŚCI

W wymiarze indywidualnym – pojedynczego przestępstwa i jego sprawcy – pojęciu etiologii odpowiada pojęcie kryminogenezy. Jest ona definiowana jako „wpleciony w życie człowieka proces, którego finalem jest popełnienie czynu zabronionego”²¹². Na kryminogenezę wpływ mają zarówno czynniki kryminogenne, jak i antykryminogenne. Pod pojęciem czynnika kryminogennego należy rozumieć „okoliczność sprzyjającą bezpośrednio lub

211 J. Pinatel, *Aktualne tendencje w kryminologii*, [w:] B. Hołyst (red.), *Zapobieganie przestępczości w świetle obrad VIII Międzynarodowego Kongresu Kryminologii (Lizbona, wrzesień 1978)*, Warszawa 1979, s. 10–13.

212 L. Tyszkiewicz, *Kryminologia. Zarys systemu*, Katowice 1983, s. 87–88.



pośrednio popełnieniu czynu przestępczego”²¹³. *A contrario* czynnikiem antykryminogennym jest okoliczność oddalająca prawdopodobieństwo popełnienia czynu zabronionego. Czynniki te stanowią okoliczności istotnie zwiększające lub zmniejszające statystyczne prawdopodobieństwo popełnienia przestępstwa, lecz go nie determinują. Wyróżnia się czynniki kryminogenne/antykryminogenne: somatyczne, środowiskowe, sytuacyjne, psychologiczne, złożone oraz związane z trybem życia²¹⁴. Przedstawiona poniżej analiza wyników badań aktowych przeprowadzonych przez autora jest próbą wskazania czynników kryminogennych, które wpłynęły na popełnienie przestępstwa z nienawiści²¹⁵.

W obszarze przestępstw z nienawiści występuje również niemal całkowita maskulinizacja przestępczości. Prawie wszyscy sprawcy byli płci męskiej, odnotowano tylko jedną kobietę. Przestępstwa z nienawiści wykazują zatem niższy od ogółu prze-

stępstw współczynnik feminizacji, który określa się na ok. 10–15%²¹⁶.

Analizując dane dotyczące narodowości i obywatelstwa sprawców, stwierdzić należy, iż przestępstwa z nienawiści w Polsce popełniane są przez ludność rdzenną (autochtoniczną). Wśród 60 sprawców odnotowano tylko 1 osobę innej narodowości i obywatelstwa (białoruskie).

Badania kryminologiczne wykazują, iż wśród różnych grup wiekowych najbardziej kryminogenną są osoby nastoletnie²¹⁷. Wiek sprawców przestępstw z nienawiści w badanych sprawach oscylował od 17 do 77 lat, jednakże zdecydowana większość sprawców była przed 20. rokiem życia (40%) lub pomiędzy 20. a 30. rokiem życia (46,6%). W starszych grupach wiekowych aktywność przestępcza stopniowo malała. W tym zakresie przestępstwa z nienawiści wpisują się w ogólne trendy przestępczości. Jednocześnie wyniki badań uzasadniają konieczność przeprowadzenia analiz kryminologicznych dotyczących czynów karalnych o znamionach przestępstw z nienawiści popełnionych przez nieletnich.

Przestępstwa z nienawiści mają wyraźnie charakter miejski. Prawie wszyscy sprawcy w badanych sprawach pochodzili z miasta. Wśród 60 sprawców odnotowano tylko 1 pochodzącego ze

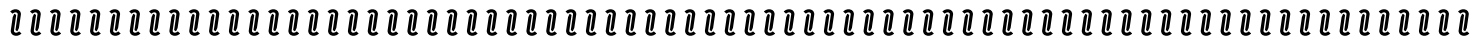
213 L. Tyszkiewicz, *Kryminogeneza i sposoby jej badania*, „Archiwum Kryminologii” 2009, t. XXIX-XXX, s. 217.

214 L. Tyszkiewicz, *Kryminologia...*, *op. cit.*, s. 91–209.

215 Zakres czasowy badań objął lata 1998–2011. Zakres terytorialny obejmował sądy Polski Północnowschodniej (w przybliżeniu $\frac{1}{4}$ kraju). Zbadano wszystkie prawomocnie zakończone postępowania sądowe o przestępstwa z art. 119, 256 i 257 k.k., które toczyły się w przyjętym okresie na badanym obszarze. Badania objęły 72 orzeczenia, w których 60 sprawców uznano za winnych. Wszystkie przytoczone wyniki badań opublikowane zostały w pracy: M. Duda, *Przestępstwa z nienawiści. Studium prawnokarne i kryminologiczne*, Olsztyn 2016.

216 G. Kędzierska, *Kryminologiczna i kryminalistyczna analiza wybranych elementów udziału kobiet w realizacji przestępstwa*, [w:] G. Kędzierska, W. Pływaczewski (red.), *Kryminologia wobec współczesnych wyzwań cywilizacyjnych*, Olsztyn 2010, s. 23–38.

217 B. Hołyst, *Kryminologia*, *op. cit.*, s. 277.



wsi. Szczegółowa analiza miejsc urodzenia sprawców wskazuje, że zdecydowana większość z nich pochodzi w dużych (powyżej 100 tys. ludności) i średnich (10–100 tys. ludności) miast.

Potwierdzeniem powyższego stwierdzenia są również dane dotyczące miejsca zamieszkania sprawcy w momencie popełnienia przestępstwa. Wśród 60 sprawców tylko 1 zamieszkiwał na wsi, a dalszych 7 w miejscowościach będących w rzeczywistości przedmieściami dużych miast.

W literaturze przyjmuje się, iż przestępstwa, a w szczególności przestępstwa kryminalne (pospolite), są popełniane przede wszystkim przez osoby słabo wykształcone, nieposiadające pracy ani kwalifikacji zawodowych²¹⁸. Prawidłowość ta zachodzi również w przypadku przestępstw z nienawiści. Sprawcy przestępstw objętych badaniami legitymowali się wykształceniem podstawowym (18,3%), gimnazjalnym (40%), zawodowym (15%) i średnim (41,2%). Tylko 6,7% sprawców miało wykształcenie wyższe.

Badania kryminologiczne wskazują, iż najbardziej kryminogennym środowiskiem są bezrobotni²¹⁹. Wysokie wskaźniki przestępczości odnotowuje się również w środowiskach robotniczych. Także w przypadku przestępstw z nienawiści można odnotować taką właściwość. Największą grupę sprawców

w badanych sprawach stanowili nisko wykwalifikowani robotnicy (26,7%) oraz bezrobotni (25%), w dalszej kolejności uczniowie (21,7%), studenci (15%) i inni.

W literaturze kryminologicznej zwraca się również uwagę na zależność pomiędzy sytuacją ekonomiczną a poziomem przestępczości²²⁰. Prawie połowa sprawców (45%) w badanych sprawach deklarowała brak dochodu. Pozostali otrzymywali wynagrodzenie w wysokości poniżej minimalnej krajowej, a tylko jeden z nich wynagrodzenie wyższe niż wynosi minimalna krajowa. Brak stałych dochodów lub ich niski poziom wśród sprawców przestępstw z nienawiści potwierdza słuszność teorii kryminologicznych wyjaśniających etiologię tego typu przestępczości poprzez odwołanie do czynników ekonomicznych.

Stabilizacja życiowa oraz poczucie odpowiedzialności za rodzinę zmniejsza prawdopodobieństwo stania się sprawcą przestępstwa²²¹. Prawidłowość ta znajduje również potwierdzenie w obszarze przestępstw z nienawiści. Wśród 60 sprawców w sprawach objętych badaniami 50 było stanu wolnego, a jedynie 10 pozostawało w związku małżeńskim. Ponadto dzieci posiadało tylko 11 sprawców.

218 K. Kądziołka, *Wpływ wybranych czynników o charakterze społeczno-ekonomicznym na przestępczość przeciwko mieniu w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Wydziałowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach. Studia Ekonomiczne” 2014, nr 181, s. 20.

219 B. Hołyst, *Kryminologia*, op. cit., s. 278.

220 J.J. Sztadynger, M. Sztadynger, *Ekonometryczne modele przestępczości*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Prace Katedry Ekonometrii i Statystyki” 2004, nr 15, s. 277–297.

221 T. Kotlarczyk, J.R. Kubiak, P. Wierzbicki, *Przestępczość kobiet. Aspekty kryminologiczne i penitencjarne*, Warszawa 1984, s. 53.



Nośnikiem podkultury przestępczej, wzorców zachowań przestępczych oraz sprawcami przestępstw są recydywiści²²². Niemal taki sam wynik uzyskano w toku prowadzonych badań nad przestępstwami z nienawiści. Wśród sprawców w sprawach objętych badaniami 38% było uprzednio karanych. Najczęściej odpowiadali oni za przestępstwa: pobicia (art. 158 k.k.), rozboju (art. 280 k.k.), posiadania narkotyków (art. 62 ust. 1 ustawy o przeciwdziałaniu narkomanii), znęcania się nad członkiem rodziny (art. 207 § 1 k.k.), komunikacyjne (art. 177 k.k., 178a k.k.) oraz kradzieży (art. 278 k.k.). Zauważyć należy, iż odnotowano tylko jeden przypadek ponownego popełnienia przestępstwa z nienawiści²²³.

Nie ulega również wątpliwości, iż czynnikiem kryminogennym jest alkohol. Osłabia on hamulce moralne i społeczne oraz ogranicza zdolność do samokrytycyzmu, a jednocześnie zwiększa prawdopodobieństwo podejmowania zachowań agresywnych²²⁴. Dlatego jest jednym z czynników wpływających na popełnianie przestępstw kryminalnych o charakterze przemocowym. W badanych sprawach połowa sprawców w momencie popełnienia przestępstwa z nienawiści była pod wpływem alkoholu.

222 J. Błachut, A. Gaberle, K. Krajewski, *Kryminologia*, Gdańsk 2001, s. 223–224.

223 Był to przypadek znanego z antysemickich wypowiedzi i publikacji lidera Polskiej Partii Narodowej – Leszka Bubla. Wyrok Sądu Rejonowego dla Warszawy Pragi-Potudnie z dnia 28 października 2005 r. (sygn. akt IX K 68/01) oraz wyrok Sądu Rejonowego w Grójcu z dnia 31 maja 2004 r. (sygn. akt II K 534/03).

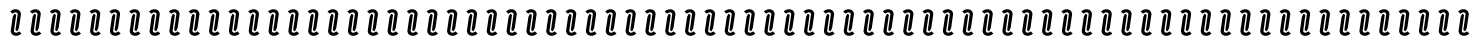
224 J. Błachut, A. Gaberle, K. Krajewski, *op. cit.*, s. 393.

Sprawcy przestępstw z nienawiści wywodzą się często ze środowisk podkulturowych, określanych w literaturze kryminologicznej jako tzw. grupy nienawiści (*hate groups*). Ideologia nienawiści jest w nich przyswajana przez jednostki, które w kontakcie z innymi osobami wyznającymi podobne poglądy wzajemnie się radykalizują²²⁵. W toku przeprowadzonych badań stwierdzono, że prawie połowa sprawców (45%) przestępstw z nienawiści należała do takich grup nienawiści, jak skinheadzi, narodowcy czy pseudokibice piłkarscy.

Warto również zwrócić uwagę na zachowanie sprawcy po popełnieniu przestępstwa z nienawiści. Wśród 60 sprawców 20 wyraziło żal za popełnione przestępstwo, a 40 nie okazało takiego żalu i skruchy. Problematiczne pozostaje stwierdzenie, na ile żal był autentyczny, a na ile był próbą wpłynięcia na wymiar kary.

Profil sprawcy przestępstwa z nienawiści uzupełniają wnioski z opinii psychiatryczno-psychologicznych wykonanych na potrzeby poddanych badaniu postępowań. Powołani w nich biegli stwierdzili, iż opiniowane osoby charakteryzują się sptyconym krytycyzmem, zaburzeniami popędu, objawami psychopatologicznymi, osobowością o cechach nieprawidłowych, osobowością dyssocjalną, uzależnieniem od alkoholu lub narkotyków.

225 M. Duda, *Propaganda Państwa Islamskiego (ISIS) jako przejaw mowy nienawiści oraz metoda rekrutacji i radykalizacji*, [w:] W. Pływaczewski, M. Duda (red.), *Mowa nienawiści a prawo na tle współczesnych zjawisk społeczno-politycznych*, Olsztyn 2017, s. 147–155.



Na podstawie przytoczonych powyżej danych dotyczących sprawców przestępstw z nienawiści stworzyć można profil potencjalnego sprawcy. Jest to mężczyzna, osoba narodowości polskiej, obywatel Polski, w wieku od 17 do 30 lat, mieszkaniec dużego lub średniego miasta, słabo lub średnio wykształcony, bezrobotny lub nisko wykwalifikowany robotnik, nieposiadający dochodu lub o niskim dochodzie, stanu wolnego, bezdzietny, czasami recydywista, często popełniający czyn pod wpływem alkoholu, często należący do grupy nienawiści i niewyrażający żalu ani skruchy z powodu popełnionego czynu.

3.2. OFIARY PRZESTĘPSTW Z NIENAWIŚCI

Ofiary przestępstw z nienawiści są dobierane ze względu na cechę, która świadczy o ich przynależności do danej grupy mniejszościowej. Może to być kolor skóry, pochodzenie, język, wyznanie. Zgodnie z poglądem E. Goffmana osoby należące do mniejszości mają tzw. stygmat plemienny. Przenoszony jest poprzez dziedziczenie i rozciąga się na wszystkich członków danej społeczności²²⁶. Stygmat plemienny może być jawny (np. Romowie, Murzyni, Azjaci) lub ukryty (np. Niemcy, Rosjanie, Ukraińcy). Poziom zagrożenia potencjalnych ofiar przestępstw z nienawiści jest zróżnicowany – najbardziej widocznym przejawem stygmatu plemiennego jest kolor skóry.

Ofiara przestępstwa dobierana jest ze względu na jej inność i przynależność do grupy, a nie z uwagi na indywidualny konflikt ze sprawcą. Ofiara postrzegana jest przez sprawcę nie jako indywidualna jednostka, lecz jako przedstawiciel określonej, znienawidzonej grupy społecznej. Przestępstwa z nienawiści wymierzone są przeciwko całym grupom mniejszościowym, wobec których sprawcy żywią niechęć i stanowią *sui generis* komunikat mający na celu ich zastraszenie. Popętnienie przestępstwa z nienawiści stanowi przestanie dla zaatakowanej grupy, a nawet pozornie drobny incydent ma swoją symbolikę i powoduje określone reperkusje.

Swoistym wstępem mogącym poprzedzić popełnienie przestępstwa z nienawiści są tzw. incydenty z nienawiści będące formą przemocy symbolicznej. Do tego typu zachowań można zaliczyć: wyzwiska, obelżywe tyrady, gniewny wzrok, uprzejme gapienie się lub odwracanie wzroku, wrogie komentarze, odrzucające gesty, impertynenckie pytania, odmowa przyjęcia do pracy, wynajęcia mieszkania, sprzedaży produktu, utrzymywania stosunków towarzyskich, zajęcia miejsca siedzącego obok cudzoziemca²²⁷. Zachowania te mogą nie spełniać znamion przestępstw z nienawiści, lecz są niewątpliwie nakierowane na dyskryminację i wykluczenie społeczne (ekskluzję) pewnych jednostek i grup ze społeczeństwa.

226 E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 1977, passim.

227 H. Flam, B. Beauzamy, *Przemoc symboliczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 2006, nr 1-2, s. 179–197.



Węzłowymi zagadnieniami wiktymologii są m.in. pojęcia: wiktymności, przyczynienia się wiktylizacji, wiktylizacji pierwotnej i wtórnej, wiktylizacji bezpośredniej i pośredniej. Wiktymność to podatność i predyspozycja do stania się ofiarą przestępstwa²²⁸. Stwierdzić należy, iż członkowie grup mniejszościowych charakteryzują się stałą i wysoką podatnością na stanie się ofiarą przestępstwa z nienawiści. Przyczynienie się do wiktylizacji to aktywna rola ofiary w genezie przestępstwa, spowodowanie stania się ofiarą przestępstwa²²⁹. W przypadku przestępstw z nienawiści nie obserwuje się takiego zjawiska. Wiktylizacja pierwotna jest to proces stania się ofiarą przestępstwa, polega w przeważających przypadkach na doznaniu straty finansowej, krzywdy fizycznej lub psychicznej. Zjawiskiem szczególnie zagrażającym ofiarom przestępstw z nienawiści jest natomiast wiktylizacja wtórna. Jest to sytuacja doznawania powtórnych szkód i krzywd w wyniku reakcji społecznej na wiktylizację pierwotną. Powodować ją mogą działania organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości skutkujące ponownym przeżywaniami przez ofiarę krzywdzącego zdarzenia oraz negatywna reakcja i stygmatyzacja ze strony społeczeństwa. W kontaktach ze służbami dojsć może również do odmowy przyjęcia zgłoszenia, bagatelizowania wiktylizacji bądź wmawiania ofierze,

228 H. von Hentig, *The Criminal and His Victim*, Yale University Press, New Haven 1948, s. 38.

229 M. Wolfgang, *Analytical Categories for Research and Theory on Victimization*, [w:] *Kriminologische Wegzeichen: Festschrift für Hans von Hentig zum 80 Geburtstag*, Hamburg 1965, s. 165–183.

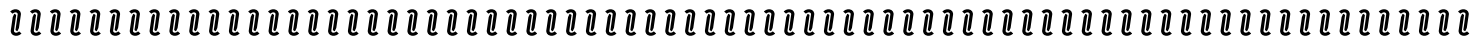
że jest gorsza i sama sobie winna (*blaming the victim*)²³⁰. Wiktylizacja bezpośrednia dotyka indywidualnej ofiary przestępstwa. Natomiast wiktylizacja pośrednia ma znacznie szerszy zasięg. W przypadku przestępstw z nienawiści dalszymi ofiarami mogą być zarówno rodzina, jak i bliscy bezpośredniej ofiary, cała grupa mniejszościowa, do której należy ofiara, a także inne grupy mniejszościowe w danym społeczeństwie²³¹.

W postępowaniach karnych objętych badaniami pokrzywdzonych zostało 27 osób. Zdecydowana większość z nich (92,6%) różniła się wyglądem (kolor skóry) od autochtonicznych mieszkańców Polski. Tylko dwie ofiary narodowości polskiej (7,4%) doznały wiktylizacji z powodu posądzenia przez sprawcę o żydowskie pochodzenie. Wśród ofiar najwięcej było osób pochodzących z Afryki (15), Azji (6) i Ameryki (3). Powyższe wyniki potwierdzają relewantność koncepcji stygmatu plemiennego Goffmana w kontekście ofiar przestępstw z nienawiści.

Ofiary przestępstw z nienawiści są najczęściej osobami obcymi dla sprawcy. Bardzo często stają się ofiarą na skutek przypadkowego spotkania. W 81,5% badanych spraw ofiarę i sprawcę nie łączyła żadna relacja. Tylko w 18,5% przypadków ofiara i sprawca znali się, a relacje te można było określić jako „sąsiad z osiedla”, „chłopak koleżanki” lub „mąż koleżanki z pracy”.

230 W. Ryan, *Blaming the Victim*, New York 1976, s. 254.

231 Zob. M. Duda, *Uchodźcy, imigranci i mniejszości jako ofiary przestępstw z nienawiści*, [w:] W. Pływaczewski, M. Ilnicki (red.), *Uchodźcy – nowe wyzwania dla bezpieczeństwa europejskiego na tle standardów praw człowieka*, Olsztyn 2015, s. 180–189.



W toku badań podjęto również próbę oceny roli ofiary w genezie przestępstwa z nienawiści. Wśród 27 pokrzywdzonych przestępstwem z nienawiści w postępowaniach objętych badaniami tylko w 1 przypadku można było mówić o aktywnej roli ofiary, ponieważ spożywała ona wspólnie ze sprawcą alkohol, o który następnie wywiązał się konflikt. Odnosząc powyższe dane do koncepcji przyczynienia się do stania się ofiarą, stwierdzić należy, iż ofiarom przestępstw z nienawiści nie można przypisać „winy” w tym zakresie.

Ofiary przestępstw z nienawiści zaliczają się do grupy tzw. ofiar wrażliwych (*vulnerable victims*). Pokrzywdzeni najczęściej unikają kontaktu ze sprawcą, odczuwają w stosunku do niego strach lub żal, czasami odrzucają pojednawcze gesty sprawcy. Z drugiej strony często sprawcy nie poczuwają się do winy, nie wyrażają chęci ani nie widzą możliwości pojednania. W efekcie pojednanie pomiędzy sprawcą a ofiarą w badanych sprawach nastąpiło tylko w 22,2% postępowañ.

Na podstawie przytoczonych powyżej danych dotyczących sprawców stworzyć można potencjalnego sprawcy. Jest to mężczyzna pochodzący z Afryki lub Azji, osoba obca dla sprawcy, która sama nie przyczynia się do stania się ofiarą przestępstwa, lecz staje się nią ze względu na wizualną odmienność od większości społeczeństwa.

Warto również zwrócić uwagę na skutki popełnionego przestępstwa odczuwane przez ofiary. W literaturze kryminologicznej wskazuje się, że mogą one mieć charakter materialny,

fizyczny lub emocjonalny²³². Adekwatnie do tego podziału u ofiar przestępstw z nienawiści najczęściej występującymi skutkami są: uszczerbek fizyczny (stłuczenia, siniaki, rany cięte), strach przed spełnieniem gróźb sprawcy (obawy przed wychodzeniem z domu, obawy o życie i zdrowie) i zniszczenie mienia (pomnik, elewacja budynku, plakat wyborczy).

Zaznaczyć także należy, że w przypadku wielu przestępstw z nienawiści (36,7%) nie można wskazać bezpośrednio ofiary. Taka sytuacja ma miejsce wówczas, gdy przestępstwo polega np. na znieważeniu lub nawotywnianiu do nienawiści do całej grupy mniejszościowej, umieszczaniu w przestrzeni publicznej rasistowskiego graffiti, wykonywaniu muzyki nienawiści, publikowaniu rasistowskich treści w Internecie, rasistowskich publikacji książkowych i prasowych itp. Trzeba jednak z całą stanowczością stwierdzić, że również w powyższych przypadkach nie można uznać przestępstw z nienawiści za tzw. przestępstwa bez ofiar (*victimless crimes*)²³³.

W świetle danych statystyki prokuratorskiej należy zwrócić uwagę na pewien trend dotyczący ofiar przestępstw z nienawiści. Analizując przynależność ofiar do grup narodowościowych, rasowych, etnicznych, politycznych, wyznaniowych na prze-

232 M. Kotowska, *Uprawdzenia dla okupu jako forma wywierania wpływu na ofiarę z perspektywy podmiotów gospodarczych*, [w:] W. Pływaczewski (red.), *Przeciwdziałanie patologiom na rynkach finansowych. Od edukacji ekonomicznej po prawnokarne środki oddziaływania*, Warszawa 2015, s. 168–175.

233 Zob. E. Schur, *Crimes without victims: Deviant behavior and public policy: Abortion, homosexuality, drug addiction*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1965.



strzeni ostatniej dekady, stwierdzić można, iż nastąpiło przeniesienie obiektu nienawiści na nowe grupy imigrantów. Dotychczas najczęściej przestępstwa z nienawiści dotyczyły w Polsce Żydów, Romów i osób czarnoskórych. Natomiast w 2017 r. do najczęstszych ofiar przestępstw z nienawiści należeli mułtanie (328 przypadków) oraz Ukraińcy (190 przypadków)²³⁴. Jest to niewątpliwie skutek migracji międzykulturowych w ostatnich latach²³⁵. Powyższe dane świadczą o tym, iż przestępstwa z nienawiści są fenomenem dynamicznym i zmiennym. Powoduje to równocześnie, że trudno precyzyjnie określić jego dalszą ewolucję.

3.3. OKOLICZNOŚCI POPEŁNIANIA PRZESTĘPSTW Z NIENAWIŚCI

Obraz danej przestępczości często przedstawia się w postaci triady: „sprawca – czyn – ofiara”. Dopelnieniem opisu fenomenu przestępstw z nienawiści jest zatem opis czynów przestępnych popełnionych przez sprawców w sprawach objętych badaniami.

Jednym z zagadnień kryminologicznych opisujących czasową dystrybucję przestępczości jest tzw. sezonowość przestępczości. W przypadku przestępstw z nienawiści trudno jednak

uchwycić statystycznie istotną zależność pomiędzy porą roku a częstotliwością popełniania tego typu przestępstw. Zupełny brak zależności statystycznej występuje również w kwestii pory dnia popełniania przestępstw z nienawiści. Rozkład czasowy popełniania tych przestępstw jest w miarę równomierny w skali roku i dnia.

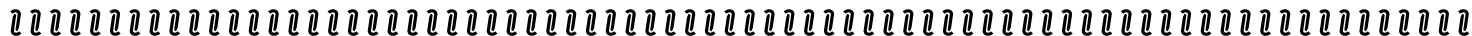
Kolejnym aspektem w opisie przestępczości jest dystrybucja przestrzenna przestępczości, czyli tzw. geografia przestępczości. W tym kontekście zauważalna jest już wyraźna zależność. Przestępstwa z nienawiści popełniane są w zdecydowanie większym natężeniu na obszarach miejskich niż wiejskich, w przybliżeniu w stosunku 9:1. Jest to wynik zgodny ze wskazywanym w literaturze kryminologicznej rozkładem przestępczości dla ogółu przestępczości²³⁶.

Uszczegółowieniem powyższych danych jest analiza miejscowości, w których popełnione zostały przestępstwa. Najwięcej przestępstw z nienawiści popełniono w Białymstoku (26,7%) i Warszawie (21,7%), w dalszej kolejności w innych dużych miastach Polski północno-wschodniej: w Gdańsku, Gdyni, Toruniu, Bydgoszczy, Olsztynie, Elblągu, Grudziądzu. W przybliżeniu odsetek popełnianych przestępstw z nienawiści jest proporcjonalny do wielkości danego miasta, a co za tym idzie obecności w nim potencjalnych ofiar tego typu przestępstw. Rozkład taki wpisuje się w teorię podaży okazji przestępczych M. Felsona

234 Prokuratura Krajowa, *Sprawozdanie dotyczące spraw o przestępstwa popełnione z pobudek rasistowskich, antysemitycznych lub ksenofobicznych prowadzonych w 2017 roku w jednostkach organizacyjnych prokuratury*, Warszawa 2018, s. 3.

235 Zob. J. Jurczak, M. Duda, *Polscy emigranci w Wielkiej Brytanii jako ofiary przestępstw z nienawiści*, [w:] W. Pływaczewski, M. Ilnicki (red.), *Ochrona praw człowieka w polityce migracyjnej Polski i Unii Europejskiej*, Olsztyn 2016, s. 288–301.

