

GENEROLO JONO ŽEMAIČIO LIETUVOS KARO AKADEMIJA
KAUNO TECHNOLOGIJOS UNIVERSITETAS
KLAIPĖDOS UNIVERSITETAS
VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS

Jolanta Bielskienė

**EMANCIPACINIS POLITINIS SOLIDARUMAS.
BOLIVIJOS ATVEJO ANALIZĖ**

Mokslo daktaro disertacija

Socialiniai mokslai, politikos mokslai (02S)

Klaipėda, 2017

Mokslo disertacija rengta 2012–2016 metais Klaipėdos universitete pagal Generolo Jono Žemaičio Lietuvos karo akademijai, Kauno technologijos universitetui, Klaipėdos universitetui ir Vytauto Didžiojo universitetui (2011 m. birželio 8 d. įsakymu Nr. V-1019) suteiktą doktorantūros teisę.

Mokslinis vadovas

prof. dr. Vaidutis Laurėnas (Klaipėdos universitetas, socialiniai mokslai, politikos mokslai, 02S)

Padėka

Pirmiausia norėčiau padėkoti savo dviem brangiems mokytojams – prof. Leonidui Donskiui ir prof. Algimantui Valantiejiui, kurie skatino mane rašyti šią disertaciją ir abu parašė rekomendacijas stojant į doktorantūrą. Deja, abu paliko mus tais pačiais metais, taip ir neišsakę taip svarbios man savo nuomonės, bet laimei, – palikę mums savo knygoje užrašytą palikimą.

Berašant disertaciją anapilin išėjo ir kitas labai brangus žmogus – prof. Antanas Andrius Bielskis, kuris iki paskutinio atokvėpio skatino rašyti, tirti, nenuleisti rankų. Esu dėkinga už jo nenuilstamą tikėjimą.

Pati didžiausia padėka yra brangiausiam žmogui ir didžiausiam mano kritikui Andriui Bielskiui, be kurio palaikymo ir pagalbos šios disertacijos pasaulis nebūtų išvydęs. Dėkoju už visas diskusijas vaikstant aplink Balčio ežerą, aršiai ir švelniai išsakytas pastabas, teksto skaitymus ir taisymus. Ačiū už palaikymą, kantrybę ir meilę.

Taip pat noriu padėkoti prof. Vaidučiui Laurėnui, šios disertacijos vadovui, kad sukūri eiti šiuo solidarumu grįstu keliu ir sąžiningai nuėjo jį visą. Dėkoju už atsakingus teksto skaitymus, visas kritines pastabas, pastebėtas klaidas ir už nuolatinį palaikymą bei visus iki vieno atsakytus telefono skambučius!

Ypatingą padėką skiriu recenzentams ir nuolatiniais patarėjams-disputantams prof. Gintautui Mažeikiui ir prof. Šarūnui Liekiui. Jūsų palaikymas, skatinimas, kartais ir pagąsdinimas padėjo įveikti tą papildomą mylią, o Jūsų išsakytos pastabos buvo atsakingai priimtos ir tikrai įvertintos. Prof. G. Mažeikiui taip pat esu dėkinga už daugiametę (dar nuo bakalauro laikų) prašmatnią akademinę diskusiją puotą.

Specialią padėką skiriu draugams dr. Linui Eriksonui ir dr. Tadiui Leončikui, pirmiausia, už tikėjimą manimi, kai jau pati nebetikėjau, ir už patarimus bei pastabas. Taip pat už tai, kad esate tokie geri draugai ir bendraminčiai.

Dėkoju prof. S. Pivorui už pagalbą kuriant sąvoką *indigenas*. Profesoriams Kelvinui Knightui ir Paului Blackledge'ui už nuolat siunčiamus tekstus bei tardymus disertacijos tema.

Atskira padėka draugams iš Naujosios Kairės ir DEMOS kritinės minties instituto, kurie skatino idėjiškai bei išklause daug nevirties šūksnių: doc. Aušrai Pažeraitei, Algirdui Davidavičiui, Tomui Tomilinui, Skaidriui Kandratavičiui ir kitiems. Taip pat kolegai Egidijui Mardosui už visus kartu išgyventus rašymo džiaugsmus ir kartėlius.