236 A. Siemaszko, *Polskie badanie przestępczości (PBP) 2007–2009: analiza wybranych rezultatów*, „Archiwum Kryminologii” 2009, t. XXXI, s. 247.



i R.V. Clarka²³⁷. Wyjątkiem jest Białystok charakteryzujący się wysoką liczbą przestępstw z nienawiści wyraźnie wykraczającą poza medianę. Wyjaśnienie przyczyn tego stanu rzeczy wymaga odrębnych badań kryminologicznych.

Kolejna analiza dotycząca topografii konkretnych miejsc popełniania przestępstw z nienawiści wskazuje, iż tego typu przestępstwa popełniane są w miejscach publicznych i w obecności większej liczby osób. Zgodnie z wynikami badań miejscami tymi są: ulica, park, plac (41,7%), przystanek lub pojazd komunikacji miejskiej (18,3%), a także dom (16,7%). Duża liczba przestępstw z nienawiści popełnianych w domach prywatnych wynika natomiast z tego, że przestępstwa te popełnione zostały w Internecie za pomocą komputera domowego.

Narzędzia służące do popełnienia przestępstwa określa się w literaturze mianem *instrumenta sceleris*. Mogą to być zarówno przedmioty specjalnie wytworzone lub przysposobione do popełnienia przestępstw, jak i przedmioty codziennego użytku, którymi sprawca posłużył się do popełnienia przestępstwa. W objętych badaniami postępowaniach tylko w 43,3% spraw wystąpiły *instrumenta sceleris*, np. komputer, farba w sprayu, flamaster, scyzoryk, klucz francuski, kamień lub gazeta kibicowska (zin). W pozostałych 56,7% przypadków brakowało tego typu narzędzi, ponieważ czyn sprawcy polegał na ustnym propagowaniu totalitaryzmu lub nawoływaniu do nienawiści, zniewagach, na groź-

bach, przemocy lub naruszeniu nietykalności cielesnej bez użycia przedmiotów.

Przestępstwa z nienawiści, jak wskazano powyżej, często są popełniane grupowo. Potwierdzeniem tej tezy są wyniki przeprowadzonych badań. Wśród 60 sprawców w sprawach objętych badaniami 35 popełniło przestępstwo we współsprawstwie z jedną, dwoma lub trzema osobami, a 25 sprawców popełniło przestępstwo indywidualnie. Na podstawie powyższych danych można zauważyć, iż przestępstwa z nienawiści popełniane są częściej przez sprawców mających przewagę liczebną nad pokrzywdzonym (grupowość działania). Podkreślić jednakże należy, iż nie odnotowano żadnego przypadku przypisania sprawcy odpowiedzialności za udział w zorganizowanej grupie przestępczej (art. 258 k.k.).

Jedno z tzw. „siedmiu złotych pytań” kryminalistyki brzmi: „Dlaczego popełniono przestępstwo?”²³⁸. Odpowiedź na to pytanie może dać analiza motywu sprawcy. Motyw jest to bodziec do działania, pobudka, powód. Jak wskazują wyniki badań, z pozoru bardzo ideologicznie uwarunkowane przestępstwa, jakimi są przestępstwa z nienawiści, najczęściej popełniane są bez wyraźnego motywu (65% sprawców). Motyw ideologiczny stwierdzono jedynie u 23,3% sprawców. Pozostałe motywy można określić jako „wybryk dla żartu”, „brak świadomości przestępności czynu” lub „motyw ekonomiczny”.

237 M. Felson, R.V. Clarke, *Opportunity Makes the Thief. Practical Theory for Crime Prevention*, Home Office, London 1998, s. 6.

238 R. Maj, *Siedem złotych pytań. Przewodnik z zakresu kryminalistyki, kryminologii, prawa i medycyny sądowej*, Gdynia 2011, s. 7.



Brak wyraźnego motywu większości sprawców wynikać może z tego, że przestępstwo z nienawiści popełniane jest często spontanicznie, sprawcy podejmują decyzję o dokonaniu go bezpośrednio w momencie zauważenia potencjalnej ofiary.

Interesującym i obszernym zagadnieniem z zakresu opisu form objawowych przestępczości jest problematyka *modus operandi* sprawców. *Modus operandi* to charakterystyczne, przedmiotowe, taktyczne i techniczne elementy celowego i, w mniemaniu przestępcy, optymalnego postępowania, bezpośrednio związane z realizacją przestępstwa, determinowanego cechami oraz właściwościami przestępcy²³⁹. Sposoby popełniania przestępstw z nienawiści są bardzo różnorodne. Poniżej zaprezentowane zostały najczęściej występujące *modus operandi* sprawców przestępstw z nienawiści:

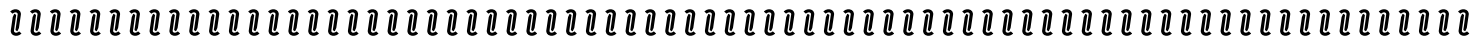
- publiczne pobicie,
- publiczne stosowanie przemocy,
- publiczne naruszenie nietykalności cielesnej,
- publiczne znieważenie,
- publiczne groźby bezprawne,
- publiczne nawoływanie do nienawiści,
- publiczne propagowanie ustroju faszystowskiego,
- wydawanie i kolportaż książek i czasopism o treści rasistowskiej,
- wypowiedź o treści antysemitkiej w telewizji,

- malowanie sprayem symboli nienawiści na elewacjach budynków i pomnikach,
- znieważenie lub nawoływanie do nienawiści na portalu społecznościowym, forum internetowym, fotoblogu,
- projektowanie, drukowanie, rozdawanie, naklejanie rasistowskich naklejek,
- rozdawanie ulotek wyborczych o treści antymniejszościowej,
- obrzucenie piłkarzy bananami, naśladowanie odgłosów matp i rasistowskie wyzwiska,
- organizacja koncertu zespołów wykonujących muzykę nienawiści.

Reasumując przytoczone powyżej dane dotyczące okoliczności popełniania przestępstw z nienawiści, wskazać można pewne prawidłowości oraz cechy wspólne tego typu czynów przestępnych. Przestępstwa z nienawiści popełniane są najczęściej w dużych i średnich miastach, w miejscach publicznych lub w Internecie. Do ich popełnienia nie są potrzebne żadne narzędzia. Są one popełniane częściej grupowo niż indywidualnie. Najczęściej brak wyraźnego motywu sprawcy, rzadziej ma on charakter ideologiczny lub nosi znamiona wybryku chuligańskiego. Przestępstwa z nienawiści przyjmują bardzo zróżnicowane formy.

Również w zakresie opisu okoliczności popełniania przestępstw z nienawiści wskazać można pewne trendy rozwojowe. Przestępstwa te są bowiem coraz częściej popełniane w Interne-

239 M. Kulicki, V. Kwiatkowska-Wójcikiewicz, L. Stęпка, *Kryminalistyka. Wybrane zagadnienia teorii i praktyki sądowo-śledczej*, Toruń 2009, s. 28–29.



cie²⁴⁰. W 2016 r. prawie połowa przestępstw z nienawiści popełniona została za pośrednictwem tego medium. Przesłania z nienawiści popełniane w tej formie uznać zatem można za tzw. cyberprzesłanie. Problem ten został również zauważony przez społeczność międzynarodową. W 2003 r. w Strasburgu został sporządzony Protokół dodatkowy do Konwencji Rady Europy o cyberprzesłaniu z Budapesztu (2001) dotyczący penalizacji czynów o charakterze rasistowskim lub ksenofobicznym popełnionych przy użyciu systemów komputerowych²⁴¹.

4. Przeciwdziałanie przestępstwom z nienawiści

Jednym z głównych zadań kryminologii jest identyfikacja i diagnoza występujących patologii społecznych oraz proponowanie skutecznych metod przeciwdziałania. Przeciwdziałanie przestępstwom stanowi element szeroko pojętej kontroli społecznej. Jest to działalność ukierunkowana na podporządkowanie członków społeczeństwa normom grupowym. Celem tej działalności jest wykształcenie u jednostek postawy konformi-

stycznej²⁴². Przeciwdziałanie przestępstwom i patologiom społecznym realizowane jest poprzez działania polegające na zapobieganiu przestępstwom (przed wystąpieniem zjawiska) oraz zwalczaniu przestępstw (po wystąpieniu zjawiska). Jak wskazuje się w literaturze kryminologicznej, w Polsce dominuje podejście do przeciwdziałania zjawisku przestępstw oparte jedynie na jej zwalczaniu²⁴³. W zakresie przeciwdziałania przestępstwom z nienawiści należy zwrócić uwagę na rozwiązania prawne, instytucjonalne oraz społeczne.

Już sama norma prawnokarna obwarowana sankcją karną *per se* spełnia funkcje zapobiegania przestępstwom, ograniczając zachowania niezgodne z ustanowioną normą. W zakresie rozwiązań legislacyjnych nakierowanych na przeciwdziałanie przestępstwom z nienawiści najważniejszą rolę odgrywają przepisy Kodeksu karnego. Postanowienia art. 119, 256 i 257 k.k. funkcjonują w zasadniczo niezmiennym kształcie od uchwalenia kodeksu w 1997 r. Jednakże w przypadku powyższych przepisów zaobserwować można zjawisko polaryzacji społecznej. Swoje argumenty przedstawiają zwolennicy zarówno poszerzenia obszaru kryminalizacji (neokryminalizacja), jak i jego zawężenia (dekryminalizacja). Padają także argumenty przemawiające za całkowitym usunięciem opisywanych czynów z katalogu przestępstw.

240 Zob. M. Duda, J. Narodowska, *Mowa nienawiści w Internecie*, [w:] W. Pływaczewski, M. Ilnicki (red.), *Ochrona praw człowieka w polityce migracyjnej Polski i Unii Europejskiej*, Olsztyn 2016, s. 302–312.

241 Protokół dodatkowy do Konwencji Rady Europy o cyberprzesłaniu z Budapesztu (2001) dotyczący penalizacji czynów o charakterze rasistowskim lub ksenofobicznym popełnionych przy użyciu systemów komputerowych (Dz. U. 2015, poz. 730).

242 J. Błachut, A. Gaberle, K. Krajewski, *op. cit.*, s. 460.

243 W. Filipkowski, *System przeciwdziałania i zwalczania przestępstw z nienawiści*, [w:] E.W. Pływaczewski (red.), *Przesłanie zorganizowane*, Warszawa 2011, s. 175.



W ogólny trend populistyczny w polityce kryminalnej wpisują się również zgłaszane postulaty zaostrzenia kar za przestępstwa z nienawiści. Rozsądna polityka karna powinna jednakże opierać się na rzetelnych badaniach kryminologicznych, a nie tendencyjnych doniesieniach medialnych wypaczających rzeczywisty obraz przestępczości. W efekcie pomimo wielokrotnie zgłaszanych inicjatyw ustawodawczych w tym zakresie nadal obowiązuje ukształtowany 20 lat temu *status quo*. Nie można natomiast zaprzeczyć, że poza zakresem ochrony przepisów dotyczących przestępstw z nienawiści pozostają pewne grupy społeczne narażone na przejawy dyskryminacji (orientacja seksualna, tożsamość płciowa, płeć, niepełnosprawność).

Główny ciężar instytucjonalnego zwalczania przestępczości w Polsce spoczywa na organach ścigania. Instytucjami odpowiedzialnymi są jest Policja, Prokuratura oraz Agencja Bezpieczeństwa Wewnętrznego.

Funkcjonariusze Policji, przede wszystkim służby kryminalnej oraz służby prewencji, są szkoleni w zakresie identyfikowania znamion przestępstw z nienawiści, postępowania z ofiarami tych przestępstw oraz prawidłowej i skutecznej reakcji na tego typu przestępstwa²⁴⁴. Szczególną rolę odgrywa tu „Kurs specjalistyczny w zakresie zapobiegania i zwalczania przestępstw z nienawiści” realizowany w Centrum Szkolenia Policji w Legionowie.

244 Problematyce reakcji policji na przestępstwa z nienawiści poświęcona jest praca: J. Jurczak, *Działalność policji wobec zjawiska stadionowej mowy nienawiści*, Warszawa 2015.

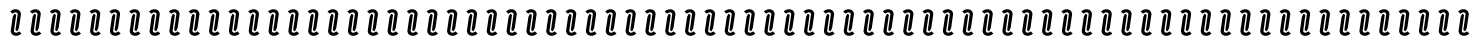
Właściwą postawę policjanta wobec mniejszości określa również Zarządzenie nr 805 Komendanta Głównego Policji z dnia 31 grudnia 2003 r. w sprawie „Zasad etyki zawodowej policjantów”. Szczególnie istotne są jego następujące postanowienia: § 6. Postępowanie policjanta w kontaktach z ludźmi powinna cechować życzliwość oraz bezstronność wykluczająca uprzedzenia rasowe, narodowościowe, wyznaniowe, polityczne, światopoglądowe lub wynikające z innych przyczyn. § 8. Wykonując zadania służbowe policjant powinien dostosowywać swoje zachowanie do sytuacji i cech osób uczestniczących w zdarzeniu, w szczególności wieku, poci, narodowości i wyznania, a także uwzględniać uzasadnione potrzeby tych osób.

Z myślą o kadrze kierowniczej oraz wykładowcach policyjnych przygotowano zostały również materiały metodyczne służące przygotowaniu i realizacji szkoleń dla funkcjonariuszy, którzy coraz częściej muszą podejmować interwencje w środowiskach wielokulturowych i wieloetnicznych²⁴⁵.

Poszerzeniu wiedzy funkcjonariuszy Policji służą również artykuły poświęcone przestępstwom z nienawiści publikowane w periodykach skierowanych policjantów²⁴⁶.

245 J. Lange, B. Machul-Telus, L.M. Nijakowski, *Poradnik antydyskryminacyjny dla funkcjonariuszy Policji*, Warszawa 2009; K. Łaskiewicz (red.), *Po pierwsze człowiek. Działania antydyskryminacyjne w jednostkach policji. Praktyczny poradnik*, Warszawa 2013.

246 E. Jurgielewicz, *Przestępstwa z nienawiści*, „Policja 997” 2013, nr 102, s. 40–42; J. Jurczak, M. Duda, *Stadion jako miejsce ideologicznych manifestacji*, „Policja” 2010, nr 4, s. 55–61.



W 2004 r. powołano w Policji system pełnomocników ds. ochrony praw człowieka. Warto podkreślić, że system ten jest jedynym tego typu w Europie. Obecnie system pełnomocników ds. ochrony praw człowieka składa się z następujących podmiotów: Pełnomocnik Komendanta Głównego Policji ds. Ochrony Prawa Człowieka, 17 Pełnomocników Komendantów Wojewódzkich Policji/Komendanta Stołecznego Policji, 5 Nietetatowych Pełnomocników w szkołach Policji (Szczytно, Legionowo, Piła, Słupsk, Katowice), Pełnomocnik w Centralnym Biurze Śledczym Policji. Podstawowym zadaniem Pełnomocników jest propagowanie praw człowieka oraz dbanie o przestrzeganie standardów ich ochrony w jednostkach Policji, a także bieżące monitorowanie działań policjantów pod kątem respektowania w swoich działaniach godności ludzkiej i przestrzegania praw człowieka oraz proponowanie rozwiązań mających na celu utrzymanie wysokich standardów w tym zakresie.

W 2014 r. powołano Policyjną Platformę Przeciw Nienawiści. Jej głównym celem jest integracja działań i wymiana dobrych praktyk między różnymi środowiskami w walce z nienawiścią, przygotowanie materiałów edukacyjnych, utworzenie laboratorium dobrych pomysłów, organizacja warsztatów eksperckich i wspólnych kampanii społecznych, rozpoznawanie nowych form i metod działania sprawców przestępstw z nienawiści, wspólne wypracowanie metod rozpoznawania profili sprawców.

Ponadto w Departamencie Kontroli, Skarg i Wniosków Ministerstwa Spraw Wewnętrznych powołano Zespół ds. Ochrony

Praw Człowieka (do 2011 r. Zespół ds. Monitorowania Rasizmu i Ksenofobii). Do jego obowiązków należy m.in. prowadzenie bazy danych o zjawiskach dyskryminacji etnicznej, rasizmu i ksenofobii; opracowanie i wdrożenie we współpracy z innymi urzędami administracji rządowej systemu gromadzenia i analizowania danych społeczno-demograficznych w celu monitorowania zjawisk rasizmu, dyskryminacji rasowej i ksenofobii; opracowanie i aktualizowanie materiałów dydaktycznych dla Policji, Straży Granicznej i organów rządowej administracji w województwie, kształtujących postawy antyrasistowskie oraz przeciwdziałających ksenofobii i nietolerancji; prowadzenie analiz i sporządzenie raportów na temat występowania tych zjawisk w Polsce.

Istotnym zadaniem jest rozpoznanie środowisk kibicowskich i podkulturowych. Szczególną rolę odgrywają w tym zakresie wyspecjalizowani funkcjonariusze – spottersi oraz często niedoceniani dzielnicowi²⁴⁷. W zwalczaniu najpoważniejszych form przestępczości ekstremistycznej pomocna jest również analiza kryminalna²⁴⁸. W związku z coraz częstszym popełnianiem przestępstw z nienawiści w Internecie niezbędne są również narzędzia informatyczne pozwalające na ustalenie numeru identyfikacyjnego IP komputera, ustalenie danych osobowych i adresu właściciela komputera, zabezpieczenie historii korespondencji

247 A. Świerczewska-Gąsiorowska, *Instytucja spottersa*, „Bezpieczeństwo. Teoria i praktyk” 2011, nr 3(IV), s. 63–68.

248 Zob. P. Chlebowicz, W. Filipkowski, *Analiza kryminalna. Aspekty kryminalistyczne i prawnodowodowe*, Warszawa 2011.





elektronicznej oraz historii przeglądania stron internetowych. Natomiast z uwagi na dobro ofiary przestępstwa z nienawiści głównym zadaniem policjantów jest przesłuchiwanie pokrzywdzonego w sposób zapobiegający wtórnej wiktyimizacji.

Przestępstwa z nienawiści są obszarem szczególnego zainteresowania prokuratury od 2004 r., kiedy to rozpoczęto realizację Krajowego Programu Przeciwdziałania Dyskryminacji Rasowej, Ksenofobii i Związanej z Nimi Nietolerancji na lata 2004–2009. Pomimo zakończenia programu działania prokuratury w tym zakresie są kontynuowane. Program nałożył na prokuraturę dwa główne cele: upowszechnianie informacji statystycznych dotyczących wyników postępowań i orzeczeń sądowych z zakresu dyskryminacji rasowej, ksenofobii i związanej z nimi nietolerancji oraz dążenie do delegalizacji organizacji działających zgodnie z ideami antysemitycznymi lub rasistowskimi. Ponadto w 2006 r. w prokuraturach apelacyjnych powołano konsultantów ds. przestępstw z nienawiści.

W celu ujednoczenia praktyki w zakresie sposobu prowadzenia postępowań karnych o przestępstwa z nienawiści oraz z uwagi na potrzebę wyeliminowania występowania nieprawidłowości w ich toku Prokurator Generalny wydał wytyczne²⁴⁹. Podkreślenia wymaga to, że w zakresie postępowania przygotowawczego są one wiążące dla wszystkich organów uprawnio-

nych do prowadzenia takiego postępowania, a więc nie tylko dla prokuratorów, lecz także Policji i ABW.

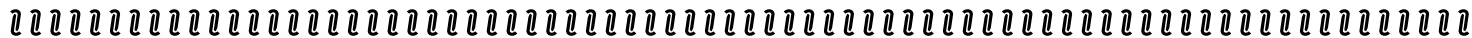
Na podstawie wytycznych Prokuratora Generalnego w zakresie prowadzenia postępowań o przestępstwa z nienawiści z 2014 r. w obrębie właściwości każdej prokuratury regionalnej (do 2016 r. prokuratury apelacyjnej) wyznaczone zostały jednostki organizacyjne wyspecjalizowane w prowadzeniu postępowań karnych w sprawach dotyczących przestępstw z nienawiści. W Prokuraturze Krajowej (do 2016 r. Prokuraturze Generalnej) przeszkolono po dwóch prokuratorów ze wskazanych prokuratur rejonowych wyznaczonych do prowadzenia postępowań o przestępstwa z nienawiści²⁵⁰.

Zaznaczyć również należy, iż wszystkie prawomocne decyzje merytoryczne kończące postępowania o odmowie wszczęcia postępowania lub jego umorzeniu są badane przez jednostki nadrzędne prokuratur.

Cennym źródłem informacji statystycznych o przestępstwach z nienawiści w Polsce są statystyki prokuratorskie. Departament Postępowania Przygotowawczego Prokuratury Krajowej prowadzi od 2007 r. staty monitoring spraw o przestępstwa z nienawiści. Na koniec każdego półrocza przedstawia Prokuratorowi Generalnemu sprawozdanie z przeprowadzonych badań postę-

249 Wytyczne Prokuratora Generalnego w zakresie prowadzenia postępowań o przestępstwa z nienawiści, Warszawa, dnia 26 lutego 2014 r. (sygn. PG VII G 021/54/13).

250 Wady i zalety tego rozwiązania omówiono w: B. Gadecki, E. Kałędek, *Przestępstwa z nienawiści w orzecznictwie i działalności prokuratury*, [w:] W. Pływa-czewski, M. Ilnicki (red.), *Ochrona praw człowieka w polityce migracyjnej Polski i Unii Europejskiej*, Olsztyn 2016, s. 265–275.



powiań karnych tego typu. Sprawozdanie to jest publikowane oraz kierowane do podległych jednostek organizacyjnych prokuratury wraz z zaleceniami merytorycznymi²⁵¹.

Agencja Bezpieczeństwa jako służba specjalna rozpoznaje i zwalcza zagrożenia godzące w bezpieczeństwo wewnętrzne państwa, a także zapobiega im. Jest właściwa w zakresie najważniejszych czynów o znamionach przestępstw z nienawiści, w szczególności tych o charakterze przestępczości zorganizowanej. Wśród władz Agencji dyskusyjne jest jednak, czy przestępstwa z nienawiści nie charakteryzują się zbyt małym ciężarem gatunkowym, aby angażować w ich zwalczanie ABW²⁵². W związku z tym Agencja prowadzi monitoring działalności ruchów o charakterze ekstremistycznym, zwłaszcza skrajnie prawicowych. Działania o charakterze operacyjno-rozpoznawczym nakierowane są m.in. na takie zjawiska, jak: pozyskiwanie nowych członków przez organizacje ekstremistyczne, koncerty muzyczne zespołów wykonujących muzykę nienawiści, ekstremistyczna agitacja i propaganda nienawiści w Internecie.

Rola pozostałych organów ścigania (Żandarmeria Wojskowa, Centralne Biuro Antykorupcyjne, Straż Graniczna, Służba Celno-Skarbowa) w zakresie zwalczania przestępstw z nienawiści

wyduje się mniej istotna ze względu na odmiennie ukształtowaną właściwość rzeczową.

Istotną rolę w przeciwdziałaniu przestępstwom z nienawiści odgrywają również rozwiązania społeczne, w szczególności inicjowane przez organizacje pozarządowe (NGO). Wśród nich należy wymienić m.in. Stowarzyszenie „Nigdy Więcej”, Stowarzyszenie przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii „Otwarta Rzeczpospolita” lub Kampanię Przeciw Homofobii oraz wiele mniejszych, lecz równie skutecznych. Wśród licznych inicjatyw wpisujących się w przeciwdziałanie społeczne wskazać można np. akcję przeciwko stadionowej mowie nienawiści „Wykopmy rasizm ze stadionów”, akcję zamalowywania przez mieszkańców Białegostoku rasistowskich graffiti „Zamaluj zło”, akcję społecznego monitoringu treści internetowych „dyżurnet.pl”, akcje propagowania tolerancji i edukacji międzykulturowej. Powyższe formy wpisują się w spektrum profilaktyki kryminologicznej.

Warto zwrócić również uwagę na rozwiązania z zakresu profilaktyki kryminalistycznej. Zaliczyć można do nich m.in. takie aspekty, jak: oddolne inicjatywy społeczne w postaci staży obywatelskich wspierających działania Policji (*neighborhood watch*), inicjatywy związane ze współpracą społeczeństwa lokalnego z Policją (*community policing*), policyjne strategie polegające na natychmiastowej i zdecydowanej reakcji na zjawiska patologiczne (*zero tolerance strategy*), modele przeciwdziałania przestępczości przez kształtowanie bezpiecznej przestrzeni

251 Sprawozdania te są dostępne na stronie: <https://pk.gov.pl/dzialalnosc/sprawozdania-i-statystyki>.

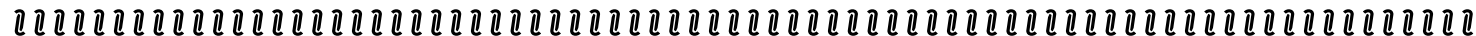
252 T. Plaszczyk, *Wykładnia przepisów art. 256 k.k. – kilka uwag praktycznych*, [w:] W. Pływaczewski, P. Lubiewski (red.), *Współczesne ekstremizmy. Geneza, przejawy, przeciwdziałanie*, Olsztyn 2014, s. 91–92.



publicznej (*defensible space*, *CPTED*), środki technicznego przeciwdziałania przestępczości (*gated community*, *CCTV*).

Konieczne jest wypracowanie spójnego, kompleksowego i przede wszystkim skutecznego modelu przeciwdziałania przestępstwom z nienawiści. Zadanie to wydaje się trudne, ponieważ przedmiotowe zjawisko stale ewoluuje. Uprawnione jest natomiast stwierdzenie, iż w przeciwdziałaniu tego typu patologii społecznej opierać się powinno raczej na polityce społecznej, a nie tylko polityce kryminalnej. Niezwykle aktualny jest bowiem w tym zakresie pogląd K. Laskowskiej, iż „zwalczanie przestępczości powinno odbywać się nie tylko drogą represji karnej, ale przede wszystkim przez wychowanie, naukę kultury i poszanowanie norm. Przestępczości nie da się bowiem ograniczać tylko przez prawo, trzeba też włożyć dużo pracy w edukację społeczeństwa”²⁵³.

²⁵³ K. Laskowska, *Przestępstwo chuligaństwa w rosyjskim kodeksie karnym – przeszłość, współczesność i przyszłość*, [w:] A. Michalska-Warias, I. Nowikowski, J. Piórkowska-Flieger (red.), *Teoretyczne i praktyczne problemy współczesnego prawa karnego. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Tadeuszowi Bojarskiemu*, Lublin 2011, s. 448.



Religijne uwarunkowania przestępczości – *Vodou* i haitańskie *case study*

Vodou to – w ortografii haitańskiej – nazwa kultu pochodzenia afrykańskiego, w ramach którego inicjowani wyznawcy wpadają w trans i zostają owładnięci przez duchy lub bogów. (Językiem haitańskim nazywam odmianę kreolskiego – a więc języka przez wieki jedynie mówionego – uznaną w Konstytucji Haiti z 1987 r. za język państwowy – jeden z dwóch, obok francuskiego – którego oficjalną ortografię haitańskie ministerstwo edukacji opublikowało 31 stycznia 1980 r.). „Nowy słownik ortograficzny PWN” pod red. Edwarda Polańskiego podaje pisownię spolszczoną *wudu*, która jest z naukowego – afrykanistycznego, językoznawczego, etnograficznego, religioznawczego punktu widzenia niepoprawna. Haitańska (kreolska) nazwa *vodou* (pisownia francuska *voudou*) wywodzi się bowiem – wbrew temu, co podaje z kolei „Słownik wyrazów obcych PWN. Wydanie nowe” (oprac. etymologii: Andrzej Bańkowski) – z wyrazu *vodū*, który w języku Fonów (będącym właściwie dialektem języka ludu Ewe), zamieszkujących południowy Benin, oznacza „ducha” lub „istotę boską” (zob. np. http://en.wikipedia.org/wiki/Haitian_Vodou), w szczególności „odziedziczone po przodkach bóstwo opiekuńcze” (L. Hurbon: *Les mystères du vaudou*, Gallimard, Paris 1993, s. 14). Pisownia *wudu* przejęta została – błędnie – z języka angielskiego (*voodoo*), który etymologicznie nie ma tu nic do rzeczy i – nie mniej błędnie, a na pewno niepotrzebnie – kojarzy kult z czarną magią (i właśnie jako rodzaj magii definiuje je w swoim haśle „Słownik wyrazów obcych PWN. Wydanie nowe”). Proponuję pisownię spolszczoną *wodu* – znaną z licznych polskich publikacji afrykanistycznych, etnograficznych i religioznawczych (zob. M. Skrzypek, *Wodu – „peryferyjna” religia Haiti*, „Euhemer” 1984, nr 4, s. 69–82; (...) przekład fragmentów monografii Alfreda Métraux *Opętanie w wodu*, przet. Katarzyna Ławniczak [Leżeńska] (...)). A jeśli nie pisownię spolszczoną, to przynajmniej haitańską (kreolską) – zgodną z zalecaną tam ortografią: *vodou*.



1. O granicach naukowego poznania religii

Dyskusja dotycząca wzajemnych relacji pomiędzy naukowym poznaniem i religią pojawia się już w pismach starożytnych filozofów i pozostaje szczególnie żywa również dziś. Wiara często przeciwstawiana była rozumowi, religijne założenia – naukowej obserwacji, potoczna wiedza religijna – ścisłej wiedzy naukowej. Dla wielu czołowych badaczy religia „nie była zjawiskiem, które miało być wyjaśnione, lecz raczej wrogiem do przewyżczenia”²⁵⁴. Wielu naukowców zarówno w naukach humanistycznych, jak i spotecznych uważa, że naukowe badanie religii jest problematyczne (a nawet niemożliwe) z kilku powodów. Po pierwsze ludzie są istotami świadomymi, a obserwacja ludzkiego zachowania zniekształca samo to zachowanie, dając nieadekwatny wynik badania. Zgodnie z tzw. hipotezą poprawności teologicznej, osoby religijne mają skłonność do deklarowania w badaniach przekonań zgodnych z określoną doktryną religijną nawet wówczas, gdy żywią inne, sprzeczne z nią przekonania²⁵⁵. Po drugie Boga nie można uznać za „hipotezę”, która wymaga weryfikacji. Boga można poznać tylko po jego owocach, którym i tak zawsze można zaprzeczyć. Po trzecie działania religijne związane są z przekonaniem, postawami, emocjami oraz moty-

254 R. Stark, L.R. Iannaccone, R. Finke, *Religion, Science, and Rationality*, „American Economic Review” 1996, nr 86 (2), s. 433–437.

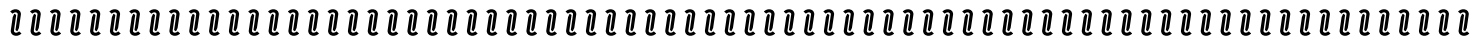
255 J. Barrett, *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Methods & Theory in the Study of Religion” 1999, nr 1, s. 325–339.

wami, które składają się na subiektywny wymiar religijności. Jako zjawiska subiektywne są one nieobserwowalne i nie podlegają badaniom naukowym. Czy możliwe jest zatem empiryczne zbadanie dowodów na istnienie Boga?

Czołowy polski filozof Stanisław Lem wykluczał możliwość współpracy między religią a nauką. Pisał: „Moim zdaniem, które na pewno nie wynika z mojej nieomyślności, ładunek rozszczepiający jedynność wiary, i to nie tylko katolickiej, podkłada pod fundamenty tej wiary, pod jej dogmatyki, globalny ruch cywilizacyjny, w znacznej mierze napędzany przyrostami wiedzy o procesach życia, zwłaszcza ludzkiego, zaś w przypadku katolicyzmu problemów natalistycznych”. Niewątpliwie istnieją obszary wiedzy religijnej, do których nauka nigdy nie będzie miała dostępu. Święty Tomasz z Akwinu głosił, że istnienie Boga nie jest prawdą oczywistą, która nie wymaga żadnego udowodnienia; nie jest to też prawda wrodzona, przysługująca każdemu człowiekowi z racji jego człowieczeństwa, potrzebny jest dowód²⁵⁶.

Odwołując się do literatury anglojęzycznej, naukowe podejście do religii można określić mianem podejścia redukcjonistycznego. Zgodnie z tym poglądem zadaniem nauki o religii jest wyjaśnienie zjawisk religijnych w kategoriach „zjawisk innego rodzaju”. Oznacza to, że naukowe badanie religii tworzy perspektywę, w której zjawiska religijne pozbawiane są religijnego charakteru, odarte z tajemniczości, inności i wielu innych cech, które kojarzą się z *sacrum*. W redukcyjnym podejściu do religii

256 Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1973, s. 147.



stanowi ona zespół przekonań i praktyk, które składają się na pewien sposób życia wielu ludzi. Nauka i religia postrzegane bywają zaś jako alternatywne sposoby odnoszenia się człowieka do świata (rozumienia świata).

Można żywić uzasadnione obawy, że naukowe badania religii wpisują się w pewien trend, który stanowi o kryzysie kultury europejskiej. Jeśli zgodzić się z przekonaniem, że nauka opiera się na zinstytucjonalizowanym sceptycyzmie, wiara zaś taki sceptycyzm wyklucza, pojawia się problem konfliktu postaw – naukowej i religijnej. Wiara religijna z istoty minimalizuje wszelkie wątplenie i jest na nie mało podatna. Tam, gdzie wątplenie bierze górę, wiara zostaje zagrożona. Chociaż zapewne istnieją formy racjonalności, które współgrają z myśleniem religijnym lub stanowią jego podstawę, racjonalność naukowa zasadniczo różni się od racjonalności wiary. Samo naukowe badanie religii nie oznacza ani jej instrumentalizacji, ani jej „unaukowienia”, zasadniczo podważa jednak kulturowy status religii – przypisywany jej status źródła sensu i wartości.

W związku ze złożonością systemu wierzeń oraz poznawczym wymiarem relacji człowiek – Bóg, religia, *vodou* zostało zdefiniowane jako formy, czynności i wytwory poznawania rzeczywistości, którą można by określić mianem „innego świata” lub „odległej warstwy aksjologicznej, lecz także realnego świata psychiki oraz przyrody”²⁵⁷. „Inny świat” rozumiany jest jako świat duchów

257 A.P. Kubiak, *O podobieństwach między poznaniem naukowym a religijnym*, „Scripta Philosophica 2. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL”

i przodków, uznany przez białego człowieka za niebezpieczny i grzeszny. Biały człowiek przestępując granicę obcego świata, wprowadza do niego swoje przekonania i obyczaje jako podstawy jego religii i moralności, doprowadzając do obdarcia z *sacrum* tego, co jest dla innej kultury święte. Desakralizacja religii prowadzi do propagowania zniekształconego wizerunku religijnych prawd na ten obraz, który staje się „prawdą” człowieka Zachodu.

1.1. *VODOU* WOKÓŁ NAUKOWEGO DYSKURSU

Powstało wiele antropologicznych i historycznych monografii dotyczących religii *vodou*. Dyskurs o ciemnej stronie tej religii ma swoje początki latach 30. XX wieku. Przetomową teorią okazała się praca Melville J. Herskovits’a *Life in a Haitian Valley* (1937) oferująca obszerne studium na temat wierzeń ludowych i duchowości *vodou*, obalająca popularny obraz *vodou* jako krwiożerczego pogańskiego kultu. Herskovits był pierwszym, który określił *vodou* jako kompleks afrykańskich wierzeń, kierujących życiem religijnym haitańskich chłopów. Praca Herskovitsa była inspiracją do kolejnych naukowych opracowań. Zora Neale Hurston’s w *Tell My Horse* (1938) uzupełnia odkrycia Herskovitsa, podczas gdy Alfreda Métrauxa (1959) koncentruje się metafizycznej symbolice *vodou*, ceremonialnych rytuałach w odniesieniu do ludowych guseł. Duchowy świat *vodou* został dokładnie opisany przez Maya Deren w książce *Divine Horsemen: Voodoo*

2013, nr 2, s. 59.



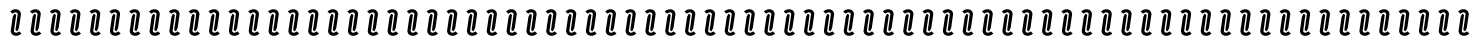
Gods of Haiti (1970). W swojej antropologicznej monografii dokładnie opisuje rolę kaptanów *vodou* w ceremoniach, obrzędy *vodou* oraz rolę muzyki w odprawianych rytuałach. W roku 1991 słynna amerykańska antropolog religii McCarthy Brown wydała książkę *Mama Loa*, która była jednym z najbardziej przetomowych kroków w kierunku destygmatyzacji *vodou*. *Mama Lola* przełamuje stereotypy, oferuje intymny portret *vodou* w życiu codziennym wyznawców. McCarthy Brown stara się zgłębić złożoną naturę religii *vodou* tak, by zrozumieć i zdekonstruować głęboko zakorzenione źródła takiej stygmatyzacji, odnajdując ich początek w czasach brutalnego kolonializmu. Kolejną znaczącą naukową pozycją jest książka Claudine Michel i Christian Bellegarde-Smith *Vodou in Haitian Life and Culture: Invisible Powers*, która koncentruje się na roli, jaką *vodou* odgrywa na Haiti. Autorzy badają wpływ duchowych wierzeń na praktyki kulturowe, tożsamość narodową, kulturę popularną, literaturę i sztukę. Ta pozycja wprowadza czytelników w historię i praktykę *vodou*, wyjaśnia przy tym wiele nieporozumień i mitów związanych z tą religią.

Wraz z pojawieniem się organizacji pomocowych po tragicznym trzęsieniu ziemi w 2010 wydano wiele monografii na temat *vodou*, przedstawiających ją jako czarną magię. W większości przypadków niniejsze publikacje zostały sfinansowane przez organizacje chrześcijańskie promujące konwertyzm. Wyraźnie dostrzega się w nich antyvodouistyczne nastawienie, jak na przykład w publikacji *From the Fear of Vodou to the Fear of God*

Frantza Michela z 2015 roku. Autor książki jest protestanckim nauczycielem Biblii i prezesem fundacji Enfant Utile Foundation (Useful Child Foundation – Haiti). Monografia wyraźnie prezentuje *vodou* jako praktyki okultystyczne. Wysnuwa nawet teorię, że Kościół katolicki promuje *vodou*, czcząc obrazy świętych, które reprezentują duchy *loa*. Kolejną kontrowersyjną pozycją jest *Voodoo Intersection: Poverty, Crime and Disease in Haiti* autorstwa Yonie Richard, która stara się udowodnić, że przestępstwa na Haiti podyktowane są wiarą w *vodou*. Autorka książki kierowana fantazją i kulturowo uwarunkowanym strachem opisuje, że codziennie na targu mijają zombie, którzy robili zakupy dla swoich panów. Naukowe dowody na występowanie opisywanych przez nią zjawisk są dla autorki mało istotnym dodatkiem do tak obszernej pracy.

Niniejsze pozycje nie zawierają żadnych naukowych podstaw czy wyników badań, śmiało snują natomiast teorię o zbrodniczym *vodou*. „Kiedy to Bóg *vodou* Bondye porzucił świat po jego stworzeniu, otworzył drzwi do religii pozbawionej jakiegokolwiek moralności. Odłączając się od swego stworzenia nie był w stanie wydawać moralnych sądów na temat życia i karać za czyny niemoralne i grzeszne. Ten brak boskiego nadzoru i wizji potępienia przez Boga potożył fundamenty pod niemoralne życie. Wyznawcy *vodou* proszą o łaski duchy, które całkowicie pozostające poza kontrolą Bondye”²⁵⁸. Modlitwa nie jest prośbą o duchowe wsparcie, lecz aktem chciwości i rządzy dóbr materialnych. Zatem, czy

258 F. Michel, *Fear of Vodou to the Fear of God*, Xulon Press, Miami 2015, s. 12.



w religii *vodou* jest miejsce na tradycyjne religijne wartości, takie jak moralność, przebaczenie, miłosierdzie? Mimo stereotypizacji i demonizacji wierzeń *vodou* religia ta jest wszechobecna i na tyle silna, by istnieć w świadomości Haitańczyków, spełniając kluczowe funkcje we wszystkich aspektach życia społecznego i politycznego jej wyznawców. *Vodou* stanowi niezwykle różnorodny, bogaty system kulturowy, przenikający całość haitańskiego społeczeństwa. Jest religią teatralnej formy i ekspresji, drogą życia, stróżem narodowej historii, norm, obyczajów. Zawiera „nasiona prawdy”, „ziarna Słowa” (*semina Verbi*), które mogą służyć budowie ogólnoludzkiego świata wartości.

1.2. VODOU I AFROKARAIBSKA DUCHOWOŚĆ

W grudniu 1492 roku Krzysztof Kolumb odkrył wyspę zamieszkałą wówczas przez ludność rdzenną Taino (Tayino). Źródła historyczne podają, że plemię Taino należało do Indian Arawak oraz mniejszej grupy Ciboney – co w języku Indian Taino oznaczało ludzi mieszkających w jaskiniach. Wyspa została nazwana Hispaniolą i całkowicie została przejęta przez Hiszpanów, którzy liczyli na ukryte złoża złota. Niestety bardzo szybko zorientowali się, że na wyspie nie żadnego złota. W zamian tego obfituje w bogactwo trzciny cukrowej, bawełny i kawy. Król Hiszpanii Karol I podpisał formalny kontrakt na sprowadzenie z Afryki czarnoskórych niewolników do pracy na plantacjach. Pierwszy statek z niewolnikami przybył na Haiti w 1510 roku, a wraz z nimi religia *vodou*. Po przewiezieniu przez ocean *vodou* przyjęło nową

formę – przestało być religią afrykańską, a stało się elementem kultur, które spotkały się na karaibskiej wyspie. Haitańskie *vodou* ma zatem trzy różne afrykańskie źródła: wierzenia zachodnio-afrykańskiego ludu Joruba, żyjącego w dawnym Dahomeju, obejmującym dzisiejsze tereny Nigerii, plemienia Fon zamieszkującego dzisiejsze tereny Beninu oraz ludów Kongo. Samo słowo *vodun* oznacza w języku Fon „ducha”. W autochtonicznych kultach plemienia Fon cześć oddawana bóstwom i przodkom była ze sobą ściśle powiązana. Ród, wieś czy księstwo czciły własnych *vodounów*, którzy zapewniali im ochronę oraz prestiż, a także posiadali tak samo czcigodne rodowody, klany i dynastie władców. W ramach skomplikowanych ceremonii, które początkowo obejmowały ofiary nie tylko z kóz i kur, lecz także z ludzi, groźne bóstwa były proszone o opiekę kapitanów zwanych *huno* – w formie żeńskiej *hunsí*. Już wtedy przywoływany *vodun* objawiał się poprzez opętanie kaptana czy któregoś wtajemniczonego sługę świątynnego. Do dzisiaj występujące w *vodou* powiedzenie, że *loa* „dosiada” nawiedzonego jako swego „konia” pochodzi z dawnej kultury Dahomeju²⁵⁹.

Najwyższe bóstwo kultów wodunów nosi imię Mawu-Lisa i podobnie jak wiele pierwotnych bóstw jest płci androginicznej. Wizerunek Mawu-Lisa przedstawia ją jako istotę o dwóch obliczach lub jako nierozdzielone bliźnięta. Kult boskich bliźnięt (*Marassa*), który zarówno w autochtonicznych kultach wodunów Beninu, jak i w haitańskim *vodou* odgrywa do dnia dzisiejszego

²⁵⁹ A. Gößling, *Voodoo. Bogowie, czary, rytuały*, Kraków 2010, s. 24–25.



ogromną rolę, wywodzi się od tego właśnie bóstwa z czasów pierwotnych.

Dzięki nazwom afrykańskich bóstw, które „zmartwychwstały” w haitańskim *vodou*, skąpym relacjom niewolników i niekompletnym dziennikom pokładowym handlarzy niewolnikami można odtworzyć i określić pochodzenie czarnych niewolników, którzy od XVII wieku przybywali na Haiti. Głównie chodzi tu o woduny pochodzące z panteonu plemion Fon i Joruba. Najczęściej wspomnianymi byli: Bóg-pośrednik Legba, bez którego nie sposób przywołać żadnego *loa*, czcigodny bóg węży Damballa i jego małżonka Ayida, Ezuili, bogini piękna i miłości, czy Ogun, niebiański patron kowali i wojowników. Wszyscy oni przywędrowali do Hiszpanii wraz z poddanyymi dahomejskich królów. Do tego doszło kilka podrzędnych bóstw pochodzenia sudańskiego czy kongijskiego, ale przeważająca większość afrykańskich *loa* wywodzi się bezpośrednio od wodunów z plemion Fon i Joruba. Jeszcze do dziś haitańskie *loa* rozróżniane są według pierwotnych afrykańskich „narodów” (*nanchons*), według regionów, w których były kiedyś zamieszkiwane oraz ludów Afryki, które w dawnych czasach oddawały im cześć. Odróżnia się na przykład *nanchons* Congo czy Nago, Ibo czy Wangol, a w wielu przypadkach jeden i ten sam *loa*, naznaczony tylko specyfiką plemienną, zajmuje miejsce w panteonie wielu *nanchons*. Do dziś nazwy najważniejszych przedmiotów rytualnych używanych przez kapłanów w ceremoniach *voodoo* pochodzą z języka plemienia Fon. Dotyczy to *govi* (kultowych dzbanów dla duchów

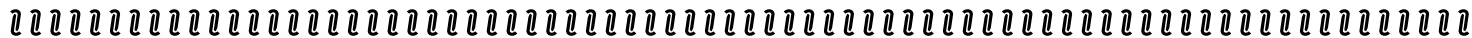
i dusz), *assona* (rytualnej grzechotki), świątyni *voodoo* zwanej *humfó* oraz wielu innych pojęć.

Wiele *loa* występuje także w panteonie Jorubów i nosi niekiedy odmienne imiona. Są wśród nich takie bóstwa, jak Obtala – Pan Białych szat Jemandza – Matka ryb; Szango – bóg piorunów i błyskawic, Ogun – bóg żelaza, wojny i opiekun myśliwych, Olokun – Pan morza, Ibedzi – patron bliźniaków i inne.

Mimo trudnych warunków życia niewolnikom udało się ożyć na nowo afrykański kult *vodou*. Odcięci od swych korzeni, pozbawieni swych tradycji i wspomnień, resztę swojego życia mieli spędzić na spełnianiu rozkazów swoich panów do chwili, aż zostaną wymienieni na świeżą siłę roboczą z Dahomeju. *Vodou* kształtowało się w cierpieniu i nadziei na lepsze jutro. Zdani całkowicie na łaskę i niełaskę swoich świeckich panów, wykluczeni z kręgu łaski białego Boga, pozbawieni swego człowieczeństwa, byli zmuszeni do podjęcia ostatniej rozpaczliwej próby ponownego ożywienia własnych tradycji. Ponieważ nie mogli liczyć na pomoc ukrzyżowanego białego Zbawiciela, musieli próbować wybłągać wolność u Legby, Damballi i Oguna²⁶⁰.

Dzisiejsze *vodou* było kształtowane nie tylko przez afrykańskie wierzenia, lecz także politeistyczne wierzenia rdzennych Indian Taino i Ciboney, którzy zamieszkiwali wyspę przed przybyciem Hiszpanów. Indianie uznawali jednego stwórcę i podległych mu duchów ziemi, które sprawują kontrolę nad siłami natury. Niektóre z nich mieszkają w niebie, niektóre w rzekach

²⁶⁰ *Ibidem*, s. 24–25.



czy leczniczych ziołach. Do tego należy dotęczyć wierzenia chrześcijańskie i europejskie ludowe tradycje. Afrykańscy niewolnicy pod pozorem chrześcijańskich ceremonii w dalszym ciągu modlili się o przychylność duchów. Niewolnicy utożsamiali *loa* z katolickimi świętymi, przykładowo *Loa Damballah* – bóg wąż jest odpowiednikiem chrześcijańskiego św. Patryka (*petro*) i św. Mojżesza (*rada*)²⁶¹. Zatem haitańskie *vodou* jest religią synkretyczną, gdyż łączy wiele tradycji i wierzeń powstałych z ogromnej determinacji wyrwania się spod jarzma kolonizatorów.

1.3. PANTEON VODOU – CZY BOGOWIE ŻĄDAJĄ KRWI I OFIAR

Chrześcijański świat mówi o tym, że *loa* są bezwzględny duchami, żądającymi całkowitego podporządkowania i ofiar z krwi. Czy wyznawcy *vodou*, podobnie jak mezoamerykańscy Majowie, wierzą, że ludzie powinni systematycznie oddawać bóstwom krew i życie w celu zachowania kosmicznego porządku?

Vodou to mistyczna jedność człowieka, natury, metafizyki, bez rozróżniania kategorii religijny – światowy, święty – świecki, duchowy – materialny. *Vodou* można nazwać doświadczeniem boskości w kosmiczno-biologicznym wymiarze człowieka. Jednostka obdarzona życiem tworzy niewidzialną relację ze światem i jego kosmiczną naturą²⁶². Zatem religia *vodou* poprzez swoją złożoną naturę nie może być jednoznacznie klasyfikowana jako

jeden system religijny, tak jak chrześcijaństwo czy judaizm. W *vodou* nie ma oficjalnego autorytetu, religia ta nie jest także spisana w żadnej świętej księdze. *Vodou* jest religią monoteistyczną, w której głównym stwórcą jest Bóg Bondye. Podstawową kategorią *sacrum* są *loa* – duchy członków rodziny, duchy sił i wszechświata oraz pojęć abstrakcyjnych, takich jak dobro, płodność, zdrowie. Są siłą mogącą wpływać na życie i los człowieka. Komunikują się z ludźmi na ziemi, opętują ich podczas ceremonii, przekazując im wówczas dobre i złe wiadomości. *Loa* są obecne w całej przyrodzie, w drzewach, górach, strumieniach. W ofierze *loa* składane są zazwyczaj owoce, warzywa, chleb, słodycze czy specjalnie przygotowane posiłki.

Najważniejszym *loa* w panteonie *rada*²⁶³ *vodou* jest Legba, który odgrywa główną rolę w rytuałach. Jest strażnikiem granicy między światem żywych i umartych, „opiekunem rozdroży”, umożliwia kontakt z duchami zmarłych i innymi istotami duchowymi. Często czczony pod postacią św. Piotra, ponieważ tak samo strzeże on wejścia do świata duchowego. Papa Legba

263 Rytuały *vodou* dzielą na *petro* i *rada*. *Rada* jest zwana białą magią i praktykowana jest przez większość wyznawców. *Loa rada* są dobrymi duchami, które przynoszą ludziom szczęście. Rytuały *rada* wyznawane są przez 95% vodouistów. Rytuały *petro* (zwane też *congo*) powstały na Haiti w społeczności niewolników. Prawdopodobnie nazwa pochodzi od nazwiska don Juana-Philippe’a Pedro, wychowanego w kulturze hiszpańskiej kaptana *voodoo*. Kolorem rytuałów *petro* jest czerwień, dlatego wierni ubrani są w czerwone stroje i mają pomalowane na czerwono twarze. Kolorystyka zaczerpnięta jest z indiańskiego plemienia Corib, żyjącego na wyspie Haiti. *Loa* w *petro* są niebezpiecznymi i mściwymi duchami, a rytuały są bardziej brutalne.

261 *Rada* i *petro* zostaną szerzej omówione w następnym podrozdziale.
262 G.J.-M. Botchi, *Wodu z Beninu*, [w:] *Encyklopedia religii świata*, Warszawa 2002, s. 1155.



może też uniemożliwić duchom przenikanie do świata żywych, dlatego często prosi się go o pomoc w przypadku egzorcyzmów, opętania, nawiedzenia domu. Nieokazanie mu szacunku może skutkować pozbawieniem ochrony. Wizualnie jest on reprezentowany jako staruszek z kulą i plecakiem, palący fajkę.

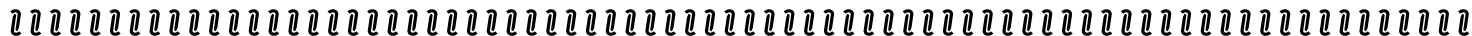
Inne *loa* znajdujące się w panteonie haitańskiego *vodou* to:

- Ayezán (Aizan, Ayizan) – żona Legby, chroniąca miejsca publiczne i instruująca początkujących hounganów. Jest archetypem *mambo* – pierwszej kapłanki. Wraz ze swoim mężem Legbą są duchowymi rodzicami kapłaństwa, zaangażowanymi w rytuały *kanzo*, w których przyszły Kapłan otrzymuje świętą grzechotkę – narzędzie kapłaństwa. Jest odpowiednikiem katolickiej świętej Klary.
- Èrzuli Freda – bogini miłości i luksusu, uosobienie kobiecego piękna i wdzięku²⁶⁴. Poprzez rytualne opętanie może wstąpić zarówno w kobietę, jak i mężczyznę, a wtedy obecni na ceremonii muszą zaspokajać jej potrzeby. Płacze, gdy nie dostanie tego, czego chce. W chrześcijańskiej ikonografii jest często utożsamiana z Mater Dolorosą.
- La Sirene – matka wszelkiego życia i opiekunka dzieci. Jej liczbą jest 7, a kolorami biel i błękit, które symbolizują wodę. Jej ulubionymi ofiarami są melony, melasa, smażone ryby i mięso.