Dėkoju savo brangiai dukrai Severijai Bielskytei už supratimą, ilgus pokalbius telefonu ir feisbuke bei puikiai organizuotą stažuotės laiką Londone ir sūnui Samueliui Andriui Bielskiui už buvimą šalia. Taip pat ir visiems šeimos nariams (tėčiui Vladui Smalinskui, mamai Reginai Smalinskienei, anytai Ramutei Bielskienei, broliams An-

driui Smalinskui ir Putinui Bielskiui), kuriems nuolat rūpėjo, kaip man sekasi ir „kada tai pagaliau baigsis“. Labai dėkinga už palaikymą ir nuolatinę pagalbą pusseserei Rimai Januškevičiūtei-Steikūnienei bei draugėms Editai Parham ir Audronei Brėdienei už draugystę ir pagalbą.

Specialus ačiū šeimos nariui labradorui Snifui už sąžiningą gulėjimą prie kojų.

Turinys

ĮVADAS	7
I. SOLIDARUMO FENOMENAS: SAMPRATA IR RAIDA	21
1.1. Pagrindiniai solidarumo teoriniai konceptai ir solidarumo sampratos raida	23
1.2. Skirtis tarp socialinio ir politinio solidarumo	38
1.3. Universalaus solidarumo sampratos paieškos globalizacijos kontekste	43
1.4. Dvi solidarumo prigimtys: emancipacinis ir uždaras solidarumai	46
1.5. Politinių solidarumų vertinimo kriterijai	50
II. EMANCIPACINĖ POLITIKA IR SOLIDARUMAS	55
2.1. Emancipacinė politika ir emancipacinis politinis solidarumas	55
2.2. Neoliberalių vadybos metodų taikymo įtaka politiniam dalyvavimui / Kiek solidarumas skatina politinį dalyvavimą	62
2.3. Ekonominė demokratija / solidarumo ekonomika	72
2.4. Naujų solidarumų agentai – globalus judėjimas už teisingumą	82
III. ATVEJO ANALIZĖ. <i>Indigenų</i> bendruomenių solidarumo reikšmė Bolivijos politinei pertvarkai	97
3.1. Politinės <i>indigenų</i> emancipacijos ir solidaraus organizavimosi prielaidos bei raida	101
3.2. Retorinė emancipacinio politinio judėjimo analizė	114
IŠVADOS	127
LITERATŪROS SĄRAŠAS	133
PRIEDAI	145
1 priedas. Interviu su <i>Aymara</i> universiteto rektoriumi Lucio Choquehuanca santrauka	146
2 priedas. Pagrindinių disertacijos sąvokų žodynėlis	149
3 priedas. Interviu respondentų statistiniai duomenys	151

Įvadas

„Jūs esate G8, mes esame 6 milijardai“
(alterglobalistų protesto Genujoje 2001 m. šūkis)

Tyrimo problema

Sąvoka *solidarumas* yra dažnai vartojama ne tik politinėje, bet ir kasdienėje kalboje, tačiau jos turinys nėra aiškiai apibrėžiamas ir lieka neaiškus. Todėl dažnai ši sąvoka pateikiama taip, lyg ji būtų savaime suprantama. Pavyzdžiui, į solidarumo šaukimą atsiliepia tiek pilietiniai aktyvistai, susivieniję kovai su neteisingumu, tiek ir norintieji padėti nelaimingo įvykio atveju. Stebint įvykius Lietuvoje ir pasaulyje, nesunku pamatyti, kad solidarumu naudojasi ir į jį apeliuoja ideologiškai skirtingi politiniai judėjimai bei veikėjai, kurie suteikia solidarumui labai skirtingą turinį. Solidarumą skatina ir į jį apeliuoja ir konservatyvūs visuomenės aktyvistai bei politikai, agituojuojantys už stiprią nacionalinę valstybę (pavyzdžiui, solidarumas yra viena iš centrinių vertybių Europos krikščionių demokratų partijų programose), ir kairieji ar centro kairės atstovai, (kai socialdemokratinių partijų solidarumas dažniausiai minimas ir siaurai suprantamas kaip progresinių mokesčių sinonimas). Dėl šių aplinkybių, kai tas pats terminas vartojamas skirtinguose kontekstuose galimai skirtingos prigim-

ties reiškiniams apibūdinti, būtina kritiškai išanalizuoti solidarumo reiškinį, suteikiant jam kur kas griežtesnį konceptualinį turinį.

Ilgą laiką politinėje ir socialinėje teorijoje, ieškant *solidarumo* apibrėžimų, bandant suprasti jo kilmę ir veiklą, solidarumas buvo suprantamas kaip vientisas, per amžius kintantis, tačiau visiems būdingas fenomenas. Tik XXI a. teorinėje mintyje, grįžtant prie solidarumo kaip prie vienos svarbiausių demokratiškos vertybių analizės, ėmė aiškėti, kad neįmanoma kalbėti apie vieną *solidarumo* fenomeną ir vieną įmanomą visus šio sudėtingo politinio fenomeno atvejus paaškinantį jo apibrėžimą. Taigi šios disertacijos svarbiausia prielaida yra įsitikinimas, kad reikia kalbėti apie skirtingus solidarumus, turinčius skirtingas prigimtis, veikiančius pagal skirtingus kriterijus ir ideologinius vektorius, siekiančius skirtingų tikslų.

Darant prielaidą, kad nebepakanka kalbėti apie solidarumą kaip vientisą fenomeną ir reikia kalbėti apie skirtingus solidarumus, tyrimo problemą galima apibrėžti kaip siekį rasti vertybinius kriterijus, kuriais būtų galima tuos solidarumus atskirti ir įvertinti bei nustatyti, kokią reikšmę šioje skirtyje turi emancipacinės politikos dimensija.

Disertacijos tyrimo problema yra susijusi su teoriniu siekiu atrasti skirtumą tarp tradiciškai suprantamo humanistinio, sykiu ir kasdienėje kalboje įsitvirtinusio bendruomeninio solidarumo, gimstančio iš panašumo, artumo, bendruomeniškumo fenomenų, viena vertus, ir emancipacinio politinio solidarumo, kita vertus. Kuo skiriasi kasdieniais socialiniais saitais grindžiamas bendruomeninis solidarumas ir emancipacinis solidarumas? Kitaip tariant, ar jiems galioja tie patys atsiradimo, vystymosi principai ir tendencijos? Ar solidarumas yra natūralus, organiškas (t. y. besiremiantis organiškais bendruomeniniais ryšiais) reiškinys, ar vis dėlto jis yra socialiai konstruojamas ir taip kuriamas sąmoningų politinių pastangų būdu, kad tam tikri išsilaisvinimu grįsti tikslai būtų pasiekti? Kaip galima suprasti, kas yra emancipuojantis politinis solidarumas, iš ko jis gimsta ir kas yra jo agentai. Tai svarbiausi klausimai, į kuriuos siekiama atsakyti šioje disertacijoje. Siekiant geriau suprasti emancipacinį politinį solidarumą ir jo tolesnes vystymosi perspektyvas, pasirinktas nagrinėti Bolivijos išsilaisvinimo judėjimų pavyzdys. Disertacijoje nesiekama aptarti bendro Lotynų Amerikos istorinio-socialinio konteksto, nes Bolivijos emancipacinių judėjimų pavyzdys yra pasirinktas ne kitų Lotynų Amerikos judėjimų, bet skirtingų solidarumų kontekste. Disertacijoje aptariami įvairūs emancipaciniai solidarumai (pavyzdžiui, alterglobalistinis), o Bolivijos pavyzdys pasirinktas kaip vienas ryškiausių. Bolivijoje vykę procesai yra įdomūs dėl jų kompleksiško, nes masiniai judėjimai mobilizavosi, siekdami išsivaduoti iš klasinio išnaudojimo ir kartu rasiškos priespaudos. Pasinaudoję valstybės krize, masiniai judėjimai pasiekė revoliucinių pakeitimų – transformavo socialinę, politinę ir ekonominę šalies tvarką bei parodė, kad kitokia (bendruomeninė) ekonomika yra įmanoma (Webber 2011: 43). Bolivijos emancipaciniai judėjimai išreiškė aiškų ideologinį tikslą, kad jie siekia „socializmo“ ir yra vienas ryškiausių dalyvaujamosios demokratijos pavyzdžių, kai jos kūrimo procese keitėsi visos visuomenės konstitucinė