²⁶⁴ M.F. Olmos, L. Paravisini-Gebert, *Creole Religions of the Caribbean: An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, New York University Press 2011, s. 129.

- Ogun Ferralje (Jakub Starszy) – jest patronem kowali, cywilizacji i nowych technologii. Jego atrybutem jest szabla lub maczeta, a ulubionymi ofiarami rum, tytoń, pieczona wieprzowina.
- Damballah – bóg-wąż w panteonie religii *voodoo*, bóg-stworzyciel kosmosu, ojciec innych duchów (*loa*) i ludzi. Wyznawcy *vodou* opętani przez Damballaha wiją się na ziemi jak węże. Jego bezpośrednie porozumiewanie się z wyznawcami (typowe dla innych bóstw *voodoo*) nie jest możliwe. Odgłosy, które wydaje Damballa, przypominają syczące i gwizdzące dźwięki, których nie jest w stanie zrozumieć najbardziej doświadczony kapłan. Aby zrozumieć jego przestanie, wzywa się innego boga o imieniu Ogoun, który może wystąpić w charakterze tłumacza. Wzywać Damballaha mogą tylko kapłani powyżej 40. roku życia, specjalnie do tego szkoleni od dzieciństwa²⁶⁵.
- Matka Murassa, czyli św. Klara, która datuje początek wszystkim *loa*, w ceremoniach jest pozdrawiana jako pierwsza. Jest źródłem płodności. Wzywa się ją podczas porodu, by ułatwić narodziny dziecka.
- Obatala – stwórca świata, jest odpowiedzialny za prawidłowy rozwój dzieci w łonie matki. Jego kolorami są biel i srebro, dlatego w takiej kolorystyce dekorowane są ottarze.
- Ogoun (Ogorin, Ogu-badagri) jest odpowiednikiem Zeusa w mitologii greckiej. Ogoun jest potężny, waleczny, trium-

²⁶⁵ *Ibidem*, s.127.



falny. Pierwotnie był bogiem kowalstwa, jednak teraz, gdy kowalstwo stało się przestarzałe, zmienił się w wojowniczego *loa*. Obecnie uważany za przebiegłego i potężnego przywódcę politycznego. Potrafi dawać siłę poprzez proctwo i magię. Mówi się, że to Ogoun (Ogu) dał moc niewolnikom, doprowadził do rewolty w 1804 roku i odzyskania wolności. Ogoun jest bóstwem ognia i metalurgicznych elementów. Jego kolorem jest czerwony, dlatego w ofierze składa się często czerwone świnie i koguty.

Istnieją również *loa* związane z rytuałami *petro*, które uważane są za demony, odpowiedzialne za czary i klątwy rzucane na ludzi. Zalicza się do nich:

- Bosou Koblamin – jest brutalnym *loa* zdolnym do pokonania swoich wrogów. Wykorzystuje się go w czasie wojny. Bosou przedstawia człowieka z trzema rogami, zaś każdy róg ma symboliczne znaczenie – siłę, dzikość i przemoc. Podczas rytuału składa się w ofierze świnie.
- Jan Petro jest potężnym obrońcą świętyń, a także duchem morza. Lubi perfumy i balsamy. Jean Petro pochodzi od imienia Don Juana-Philippe’a Pedro, hiszpańskiego niewolnika, który sprowadził go do haitańskiego *vodou*. Don Petro zdobył uznanie jako prowokator spisków w celu obalenia rządu. Z tego powodu symbolizuje opór, siłę, powstania i rodzaj ideologii czarnej władzy.
- Simbi (Simbi Andezo) jest strażnikiem fontann i mokradeł, dlatego rytuały *vodou* często odbywają się w pobliżu

źródeł. Simbi jest odpowiedzialny za choroby o nadprzyrodzonym pochodzeniu i posiada wiedzę o tym, jak je leczyć. Chroni tych, którzy mają dobre relacje z nim, ale odwraca się od tych, którzy nie stoją po jego stronie.

- Ti-Jean-Petro (Petro-e-rouge, ksiączę Zandor, Ti-Jean-pied-fin, Ti-Jean-Zandor) – ten *loa* przedstawiany jest jako karzeł z jedną nogą. Choć Ti-Jean-Petro ma francuskie imię, jego korzenie sięgają Afryki. Ti-Jean-Petro często chroni praktykujących czarną magię i pomaga im. Ma gwałtowny i porywczy charakter, który uwidocznia się podczas opętania.
- Kalfou to silny i potężny *loa*. Stanowi fundament całej liturgii i magii *vodou*. Jest związany z Papa Legba, jego odpowiedzialnikiem w rytuałach *radu*. Wierzący twierdzą, że gdyby nie on, świat stałby się bardziej racjonalnym i lepszym miejscem. Podobnie jak Pandora w greckim micie, Kalfou kontroluje siły zła w świecie duchów. Pozwala na rozmyślne zniszczenie, nieszczęście, niesprawiedliwość.

Określenie *loa* jako „dobrych” i jako „złych” jest niejednoznaczne. *Rada loa* mogą być również używane do tworzenia wrogiej magii, podczas gdy *petro* może leczyć i wywierać pozytywne działania. Niemniej jednak rytuały *petro* są bardziej brutalne, a ich *loa* okazują się pełne agresji i złośliwe.

Liczną rodzinę *loa* tworzą Ghedes (Guede) związani ze śmiercią i światem umarłych. Guédé wyglądają jak wysocy mężczyźni w czarnym fraku, cylindrze i ciemnych okularach. Są strażnikami





granicy między życiem i śmiercią, swoimi mądrymi radami pomagają duchom zmarłych znaleźć właściwą drogę. Są także bóstwem erotyki, panami życia i płodności, dlatego Haitańczycy często zakopują w grobach symboliczne fallusy. Guédé pomagają żywym ludziom, ale mogą także przywrócić do życia zmarłych. Zamieszkują w ożywionych zwłokach – zombie, czasem opętują także żywych ludzi. Wobec takiego opętania są bezsilni nawet najbardziej doświadczeni kaptani *vodou*. Do najważniejszych Guede zalicza się Barona Samedi („Baron Sobota”) przywódca wszystkich duchów śmierci Guede, mistrz magii, którego święto trwa od 30 października do 3 listopada. Przebywa na cmentarzach pod postacią szkieletu (lub starca z długą, białą brodą), ubrany w czarny surdut oraz cylinder lub melonik. Jest lubieżny i chciwy, chętnie zagarnia ofiary złożone innym duchowym istotom. Baronowi Samedi ofiarowuje się liście akacji jako ofiarę przebłagalną. W zamian za cygara, placki i rum spełnia prośby wyznawców *vodou*. Jego żoną jest Maman Brigitte, opiekunka cmentarzy i grobów, kobieta o białej skórze i rudych włosach, ubrana w czarną suknię z szalem na ramionach, którym przykrywa głowę. Osoby przez nią opętane używają wulgarnych słów i obscenicznych gestów. Wyznawcy *vodou* modlą się do Mamy Brygidy z prośbą o uzdrowienie chorego²⁶⁶. Jej zwierzęciem ofiarnym jest czarna kura. Bratem Ghede jest Zaka – *loa* rolnictwa, władający pracami rolnymi i polami. Ich symbolem jest

266 A. Zwoliński, *Świat voodoo*, Kraków 2011, s. 94.

równoramienny krzyż na grobach. W ofierze składa się im czarnego kozła.

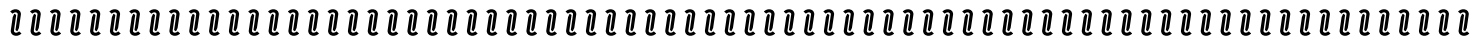
Kolejnym istnieniami duchowymi, które podlegają Bondye są bliźnięta – tajemniczy zestaw sił przeciwnych takich jak dobro – zło radość – smutek. Ich celem jest pomaganie w życiu tym, którzy składają im część. Stale obecni w życiu wyznawców *vodou* są również przodkowie, czyli dusze zmarłych członków rodziny. Jeśli są ignorowani mogą stanowić zagrożenie, a ci, o których dba rodzina, mogą być bardzo pomocni.

Haitańskie *loa* nie są mściwymi, żądnymi krwi i ofiar duchami, na jakie kreują je zachodnie media i chrześcijański świat. *Loa* symbolizują życiową siłę, płodność, ochronę, ojcostwo, czyli wartości pozytywne, poszukiwane i pożądane. Pomagają wyznawcom *vodou* kształtować życie w poszanowaniu boskiego porządku rzeczy oraz norm naturalnego prawa.

2. Jak narodził się mit *vodou* jako czarnej magii

2.1. *VODOU* JAKO WRÓG PUBLICZNY OD EPOKI KOLONIALIZMU

Od początków odkrycia wyspy przez Krzysztofa Kolumba trwa krwawy konflikt między wyznawcami *vodou* a jego przeciwnikami. Religia *vodou* była sposobem na przetrwanie i orężem w walce z bezwzględными kolonizatorami. Wzniecanie buntów było dosyć częstą praktyką, niestabnącą nawet pod rządami Francuzów. Francuscy kolonizatorzy jako pierwsi podjęli oficjalną walkę z afrykańskim kultem, opracowując specjalny zbiór praw



zwany *Code Noir* (Czarny kodeks), w którym omawia się sposób traktowania czarnych niewolników. Uznali niewolników za istoty ludzkie, które powinny być ochrzczone i nawrócone. Czarni niewolnicy nie chcieli jednak porzucić tradycji i religii przekazanych przez przodków, więc nauczyli się postugiwać religią katolicką do maskowania rzeczywistego oblicza praktykowanej przez siebie magii. Dla innych jedyną drogą do wolności była ucieczka w nieodkryte obszary górskie, gdzie otrzymywali pomoc od Indian. Opracowania historyczne podają, że w roku 1720 ponad 1000 niewolników zbiegło z niewoli, zaś do 1751 roku liczba ich wzrosła do 3500. Afrykanów i Indian łączyły wspólna nienawiść do białego człowieka oraz podobne tradycje religijne, w których szukali sposobu na uwolnienie się spod jarzma kolonizatorów.

Haitańskie *vodou* ukształtowało się między 1750 a 1790 rokiem. W początkowym etapie afrykańska religia zainteresowała swoją egzotycznością właścicieli plantacji, jednak biali Europejczycy szybko zaczęli obawiać się niezrozumiałych praktyk i zakazywali niewolnikom praktykowania tej religii oraz organizowania jakichkolwiek zgromadzeń religijnych. Kary za odkrycie aktów związanych z *vodou* były bardzo surowe: obdarcie ze skóry, pogrzebanie żywcem, kastracja czy inne formy okaleczenia. Handlarze i duchowni tłumaczyli niewolnikom, że nie wolno im pokładać nadziei w bożkach, lecz powinni zwracać się do Chrystusa.

Historycy są zgodni, że początkiem powstania haitańskiego *voodoo* była kultowa ceremonia odprawiona 14 sierpnia 1791

roku, przeprowadzona przez hungana (wielkiego kaptana) o imieniu Boukman (zwanego Bocor). W obrzędzie poświęcono czarną świnię, której krew miała przypieczętować obietnicę oddania się duchom za odzyskaną wolność. Tydzień po tej ceremonii rewolucja na Haiti nabrała rozmachu. Historycy potwierdzają, że *vodou* zjednoczyło niewolników, którzy jednomyślnie walczyli w imię wolności.

Po roku 1804 haitański naród pod dowództwem Jean Jacques'a Dessalines odzyskał niepodległość i stał się pierwszą niezależną czarną republiką. Po wygranej rewolucji został on wybrany na gubernatora generalnego i złożył przysięgę, że od tej pory żaden biały Europejczyk nie będzie władał tą ziemią. Zgodnie z legendą przerwał flagę Francji na pół, zostawiając tylko barwy czerwone i niebieski. Stworzył w ten sposób nową haitańską flagę. Po tym symbolicznym geście Dessalines rozpoczął oczyszczanie wyspy ze wszystkich właścicieli plantacji (niewolników). Tych, którzy nie opuścili kraju dobrowolnie, skazywał na karę śmierci (wykonywaną publicznie). Dessalines złożył również deklarację, że w kraju już nigdy więcej nikt nie doświadczy rasizmu i prześladowania. Zgodnie z konstytucją z 1804 roku wszyscy obywatele Haiti, bez względu na pochodzenie etniczne czy kolor skóry, są uważani za czarnych. W język kreolskim rzeczywiście słowo *neg* (*negh*) oznacza zarówno osobę, jak i kolor czarny. Historycy przedstawiają Dessalinesa jako brutalnego dzikusa, który nie wahał się mordować białych przybyszów. Jego nienawiść skierowana była tylko do właścicieli niewolników,





którzy odebrali czarnym wolność i godność. Dessalines zagwarantował obywatelstwo europejskim przybyszom walczącym za wolność kraju, tak jak to miało miejsce z polskim legionistami. Po śmierci Jean-Jacques'a Dessalinesa w 1807 roku Henri Christophe został wybrany dożywotnio na prezydenta państwa Haiti w lutym 1807 roku, a w 28 marca 1811 roku zmienił Haiti w królestwo i nadał sobie tytuł Króla Haiti i Wysp Przyległych z imieniem Henryk I. Stał się pierwszym monarchą Nowego Świata. Niestety, system króla Henryka I okazał się despotyczną tyranią. Zmusił swoich czarnych braci do ciężkiej pracy na plantacjach, sprowadził także kolejną grupę afrykańskich niewolników.

Na początku XIX wieku religia *vodou* miała swój szczytowy okres rozwoju i ustabilizowania. Koniec kolonializmu, niewolniczej pracy i przymusowej emigracji afrykańskich niewolników były doskonałą okazją do rozwijania systemu wierzeń. W latach 1827–1843, pod panowaniem prezydenta Boyera, Haiti przekształciło się w chtëpską republikę. Ziemia została podzielona na małe gospodarstwa i przekazana haitańskim rodzinom. Do połowy stulecia wszystkie plantacje trzciny cukrowej i kawy były zarządzane przez Haitańczyków. Rodziny utrzymywały się z upraw i handlu wymiennego. To, czego dana rodzina nie była w stanie wyprodukować samodzielnie, wymieniała na inny towar lub kupowała ze środków ze sprzedaży. Chtëpi byli przywiązani do swojej ziemi, do *loa* i przodków²⁶⁷. W okresie republiki chtëpskiej

267 S. Mintz, M.-R. Trouillot, *The Social history of haitian vodou*, [w:] D.J. Con-sentino (ed.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995, s. 123–147.

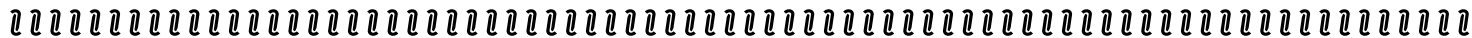
byli niewolnicy mogli spokojnie oddawać się swoim religijnym praktykom. *Vodou* stało się religią wyznawaną przez większość chtëpskiego społeczeństwa.

2.2. HISTORIA WSPÓŁCZESNA – *VODOU* W LATACH 1915–1990

Amerykańska okupacja i zajęcie kraju przez wojska Marines odcisnęły piętno nie tylko na gospodarce kraju, ale przede wszystkim na religii *vodou*, burząc haitański świat budowany od roku 1804. Haitańska inteligencja wierzyła, że wraz z konstytucją i rewolucyjnym zwycięstwem raz na zawsze uporata się z dominacją rasową. Gdy Haiti ugięło się pod ciężarem imperializmu, czarni intelektualiści zaczęli bronić czarnej kultury ludowej, krytykując kapitalizm i imperializm. Ich decyzja o tym, by rzucić wyzwanie globalnym strukturom nierówności rasowej, stworzyła podstawy nowoczesnego czarnego protestu politycznego²⁶⁸. Chociaż okupacja została zapamiętana jako niewielki epizod imperializmu Stanów Zjednoczonych, miała ona głęboki wpływ na samych Amerykanów. Według historyka Mary A. Renda polemika Marines okupujących Haiti utwierdziła paternalistyczną koncepcję imperium i fantastyczną ideę „voodoo” w amerykańskiej świadomości²⁶⁹. W opublikowanym *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti* (2011) Kate Ramsey zwraca uwagę,

268 M.A. Renda, *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of American Imperialism, 1915-1940*, The University of North Carolina Press 2001, s. 282–293.

269 L. Dubois, *Haiti: Aftershocks of History*, Picador, New York 2012, s. 213–215.



że Marines zaczęli demonizować religię ludową *vodou*, ponieważ zdali sobie sprawę, że jest motorem napędzającym bunt Haitańczyków przeciwko ich imperialnej inwazji. Dominująca rasistowska ideologia Marines przekonała, że skuteczny opór haitańskiego społeczeństwa przeciwko zachodniej hegemonii należy przypisać czarnej magii²⁷⁰.

Religia *vodou* za czasów dyktatury nacjonalisty François Duvaliera (Papa Doc) stała się narzędziem terroru i zastraszania. Źródła historyczne podają, że Papa Doc karał przestępców i swoich przeciwników politycznych przemianą w zombie. François Duvalier zanim objął funkcję prezydenta Haiti był ministrem zdrowia w czasach rządów prezydenta Dumarsais Estimé w latach 40. XX wieku. Znając problemy czarnej społeczności, zaczął budować zaufanie społeczne, jawiąc się jako obrońca biednych i uciszonych. Swój niewinnie brzmiący przydomek Papa Doc otrzymał od swoich podopiecznych. Jak na ironię, ta sama grupa ludzi za czasów jego panowania cierpiała najbardziej. Po obaleniu rządów Dumarsais Estimé 10 maja 1950 urząd prezydenta objął Paul Magloire. Duvalier zrezygnował z urzędu Ministra i powrócił do pracy lekarza, ukrywając się na prowincji w obawie przed represjami ze strony reżimu Magloire. W roku 1957 powrócił do świata polityki, by objąć władzę i mianować się przywódcą kraju. Jego prezydentura w latach 1957–1964 to okres reżimu i największego terroru w historii kraju. Oprócz funk-

cji dożywotniego prezydenta Papa Doc mianował się pierwszym hounganem Haiti. Aby mieć większą kontrolę nad społeczeństwem, stworzył ochotniczą służbę bezpieczeństwa narodowego o nazwie Tonton Macoute. Nazwa tej organizacji wywodzi się imienia jednego z haitańskich duchów obecnego w tradycji ludowej – Tontona Macoute (*Uncle Gunnysack*). Według mitologii haitańskiej porywa on i karze niesforne dzieci, wrzucając je do worka i sprawiając, że znikają bezpowrotnie. Wielu członków tej organizacji było kapłanami *vodou*, co pozwoliło przejąć kontrolę nad społeczeństwem nie tylko siłą, ale także czarami. Jeden z przywódców Tonton Macoute – Luckner Cambronne (znany jako „wampir z Karaibów”) zyskał niechlubną sławę po tym, jak prowadził dochodową praktykę dostarczania zwłok, organów i części ciała przeciwników politycznych Duvaliera do szkół medycznych i szpitali w Stanach Zjednoczonych²⁷¹.

Największym zagrożeniem dla rządów i Duvaliera był jednak Kościół rzymskokatolicki. W latach 60. Papa Doc wydalil z kraju prawie wszystkich biskupów. Nie zgodził się na ich ponowne przybycie na Haiti, za co został ekskomunikowany przez Stolicę Apostolską. Do krzewienia kultu własnej osoby nakazał haitańskim proboszczom wprowadzić nowe wersje modlitw, zawierające odwołania do niego samego. Rozpowszechnił modlitwę Pańską stawiając siebie w miejscu Boga, nakazał malowania obrazów z własnym wizerunkiem i stojącym obok Chrystusem,

270 K. Ramsey, *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti*, University of Chicago Press 2011, s. 32.

271 M.C. Tann, *Haitian Vodou – An Introduction to Haiti’s Indigenous Spiritual Tradition*, Llewellyn Publications 2012, s. 721–723.





z symbolicznym gestem położenia ręki na jego ramieniu oznaczającym, że został wybrany przez Boga. Krążą legendy o tym, że życzył sobie umieszczania głów opozycjonistów w specjalnych stojakach, które potem ustawiał w swoim gabinecie. Po śmierci Duvaliera w 1971 r. jego syn Jean-Claude Duvalier, czyli „Baby Doc”, przejął rolę prezydenta Haiti. To w istocie ustanowiło dynastyczną dyktaturę, która trwała, póki nie zostały obalona przez ludowe powstanie w 1986 roku²⁷².

Po serii nieudanych wyborów i przewrotów wojskowych pierwsze demokratyczne wybory w historii Haiti odbyły się między 16 grudnia 1990 r. a 20 stycznia 1991 r. Wyraźną przewagę głosów zdobył salezjanin, ksiądz Jean-Bertrand Aristide. Podczas jego prezydentury *vodou* zostało ustanowione oficjalną religią Haiti. Jean-Bertrand Aristide był doskonałym mówcą, którego kazania były czarujące i głęboko poruszające, nawołujące do wolności i godności. Nic w tym dziwnego, że zyskał przychylność i zaufanie Haitańczyków, którzy przez lata zmagali się z niewolnictwem, dyktaturą i brakiem wolności. Wybranie tego katolickiego duchownego na prezydenta było otwarciem puszkii Pandory. Po miesiącach pełnienia funkcji prezydenta jego działalność została uznana za antydemokratyczną. Opozycja, wojsko i elity zaczęły się coraz bardziej niepokoić kierunkiem, w którym zmierza prezydentura Jean-Bertrand Aristide. Jako katolicki duchowny w czasach Duvaliera „Baby Doc” był opozycyjnym działaczem angażującym się w sprawy ubogich. W latach 80.

272 *Ibidem*, s. 753–756.

stał się znany na całym świecie jako miłośnik i doskonały kaznodzieja. Jednak z biegiem czasu jego międzynarodowa sława i pogłoski o zaangażowaniu w handel narkotykami sprawiły, że został odrzucony przez Kościół i porzucił święcenia.

Aristide wspierał organizacje przestępcze, które przybierały postać zbrojnych gangów ulicznych, prowadzonych przez młodych mężczyzn wychowanych w slumsach pod opieką księdza Aristide’a. Niewiele było badań empirycznych – a już na pewno brak postępowania karnego – które dowodziłoby, że Aristide’a miał powiązania ze światem przestępczym. Ustanowienie *vodou* oficjalną religią było zabiegiem politycznym, którym chciał odwrócić uwagę od swojej osoby i zyskać poparcie społeczeństwa.

2.3. TRZĘSIENIE ZIEMI W 2010 ROKU I PONOWNA CHRYSTIANIZACJA HAITI

W wyniku trzęsienia ziemi nastąpił wzrost działalności misyjnej różnych organizacji chrześcijańskich, który doprowadził do nowych nacisków na ograniczenie kultuwowania *vodou*. Pojawiły się spekulacje, że kaptani *vodou* skorzystali na śmierci niewinnych ludzi, a samo trzęsienie ziemi było karą za ich niewierność. Publiczna nagonka na kaptanów i kaptanki zaczęła przypominać średniowieczne polowanie na czarownice. Publiczny lincz, nagrody za schwytanie kaptanów, samosądy sprawiły, że Haiti stało się przedmiotem nowej kolonialnej inwazji.

Kolonializm znany jest jako zespół zjawisk, które zachodziły w procesie wymuszonej adaptacji społeczeństwa zależnego do



warunków stworzonych przez dominację. Chęć podporządkowania wszystkich grup tubylczych na nowo zdobytych ziemiach i bezwzględna działalność białego człowieka, podyktowane były przekonaniem o wyższości swojej rasy. Nadrzędność białej rasy w sposób oczywisty oznaczano, że „czarni muszą na zawsze pozostać tanią siłą roboczą i niewolnikami”²⁷³. Zatem to rasa jest nie tylko wyznacznikiem pozycji klasowej, ale także pozycji wyznaniowej. Do dziś na Haiti obserwuje się działalność, która utrwała typowo kolonialne schematy, mechanizmy oraz wartości, będące dowodem na wyższość białego człowieka. Cała rzecz organizacji pomocowych i humanitarnych, czyli „współcześni biali kolonialści” najeżdżają na ten biedny kraj, tworząc „neokolonialną utopię”²⁷⁴. Jak w okresie kolonializmu celem ich najazdów było przejęcie kontroli politycznej nad zajętym terytorium z całym jego dobrodziejstwem, tak obecnie pod płaszczykiem humanitaryzmu gra toczy się o duszę każdego grzesznika. Lyonell Trouillot haitański pisarz, działacz społeczny i publicysta nazywa taką pomoc humanitarną durnym współczuciem. Twierdzi, że „kraj jest naszpikowany przedstawicielami spoteczności międzynarodowej i zachodnimi dyplomatami, którzy chcą decydować, co jest dla nas dobre. Kiedy mówią o Haiti, sprawiają wrażenie, jakby mówili o stadzie owiec, które trzeba prowadzić”²⁷⁵.

273 A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, Poznań 2011, s. 34–36.

274 W. Easterly, *Brzemie białego człowieka*, Warszawa 2008, s. 24–26.

275 L. Trouillot, *Ludzie przyjeżdżają na Haiti i mówią: „Chcę wam pomóc”*. Nazywam to durnym współczuciem rozm. przepr. A. Lipczak, „Wysokie Obcasy”, 21 stycznia 2017 r., <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,53668,2125>

W kraju, w którym życie w godziwych warunkach jest przywilejem klasowym, a system kapitalistyczny produkuje parodię moralności, religia staje się często kosztem ofiarnym i pretekstem do usprawiedliwienia czynów zbrodniczych oraz istniejącej przestępczości. Zachodnie media i kultura masowa przygotowały grunt dla ponownego procesu chrystianizacji, propagując *vodou* jako czarną magię. Chrześcijańscy misjonarze rozpoczęli głoszenie orędzia chrześcijańskiego, oferują też pomoc medyczną i ekonomiczną. Początkowo oferowana pomoc wydawała atrakcyjna, jednak dość szybko Haitańczycy zorientowali się, że są to wysiłki skierowane nie tyle na edukację, ile na konwertyzm i przemianę ich kultury. Wymagają od wiernych odrzucenia wiary w szatański kult i zaprzestania praktykowania kultu.