tvarka. Tokį aiškiai ideologinį kryptingumą galima aptikti, be Bolivijos, dar ir Venesueloje, tačiau pastarojoje neįvyko tokių ryškių socioekonominių transformacijų.

Nors teorinėse diskusijose apie solidarumą iki pat šių dienų nebuvo kalbama apie konkuruojančius solidarumus, o siekiama suprasti, kas yra solidarumas apskritai, viena iš galimų progresyvių solidarumo versijų – emancipuojantis solidarumas – buvo sukurta Apšvietos epochoje. XVIII ir XIX a. prancūzų socialiniai filosofai ir utopistai, pavyzdžiui, Charles Fourier ir Pierre Leroux, ieškojo būdų sujungti individualizmą ir kolektyvizmą, priešpriešinant juos liberalizmui. Ikimarksistinis socialistas Pierre Leroux manė, kad reikia pakeisti *krikščioniškosios labdaros* sampratą *solidarumo* samprata, nes krikščioniška meilė kyla iš teologinio rūpesčio savo sielos išganymu, o ne iš tikro rūpinimosi piliečių lygybe ir visos bendruomenės ateitimi. Taip buvo atmesta Thomo Hobbeso ir Jeano-Jacques'o Rousseau socialinio kontrakto idėja, argumentuojant, kad šie mąstytojai išėities tašku rinkosi ir per daug akcentavo atomizuoto individo požiūrį (Stjernø 2011).

Solidarumo sąvoka tapo svarbi tiek besivadovaujantiems romantiškomis idėjomis apie uždaros bendruomenės gyvenimo harmoningumą ir norą grįžti į tariamą organinį bendruomeniškumą, tiek ir radikaliems utopistams, iš kurių idėjų išaugo socialistiniai judėjimai. Solidarumo ir socialinės integracijos akcentavimas ir jų suteikiama idėjinė opozicija liberalizmui tapo dominuojančia prancūzų Apšvietos idėja, kuri, praėjus daugiau kaip dviem šimtams metų, išliko svarbiausiu politiniu konceptu tiek socialdemokratinėms ir / ar socialistinėms, tiek ir krikščioniškosios demokratijos politinėms partijoms Europoje. Taip pat solidarumas yra nuolat minimas Europos Sąjungos pagrindinių teisių chartijoje ir Lisabonos sutartyje.

Besigilinant į jau istorija tapusius XX a. politinius įvykius, kai tarptautiniu solidarumu rėmėsi darbininkų judėjimai ir jų sukurti Pirmasis ir Antrasis Internacionalai bei iš jų išaugusios organizacijos pralaimėjo Vokietijoje nacionalsocializmui, Italijoje – fašizmui, kitose tarpukario Europos valstybėse – autoritarizmui, nugalėjusiems tarptautinį darbininkų judėjimą jo paties ginklais (apeliacija į teisingesnius darbo santykius ir socialinį teisingumą), kyla klausimas, ar fašizmas ir nacionalsocializmas laikinai įsigalėti su tragiškais pasekmėmis sugebėjo dėl to, kad tiesiog geriau retoriškai pasinaudojo solidarumo argumentais, ar jų skatintas solidarumas iš esmės yra kitoks fenomenas, sugebėjęs tuo metu labiau mobilizuoti?