Chrześcijaństwo nazywane jest „ślepą wiarą”, a natura ludzka zmusza nas do odrzucania tego, co odmienne, dziwne, niezgodne z naszym światopoglądem. Czy wśród wyznawców Chrystusa nie zadawano pytań wymagających od rozumu wspinania się na jego szczyty? Przez wieki chrześcijaństwo ścierało się z poglądami myślicieli pogańskich, eksponując swoją wyższość i oświecenie. Religia *vodou* jest wytworem kultury, który wymyka się opisowi słownemu, tworzy pewnego rodzaju wiedzę „ukrytą” lub też „milczącą”, w przeciwieństwie do wiedzy „wrażnej”, wyartykułowanej za pomocą języka i źródeł spisanych. W świetle chrześcijańskich misjonarzy rzekomo tego typu wiedza „ukryta”

5772, ludzie-pryjezdza-na-haiti-i-mowia-chce-wam-pomoc-nazywam.html (dostęp 15.07.2018 r.).





jest traktowana jako ułomna lub bezwartościowa. Dodatkowo wykorzystując i reinterpretując fakty historyczne, przedstawiają naukowe dowody świadczące o zawarciu przez Haitańczyków paktu z diabłem. Taka skłonność do osądzania również wynika z pragnienia dominacji. Czy Jezus Chrystus nie wzywa do powściągliwości w sądzeniu bliźniego? „Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę? Kto sądzi bliźniego, ustanawia się jego panem i tak naprawdę uzurpuje sobie miejsce Boga. A przecież zostaliśmy wezwani, żeby oceniać jedni drugich za wyżej stojących od siebie²⁷⁶„ (*List do Filipian 2, 3*). Nie chodzi o to, żeby poniżyć samych siebie, ale żeby służyć innym zamiast ich osądzać.

2.4. ZBRODNI RYTUALNE I CZARNA MAGIA VODOU

Nie ulega wątpliwości, że media demonizują religię *vodou* i przypisują rytuałom okultystyczny charakter. Wielokrotnie świat obiegły informacje o morderstwach rytualnych popełnionych przez wyznawców tej religii. Choć niektóre rytuały *vodou* wymagają złożenia w ofierze zwierzęcia, to nie jest to praktyką świadczącą o jego okultystycznym charakterze. Wyznawcy wierzą, że wszystko na tej planecie ma swoją energię, a największe jej pokłady ma krew zwierząt i ludzi. Kiedy zwierzę zostaje zabite tylko w celach konsumpcyjnych, energia ulatuje. Kiedy zwierzę zostaje poświęcone w rytuale, energia przekazywana jest

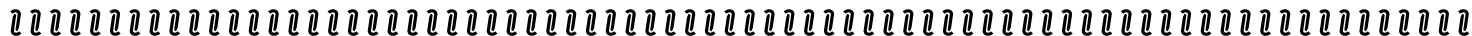
duchom. Krew stanowi główny napój podczas rytuału, a mięso pochodzące ze zwierzęcia zostaje zjedzone przez uczestników ceremonii.

W wielu innych religiach, na przykład w judaizmie, ubój rytualny zwierząt podlega prawu religijnemu i zwyczajowemu. Rytuały *petro* są brutalne i przepiętione przemocą. W ich trakcie składa się ofiary z większych zwierząt, takich jak czarne świnie czy kozy. *Petro* w rzeczywistości kultuwuje 5% wyznawców *vodou* i właśnie ten wizerunek stał się źródłem powstania mitów o brutalnych praktykach.

W 2010 roku „UK Telegraph” donosił, że w Ugandzie wzrasta liczba ofiar składanych z ludzi. Lekarze-czarownicy mordują dzieci, by potem sprzedać ich części ciała, które mają zapewnić ludziom bogactwo²⁷⁷. Ofiarami są zazwyczaj dzieci poniżej dwunastego roku życia, których krew ma wyjątkową energię – dzięki niej można zyskać nadprzyrodzone moce. W haitańskim *vodou* nie ma udowodnionych przypadków składania ofiar z ludzi i dzieci. Niestety statystyki kryminalne na Haiti są trudne do zweryfikowania i nie należy ich traktować jako rzetelnego źródła informacji. Powodem niskiej liczby zgłoszonych zabójstw jest brak zaufania do organów ścigania. Brak materiału dowodowego powoduje, że czyny mające znamiona przestępstwa usprawiedliwane są wiarą w czary, a nie porzuceniem społeczeństwa przez instytucje publiczne, które nie zapewniają podstawowych usług.

²⁷⁶ *List do Filipian 2, 3, Pismo Święte Nowego Testamentu.*

²⁷⁷ N. M'imboga, *Child sacrifices on the Rise in Uganda as Witch Doctors Expand Their Practices*, „East Africa News” 2010, January 8.



2.5. ZOMBIE – NAJSŁYNNIEJSZA OFIARA RYTUAŁÓW *VODOU* I GWIAZDA FILMOWA AMERYKAŃSKIEGO KINA

Najpopularniejszą ofiarą rytuałów *vodou* jest zombie, czyli inaczej żywy trup. Postać zombie masowo pojawiająca się we współczesnych amerykańskich horrorach, kojarzona głównie z osobą powstającą z grobu i starającą się zaspokoić żądzę krwi poprzez konsumpcję świeżego ludzkiego mięsa. Tak naprawdę zombie nie jest elementem kultu, lecz wierzeń ludowych i ma swoje korzenie w czasach kolonializmu. Brutalność kolonizatorów wobec niewolników zmusiła kapłanów *vodou* do stosowania czarnej magii wobec oprawców. Zatruli zapasy żywności i wody przeznaczone dla kolonizatorów, a niepostulnych braci karali, podając im naturalne narkotyki i przejmując całkowitą kontrolę na ich duszą. Guédé Cadavre – tak nazywany przez Haitańczyków bezwolny trup i duch śmierci, wykorzystywany był na plantacjach i w pracach polowych. Aby zamienić człowieka w zombie, należało podać mu truciznę, która powoduje rodzaj śpiączki nazywanej „śmiercią *vodoun*”²⁷⁸. Taki proszek w zawierał swoim składzie wydzielinę ropuchy, krocionogów i tarantuli, a także szczątki ludzkie. Po zażyciu tak przygotowanej mikstury ofiara powoli ulegała całkowitemu sparaliżowaniu i zapadała w śpiączkę, sprawiając wrażenie zmarłej. Po kilku dniach od takiej pozornej śmierci czarownik ożywił swoją ofiarę za pomocą mikstury zwanej „ogórkiem zombie”²⁷⁹. Najbardziej

znany przypadek człowieka-zombie to Clarivius Narcisse, który 30 kwietnia 1962 roku trafił do szpitala Alberta Schweitzera w stolicy Port-au-Prince z objawami gorączki. Po kilku dniach został uznany za zmarłego, po czym pochowano go na cmentarzu niedaleko L’Estère. Niedługo potem został wykopany przez kapłana *vodou* i siłą zaciągnięty na plantację trzciny cukrowej, gdzie pracował z innymi zombie, będąc regularnie odurzany substancjami psychoaktywnymi. Po śmierci kapłana *vodou* Clarivius Narcisse zbiegł z plantacji i pojawił się w stolicy Port-au-Prince w 1980 roku, gdzie spotkał swoją siostrę i opowiedział jej swoją historię. Przypadek haitańskiego zombie stał się inspiracją badawczą znanego amerykańskiego etnobotanika Wade’a Davisa z uniwersytetu Harvarda. Jego kontrowersyjne badania z 1980 roku dowiodły, że kapłani *vodou* używają trujących roślin i zwierząt, tworząc magiczny specyfik zamieniający ludzi w zombie. To dzięki jego odkryciom i naukowemu opracowaniu *Passage of Darkness: The ethnobiology of Haitian zombie* wiemy, jaki skład ma słynny proszek zamieniający ludzi w zombie.

Dla Haitańczyków postać zombie nie pozostaje tylko ludową legendą, głęboko zakorzenioną w świadomości społecznej. Pomimo tego, że obecnie nie ma dowodów na to, by ktokolwiek używał czarów i zamieniał ludzi w zombie, to strach przed zombifikacją jest wśród Haitańczyków wciąż żywy. Nic tak nie przeraża, żadna kara dożywocia czy więzienie, jak bycie zniewolonym przez czary i odrodzenie się jako niewolnik. Strach przed zombifikacją niewątpliwie zapewnia przestrzeganie norm społecznych

278 J. Krzyżowski, *Psychiatria transkulturowa*, Warszawa 2002, s. 49.

279 *Ibidem*, s. 50–51.



w szczególności na obszarach wiejskich na północy kraju, gdzie kultura ludowa jest ciągle żywa.

3. Rodzaje przestępczości uwarunkowanej religijnie

3.1. ZAKAZANE AKTY SEKSUALNE – ZOOFILIA

Kontakty seksualne ze zwierzętami od zawsze były i są częścią ludzkiej kultury. Dla większości ludzi zoofilia stanowi tabu i rzadko mówi się o niej publicznie, ponieważ spotyka się ze społecznym odrzuceniem. Brakuje opracowań naukowych na temat zoofilii, która definiowana jest i opracowywana jako ogólne zaburzenie seksualne, przez co trudno jest zdobyć aktualne i dokładne statystyki dotyczące powszechności zoofilii we współczesnym świecie.

Zoofilia została umieszczona przez Światową Organizację Zdrowia w Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób ICD-10 jako rodzaj „innych zaburzeń preferencji seksualnych”²⁸⁰. Zoofilia, inaczej sodomia, zooerastia, bestiofilia, to według Zbigniewa Lwa-Starowicza odmiana parafilii, w której satysfakcja seksualna osiągnięta jest przez kontakty ze zwierzętami, do której mamy humorystyczny wręcz dystans jako do zjawiska egzotyczne i rzadkiego, które jednak występuje częściej, niż się wydaje²⁸¹.

²⁸⁰ Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych, WHO, Rewizja 10, 2008.

²⁸¹ Z. Lew-Starowicz, *Seksuologia sądowa*, Warszawa 2011, s. 140–142.

Definiowana jest także jako popęd seksualny skierowany do zwierząt, które to według Bohdana Trzeciaka spotyka się najczęściej wśród młodych mężczyzn mających stały kontakt ze zwierzętami, pozbawionych możliwości normalnego wyładowania seksualnego²⁸².

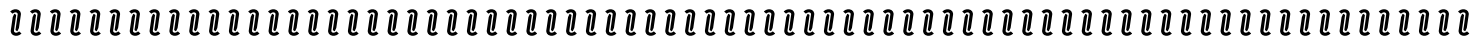
Zgodnie z aktualnymi kryteriami DSM-5 Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego zoofilia jest objęta ogólną kategorią „inne określone zaburzenia parafiliczne” i jest charakteryzowana jako „...nawracające i intensywne podniecenie seksualne z udziałem zwierząt”²⁸³. DSM-5 nie rozróżnia płci, wieku i rodzaju zwierząt. W kryteriach diagnostycznych nie ma specyfikacji dotyczących tego, jakie czynności seksualne zachodzą ze zwierzęciem, w jakich okolicznościach lub w jakim celu. Zwraca uwagę natomiast na fakt, że długotrwałe i intensywne zachowania seksualne ze zwierzętami powodują klinicznie cierpienie lub upośledzenie w życiu społecznym²⁸⁴. W odróżnieniu do klinicznej definicji osoby, która uważa się za „zoofila”, podkreślają zaangażowanie emocjonalne z seksualnie pożądanym zwierzęciem, a nie samą aktywnością seksualną²⁸⁵.

²⁸² B. Trzeciak, *Życie intymne. Wybrane zagadnienia z seksuologii*, Kotobrzeg 2012, s. 95.

²⁸³ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Washington 1994, s. 705.

²⁸⁴ *Ibidem*, s. 705–706.

²⁸⁵ H. Milewski, *Understanding Bestiality and Zoophilia*, East West Publishing, Bethesda 2002, s. 56–59.



3.2. Zoofilia w dziejach

Problem zoofilii ujawnił się już w czasach prehistorycznych. Rysunki z epoki kamienia nie pozostawiają wątpliwości, że nasi prehistoryczni przodkowie utrzymywali relacje seksualne ze zwierzętami. Według archeologa Timothego Taylora (1996) graferowany pręt kostny z jaskini La Madeleine we Francji z późniejszych epok lodowcowych (około 25 000 lat temu) przedstawia łwicę liżącą gigantycznego ludzkiego penisa. Kolejnym potwierdzeniem jest włoskie malarstwo jaskiniowe wieku z VII wieku p.n.e., przedstawiające mężczyznę wkładającego penisa do pochwy lub odbytu ośła²⁸⁶.

W starożytności również zoofilia nie była zjawiskiem prece-densowym. W pismach greckiego filozofa Herodota czytamy, że tego typu praktyki były obecne już w starożytnym Egipcie w V w. p.n.e., co najprawdopodobniej związane było z udomowieniem zwierząt. Takim praktykom mogło również służyć pasterstwo i oddalenie się ludzi od siedzib ludzkich. Może być to również echo dawnej sakralizacji zwierząt i przypisywania zwierzętom domowym niezwykle istotnej rangi. W mitologii greckiej jeden z mitów mówi, że Zeus pod postacią byka posiadał Europę, drugi opisuje spółkowanie Pazyfae, żony Króla Minosa, z bykiem. Motywy zoofilii występujące w mitach nie mają tylko seksualnego znaczenia, ale również w formie symbolicznej przedsta-

286 E. Gregersen, *Sexual Practices: The Story of Human Sexuality*, Franklin Watts, New York 1983, s. 43–45.

wiają dzieje tych kultur, przekraczanie granic między światem ludzkim a boskim²⁸⁷.

Rzymianie jako pierwsi wymyślili gwatty kobiet i mężczyzn dokonane przez zwierzęta, które stanowiły formę przedstawień celem rozbawienia publiczności Koloseum²⁸⁸. Liczne przykłady zoofilii podaje również Biblia (Wj. 22,18: Kpt 18,23: 20,15-16), m.in. w Księdze Kptańskiej, gdzie zoofilia określana jako „obyczaj kananejski”²⁸⁹.

W średniowiecznej Europie akty seksualne ze zwierzętami były powszechne wszędzie tam, gdzie dzieliły przestrzeń mieszkalną ze swoimi właścicielami. Współzycie seksualne ze zwierzętami związane było z czarną magią i traktowane jak lekarstwo na wiele przypadłości i chorób²⁹⁰.

W Ameryce Południowej oraz na Karaibach w okresie kolumbijskim można odnaleźć ślady aktów seksualnych ze zwierzętami. Co prawda, w cywilizacji Inków za akty seksualne ze zwierzętami groziło powieszenie, jednak odkrycia archeologiczne wskazują, że były one dość częstą praktyką²⁹¹. Wśród Indian z karaibskiego wybrzeża Kolumbii panowało przekonanie, że dorastający mężczyźni przed wstąpieniem w związek małżeń-

287 Z. Lew-Starowicz, *op. cit.*, s. 140.

288 M. Dekkers, *Geliebtes Tier – Die Geschichte einer innigen Beziehung*, Reinbek Hanser Carl Verlag 1996, s. 67–68.

289 J.A. Kowalski, *Homo Eroticus*, Opole 2011, s. 300–301.

290 H. Milecki, *History of Bestiality*, [w:] A.M. Beetz, A.L. Podberscek (ed.), *Bestiality and Zoophilia. Sexual Relations with Animals*, Bloomsbury Academic, New York 2009, s. 7–9.

291 *Ibidem*, s. 14–15.





ski muszą osiągnąć biegłość seksualną, praktykując z ostami²⁹². Kiedy Hiszpanie przybyli na wyspy, wszechobecne praktyki seksualne uznali za „grzech bestialstwa”²⁹³.

3.2.1. Zoofilia w świetle prawa

Pod wpływem chrześcijaństwa i misji chrystianizacyjnych kontakty seksualne ze zwierzętami uznano za grzeszne, a ich przypadki surowo karano. Zjawisko spoufalania się ze zwierzętami przybierało tak dużą skalę, że władze podjęły próby zwalczania tych praktyk. I tak w Mezopotamii i Azji Mniejszej za sodomię ze świnią, owcą czy suką groziła kara śmierci. Ciekawy wyjątek uczyniono dla współżycia człowieka z kłaczą i mulicą, uznając ten akt za nieczystość magiczną. Mogło mieć to związek z faktem, że te zwierzęta zostały udomowione dosyć późno i ich posiadanie było kosztowne, na co tylko nieliczni mogli sobie pozwolić²⁹⁴. Współżycia ze zwierzętami zabraniano również prawo hebrajskie. W Trzeciej Księdze Mojżeszowej czytamy bowiem: „Nie będziesz obcował z żadnym zwierzęciem, bo przez to stałbyś się nieczysty” (III Mojż. 18, 23). „Kto spótkował ze zwierzęciem, miał ponieść śmierć” (II Mojż 22, 19). „Karze tej podlegali zarówno mężczyzna, jak i kobieta oraz w każdym przypadku zwierzę” (III Mojż. 20, 15–16). Spótkowanie ze zwierzętami było łamaniem praw moralnych i woli Bożej. Biblia odrzuca

i potępia w zasadzie każdy stosunek seksualny, w wyniku którego nie może dojść do zapłodnienia. Człowiek i zwierzę nie mogą mieć potomstwa, więc spótkowanie między nimi uznawano za postępowanie wbrew woli boskiej²⁹⁵. W średniowieczu kobiety, które podejrzewano o utrzymywanie kontaktów seksualnych ze zwierzętami, palono na stosie jako czarownice²⁹⁶. Zbiegło się to z masowymi procesami o czary, w efekcie których spłonęły dziesiątki tysięcy niewinnych kobiet. Dla Tomasza z Akwinu (XIII wiek) zoofilia była już największym grzechem nieczystości. Cięższym zarówno od homoseksualizmu, seksu w pozycjach innych niż misjonarska, jak i od masturbacji. W jego czasach seks ze zwierzętami zaczęto utożsamiać z siłami piekielnymi i z czarną magią. XIII-wieczne prawo fryzyjskie za zoofilię przewidywało trzy możliwe kary: kastrację, zakopanie żywcem i spalenie na stosie. W wieku XV i XVI stosunki seksualne człowieka ze zwierzętami stały się tematem chętnie poruszonym przez kaznodziejów. W XVII-wiecznej Europie akty seksualne ze zwierzętami stały się tak powszechne wśród pasterzy, że kościół katolicki próbował zakazać zatrudniania mężczyzn do pełnienia tej funkcji.

W wielu kulturach do dnia dzisiejszego akty seksualne ze zwierzętami są powszechnym zjawiskiem. Współżycie człowieka z psami, bykami i bawołami można znaleźć w Obszarze Oceanu

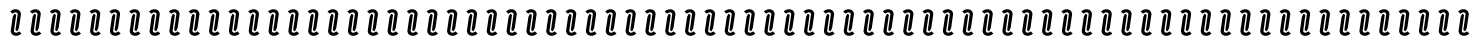
292 J. Money, *Lovemaps*, Prometheus Books, New York 1986, s. 128–129.

293 M. Dekkers, P. Dearest, *On Bestiality*, Verso, New York 1994, s. 71.

294 J.A. Kowalski, *op. cit.*, s. 301–302.

295 R. Krajewski, *Karnaprawne aspekty zoofilii*, „Prokuratura i Prawo” 2004, nr 4, s. 40–51.

296 J. Warylewski, *Przestępstwa seksualne*, Gdańsk 2001, s. 402.



Indyjskiego i na subkontynencie indyjskim (Indie, Bangladesz, Bhutan, Nepal, Pakistan i Sikkim). Wśród Tamiłów ze Sri Lanki stosunek z kozami i krowami jest bardzo powszechny. W wielu krajach na całym świecie zoofilia jest legalna, m.in. w Argentynie, Japonii, Argentynie, Finlandii, Rumunii, Węgrzech czy Chile. W innych z kolei ustawodawstwo nie definiuje zoofilii jako praktyk zakazanych.

Jeśli chodzi o Amerykę Południową i region karaibski, to praktyki seksualne ze zwierzętami do dziś spotykane są wśród populacji gaucho, mieszkającej w Brazylii przy granicy z Urugwajem. Według badań Leal'a gauchos definiują zoofilię jako tradycję pasterską i związaną z tym wiarą ludową. „Barranquear” to regionalny termin określający męski związek seksualny ze zwierzętami, zazwyczaj kłaczą. Dla gauchos zoofilia jest świadectwem odwagi: im dziksze zwierzę uczestniczy w akcie, tym staje się on bardziej prestiżowy. Zoofilia jest tolerowana przez społeczeństwo jako część dorastania i jako niezbędne doświadczenie erotyczne. Na Haiti ustawodawstwo nie określa stosunków seksualnych ze zwierzętami jako wykroczenia i nie nakłada na ten czyn żadnych kar. Co nie jest zabronione, to jest dozwolone.

3.2.2. Zoofilia w religii vodou

Według krążącej opinii współzycie seksualne vodoistów²⁹⁷ ze zwierzętami jest częścią rytuałów. Wyznawcy vodou wierzą,

297 Vodouist – nazwa zapożyczona z języka angielskiego. Określająca wyznawców religii vodou na Haiti.

że drogą do pozyskania mocy *loa* jest akt seksualny. Bondye stworzył most pomiędzy światem żywych a światem duchów, który można przekroczyć tylko poprzez akt seksualny ze zwierzętami. Wiele plemion w Afryce Środkowej uważa, że zwierzęta posiadają duszę przodków²⁹⁸. W afrykańskiej tradycji vodou jeśli ktoś dokonuje aktu z szympansem lub małpą, wchodzi w posiadanie potężnego ducha Baki. To nie jest *loa*, ale duch przyjmujący formę zwierzęcia, który daje człowiekowi zdolność do posiadania bogactwa. Baka jest przeznaczony tylko dla mężczyzny i jeśli człowiek raz go otrzymał, to już na zawsze musi pozostać homoseksualistą lub zoofilem. Kobiety mają swojego ducha Damballah Wedo, którego jest w stanie osiąść podczas stosunku z wężem. Damballah jest kluczowym bogiem w religii vodou. Duchy mieszkają również w innych zwierzętach, nie tylko w wężu, małpie czy szympansie, mule, kurczaku i kocie. Wyznawcy vodou wierzą, że akt seksualny z czarnym osłem może wyleczyć z wirusa HIV. Takie zoofilskie praktyki spowodowały wzrost zachorowania na AIDS czy inne choroby przenoszone drogą płciową²⁹⁹. Nie ma żadnych opracowań naukowych, które potwierdziłyby praktykowanie zoofilii przez wyznawców vodou. Nie ma również raportów organizacji międzynarodowych zajmujących się ochroną praw zwierząt. Sami praktykujący vodou czy haitańscy katolicy nie mówią o występowaniu tego zjawiska.

298 J.R. Rosenberger, *Bestiality*, Medco Books, Los Angeles 1968, s. 11–12.

299 Y. Richard, *Voodoo Intersection. Poverty, crime and disease in Haiti*, Outskirts Press, Denver 2012, s. 295–296.





Zoofilia nie jest zjawiskiem nowym przypisanym tylko do wyznawców *vodou*. Tego typu seksualne praktyki istniały od czasów pojawienia się człowieka i istnieją do dzisiaj na całym świecie. Jeśli nawet wyznawcy *vodou* utrzymują kontakty seksualne ze zwierzętami, to akt ten podyktowany jest wiarą, a nie zaspokojeniem seksualnych dewiacji. Każda żywa istota w religii *vodou* powinna być traktowana z szacunkiem, ponieważ jest częścią świata.

3.3. Seks i rytualne gwałty w *vodou*

Na całym świecie setki tysięcy kobiet są ofiarami gwałtów lub zmuszane do utrzymywania stosunków seksualnych z bliskimi członkami rodziny. Zgwałcenia, przemoc seksualna, napastowanie seksualne kobiet występują w świecie islamskim, Indiach, Azji Środkowej czy Afryce Północnej.

Akty przemocy seksualnej i przemocy na tle płciowym naruszają szereg praw człowieka gwarantowanych przez międzynarodowe instrumenty służące ochronie tych praw. Każda jednostka, bez względu na płeć, język, religię, przekonania polityczne lub inne poglądy, pochodzenie społeczne, stan majątkowy ma prawo do szacunku, ochrony oraz przysługujących jej praw człowieka i wolności. Państwo ma obowiązek zapewnić równy dostęp do wszelkich praw ekonomicznych, społecznych, kulturowych, obywatelskich i politycznych kobietom i mężczyznom, dziewczynkom i chłopcom. Przemoc seksualna i przemoc na tle płciowym odnoszą się do takich pogwałceń podstawowych praw

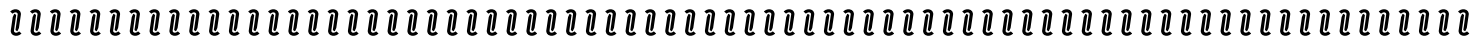
człowieka, które utrwalają stereotypowe role płciowe, przeczące prawu jednostek do godności i samookreślenia oraz hamujące ich rozwój. UNHCR na podstawie 1 i 2 Artykułu Deklaracji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych o likwidacji przemocy wobec kobiet (1993) oraz Zalecenia nr 19, par. 6, 11. Sesji Komitetu CEDAW definiuje przemoc seksualną i przemoc na tle płciowym jako „...przemoc stosowaną wobec osoby z powodu jej płci kulturowej lub biologicznej. Obejmuje ona akty wyrządzające szkody fizyczne, psychiczne lub seksualne, zagrożenie takimi aktami, jak przymus i inne formy naruszenia wolności. [...] Ofiarami przemocy na tle płciowym mogą być kobiety, mężczyźni, chłopcy i dziewczęta, jednak to kobiety i dziewczęta są jej ofiarami najczęściej. [...]”³⁰⁰.

W haitańskim ustawodawstwie nie ma jasno sprecyzowanej definicji gwałtu. Ustawodawca w sposób ogólny i bardzo minimalistyczny określa czyn, który podlega karze „ktokolwiek popełni zbrodnię gwałtu lub jest winny jakiegokolwiek napaści na tle seksualnym, usiłowania przemocy, gróźb lub psychologicznego nacisku na osobę dowolnej płci, podlega karze dziesięciu lat pracy przymusowej” (art. 278, haitański kodeks karny)³⁰¹. Prawodawca nie określa jasno czynów, które podlegają karze w ramach dopuszczonego gwałtu. Jeśli ustawodawstwo państwowe nie zapewnia dostatecznej ochrony przed przemocą

300 Deklaracja Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych o likwidacji przemocy wobec kobiet (1993), art. 1 i 2.

301 Code Pénal Haïtien, art. 278.





seksualną i przemocą na tle pociowym, to przemoc ta pozostaje bezkarna.