XX a. pabaigoje – XXI a. pradžioje neoliberalios politikos dominavimo fone, kai darbininkų judėjimų iškovotas ir socialiniu kompromisu grįstas gerovės valstybės modelis susitraukė, kyla poreikis naujai permąstyti, kas yra solidarumas, kokia jo reikšmė ir suburianti galia; kokie yra nauji su solidarumu susiję emancipacijos tikslai ir siekiai. Iki šiol solidarumas daugiausia buvo nagrinėtas kaip istorinis fenomenas, norint atsekti jo raidą ir pokyčius, o sykiu akcentuoti solidarumą kaip natūraliai susiklostantį, o ne sąmoningai kuriamą fenomeną. Tačiau solidarumo tyrimai paskutinių dešimtmetį labai išaugo socialinės ir politinės teorijų srityje. Šiuo metu tai itin daug

dėmesio sulaukianti tema įvairiuose pasaulio universitetuose ir tyrimų centruose. Viena iš tokio teorinio domėjimosi solidarumu priežasčių – neoliberalizmo ir ekonominės globalizacijos paskatintas naujo tipo *alterglobalistinis pilietiškumas*¹ ir siekis naujai paaiškinti bei pagrįsti kolektyvinę atsakomybę. Susikūrus naujiems tarpnacionaliniams politiniams dariniams ir išryškėjus atstovaujamosios demokratijos bei politinio dalyvavimo legitimacijos krizei, naujų demokratijos išteklių paieškose vėl atsigręžta į kritinę teoriją.

Vienas ryškiausių solidarumo tyrinėtojų Davidas Featherstone'as (2012) teigia, kad solidarumas yra centrinė emancipacinės politikos vertybė ir praktika. Jis yra nepakeičiamas radikalių socialinių ir politinių judėjimų veiksmuose, todėl labai keista, anot Featherstone'o, kad solidarumas beveik nebuvo nuoseklaus teoretizavimo, refleksijų ir tyrimų objektas. Kaip tik tokį akademinį tyrinėjimų trūkumą siekiama užpildyti šia disertacija, kurios svarbiausias tikslas yra išnagrinėti politinį solidarumą, susiejant jį su modernios politinės emancipacijos reiškiniu. Taigi tyrimas remiasi ir išplaukia iš kritinės teorijos, suprantant pastarąją kaip tokią teorinę paradigmą, kurios tyrinėjimų tikslas yra ne tik objektyviai analizuoti socialinius ir politinius reiškinius, bet sykiu ir pateikti jų kritiką etinio ir politinio išsilaisvinimo požiūriu.

Darbo naujumas ir originalumas

1893 m. sociologas Emile'is Durkheimas išskyrė solidarumą kaip vieną iš visuomenės vertinimo ir tyrinėjimo aspektų (Durkheim 1984), šios sąvokos ir reiškinių tyrimai buvo atsitiktiniai, nesukūrę nuoseklios solidarumą analizuojančios teorinės mokyklos. Tačiau solidarumo svarba demokratijai neleido socialiniams teoretikams visiškai jį ignoruoti, tad solidarumas buvo nagrinėjamas (tiesa, daugiau netiesiogiai) įvairių socialinių mokslų disciplinų. XX a. solidarumas vis dar buvo daugiausia politinės retorikos analizės objektas, o *politinis bendrumas*, kaip *solidarumo* sinonimas, nagrinėjamas analizuojant demokratiją, nacionalizmą, bendruomeniškumą, multikultūriškumą ir netgi žmogaus teises. Demokratijos teorinių tyrinėjimų kontekste tampa aišku, kad nebeįmanomi tolesni normatyviniai demokratijos tyrinėjimai be gilesnės paties solidarumo, kaip koncepto ir fenomeno, analizės, nes šių politinių reiškinių tyrimai sunkiai įmanomi be tam tikros teoriškai artikuliuotos *solidarumo* sampratos. Taigi nūdienos politinėje teorijoje solidarumas yra nagrinėjamas, be kita ko, permaštant demokratijos teoriją naujų impulsų demokratijai paieškomis ir demokratijos legitimacijos krizės kontekste, klausiant, kiek solidarumas reikšmingas demokratijos, o sykiu ir emancipacinės politikos plėtrai. Svarbiausi autoriai, analizavę solidaru-

¹ Alterglobalistiniu pilietiškumu vadinu naujo tipo emancipacinius politinius judėjimus, susijungiančius globaliu mastu spręsti įvairių politinių klausimų ir siekiančius socioekonominės transformacijos. Apie tai kalbama antroje disertacijos dalyje.