Na Haiti gwałt nie ma nic wspólnego z żądzą „usprawiedliwianą” frustracją seksualną czy z chęcią poniżenia kobiety ze względu na płeć. Akty seksualne dokonywane na kobietach mają podłoże religijne i związane są z myśleniem „magicznym”. Sprawcami gwałtów na kobietach są bardzo często kaptani *vodou*. Kobiety chcące przerwać ciążę przyjmują miksturę o nazwie *bois d’hommes* przygotowaną przez kaptana, która w swoim składzie zawiera korzenie roślin, liście z dodatkiem aspiryny. Przed wykonaniem aborcji kaptan odbywa stosunek seksualny z matką nienarodzonego dziecka, by wzmocnić działanie swojej energii i mocy. Sam płód staje się formą ofiary dla *loa* lub duchów. Kaptani *vodou* bardzo często zachęcają do aktów seksualnych z dziećmi lub z dziewicą. Taki akt seksualny jest częścią rytuału *vodou* mającego na celu zdobycia seksualnej mocy i energii. Taka forma rytuału ma zapewnić także zdobycie środków finansowych. W kraju tak biednym jak Haiti, aktywność seksualna nadal odgrywa ważną rolę jako środek gromadzenia osobistej mocy i gratyfikacji finansowych. W krajach, w których dominujący światopogląd opiera się na myśleniu magicznym, wszystkie symptomy przemocy seksualnej czy odmienności (sieroć, albinosi, dzieci niepełnosprawne) interpretowane są w odniesieniu do magii. Stosowanie przemocy seksualnej w celach ekonomicznych może być również częściowo odziedziczone po czarnej kulturze niewolniczej i jej afrykańskich korzeniach. Przed

przybyciem białego człowieka i jego chrześcijańskich misjonarzy, kultura plemienna i siła mężczyzny była liczona w liczbie żon i dzieci. Wraz z chrześcijańską monogamią pojęcie aktu seksualnego z funkcji prokreacyjnej zaczęło przybierać formę aktu zemsty na białych bezwzględnych kolonizatorach. Idea seksu i zemsty, zintensyfikowana przez zubożałą haitańską gospodarkę, została wykorzystana przez kaptanów *vodou*. W społeczeństwach, w których nieszczęście, trudy życia, cierpienie, bezrobocie, choroba tłumaczone są działaniem demonów współpracujących z ludźmi, łatwo jest przerzucić winy na tych, niedysponujących władzą.

3.4. Handel ludźmi i łamanie praw człowieka

Handel ludźmi to zjawisko społeczne i polityczne, które należy rozpatrywać w kategorii zbrodni (jest to tzw. kwalifikowane przestępstwo). Ta kategoria przestępstw znana była już w starożytności jako praktyka handlu niewolnikami. Złota era niewolnictwa rozpoczęła się wraz z odkryciem nowych lądów przez Krzysztofa Kolumba. Europejskie kraje zaangażowały się w handel z plemionami oraz królestwami Afryki Zachodniej. Stworzyło to fundamenty do dalszego rozwoju transatlantyckiego przepływu towarów i niewolników, czyli handlu trójkątnego. Pierwsze ruchy na rzecz zakazu handlu ludźmi poczyniono już w 1772 roku, kiedy to niewolnictwo zostało zdelegalizowane na terenie Anglii. Natomiast pierwszym państwem, które formalnie zakazało niewolnictwa, była rewolucyjna Francja w 1794 roku.





Współcześnie problem ten zalicza się do grupy przestępstw międzynarodowych, a zatem jest ścigany i karany na podstawie umów między poszczególnymi państwami³⁰². Organizacja Narodów Zjednoczonych określa handel ludźmi jako „werbowanie, transport, przekazywanie, przechowywanie lub przyjmowanie osób, z zastosowaniem gróźb lub użyciem siły albo też zastosowaniem innej formy przymusu, uprowadzenia, oszustwa, wprowadzenia w błąd, nadużycia władzy lub wykorzystania słabości, wręczenia lub przyjęcia płatności lub korzyści dla uzyskania zgody osoby mającej kontrolę nad inną osobą, w celu jej wykorzystania”. Wykorzystanie definiowane jest natomiast jako „wykorzystanie do prostytucji innych osób lub inne formy wykorzystywania seksualnego, pracę lub usługi o charakterze przymusowym, niewolnictwo lub praktyki podobne do niewolnictwa, zniewolenie lub usunięcie organów ludzkich”³⁰³. W Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej możemy przeczytać: „Nikt nie będzie trzymany w niewoli ani w poddaństwie. Od nikogo nie można żądać świadczenia pracy przymusowej lub obowiązkowej. Handel istotami ludzkimi jest zabroniony”³⁰⁴.

302 I. Dawid-Olczyk, A. Dośpiąt, *Handel ludźmi, informacje o zjawisku*. Łódź 2004, s. 25; Decyzja Ramowa Rady z dnia 19 lipca 2002 r., art. 1.

303 Protokół o zapobieganiu, zwalczaniu oraz karaniu za handel ludźmi, w szczególności kobietami i dziećmi, uzupełniający Konwencję Narodów Zjednoczonych przeciwko międzynarodowej przestępczości zorganizowanej, przyjęty przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 15 listopada 2000 roku (Dz. U. 2005, Nr 18, poz. 160), art. 3a.

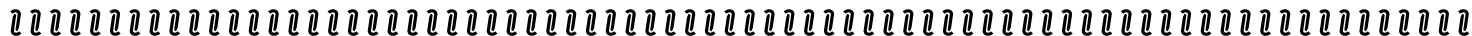
304 Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Nicea 7 grudnia 2000 r. (Dz. U. WE C364 z dnia 18 grudnia 2000 r.), art. 5.

3.4.1. Prawa człowieka na Haiti

Przestępstwo handlu ludźmi wiąże się nie tylko z łamaniem podstawowych wartości demokratycznych, ale przede wszystkim z łamaniem praw człowieka. Obrona praw człowieka oznacza odpowiedzialność nie tylko państwa, ale także wszystkich obywateli i organizacji pozarządowych. Podstawy prawne ochrony praw człowieka na Haiti znajdują się w konstytucjach haitańskich, zwłaszcza w tej obowiązującej od 1987 roku, która jest jawnym gwarantem praw oraz podstawowych wolności obywatela Haiti. Po drugie ta podstawa prawna znajduje również odzwierciedlenie w traktatach i konwencjach międzynarodowych podpisanych i ratyfikowanych przez Republikę Haiti w odniesieniu do poszanowania, ochrony praw i godności obywateli. Dodatkowo istnieje cały szereg umów międzynarodowych ratyfikowanych przez Republikę Haiti w zakresie obrony praw człowieka, np. ratyfikowana przez Haiti Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. Co więcej w preambule do konstytucji z 1987 r. czytamy: „Naród haitański proklamuje tę konstytucję: aby zagwarantować im niezbywalne i trwałe prawa do życia, wolności i dążenia do szczęścia zgodnie z Aktem Niepodległości z 1804 roku i Powszechną Deklaracją Praw Człowieka z 1948 roku”³⁰⁵.

305 Constitution de 1987 in Deux siècles de constitutions haïtiennes, Fardin, <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Haiti/haiti1987fr.html> (dostęp 24.08.2018 r.).





Pomimo ustanowienia szeregu mechanizmów ochrony praw człowieka, zarówno na arenie międzynarodowej, jak i na szczeblu krajowym, łamanie praw człowieka na Haiti oraz zjawisko handlu ludźmi są niepokojąco częste. Głównymi ofiarami handlu żywym towarem są kobiety i dzieci. Na Haiti handel ludźmi przybiera trzy formy: niewolnictwa domowego i pracy przymusowej dzieci (zwanej *restavek*), niewolnictwa seksualnego oraz przestępczości nieletnich i członkostwa w nielegalnych grupach przestępczych.

3.4.2. *Restavek* i handel dziećmi

Haitańczycy są dumni z odzyskanej niepodległości i heroicznej walki stoczonej z francuskim kolonizatorem i niewolnictwem. To, co dla niektórych wydaje się wolnością, dla innych jest więzieniem, w którym musi znosić upokorzenie i wykonywać ciężką codzienną pracę. *Restavek* jest formą współczesnego dziecięcego niewolnictwa na Haiti. Jedno z haitańskich przysłów mówi: *Ti Moun se bèt* (dzieci to zwierzęta). Kolejne, pozornie sprzeczne przysłowie głosi, że *Ti Moun se richès* (dzieci są bogactwem). W odniesieniu do precedensu, jakim jest *restavek*, te słowa nabierają podwójnego znaczenia. *Restavek* i handel dziećmi ma swoje korzenie w trudnej historii kraju dotkniętego niewolnictwem, biedą, klęskami żywiołowymi i wieloma innymi problemami. Szacuje się, że przymusowa praca dotyka jednego na 10 haitańskich dzieci urodzonych w biednych wiejskich rodzi-

nach. W języku kreolskim *restavek* oznacza „pozostać przy”³⁰⁶. W swoim pierwotnym zamierzeniu miało być formą wsparcia dla dzieci z ubogich rodzin. Rodzice, którzy żyją na granicy nędzy i nie są w stanie zapewnić swoim dzieciom godziwych warunków (zwykle na obszarach wiejskich), decydują się powierzyć swoje dzieci bogatszym rodzinom, aby dać im szansę na lepszą przyszłość. W zamian za otrzymaną edukację dzieci muszą wykonywać różne obowiązki domowe. Rodzice żyją w złudzeniu, że ich dzieci są wykształcone, dobrze utrzymane i mają lepsze perspektywy na przyszłość. Prawda jest taka, że są one upokarzane i wykorzystywane przez rodzinę, która nie oferuje im ciepła ani miłości. *Restavekowie* z nadmiaru przydzielonych im obowiązków opuszczają szkołę lub w ogóle nie uczestniczą w lekcjach. Ich dzień rozpoczyna się o świcie, a kończy późno w nocy, po czym kładą się spać w swoim prowizorycznym łóżku, które zwykle znajduje się pod kuchennym stołem. Dzieci w wieku 5, 8 lub 10 lat cały dzień spędzają zamiatając, czyszcząc i polerując dom, a także przygotowując posiłki. Dzieci zostają uwięzione, bite i prześladowane za każdym razem, gdy okazują chęć powrotu do swoich wiejskich rodzin. Trudno określić liczbę dzieci, które są wykorzystywane do prac domowych i stały się ofiarami przemocy fizycznej i psychicznej. Szacunkowe dane pokazują, że na Haiti może żyć nawet pół miliona dzieci *restavek*, z których

306 J. McCalla, *Restavek no more, Eliminating Child Slavery in Haiti*, National Coalition for Haitian Rights 2012, s. 3.



większość to dziewczynki – szczególnie narażone na wykorzystywanie seksualne i gwałt³⁰⁷.

Zjawisko *restavek* na Haiti jest jedną z najgorszych form pracy dzieci, która istnieje w tym państwie, pomimo obowiązujących przepisów krajowych i międzynarodowych. Jednak w świetle rosnącego zapotrzebowania na darmową dziecięcą siłę roboczą przepisy te pozostają nierespektowane. Haiti ratyfikowało konwencję dotyczącą praw dziecka, która zakazuje przymusowej pracy dzieci i wyzysku, mogącej zaszkodzić edukacji i rozwojowi dziecka oraz daje prawo do ochrony przed wykorzystywaniem seksualnym³⁰⁸.

Nie zawsze dziecko jest dobrowolnie oddawane pod opiekę innej rodziny. Po trzęsieniu ziemi w 2010 odnotowano znaczący wzrost porwań w szczególności osieroconych dzieci przebywających w nielegalnych ośrodkach adopcyjnych. Przykładem jest głośna sprawa dziesięciu misjonarzy z USA posądzonych o porwanie 33 dzieci z Haiti i wywiezieniu ich do pobliskiej Dominikany w celu oddania ich do nielegalnej adopcji. Handel haitańskimi dziećmi jest doskonałym sposobem wzbogacenia się, w szczególności gdy są sprzedawane jako tania siła robocza poza granice kraju.

Praktyka *restavek* jest wszechobecna, uwarunkowana kulturowo i ściśle związana z haitańskimi tradycjami, nierównościami

³⁰⁷ *Ibidem*, s. 7.

³⁰⁸ Konwencja Praw Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 roku, art. 32, 34 i 35.

społecznymi, nierównościami płci, a przede wszystkim ogromnym ubóstwem³⁰⁹.

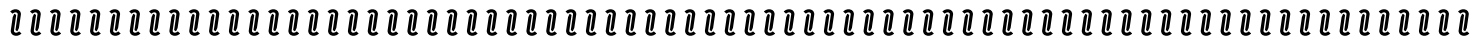
3.5. UDZIAŁ W GRUPACH PRZESTĘPCZYCH I HANDEL NARKOTYKAMI – CASE STUDY

Problematyka przestępczości zorganizowanej na Haiti jest przedmiotem debat na forum międzynarodowym. Dokonanie diagnozy zjawiska przestępczości zorganizowanej, jej stanu, dynamiki i struktury jest trudne do gruntownej i rzetelnej oceny ze względu na chwiejną strukturę wymiaru sprawiedliwości oraz nieudolności organów ścigania. Przestępczość zorganizowana jest zjawiskiem złożonym, w ramach którego nielegalne struktury obejmują swoją kontrolą wiele dziedzin życia społeczno-gospodarczo-politycznego.

Pojęcie przestępczości zorganizowanej powstało w Stanach Zjednoczonych (*organized crime*) – po raz pierwszy zostało one użyte w latach 50. XX wieku i odnosiło się do scentralizowanej organizacji przestępczej, składającej się z osób pochodzenia włoskiego (w nawiązaniu do amerykańskich odpowiedników włoskiej mafii). Oczywiście mafia nie jest jedynym przykładem przestępczości zorganizowanej – wręcz przeciwnie, istnieje bardzo wiele jej rodzajów. W Stanach Zjednoczonych definicja przestępczości zorganizowanej została opracowana w 1966 roku przez

³⁰⁹ A. Morawska, *Handel dziećmi – zarys zjawiska*, [w:] Z. Lasocik (red.). *Handel ludźmi. Zapobieganie i ściganie*, Warszawa 2006, s. 57–90.





Komisję Specjalną ds. Stosowania Prawa i Wymiaru Sprawiedliwości.

„Zorganizowane przestępstwo jest rodzajem sprzysiężenia o rozbudowanej, wielocłonowej strukturze, opartego na wewnętrznej hierarchii, dyscyplinie i żelaznych regułach postępowania, które prowadzi planową działalność typu »biznes«, zmierzającą do opanowania i monopolizacji określonych sfer ekonomii (zwłaszcza w dziedzinie handlu, usług, obrotu kapitałem). Podkreśla się, że działania obejmują zarówno czyny nielegalne, jak też stosowanie nielegalnych środków (szantaż, korupcja) do osiągnięcia legalnych celów”³¹⁰. W literaturze przedmiotu przez pojęcie przestępczości zorganizowanej rozumie się działania związków przestępczych zorganizowanych z chęci zysku, dla dokonywania różnych przestępstw, zarówno kryminalnych, jak i gospodarczych, z prawdopodobnym użyciem siły, szantażu i korupcji, których celem jest wprowadzenie nielegalnych zysków w oficjalny obrót.

Zorganizowane grupy przestępcze na Haiti działają najczęściej przy przemyśle narkotyków, handlu ludźmi czy bronią. Strategiczne położenie geograficzne i kultura polityczna sprawiły, że kraj stał się idealnym miejscem na prowadzenie tego typu nielegalnych działalności. W haitańskich realiach przestępczość zorganizowana i jej zwalczanie jest poważnym problemem – nie tylko z punktu widzenia jego znaczenia społecznego, lecz także

dlatego, że dotyczy on w znacznym stopniu wiarygodności organów państwa i potrzeby zapewnienia bezpieczeństwa wewnętrznego kraju. Brak społecznego zaufania do organów stojących na straży prawa, korupcja sędziów, brak jasno określonej procedury postępowania karnego sprawiają, że kraj jest wyjęty spod prawa i stwarza szansę na rozwój świata przestępczego. Kolejnymi problemami są brak oficjalnych kryminalnych statystyk przestępczości oraz niedostatki haitańskiego systemu gromadzenia tych danych. Uniemożliwia to dokonanie rzetelnej oceny skali występowania tego zjawiska. Korupcja i brak społecznego zaufania do organów ścigania powodują, że przestępstwa tego typu nie są zgłaszane, są wręcz ukrywane przed wymiarem sprawiedliwości. Handel narkotykami i działalność przestępcza są zjawiskami, które bardzo trudno badać przy pomocy dostępnych na gruncie nauk społecznych metod i technik ilościowych czy statystycznych. Chcąc opisać ją w sposób pełny, musimy brać pod uwagę kwestie obyczajowe, moralne, a także związane z całokształtem stosunków społecznych i instytucjonalnych. Statystyki przestępczości mogą być zatem jedynie wycinkowym opisem wąskiej kategorii zachowań przestępczych, ale nie całości zjawiska.

Cite Soleil to przedmieście stolicy Haiti Port-au-Prince uznane przez ONZ za najbardziej niebezpieczne miejsce na świecie. Niemoralne miasto, w którym nie ma prawa ani religii, opuszczone nie tylko przez rząd, ale i przez samego Boga, miejsce, w którym zbrodnia i przestępstwo jest symbolem kultury. Haiti to obraz klasowego apartheidu, w którym tylko 1% społeczeństwa

³¹⁰ R. Godson, W.J. Olson, *International Organized Crime: Emerging Threat to US Security*, National Strategy Information Center, Washington 1993, s. 35–39.





czeństwa ma władzę i zarządza krajową gospodarką. Reszta społeczeństwa wchodzi na drogę przestępczą, by móc z godnością przeżywać każdy dzień. Najłatwiejszym i najszybszym źródłem zarobku jest handel narkotykami i żywym towarem, natomiast w przypadku kobiet – prostytutka. Haiti jest szlakiem dystrybucji narkotyków pomiędzy Ameryką Południową a Stanami Zjednoczonymi. Kolumbijczycy doskonale wykorzystali moment załamania praworządności po odejściu „Baby Doc” Duvaliera w 1987 od władzy. Zaczęli wykupywać lokalny biznes, by stworzyć pozory legalnych działań i wzmocnić swoją pozycję, korumpując lokalnych biznesmenów i urzędników państwowych. Dzięki tej niby-legalnej działalności przez Haiti przedostało się ponad 15% całego importu kokainy. Po odejściu od władzy „Baby Doc” Duvaliera, jego następcą prezydentem Artistide otrzymał miano barona narkotykowego, chronionego przez armię duchów w niestawnym Cite Soleil. Od 2004 roku sądy Stanów Zjednoczonych skazały ponad dwunastu haitańskich urzędników państwowych za przemyt. Wśród nich był szef policji Haiti oraz szef biura bezpieczeństwa rządu.

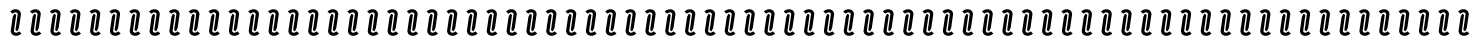
Oprócz importowanych substancji psychoaktywnych istnieją również lokalne narkotyki, produkowane głównie przez kaptanów *vodou*, które gwarantują otrzymanie potężnej siły duchów. Lokalne narkotyki wytwarzane są z naturalnych składników i ogólnodostępnych roślin oraz na bazie takich produktów, jak pasta do zębów, prezerwatywy, aluminium czy wosk stosowany w mechanice samochodowej.

W 2007 roku rekordowa ilość 925 kilogramów kokainy została przechwycona w miejscowości Leogane na północy Haiti. Narkotyki zostały znalezione przez kontrolę drogową w pojazdach na rządowych tablicach rejestracyjnych. Nie tylko urzędnicy państwowi czerpią korzyści z przemytu narkotyków. Rebelianci, którzy wsparli prezydenta Aristide, otrzymywali finansowanie z karteli narkotykowych. Jeden z przywódców rebeliantów Philippe, będąc komisarzem policji miasta Cap-Haitien, otrzymał unieważnienie wiza amerykańskiej za udział w zorganizowanym przemyśle narkotyków.

W wyniku trzęsienia ziemi i osłabienia pozycji rządu nastąpił wzrost działalności gangów i handlarzy narkotykami. Dodatkowym czynnikiem, który zintensyfikował ten proces, była ucieczka ponad pięciu tysięcy więźniów z krajowego więzienia w 2016 roku. Wśród uciekinierów byli głównie przywódcy gangów.

Szerząca się przestępczość na Haiti jest wołaniem o pomoc, a nie aktem poddyktowanym żądzą posiadania. Bardzo często przestępstwo jest jedynym sposobem na przeżycie. W dwustuletniej historii Haiti spotykamy nieuczciwych kaptanów *vodou* zachęcających do kradzieży, oferujących mikstury, które sprawiają, że stajemy się niewidzialni. Z pewnością istnieje cały szereg niesprawiedliwych oskarżeń wobec kaptanów. Haitańczycy nigdy nie mieli przywódców, którzy byliby wzorem moralności i poprowadziliby swój kraj na drogę uczciwości i sprawiedliwości. Strach i obawy przed kradzieżą są głęboko zakorzenione w kulturze. Szczególnie można to zaobserwować na terenach wiejskich,





gdzie ludzie nie opuszczają swojego domostwa po zachodzie słońca i solidnie chronią drzwi swojego domu w obawie przed nocnym intruzem.

3.6. MIT O HAITAŃSKIEJ PRZESTĘPCZOŚCI

Zagadnienia dotyczące przyczyn występowania przestępczości od wieków wzbudzają zainteresowanie kryminologów, psychologów i socjologów. Powstało wiele naukowych teorii oraz przeprowadzono szereg badań empirycznych w celu analizy czynników mających wpływ na zachowania kryminogenne. Emil Durkheim stwierdza, że zjawisko przestępczości pełni określone funkcje i pojawia się we wszystkich społeczeństwach. Związane jest z występowaniem kryzysu prowadzącego do rozkładu obowiązujących norm. To właśnie w anomii i załamaniu konstrukcji społecznej Durkheim dopatrywał się przyczyn przestępczości³¹¹. Robert Merton uważał, iż czynnikiem wpływającym na działania przestępcze jest wadliwa struktura społeczna. Stwierdził, że większe skłonności przestępcze mają ci, którzy są ograniczeni pod względem możliwości zdobywania celów. Są to ludzie wywodzący się z niższych warstw społecznych. Bunt natomiast dotyczy rewolucjonistów i reformatorów, gdyż przyjmują oni nowatorski system wartości określający nowe środki i cele, które służą do ich realizacji³¹².

311 Z. Majchrzyk, *Nieletni, młodociani, dorośli zabójcy i mordercy*, Warszawa 2004, s. 227.

312 M. Sitarczyk, *Nieletni sprawcy zabójstw. Sylwetki psychologiczne*, Lublin 2004, s. 45–50.

Nieustannie podejmowane są próby naukowego uzasadnienia czynników wpływających na zachowania przestępcze. Ustalenie przyczyn występowania zachowań przestępczych ma ogromny wpływ na obniżenie się w znacznym stopniu poczucia zagrożenia wśród jednostek społecznych. Przyczyną występowania przestępczości na Haiti nie jest wyznawana religia, lecz niewątpliwie brak zaufania społeczeństwa do instytucji państwowych, a także słabość więzi społecznych.

Jeden z norweskich antropologów Rachele Charlier Doucet odrzucił ontologiczną definicję brutalnego haitańskiego społeczeństwa. W latach 2004–2008 wraz ze swoim zespołem badawczym prowadził projekt o nazwie *The Social Bond, Conflict and Violence in Haiti*. Celem badań było określenie znaczenia ruchów migracyjnych w tworzeniu się slumsów i towarzyszące temu rozpad więzi społecznych, utrata zaufania oraz rodząca się przemoc. Projekt podzielony był na trzy fazy, które obejmowały różne obszary geograficzne Haiti z uwzględnieniem stopnia występującej przestępczości. Faza I obejmowała Departament Artibonite i Port-au-Prince, faza II miała miejsce na południu oraz południowym wschodzie Grand-Anse i Nippes, a następnie na północnym i północnym zachodzie w fazie III. Zespół badawczy skupiał się na więziach społecznych i koncepcji zaufania w haitańskiej populacji, która jest stygmatyzowana jako nieuczciwa. W swoim raporcie Rachele Charlier Doucet zaznacza, że nieufność wśród Haitańczyków jest normą, która rządzi stosunkami społecznymi. Ujawnia systemową przemoc o charakte-



rze liniowym, powiązaną z brakiem zinstytucjonalizowanych relacji między obywatelami Haiti, a ich państwem. Jak ujawniono w badaniu, poziom zaufania ponad 70% badanych uczestników pochodzących z terenów wiejskich oraz przedmieść osiągnął ledwo 40%. Pierwszym czynnikiem powodującym tak niski wskaźnik zaufania społecznego może być dominacja kultury oralnej oraz związany z tym ustny charakter zawierania umów. Zaufanie zwykle zakłada pewne predyspozycje do konfrontacji z niepewnością. Geert Hofstede stwierdził, że więcej osób zaufało sobie nawzajem w społeczeństwach, które osiągnęły niski wskaźnik unikania niepewności. W ustnym społeczeństwie takie predyspozycje są prawdopodobnie stosunkowo wysokie, zważywszy na brak pisemnego zapisu określającego warunki umowy³¹³. Nieufność wynika z trudności zarządzania zaufaniem w oralnym społeczeństwie. Konsekwencje takiego zaufania mogą być bardzo wysokie, ponieważ brak pisemnej dokumentacji oznacza, że umowy są oparte zasadniczo tylko na obietnicach³¹⁴.

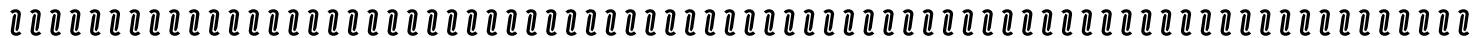
Bardzo niski jest stopień zaufania zarówno w relacjach międzyludzkich, jak i w kontakcie z instytucjami społecznymi. Powszechnie przyjmuje się, że pokój i stabilizacja wymagają państwa zdolnego do wypełniania kluczowych międzynarodo-

wych obowiązków i dostarczania podstawowych dóbr i usług publicznych swoim obywatelom. Państwo na Haiti nie spełnia swoich funkcji zaspokojenia podstawowych potrzeb ludności. Jawi się raczej jako agent represji i korupcji, a także biorca finansowej pomocy międzynarodowej.

Pomimo wzrostu znaczenia organizacji pozarządowych z różnych sektorów, takich jak edukacja, zdrowie, żywność, rodzina, nie wzbudzają one zaufania populacji. Większość respondentów (60,5%) stwierdziła, że „w ogóle” nie ufa organizacjom pozarządowym, a 26,7% deklaruje, że ufa im tylko „trochę”. Zaledwie 12,8% respondentów przyznało „dużą dążność zaufania” organizacjom pozarządowym. Nieustannie podkreśla się, że organizacje pozarządowe są głównymi beneficjentami międzynarodowej pomocy udzielanej Haiti, a państwo uważa się za niezdolne do zarządzania nim. Tak było na długo przed trzęsieniem ziemi z 12 stycznia 2010 r. Jednocześnie wydaje się, że wpływ na warunki życia ludności jest niewielki lub zerowy. Niepowodzenie społeczności międzynarodowej w łagodzeniu cierpienia i naprawie szkód spowodowanych trzęsieniem ziemi z 12 stycznia jest wykorzystywane do podkreślenia nieefektywności organizacji pozarządowych. W opinii ludzi organizacje pozarządowe wprowadziły zamieszanie na rynku pracy, zwłaszcza na rynku nieruchomości, gdzie koszt wynajmowanego zakwaterowania w miastach, przede wszystkim w Port-au-Prince, znacząco wzrósł, ponieważ mieszkania stały się jeszcze rzadszym towarem po zniszczeniach spowodowanych przez trzęsienie ziemi.