mą šiuo politinės teorijos požiūriu, yra: Habermas 1990; Honneth 1996; Brunkhorst 2002–2005; Stjernø 2005; Wilde 2007; Featherstone 2012; Satgaar 2014 ir Scholz 2015. Disertacijoje plėtojama šių autorių pradėta, tačiau vis dar per mažai analizuota problematika, kuri tiesia kelius į naujų solidarumo formų paiešką, tačiau jų nespecifikuoja ir neaptaria. Dėl šios priežasties disertacijoje pasitelkiami alterglobalistinių ir Bolivijos socialinių judėjimų solidarumo pavyzdžiai.

Tyrimas vystomas dviem kryptimis. Pirmąja siekiama atskirti dvi vyraujančias solidarumo kildinimo tendencijas pagal tai, ar solidarumai suprantami kaip savaimė besiformuojantys iš „bendražmogiškos“ empatijos, ar yra konstruojami per politinį veiksma, o antrąja – išskaidyti solidarumo fenomeną į skirtingai konstruojamus ir skirtingas politines kryptis numatančius solidarumus.

XIX a. antrosios pusės ir XX a. pirmosios pusės įvairūs solidarumo judėjimai Europoje, ypač Prancūzijoje (pavyzdžiui, 1871 m. Paryžiaus Komuna arba 1896 m. susikūrus judėjimas *Solidarité*, taip pat Pirmasis ir Antrasis Internacionalai), ir jų atkaklios kovos buvo susilpninti, o Antrasis Internacionalas iširo, kai jam priklausantys atskirų tautų delegatai ir žymūs politikai 1914 m. pareiškė palaikymą dėl savo nacionalinių valstybių įsitraukimo į karą. Anot Lawrence'o Wilde'o, šiais pavyzdžiais galima parodyti pačioje solidarumo šerdyje glūdintį paradoksą: „viena vertus, [solidarumas] turi vienybės ir universalumo konotacijų, akcentuojančių atsakomybę už kitus ir bendrumo jausmą. Kita vertus, jis ryžtingai atsiskleidžia per antagonizmą kitoms grupėms, dažnai atsisakydamas bet kokio kompromiso“ (Wilde 2007: 173). Ši įžvalga puikiai iliustruoja disertacijoje plėtojamą mintį, kad tyrinėjant solidarumą nebepakanka ieškoti jo, kaip vienybės ir universalumo konotacijų, apibrėžimo, bet reikia pripažinti, jog yra skirtingi solidarumai, priklausomai nuo to, kurią iš dviejų prigimties paradokso dalių jie akcentuoja: vieni solidarumai siekia plėsti įtrauktumą, ieško universalumo ir emancipacijos galimybių, o kiti gimsta iš noro užsidaryti, apsisaugoti ir apibrėžti savo bendruomeninę tapatybę per antagonizmą su kitais (ar kitoms grupėms). Pastaruosius solidarumus galima interpretuoti per Carlo Schmitto (2007) draugo ir priešo skirtį, kai politinė tapatybė ir solidarumo saitai yra konstruojami per antagonizmą išoriniam priešui.

Skirtingų solidarumo prigimčių neatskyrimas būtent ir leidžia retoriškai manipuluoti politikos dalyviais, kai solidarumas, kaip sudedamoji demokratijos dalis, yra naudojamas ne tik politinei emancipacijai, bet ir uždarai, etniškai ar rasiškai grynai bendruomenės tapatybei kurti. Puikus to pavyzdys yra jau minėtas Pirmojo ir Antrojo Internacionalų sukurtas tarptautinis darbininkų organizuotas solidarumas, kurį po Pirmojo pasaulinio karo savaip panaudojo fašistiniai judėjimai (pirmiausia Italijoje, o vėliau ir Vokietijoje). Iki šiol solidarumas tokiu aspektu, t. y. atskiriant dviejų tipų solidarumą, nebuvo nagrinėtas, nepaisant teorinių svarstymų, kodėl emancipacinę darbotvarkę perimantys fašistuojantys politikai sugeba įtikinti rinkėjus veikti priešingai jų pačių politiniam ir ekonominiam interesui.

Svarbu paminėti ir tai, kad nors ne vienas nūdienos politinis teoretikas, rašantis apie solidarumą apsiribodamas kritine teorija (Wilde 1995, Stjernø 2005, Feathers-tone 2012), mini skirtingus solidarumų, egzistuojančių vienas šalia kito, pavyzdžius, tik šioje disertacijoje yra plėtojama mintis, kad iš esmės yra dvi skirtingos solidarumo prigimties ir ištakos. Sykiu ši disertacija originali ir tuo, kad teoretizuojant solidarumo reiškinių, priešingai nei minėti autoriai, yra naudojama daugiskaita, t. y. tariant, kad yra įvairūs solidarumai, kylantys iš skirtingų ideologinių šaltinių. Formuluojant skirtį tarp emancipacinio politinio solidarumo ir į užsidarymą kreipiančio solidarumo, šalia pagrindinių demokratijos išteklių – laisvės, lygybės, solidarumo – remiamasi ir Alai-no Badiou (2001) samprotavimais, siūlant šiai skirtčiai paaiškinti „įvykio“ koncepciją, kuri savo ruožtu remiasi universalaus gėrio samprata, įvykio, kuris tampa signifikantu atpažįstant progresyvų, emancipacinį veiksmą nuo jo simuliacrų.

Pirmoji tyrimo gija – gilinti teorinę skirtį tarp iš bendražmogiškumu grindžiamų patirčių kylančio solidarumo ir iš sąmoningo emancipuojančio politinio priešinosi marginalizacijai išaugančio ir politiniam veiksmui sutelkiančio solidarumo. Jei tariame, kad teoriškai atskirti emancipuojantį solidarumą nuo esamą padėtį konservuojančio bendruomeniškumo yra įmanoma, tai būtina iširti, kaip gimsta, kaip veikia ir į ką veda emancipacinis politinis solidarumas, o sykiu teoriškai apibrėžti ir patį emancipacinio politinio solidarumo fenomeną.

Šis tyrimas, tęsdamas jau esančią solidarumo, kylančio ne iš „bendražmogiškumo“, bet kaip emancipuojančiam pasipriešinimo veiksmui jungiančio fenomeno analizę, remiasi Bolivijos *indigenų* judėjimų istorinio proceso bei ekonominės demokratijos kūrimo pavyzdžiu. *Indigenų* judėjimų, kurie tapo vienu iš pagrindų šiandieniniams emancipaciniams politiniams judėjimams, politinio proceso ir simbolinės retorikos analizė atskleidžia, iliustruoja bei papildo solidarumo, kaip fenomeno, tyrinėjimus.

Antrosios tyrimo gijos rezultatas – politinių solidarumų kriterijų tipologija, sutelkusi įvairius disertacijoje aptartus teorinius solidarumo kriterijus, kuriais remiantis įmanoma vertinti ir kvalifikuoti įvairius veikiančius ar besikuriančius solidarumus kairės ir dešinės ideologinių vektorių spektre. Reikia pažymėti, kad disertacijos dėmesio objektas yra kairysis emancipacinis solidarumas, tad dešinysis solidarumas yra nagrinėjamas tik tiek, kiek tai gali padėti aiškiau išryškinti emancipacinio solidarumo kilmę ir bruožus. Iki šiol solidarumo tyrimuose ideologinės paradigmos dažniausiai buvo naudojamos tik sąsajoms su tam tikrų partijų programomis atsekti, bet nebuvo keliamas poreikis įvertinti, kokioje ideologinėje paradigmoje formuojasi vieni ar kiti solidarumai, nes dažniausiai solidarumo reikšmė buvo telkiama į priešpriešą tarp individualizmo ir kolektyvizmo, ir tai labiau ne iš ideologinės, bet iš filosofinės perspektyvos. Nagrinėjant emancipacinio solidarumo temą, teko stebėti įvairius socialinius ir politinius judėjimus (pirmiausia Europoje ir Bolivijoje, bet ne tik), kylančius iš apačios. Abejonę sukėlė tai, kad automatiškai, jei judėjimai gali būti vadinami *grassroots* (kylantys iš apačios, iš tam tikros socialinės bazės), jie yra suprantami kaip progresy-

vūs, emancipuojantys, nors iš jų skelbiamų idėjų ir turinio yra aišku, kad jie tokie toli gražu nėra. Siekdama aiškiau išskirti, kas yra emancipacinis solidarumas, disertacijos autorė nutarė sukurti kriterijų tipologiją, kaip atpažinti skirtingus solidarumo tipus ir jų politinius vektorius.