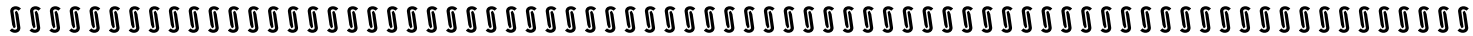
313 G. Hofstede, *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations across Nations*, SAGE Publications, Thousand Oaks-London-New Delhi 2001, s. 48–58.

314 A. Gilles, *The Social Bond, Conflict and Violence in Haiti*, PRIO Paper, Oslo 2012, s. 112–123.



Stosunki społeczne nie pogarszają się z powodu przyspieszonej urbanizacji, ale z powodu rozwoju slumsów w każdym mieście w kraju. Jest to zatem efekt czynników demograficznych (exodusu wiejskiego) i społecznych (skrajnej nierówności i pauperyzacji klasy średniej). Choć nie ma wyraźnej korelacji między wielkością populacji miast a liczbą przestępstw, poziomami nierówności (współczynnik Giniego), to są one ściśle ze sobą powiązane. Kultura przemocy znalazła żyzny grunt dla osób mieszkających się w biednych dzielnicach, a akty przemocy mogą być jedynymi środkami do wyrażania pewnych żądań. Obowiązek zapewnienia dobrobytu obywatelom, jaki państwo winno spełniać wobec jednostek, nie ma wyraźnego znaczenia w stosunkach między państwem a społeczeństwem.

Kwestia przestępczości na Haiti jest skomplikowana, zatem ważne jest wieloaspektowe ujęcie tego problemu i motywów użycia przemocy. Przestępczość uwarunkowana jest politycznie, gospodarczo i społecznie, rzadko religijnie. Tendencja do kryminalizacji jest środkiem uzasadniającym niestabilność i brak bezpieczeństwa społecznego. Praktykowane od dziesięcioleci na Haiti różne formy przemocy są formą zastraszania. Ta analiza przestępczości i jej piramidalnej struktury pozwala określić inicjatorów aktów przemocy na Haiti i uświadomić, że niepewność i brak zaufania przyczyniają się do budowania barier mentalnych, społecznych i gospodarczych.



Zakończenie

Zaprezentowane w niniejszym opracowaniu rozważania potwierdzają oczywistą tezę o niebywatej różnorodności kulturowej współczesnego świata. Nauki społeczne, a szczególnie antropologia kulturowa, traktują tę dyferencjację otaczającą nas rzeczywistości jako truizm, bezdyskusyjny warunek funkcjonowania fauny, flory i człowieka. Niemniej jednak ten wydawałoby się oczywisty fakt nie był dostrzegany przez tzw. metropolie, państwa czy narody, które zazwyczaj przy pomocy „ognia i miecza” podbijały, kolonizowały i narzucały swoją kulturę autochtonicznej ludności. Kultura europejska została zaimplementowana do innych regionów świata i tym samym zrodziło to wrażenie, że jest ona wzorcem czy uniwersalnym zbiorem wartości kulturowych, który powinien zdominować pozostałe żyjące ludy czy narody. W rzeczywistości zaś strategia ta poniosła fiasko i doprowadziła do powstania wielonarodowych bytów państwowych, realizujących różne strategie spotkania z „innym – obcym”. Jedni pozostali przy wielokulturowości, inni natomiast zaczęli wprowadzać programy międzykulturowości czy transkulturowości.

Niezależnie od tego, jaka forma wspólnego istnienia różnych kultur na danym terytorium została wprowadzona, prędzej czy później dochodziło do konfliktu kulturowego czy szerzej

etniczno-kulturowego pomiędzy tymi grupami. Te zjawiska z kolei stawały się źródłem przestępstw motywowanych odmiennymi kulturami prawnymi i powstania w naukach penalnych nowej kategorii czynów karalnych określanych jako obrona przez kulturę. Ta szczególna kategoria przestępstw kulturowych dotyka głównie takich zagadnień, jak morderstwa honorowe związane z realizacją tzw. krwawej zemsty, która odsyła bezpośrednio do pojęcia trybalizmu (plemienności) oraz prymatu prawa zwyczajowego nad prawem stanowionym.

Interesującym przykładem tej swoistej „instytucji plemiennego wymiaru sprawiedliwości” w Europie jest albański kodeks honorowy (*Kanun*), który reguluje praktyczne wszystkie rodzaje aktywności danej wspólnoty (reguły gościnności, bezpieczeństwa, honoru i zemsty). Poza tym kodeks ten uwypukla wyjątkowo widoczną zarówno w Albanii, jak i Kosowie symbolikę krwi w albańskiej kulturze narodowej (albańska flaga ma krwistoczerwony, szczególnie prowokacyjny, kolor). Z drugiej strony zaś kultura honoru, zwłaszcza „kultura zemsty”, nie tylko prowadzi do powstania konfliktów prawnych i poczucia krzywdy ofiary, lecz także uruchamia w osobie sprawcy psychologiczny mechanizm poczucia winy i wstydu. Ta niekiedy spójna, a czasem opozycyjna diada może stać się katalizatorem przestępstw kulturowych, w tym przestępstw z nienawiści.

Genezy przestępstw z nienawiści doszukać się można w stereotypach, uprzedzeniach, nietolerancji, dyskryminacji oraz ekstremistycznej ideologii. Analiza przyczyn ich popełniania wymaga





odwołania się do wielu teorii kryminologicznych. Najtrafniejszych wyjaśnień tego problemu dopatrzeć się można w teoriach o dominacji czynnika socjologicznego (społecznego, egzogenego) oraz psychologicznego (zaburzenia osobowości). Czynniki biologiczne (somatyczne, egzogenne) odgrywają mniejszą rolę. U źródeł przestępstw z nienawiści leżą takie fakty społeczne, jak: udział w podkulturach, zachowania stadne, przyzwolenie na zachowania agresywne, uczenie się zachowań przestępczych, frustracja wywołana sytuacją ekonomiczną, migracje międzykulturowe oraz wynikający z nich konflikt kultur.

Przestępstwa z nienawiści przybierać mogą bardzo zróżnicowane formy – od przemocy symbolicznej (incydenty z nienawiści) poprzez przemoc werbalną (mowa nienawiści) po przemoc fizyczną (czyny nienawiści). Patologia ta może pojawiać się w środowisku społecznym w postaci symboli, hasła, gestów, mowy, muzyki, graffiti, publikacji. Szczególną uwagę zwrócić należy także na przestępstwa z nienawiści popełniane w Internecie. W świetle przytoczonych wyników badań możliwe jest stworzenie profilu potencjalnego sprawcy oraz potencjalnej ofiary przestępstw z nienawiści. Wskazać można również pewne prawidłowości oraz cechy wspólne okoliczności popełnienia tego typu czynów przestępnych. W ujęciu kryminologicznym przestępstwa z nienawiści można uznać za nową kategorię przestępstw. Przestępczość ta pozostaje jednocześnie w relacjach z przestępczością kryminalną, przestępczością z użyciem przemocy, przestępczością zorganizowaną, przestępczością nielet-

nich, cyberprzestępczością, zjawiskiem chuligaństwa stadionowego, ekstremizmu a nawet terroryzmu.

Przeciwdziałanie przestępstwom z nienawiści odbywa się na płaszczyźnie prawnej, instytucjonalnej i społecznej. W literaturze kryminologicznej wskazuje się na liczne mankamenty obowiązującej *de lege lata* regulacji prawnokarnej dotyczącej przestępstw z nienawiści (art. 119, 256, 257 k.k.). Wymienia się m.in. nieostrość stosowanych pojęć oraz pozostawianie licznych grup mniejszościowych poza zakresem ochrony. W związku z powyższym zgłaszane są liczne postulaty *de lege ferenda*. Również w funkcjonowaniu organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości wytyka się pewne nieprawidłowości: bezpodstawne umarzanie postępowań, niehumanitarne podejście do ofiar przestępstw lub rozbieżności w praktyce orzeczniczej. Istotną rolę w przeciwdziałaniu przestępstwom z nienawiści przyznaje się natomiast organizacjom pozarządowym, a także rozwiązaniom z zakresu profilaktyki kryminologicznej i kryminalistycznej. Niejednokrotnie opisane powyżej przestępstwa z nienawiści są motywowane nie tylko kulturowo, ale także religijnie. Zjawisko nienawiści, niegodziwości, nieprawości czy w końcu zła, pozostaje niezmiennie uniwersalnym fenomenem w historii ludzkości, choć jest ono rozmaicie interpretowane w różnych systemach moralnych, etycznych, klanowych, plemiennych, narodowych czy prawnych.

Animizm, fetysyzm, pogaństwo i czarna magia to tylko niektóre z terminów niewłaściwie używanych na Zachodzie do opi-



sania opisać religii haitańskiej. Religia *vodou* w mediach i prasie zagranicznej prezentowana jest jako religia krwi, erotycznych orgii, wrogości. W gąszczu medialnych oskarżeń trudno odnaleźć opinię podkreślającą wartości, jakie przekazuje *vodou* z pokolenia na pokolenie³¹⁵.

Biali ludzie od wieków mieli łatwość w osądzaniu innych ras, innych narodowości oraz poczucie wyższości własnej rasy nad innymi. „Europejczyk jest bogiem dla dzikusów i to nie tylko marynarska tradycja, lecz struktura utrzymująca się od dłuższego czasu w europejskiej kulturze i świadomości”³¹⁶. Zachodnia historiografia naznaczona jest przez imperatyw władzy i dominacji, który Europejczycy eksportowali w najdalsze zakątki świata. Narzucanie wiary chrześcijańskiej rdzennym mieszkańcom podbitych terenów było aktem „nawracania pogan” na

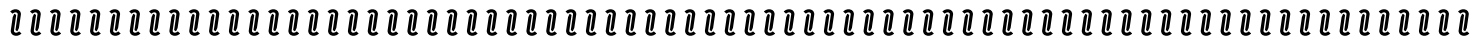
315 Podobieństwa między dwiema poniższymi definicjami pokazują, że wprowadzanie w błąd i dezinformacja dotyczące religii haitańskiej nie zmieniły się od trzydziestu lat. „Prymitywne rytuały i praktyki, oparte na wierze w czarnoksiężstwo i moc fetyszów czarujących, itp., znalezione wśród tubylców z Indii Zachodnich i na południu Stanów Zjednoczonych, i ostatecznie pochodzenia afrykańskiego” (*Webster’s New World Dictionary*, 1964). „Prymitywna religia Pochodzenie z Afryki Zachodniej, znalezione wśród Murzynów haitańskich i zachodnioindyjskich Murzynów i Murzynów południowe Stany Zjednoczone, charakteryzujące się wiarą w czarnoksiężstwo i używaniem uroków, fetysze, czary” (*New Illustrated Webster’s Dictionary of the English Language*, 1993). Książki takie jak *The Magic Island* (Harcourt Brace, New York, 1929) i inne zostały przedrukowane i nadal kształtują ogólne postrzeganie *vodou* przez opinię publiczną. Zwróćmy też uwagę na szkodliwy wpływ mnóstwa filmów wyprodukowanych dla amerykańskiej konsumpcji, takich jak *Angel Heart* lub hollywoodzka wersja *The Serpent and the Rainbow*.

316 W. Easterly, *Brzemień białego człowieka*, Warszawa 2008, s. 25–29.

wiarę uznawaną. Niechrześcijańskie magiczne praktyki Kościół interpretował w kategoriach służby demonom, a cześć oddawaną bożkom za bałwochwalstwo.

Ludzie mają naturalną skłonność do tego, by osądzać to, co wydaje się im obce i niezrozumiałe. Wszzechobecna kultura okrucieństwa karmi nas zbrodniami, agresją, przemocą i aktami barbarzyństwa. Łatwo jest nam zatem uwierzyć, że religia *vodou* to czarna magia naznaczona krwią i zemstą złych i chciwych duchów. Nie ulega wątpliwości, że wielokrotnie w historii przez wyspę płynęła rzeka krwi – już wtedy, gdy pierwsze kroki na wyspie postawił Krzysztof Kolumb. Łatwo jest pomyśleć, że na Haiti nie ma niczego dobrego i wartościowego, są tylko krwawe rytuały, mordowanie zwierząt, przelewanie krwi i przestępstwa, zdrady, złamane obietnice i ludzkie okrucieństwo. Jak miasto nie jest tylko zgłiszczami po trzęsieniu ziemi, tak i kraj nie jest ruiną ludzkich nadziei, a *vodou* nie jest religią diabła i okultystyczną praktyką, która może sprowadzić na ludzi nieszczęście.

Vodou nie jest systemem narzuconym z góry. Jest to religia demokratyczna, zakorzeniona w codzienności jej wyznawców i ich walce o przetrwanie. Opiera się na koncepcji rzeczywistości, która obejmuje cele życiowe, siły determinujące los, rzeczy, właściwą organizację społeczną, zrównoważone relacje międzyludzkie i praktyki, które promują dobro wspólnoty wierzących. McCarthy Brown zwraca uwagę, że *vodou* jest „skarbnicą mądrości zgromadzoną przez ludzi, którzy przeżyli w nadmiarze niewolnictwo, głód, choroby, represje, korupcję i przemoc. *Vodou*



jest systemem, który Haitińczycy opracowali, aby poradzić sobie z cierpieniem, jakim jest życie, zminimalizować ból, uniknąć katastrofy, wzmocnić ocalałych i instynkty przetrwania”³¹⁷. Zatem *vodou* to zebranie wszystkiego, co dobre w świecie, to duchowe dziedzictwo różnych ludzi zamieszkujących Haiti, którym przyświecał jeden cel – przeżyć w kraju, w którym wolność została im odebrana. Stworzenie haitańskiego *vodou* zapewniło wspólną tożsamość i historię ludziom, którzy nie posiadali niczego więcej. *Vodou* dla Haitińczyków jest symbolem oporu, praktyką kulturową, która jest sposobem na utrzymanie ich afrykańskiego dziedzictwa, drogi do wolności i duchowego mechanizmu uzdrawiania.

Religia *vodou* nie ponosi odpowiedzialności za istniejący wysoki wskaźnik przestępstw. Według socjologów przestępstwo jest produktem procesów społecznych, które powodują, że pewne osoby stają się przestępcami³¹⁸. Będzie tak dopóki nie zostaną wyeliminowane lub ograniczone czynniki kryminogenne, jak np. cechy osobiste przestępcy, układy sytuacyjne, frustracje, rozpad więzi, błędy w działaniu organizacji społecznych, dysfunkcje rodziny, szkoły, państwa. Wiara w chrześcijańskiego Boga nie spowoduje, że przestępcy znikną z ulic Haiti. Do tego potrzebne jest sprawnie funkcjonujące państwo, silny rząd i uczciwa władza, która sprawi, że Haitińczykom będzie żyło się lepiej.

317 K. McCarthy Brown, *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*, University of California Press 2011, s. 98.

318 B. Hołyst, *Socjologia kryminalistyczna*, Warszawa 2007, s. 951.

Powyższa syntetyczna prezentacja problematyki przestępstw motywowanych kulturowo w Albanii, na Haiti oraz w Polsce na pewno nie wyczerpuje tego bardzo obszernego i interdyscyplinarnego tematu. Autorzy niniejszego opracowania zaszyfrowali jedynie najistoitsze, ich zdaniem, węzłowe zagadnienia. Zamiast zakończenia zaś autorzy książki, jako refleksję skierowaną do Czytelnika, zamieszczają słowa Ryszarda Kapuścińskiego:

Światu grożą trzy plagi, trzy zarazy. Pierwsza – to plaga nacjonalizmu. Druga – to plaga rasizmu. Trzecia – to plaga religijnego fundamentalizmu. Te trzy plagi mają tę samą cechę, wspólny mianownik – jest nim agresywna, wszechwładna, totalna irracjonalność. Do umysłu porażonego jedną z tych plag nie sposób dotrzeć. W takiej głowie pali się święty stos, który tylko czeka na ofiary. Wszelka próba spokojnej rozmowy będzie mijać się z celem. Nie o rozmowę mu chodzi, tylko o deklaracje. *Żebyś* mu przytaknął, przyznał rację, podpisał akces. Inaczej w jego oczach nie masz znaczenia, nie istniejesz, ponieważ liczysz się tylko jako narzędzie, jako instrument, jako oręż. Nie ma ludzi – jest sprawa. Umysł tknięty taką zarazą to umysł zamknięty, jednowymiarowy, monotematyczny, obracający się wyjątkowo wokół jednego wątku – swojego wroga. Myśl o wrogu żywi nas, pozwala nam istnieć. Dlatego wróg jest zawsze obecny, jest zawsze z nami³¹⁹.

319 R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 2015, s. 268.





Fotografie

Zdjęcia zostały wykonane przez znanego nowojorskiego fotografa, podróżnika, byłego żołnierza Marines i człowieka przetamującego społeczne tabu – Anthonego Karena i są jego własnością. Na potrzeby niniejszej książki wyraził on zgodę na wykorzystanie fotografii wykonanych podczas rytuału *vodou*.

Fot. 1. Kaptanka *vodou* (Mambo) zaczyna przywoływać duchy (Loa/Lwa) podczas święta św. Franciszka z Asyżu w odległym rejonie Haiti

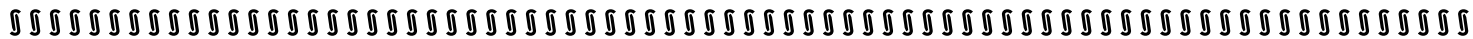
Fot. 2. Mambo (kaptanka *vodou*) pogrążona w głębokiej modlitwie pośrodku jaskini, której ściany pokryte są prośbami wiernych

Fot. 3. Wyznawcy *vodou* przygotowują kozę do złożenia w ofierze

Fot. 4. Mambo (kaptanka *vodou*) zostaje opętana przez Loa (istotę duchową) i wchodzi w stan podobny do transu.

Fot. 5. Wyznawcy *vodou* składają w ofierze poświęconą kozę.





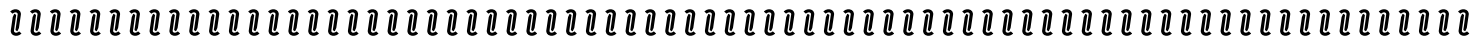


Bibliografia

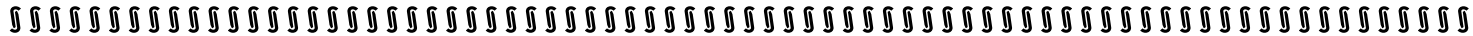
Pozycje zwarte

1. Abdallah-Pretceille M., *L'éducation interculturelle*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.
2. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Washington 1994.
3. Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
4. Baczwarow M., Suliborski A., *Kompendium wiedzy o geografii politycznej i geopolityce*, Warszawa 2003.
5. Bandura A., *Teoria społecznego uczenia się*, Warszawa 2007.
6. Bauman Z., *Tożsamość ze sklepu, tożsamość ze spiżarni*, [w:] H. Mamzer (red.), *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, Poznań 2007.
7. Bauman Z., *Konsumując życie*, [w:] A. Jawłowska, M. Kempny (red.), *Konsumpcja – istotny wymiar globalizacji kulturowej*, Warszawa 2005.
8. Benedict R., *Chryzantema i miecz: wzory kultury japońskiej*, Warszawa 1999.
9. Bielenin K., *Zgodnie z Kanunem, czyli o prawie zwyczajowym w Albanii*, <http://etnologia.pl/europa/teksty/zgodnie-z-kanunem-prawo-zwyczajowe-w-albanii.php>.
10. Bierzanek R., Symonides J., *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2009.
11. Błachut J., Gaberle A., Krajewski K., *Kryminologia*, Gdańsk 2001.
12. Botchi G.J-M., *Wodu z Beninu*, [w:] *Encyklopedia religii świata*, Warszawa 2002.
13. Bowman J., *Honor: A History*, Encounter Books 2006.
14. Burgess E.W., *The Growth of the City*, [w:] R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie (red.), *The City*, University of Chicago Press, Chicago 1925.
15. Burszta W., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
16. Cante T., *Interculturalism: for the era of cohesion and diversity*, Palgrave Macmillan 2012.
17. Chlebowicz P., Filipkowski W., *Analiza kryminalna. Aspekty kryminalistyczne i prawnowodowe*, Warszawa 2011.
18. Chlebowicz P., *Wielokulturowość europejska z perspektywy kryminologicznej*, [w:] B. Sitek, G. Dammacco, M. Sitek, J.J. Szczerbowski (red.), *Prawo do życia a jakość życia w wielokulturowej Europie*, Olsztyn-Bari 2007.
19. Cloward R.A., Ohlin L.E., *Delinquency and Opportunity*, Free Press, Glencoe 1960.

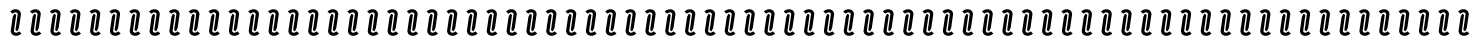




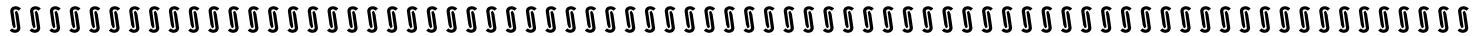
20. Cohen A.K., *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, Free Press, New York 1955.
21. Cohen S., *Against Criminology*, Transaction, London-New York 1998.
22. Cohen-Emerique M., *L'approche interculturelle auprès des migrants*, [w:] G. Legault (red.), *L'intervention interculturelle*, Gaëtan Morin Editeur, Montréal-Paris 2000.
23. Constitution de 1987 in Deux siècles de constitutions haïtiennes, Fardin, <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Haiti/haiti1987fr.html>.
24. Czykwin E., *Wstyd*, Kraków 2013.
25. Dawid-Olczyk I., Dośpiat A., *Handel ludźmi, informacje o zjawisku*. Łódź 2004.
26. Dekkers M., Dearest P., *On Bestiality*, Verso, New York 1994.
27. Dekkers M., *Geliebtes Tier – Die Geschichte einer innigen Beziehung*, Reinbek Hanser Carl Verlag 1996.
28. Dollard J., Miller N.R., *Osobowość i psychoterapia. Analiza w terminach uczenia się i myślenia i kultury*, Warszawa 1967.
29. Downing J., Husband Ch, *Representing "Race". Racism, Ethnicities and Media*, SAGE Publications, London 2005.
30. Drabik L. (red.), *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 2003.
31. Dubois L., *Haiti: Aftershocks of History*, Picador, New York 2012.
32. Duda M., *Koncepcja obrony przez kulturę (cultural defence) a przestępczość imigrantów i przedstawicieli mniejszości*, [w:] W. Pływaczewski, B. Gadecki (red.), *Taktyczno-techniczne aspekty przeciwdziałania przestępczości*, Warszawa 2018.
33. Duda M., Narodowska J., *Mowa nienawiści w Internecie*, [w:] W. Pływaczewski, M. Ilnicki (red.), *Ochrona praw człowieka w polityce migracyjnej Polski i Unii Europejskiej*, Olsztyn 2016.
34. Duda M., *Prawnokarna ochrona mniejszości narodowych przed przestępstwami z nienawiści*, [w:] A. Chodubski, L. Ozdarska (red.), *Europejskie doświadczenia mniejszości narodowych i etnicznych*, Warszawa 2013.
35. Duda M., *Propaganda Państwa Islamskiego (ISIS) jako przejaw mowy nienawiści oraz metoda rekrutacji i radykalizacji*, [w:] W. Pływaczewski, M. Duda (red.), *Mowa nienawiści a prawo na tle współczesnych zjawisk społeczno-politycznych*, Olsztyn 2017.
36. Duda M., *Przestępstwa z nienawiści jako współczesne wyzwanie dla kryminologii*, [w:] E.W. Pływaczewski, E. Jurgielewicz-Delegacz, D. Dajnowicz-Piesiecka (red.), *Współczesna przestępczość i patologie społeczne z perspektywy interdyscyplinarnych badań kryminologicznych*, Warszawa 2017.
37. Duda M., *Przestępstwa z nienawiści w świetle teorii i praktyki orzeczniczej*, [w:] W. Pływaczewski, P. Lubiewski (red.), *Współczesne ekstremizmy. Geneza, przejawy, przeciwdziałanie*, Olsztyn 2014.



38. Duda M., *Przestępstwa z nienawiści. Studium prawnokarne i kryminologiczne*, Olsztyn 2016.
39. Duda M., *Uchodźcy, imigranci i mniejszości jako ofiary przestępstw z nienawiści*, [w:] W. Pływaczewski, M. Ilnicki (red.), *Uchodźcy – nowe wyzwania dla bezpieczeństwa europejskiego na tle standardów praw człowieka*, Olsztyn 2015.
40. Dunaj B. (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1996.
41. Durkheim E., *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000.
42. Easterly W., *Brzemie białego człowieka*, Warszawa 2008.
43. Enver F., *Kultura Albanii*, Kraków 1998.
44. *Ewangelia wg św. Mateusza 7, 1-5, Pismo Święte Nowego Testamentu*, Poznań 2013.
45. Ezekiel R.S., *An ethnographer looks at neo-nazi and klan groups*, [w:] P.B. Gerstenfeld, D.R. Grant (red.), *Crimes of hate. Selected readings*, SAGE Publications, Thousand Oaks 2004.
46. Fanshawe S., Sriskandarajah S., *You Can't Put Me In A Box' Super-diversity and the end of identity politics in Britain*, Institute for Public Policy Research, London 2010.
47. Felson M., Clarke R.V., *Opportunity Makes the Thief. Practical Theory for Crime Prevention*, Home Office, London 1998.
48. Filipkowski W., *System przeciwdziałania i zwalczania przestępczości zorganizowanej*, [w:] E.W. Pływaczewski (red.), *Przestępczość zorganizowana*, Warszawa 2011.
49. Fromm E., *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1998.
50. Gableta M., Cierniak-Emerych A., Piwowar-Sulej K., *Kultura organizacyjna podstawą partycypacji pracowniczej w organizacjach*, [w:] M. Juchnowicz (red.), *Kulturowe uwarunkowania zarządzania kapitałem ludzkim*, Kraków 2009.
51. Gadecki B., Kałędek E., *Przestępstwa z nienawiści w orzecznictwie i działalności prokuratury*, [w:] W. Pływaczewski, M. Ilnicki (red.), *Ochrona praw człowieka w polityce migracyjnej Polski i Unii Europejskiej*, Olsztyn 2016.
52. Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991.
53. Gilles A., *The Social Bond, Conflict and Violence in Haiti*, PRIO Paper, Oslo 2012.
54. Godson R., Olson W.J., *International Organized Crime: Emerging Threat to US Security*, National Strategy Information Center, Washington 1993.
55. Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 1977.
56. Gößling A., *Voodoo. Bogowie, czary, rytuały*, Kraków 2010.
57. Gregersen E., *Sexual Practices: The Story of Human Sexuality*, Franklin Watts, New York 1983.
58. Grochowska A., *Wybrane metody badania poczucia winy, poczucia kontroli, poczucia sensu życia, sympatii, empatii*, [w:] S. Siek (red.), *Wybrane metody badania osobowości*, Warszawa 1993.

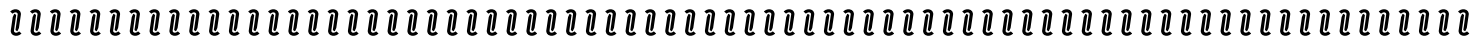


59. Grzyb M., *Przestępstwa motywowane kulturowo: aspekty kryminologiczne i prawnokarne: reakcja krajów zachodnich na szkodliwe praktyki kulturowe*, Warszawa 2016.
60. Hedrick L., *Ksenofont. Cyrus Wielki. Sztuka zwyciężania*, przeł. K. Ciarcińska, Warszawa 2008.
61. Hofstede G., *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations across Nations*, SAGE Publications, Thousand Oaks-London-New Delhi 2001.
62. Hofstede G., *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000.
63. Hołyst B., *Socjologia kryminalistyczna*, Warszawa 2007.
64. Hołyst B., *Kryminologia*, Warszawa 2004.
65. Hołyst B., *Kryminologia. Podstawowe problemy*, Warszawa 1977.
66. Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt tadu światowego*, Warszawa 1997.
67. Iwasiów I., Krukowska A., *Tożsamość kulturowa i pogranicza identyfikacji*, Szczecin 2005.
68. Jasińska-Kania A. (red.), *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, Warszawa 2001.
69. Jurczak J., Duda M., *Polscy emigranci w Wielkiej Brytanii jako ofiary przestępstw z nienawiści*, [w:] W. Pływaczewski, M. Ilnicki (red.), *Ochrona praw człowieka w polityce migracyjnej Polski i Unii Europejskiej*, Olsztyn 2016.
70. Jurczak J., *Działalność policji wobec zjawiska stadionowej mowy nienawiści*, Warszawa 2015.
71. Kadare I., *Krew za krew*, tłum. A. Mencwel, Warszawa 1988.
72. *Kanun i Leka Dukagjinit. The Code of Leka Dukagjini. Albanian text collected and aranged by Shtjefën Gjeçov translated, with an Introduction, by Leonard Fox*, New York 1989.
73. Kapuściński R., *Imperium*, Warszawa 2015.
74. Kędzierska G., *Kryminologiczna i kryminalistyczna analiza wybranych elementów udziału kobiet w realizacji przestępstwa*, [w:] G. Kędzierska, W. Pływaczewski (red.), *Kryminologia wobec współczesnych wyzwań cywilizacyjnych*, Olsztyn 2010.
75. Kostyrko T., „*Transkulturowość*” w ujęciu André Marlaux – przyczynek do pojmowania terminu, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka transkulturowa*, Kraków 2004.
76. Kotlarczyk T., Kubiak J.R., Wierzbicki P., *Przestępczość kobiet. Aspekty kryminologiczne i penitencjarne*, Warszawa 1984.
77. Kotowska M., *Uprowadzenia dla okupu jako forma wywierania wpływu na ofiarę z perspektywy podmiotów gospodarczych*, [w:] W. Pływaczewski (red.), *Przeciwdziałanie patologiom na rynkach finansowych. Od edukacji ekonomicznej po prawnokarne środki oddziaływania*, Warszawa 2015.
78. Kowalski J.A., *Homo Eroticus*, Opole 2011.
79. Kraidy A., *Marwan, Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization*, Prearson Longman, New Delhi 2005.
80. Krajewski K., *Teorie kryminologiczne a prawo karne*, Warszawa 1994.



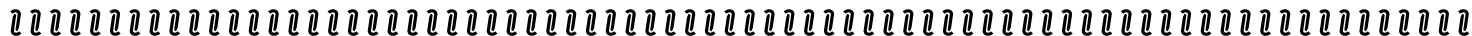
81. Kristeva J., *Słowo, dialog i powieść*, [w:] M. Bachtin (red.), *Dialog – język – literatura*, Warszawa 1983.
82. Krzyżowski J., *Psychiatria transkulturowa*, Warszawa 2002.
83. Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1973.
84. Kulicki M., Kwiatkowska-Wójcikiewicz V., Stępa L., *Kryminalistyka. Wybrane zagadnienia teorii i praktyki sądowo-śledczej*, Toruń 2009.
85. Lange J., Machul-Telus B., Nijakowski L.M., *Poradnik antydyskryminacyjny dla funkcjonariuszy Policji*, Warszawa 2009.
86. Laskowska K., *Przestępstwo chuligaństwa w rosyjskim kodeksie karnym – przeszłość, współczesność i przyszłość*, [w:] A. Michalska-Warias, I. Nowikowski, J. Piórkowska-Flieger (red.), *Teoretyczne i praktyczne problemy współczesnego prawa karnego. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Tadeuszowi Bojarskiemu*, Lublin 2011.
87. Łaskiewicz K. (red.), *Po pierwsze człowiek. Działania antydyskryminacyjne w jednostkach policji. Praktyczny poradnik*, Warszawa 2013.
88. Le Bon G., *Psychologia tłumu*, Warszawa 1994.
89. Lew-Starowicz Z., *Seksuologia sądowa*, Warszawa 2011.
90. *List do Filipian 2, 3, Pismo Święte Nowego Testamentu*.
91. Loomba A., *Kolonializm/postkolonializm*, Poznań 2011.
92. Lorenz K., *Tak zwane złoto*, Warszawa 2003.
93. Lubonja F., *Albania wolność zagrożona*, Sejny 2005.
94. Maj R., *Siedem złotych pytań. Przewodnik z zakresu kryminalistyki, kryminologii, prawa i medycyny sądowej*, Gdynia 2011.
95. Majchrzyk Z., *Nieletni, młodociani, dorośli zabójcy i mordery*, Warszawa 2004.
96. Making Multicultural Australia Multiculturalism: Australia's Unique Achievement http://www.multiculturalaustralia.edu.au/doc/fraser_1.pdf.
97. Malinowski B., *Kubański kontrapunkt; tytoń i cukier*, tłum. B. Chlebowicz, [w:] B. Malinowski, *Dzieta. Ekonomia meksykańskiego systemu targowego*, tom 13, Warszawa 2004.
98. Matza D., *Delinquency and Drift*, Transaction Publishers, New York 1964.
99. McCalla J., *Restavek no more, Eliminating Child Slavery in Haiti*, National Coalition for Haitian Rights 2012.
100. McCarthy Brown K., *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*, University of California Press. 2011
101. McLaren P., *White terror and oppositional agency: towards a critical multiculturalism*, [w:] D.T. Goldberg (red.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, The Haworth Press, Oxford 1994.
102. Merton R.K., *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York 1957.
103. Michel F., *Fear of Vodou to the Fear of God*, Xulon Press, Miami 2015.





104. Miletski H., *History of Bestiality*, [w:] A.M. Beetz, A.L. Podberscek (ed.), *Bestiality and Zoophilia. Sexual Relations with Animals*, Bloomsbury Academic, New York 2009.
105. Miletski H., *Understanding Bestiality and Zoophilia*, East West Publishing, Bethesda 2002.
106. Mintz S., Trouillot M-R., *The Social history of haitian vodou*, [w:] D.J. Consentino (ed.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995.
107. Money J., *Lovemaps*, Prometheus Books, New York 1986.
108. Morawska A., *Handel dziećmi – zarys zjawiska*, [w:] Z. Lasocik (red.). *Handel ludźmi. Zapobieganie i ściganie*, Warszawa 2006.
109. Mullen B., Leader T., *Linguistic factors: Antilocution, ethno-phaulisms, ethnonyms, and other varieties of hate speech*, [w:] J.F. Dovidio (red.), *On the Nature of Prejudice. Fifty Years After Allport*, Wiley/Blackwell 2005.
110. Olmos M.F., Paravisini-Gebert L., *Creole Religions of the Caribbean: An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, New York University Press 2011.
111. Ortiz F., *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Editorial Colibrí, Madrid 2002.
112. Park R.E., *Human Communities*, Macmillan, New York 1952.
113. Pasięka A., *Spółeczeństwo albańskie u progu XXI wieku – tradycja i/czy nowoczesność?*, http://krytyka.org/pokaz_pracenaukowa.php?id=39.
114. Pinatel J., *Aktualne tendencje w kryminologii*, [w:] B. Hołyst (red.), *Zapobieganie przestępczości w świetle obrad VIII Międzynarodowego Kongresu Kryminologii (Lizbona, wrzesień 1978)*, Warszawa 1979.
115. Plaszczyk T., *Wykładnia przepisów art. 256 k.k. – kilka uwag praktycznych*, [w:] W. Pływaczewski, P. Lubiewski (red.), *Współczesne ekstremizmy. Geneza, przejawy, przeciwdziałanie*, Olsztyn 2014.
116. Pływaczewski W., *Mowa nienawiści jako komponent tak zwanej przestępczości stadionowej*, [w:] W. Pływaczewski, B. Wiśniewski (red.), *Przestępczość stadionowa. Diagnoza i przeciwdziałanie zjawisku*, Szczytno 2012.
117. Polański E. (red.), *Nowy słownik ortograficzny PWN*, Warszawa 1998.
118. Prokuratura Krajowa, *Sprawozdanie dotyczące spraw o przestępstwa popełnione z pobudek rasistowskich, antysemickich lub ksenofobicznych prowadzonych w 2017 roku w jednostkach organizacyjnych prokuratury*, Warszawa 2018.
119. Ramsey K., *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti*, University of Chicago Press 2011.
120. Reber A.S., *Słownik psychologii*, Warszawa 2000.
121. Renda M.A., *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of American Imperialism, 1915-1940*, The University of North Carolina Press 2001.
122. Resta P., *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Meltemi, Roma 2003.

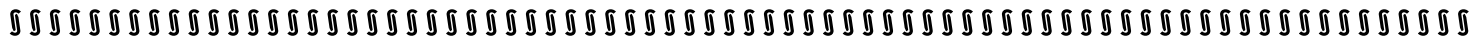
123. Rewers E., *Transkulturowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji post-ponowoczesnej*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Kraków 2004.
124. Richard Y., *Voodoo Intersection. Poverty, crime and disease in Haiti*, Outskirts Press, Denver 2012.
125. Rosenberger J.R., *Bestiality*, Medco Books, Los Angeles 1968.
126. Rudiger A., Spencer S., *Social Integration of Migrants and Ethnic Minorities*, Brussels 2003, www.oecd.org/dateoecd.
127. Ryan W., *Blaming the Victim*, New York 1976.
128. Schur E., *Crimes without victims: Deviant behavior and public policy: Abortion, homosexuality, drug addiction*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1965.
129. Sellin T., *Culture, Conflict and Crime*, Social Science Research Council, New York 1938.
130. Shaw C.R., McKay H.D., *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, University of Chicago Press, Chicago 1942.
131. Siemaszko A., *Granice tolerancji: o teoriach zachowań dewiantycznych*, Warszawa 1993.
132. Sitarczyk M., *Nieletni sprawcy zabójstw. Sylwetki psychologiczne*, Lublin 2004.
133. Smolicz J., *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, przeł. E. Grabczak-Ryszka, Warszawa 1990.
134. Środa M., *Etyka dla myślących*, Warszawa 2010.
135. Szahaj A., *E Pluribus Unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004.
136. Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002.
137. Tangney J.P., Dearing R.L., *Shame and guilt*, The Guilford Press, New York 2004.
138. Tann M.C., *Haitian Vodou – An Introduction to Haiti's Indigenous Spiritual Tradition*, Llewellyn Publications 2012.
139. Teutsch A., *Budowanie wspólnoty i przeciwdziałanie nienawiści. Lekcje dla szkół średnich i gimnazjów*, [w:] A. Lipowska-Teutsch, E. Rytko (red.), *Przemoc motywowana uprzedzeniami. Przestępstwa z nienawiści*, Kraków 2007.
140. Thrasher F.W., *The Gang*, University of Chicago Press, Chicago 1960.
141. Trzeciak B., *Życie intymne. Wybrane zagadnienia z seksuologii*, Kotołbrzeg 2012.
142. Tyszkiewicz L., *Kryminologia. Zarys systemu*, Katowice 1983.
143. Vlakovic P., *Kultura ludowa Serbii*, Kraków 1991.
144. Vold G.B., Bernard T.J., Snipes J.B., *Theoretical Criminology*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998.
145. von Hentig H., *The Criminal and His Victim*, Yale University Press, New Haven 1948.
146. Warylewski J., *Przestępstwa seksualne*, Gdańsk 2001.
147. Welsch W., *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*, [w:] R. Kubicki (red.), *Estetyka transkulturowa*, Kraków 2004.
148. Welsch W., *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, [w:] R. Kubicki (red.), *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, Poznań 1998.



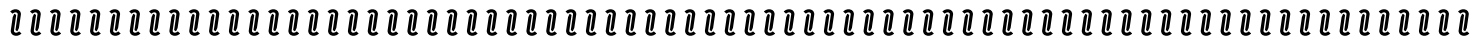
149. Wilson Vine M.S., *Gabriel Tarde*, [w:] H. Manheim (red.), *Pioneers in Criminology*, London 1973.
150. Wojciszke B., *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Warszawa 2004.
151. Wolfgang M., *Analytical Categories for Research and Theory on Victimization*, [w:] *Kriminologische Wegzeichen: Festschrift für Hans von Hentig zum 80 Geburtstag*, Hamburg 1965.
152. Wolfgang M.E., Ferracuti F., *The Subculture of Violence. Toward an Integrated Theory in Criminology*, Travistock, London 1967.
153. Zwoliński A., *Świat voodoo*, Kraków 2011.
5. Burszta W., *Międzykulturowość – zamięg czasów*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 2 (56).
6. Casmir F., *Third-Culture Building: A Paradigm Shift for International and Intercultural Communication*, „Annals of the International Communication Association” 1993, vol. 16.
7. Cohen D., Nisbett R.E., Bowdle B.F., Schwartz N., *Insult, Aggression, and the Southern Culture of Honor: An „Experimental Ethnography”*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1996, vol. 70, no. 5.
8. Cuccioletta D., *Multiculturalism or transculturalism: Towards a Cosmopolitan Citizenship*, „Journal of Canadian Studies” 2001/2002, vol. 17.
9. Daszkiewicz W., *Wielokulturowości a ideologia multikulturalizmu*, „Cywilizacja” 2010, nr 33.
10. Doll B., *The Relationship Between the Clan System and Other Institutions In Northern Albania*, „Journal of Southeast European & Black Sea Studies” 2003, no 5, vol. 3, issue 2.
11. Flam H., Beauzamy B., *Przemoc symboliczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 2006, nr 1–2.
12. Foblets M.C., *Cultural delicts: the Repercussion of Cultural Conflicts on Delinquent Behaviour. Reflections on the Contribution of Legal Anthropology to a Contemporary Debate*, „European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice” 1998, vol. 6, issue 3.
13. Glaser D., *Criminality Theories and Behavioral Images*, „American Journal of Sociology” 1956, nr 5.

Czasopisma

1. Barrett J., *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Methods & Theory in the Study of Religion” 1999, nr 1.
2. Bek D., *Przestępstwa motywowane kulturowo – kierunki możliwych ocen prawnokarnych*, „Chorzowskie Studia Polityczne” 2015, nr 10.
3. Berkowitz L., *O powstawaniu i regulowaniu gniewu i agresji*, „Nowiny Psychologiczne” 1991, nr 1–2.
4. Bovenkerk F., *Crime and the multi-ethnic society. A view from Europe*, „Crime, Law and Social Change” 1993, vol. 19, issue 3.



14. Grzybowski P., *Edukacja w warunkach zróżnicowania kulturowego*, „Przegląd Pedagogiczny” 2007, nr 1.
15. Hoerder D., *Historians and Their Data: The Complex Shift from Nation-State Approaches to the Study of People’s Transcultural Lives*, „Journal of American Ethnic History” 2006, no. 4.
16. Jarmoszko S., *Kultura honoru w procesie socjalizacji zawodowej wojskowych*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2014, nr 2(14).
17. Jurczak J., Duda M., *Stadion jako miejsce ideologicznych manifestacji*, „Policja” 2010, nr 4.
18. Jurgielewicz E., *Przestępstwa z nienawiści*, „Policja 997” 2013, nr 102.
19. Kądziołka K., *Wpływ wybranych czynników o charakterze społeczno-ekonomicznym na przestępczość przeciwko mieniu w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Wydziałowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach. Studia Ekonomiczne” 2014, nr 181.
20. *Kanun Leka Dukagjini* (wybrane artykuły), Krasnogruda 2002, nr 15.
21. Kleszczewska-Albińska A., Albiński R., *Wstyd i poczucie winy w teorii i badaniach*, „Psychologia Jakości Życia” 2009, tom 8, nr 1.
22. Krajewski R., *Karnoprawne aspekty zoofilii*, „Prokuratura i Prawo” 2004, nr 4.
23. Kubiak A.P., *O podobieństwach między poznaniem naukowym a religijnym*, „Scripta Philosophica 2. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL” 2013, nr 2.
24. Kulczycki A., Windle S., *Honor Killings in the Middle East and North Africa*, „A Systematic Review of the Literature” 2012, vol. 17, issue 11.
25. Luopajarvi K., *International accountability for hinour killing as human rights violations*, „Nordisk Tidsskrift for Menne Skerettighter” 2004, vol. 22.
26. M’mboga N., *Child sacrifices on the Rise in Uganda as Witch Doctors Expand Their Practices*, „East Africa News” 2010, January 8.
27. Martí J., *Transculturación, globalización y músicas de hoy*, „Trans. Revista Transcultural de Música” 2004, nr 8.
28. Meer N., Modood T., *How does interculturalism contrast with multiculturalism?*, „Journal of Intercultural Studies” 2011, no. 33(2).
29. Miller W.B., *Lower Class Culture as a Generating Milieu of Gang Delinquency*, „Journal of Social Issues” 1958, vol. 14.
30. Nikitorowicz J., *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, „Chowanna” 2003, t. 1(20).
31. Ratajczak M., *Podróż ku międzykulturowości*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2014, nr 15.
32. Sarzyński P., *Krwawa wystawa*, „Polityka” nr 45 (3135), 8–14 listopada 2017 r.



33. Siemaszko A., *Polskie badanie przestępczości (PBP) 2007–2009: analiza wybranych rezultatów*, „Archiwum Kryminologii” 2009, t. XXXI.
34. Skrzypek M., *Wodu – „peryferyjna” religia Haiti*, „Euhemer” 1984, nr 4.
35. Smith D.A., *Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations*, „Nations and Nationality” 1995, no. 1.
36. Sobrevilla D., *Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina*, „Revista de Crítica Literaria Latinoamericana” 2001, nr 54.
37. Stark R., Iannaccone L.R., Finke R., *Religion, Science, and Rationality*, „American Economic Review” 1996, nr 86(2).
38. Suchocka A., *Przemoc symboliczna jako element ukrytego programu kształcenia polskiej szkoły*, „Zeszyty Naukowe Marynarki Wojennej” 2011, rok LII, nr 4(187).
39. Świerczewska-Gąsiorowska A., *Instytucja spottersa*, „Bezpieczeństwo. Teoria i praktyk” 2011, nr 3(IV).
40. Szacki J., *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak” 1997, nr 3.
41. Sztudynger J.J., Sztudynger M., *Ekonometryczne modele przestępczości*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Prace Katedry Ekonometrii i Statystyki” 2004, nr 15.
42. Tangney J.P., *Assesing individual differences in proneness to shame and guilt: developement of the self-conscious affect and attribution inventory*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1990, nr 59.
43. Tomao S.M., *Cultural defences: Traditional or Formal*, „The Georgetown Immigration Law Journal” 1996, vol. 10, issue 2.
44. Trouillot L., *Ludzie przyjeżdżają na Haiti i mówią: „Chcę wam pomóc”. Nazywam to dumnym współczuciem* rozm. przepr. A. Lipczak, „Wysokie Obcasy”, 21 stycznia 2017 r.
45. Tyszkiewicz L., *Kryminogeneza i sposoby jej badania*, „Archiwum Kryminologii” 2009, t. XXIX–XXX.
46. Van Broeck J., *Cultural Defence and Culturally Motivated Crimes (Cultural Offences)*, „European Journal of Crime Criminal Law and Criminal Justice” 2001, vol. 9(1).
47. Winnicki J., *Skuleni w kulli*, „Polityka” nr 29(2714) z dnia 18 lipca 2009 r.
48. Zeidler-Janiszewska A., *Między wielokulturowością a transkulturowością*, „Kultura Współczesna” 2003, nr 1–2.

Źródła prawa

1. Decyzja Ramowa Rady z dnia 19 lipca 2002 r., art. 1.
2. Deklaracja Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych o likwidacji przemocy wobec kobiet (1993), art. 1 i 2.
3. Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Nicea 7 grudnia 2000 r. (Dz. U. WE C364 z dnia 18 grudnia 2000 r.), art. 5.
4. Konwencja Praw Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 roku, art. 32, 34 i 35.
5. Protokół dodatkowy do Konwencji Rady Europy o cyberprzestępczości dotyczący penalizacji czynów o charakterze



- rasistowskim lub ksenofobicznym popełnionych przy użyciu systemów komputerowych (Dz. U. 2015, poz. 730).
6. Protokół o zapobieganiu, zwalczaniu oraz karaniu za handel ludźmi, w szczególności kobietami i dziećmi, uzupełniający Konwencję Narodów Zjednoczonych przeciwko międzynarodowej przestępczości zorganizowanej przyjęty przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 15 listopada 2000 roku (Dz. U. 2005, Nr 18, poz. 160), art. 3a.
 7. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (Dz. U. 2018, poz. 1600, tekst jednolity).

Źródła internetowe

1. <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=4383803>.
2. <http://report2009.amnesty.org/en/regions/europe-central-asia/albania>.
3. <http://stosunki-miedzynarodowe.pl/slownik/66-t/753-trybalizm>.
4. http://www.khg.uni.wroc.pl/files/13_KHG_15_ratajczak_t.pdf.
5. http://www.mowiawieki.pl/arttykul.html?id_arttykul=462.
6. <http://www.redwatch.info>.
7. <https://encyklopedia.pwn.pl/encyklopedia/Transkultura-cja.html>.
8. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/honor;3912599.html>.
9. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/narod;3945889.html>.

10. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/zemsta-krwawa;4001056.html>.
11. <https://pk.gov.pl/dzialalnosc/sprawozdania-i-statystyki>.

Inne

1. Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych, WHO, Rewizja 10, 2008.
2. Postanowienie Sądu Rejonowego w Opolu z dnia 12 października 2009 r. (sygn. akt OP VIII NsRej. KRS 11579/07/460/M).
3. Wyrok Sądu Rejonowego dla Warszawy Pragi-Południe z dnia 28 października 2005 r. (sygn. akt IX K 68/01).
4. Wyrok Sądu Rejonowego w Grójcu z dnia 31 maja 2004 r. (sygn. akt II K 534/03).
5. Wytyczne Prokuratora Generalnego w zakresie prowadzenia postępowań o przestępstwa z nienawiści, Warszawa, dnia 26 lutego 2014 r. (sygn. PG VII G 021/54/13).



Maciej Duda

doktor nauk prawnych, specjalność naukowa – kryminologia. Adiunkt w Katedrze Kryminologii i Polityki Kryminalnej Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Członek European Society of Criminology.

Obszary zainteresowań badawczych: przestępstwa z nienawiści, ekokryminologia, wiktymologia, przestępczość przeciwko dziedzictwu kulturalnemu, nielegalne rynki, przestępczość kryminalna, przestępczość zorganizowana, penitencjarystyka, subkultury młodzieżowe, patologie społeczne.

KONTAKT: Katedra Kryminologii i Polityki Kryminalnej,
Wydział Prawa i Administracji,
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie,
ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn,
e-mail: maciej.duda@uwm.edu.pl,
<http://www.uwm.edu.pl/kryminologia>

Paulina Chmiel-Antoniuk

doktorantka na Wydziale Nauk Pedagogicznych w Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie, absolwentka filologii ukraińskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Głównym obszarem zainteresowań naukowych jest socjalizacja dziecka w środowisku wielokulturowym, w szczególności edukacja mniejszości etnicznych i narodowych, migrantów i ludów tubylczych, kultura karaibska, religia vodou i jej edukacyjny wymiar. Od października 2014 r. w ramach studiów doktoranckich pod kierunkiem dr. hab. Barbary Pasamonik i promotor pomocniczej dr Urszuli Markowskiej-Manista przygotowuje rozprawę doktorską na temat: *Edukacja dziecka obszarem konfliktu kulturowego. Badania etnopedagogiczne na Haiti*.

Autorka bloga i podróżniczka obecnie przemierzająca Karaiby i oraz Ameryki w poszukiwaniu duchowości vodou





Magdalena Ickiewicz-Sawicka

doktor nauk prawnych w zakresie prawa. Pracownik naukowo-dydaktyczny – Katedra Marketingu i Przedsiębiorczości Wydziału Inżynierii Zarządzania PB, opieka naukowa: Katedra Prawa Karnego i Kryminologii Wydziału Prawa UwB.

Specjalność naukowa: kryminologia, międzynarodowe prawo publiczne, stosunki międzynarodowe, międzynarodowe prawo karne, filozofia prawa, etyka.

Zainteresowania naukowe: obszar bałkański ze szczególnym uwzględnieniem problematyki państw postjugosłowiańskich z wyraźnym wskazaniem na Serbię, Kosowo oraz Republikę Serbską na terenie Bośni i Hercegowiny; aspekty prawne z zakresu nauk penalnych, politologiczne, socjologiczne oraz z dziedziny stosunków międzynarodowych, a także umiędzynarodowione konflikty zbrojne, wojna domowa, czystki etniczne, inżynieria społeczna, zarządzanie projektami zbiorowej przemocy.

KONTAKT: Wydział Inżynierii Zarządzania,
ul. Ojca s. Tarasiuka 2, 16-001 Kleosin
e-mail: m.ickiewicz@pb.edu.pl