Tokios tipologijos sukūrimo galimybė atsirado tik gerai įsigilinus į solidarumo koncepto problematiką ir atlikus Bolivijos *indigenų*² emancipacinių judėjimų analizę. Kuriant politinių solidarumų kriterijų tipologiją, buvo remiamasi socialinės teoretikės Sally J. Scholz (2015) išskirtais penkiais solidarumo aspektais: (i) normatyvinė galia, (ii) motyvacinė jėga, (iii) santykis su teisingumu, (iv) įtraukimo aprėptis ir (v) episteminės, arba epistemologinės, prielaidos. Taip pat buvo pasitelkti ir Davido Featherstone'o (2012) aptarti solidarumo bruožai: (i) solidarumas kaip transformuojantis santykis, (ii) solidarumas, kaip praktika, suburianti „iš apačios“ arba per „spaudimą iš vidaus“, (iii) tarptautinis solidarumas, kaip politinis aktyvizmas, peržengiantis nacionalinės valstybės sienas, (iv) kaip siekis įveikti nelygius galios santykius ir transformuoti nelygias geografijas, (v) solidarumas kaip kūrybingumas. Konstruodama tipologiją, autorė pasitelkė ir Steinaro Stjernø (2005, 2011) teoriniuose apmąstymuose brėžiamą skirtį tarp, jo žodžiais tariant, socialiniu katalikišku mokymu grįsto solidarumo ir tarptautinio darbininkų judėjimo solidarumo.

Minėtų autorių solidarumų tipai ir jų kriterijai atsispindi šiame darbe sukurtoje tipologijoje, bet nė vieno iš jų nebuvo įmanoma pritaikyti tiesiogiai, nes, kaip minėta, nė vienas jų išsamiai neaptaria ideologinių aspektų, kurie yra svarbūs, siekiant atpažinti praktinių politinių solidarumų ideologinį angažuotumą ir informuotumą. Disertacijoje sukurta tipologija remiasi trimis kriterijais: (i) įtraukimo aprėptis, (ii) motyvacija ir (iii) transformacija. Šie kriterijai išplėtoti teorinėje dalyje.

XXI a. politikos teoretikai, tokie kaip Hauke Brunkhorstas ir Steinaras Stjernø, atmetė iki šiol vyravusį požiūrį į solidarumą kaip emocinį ryšį tarp individo ir jo bendruomenės. Liberalioje politinėje teorijoje solidarumas buvo siejamas su „meile“ ir „draugyste“ (Baker 2004). Būtent šis emociškumo ir asmeninio apsisprendimo akcentavimas trukdė suprasti solidarumą kaip politinį reiškinį. Kritinė teorija padėjo pamatus naujam solidarumo teoretizavimui, kuris atmetė supratimą solidarumo kaip to, kas įtvirtina individo emocinį ir moralinį saitą su bendruomene, t. y. santykį, kuris nėra privalomas, o tik pasirinktinis, atsitiktinis, vedamas emocinio apsisprendimo ir per tai retoriškai valdomas. Stjernø (2004) pažymi, kad individualistinės prieigos vystymas kelia grėsmę pačiam solidarumo konceptui. Taip pat dažniausiai kolektyvinės atsakomybės aspektas solidarumo sferoje buvo suprantamas per perskirstymo (pavyzdžiui, progresinių mokesčių) sistemas.

Šis tyrimas, tęsdamas jau esančią solidarumo, kylančio ne iš „bendražmogiškumo“, bet kaip emancipuojančiam pasipriešinimo veiksmui jungiančio fenomeno ana-

² Sąvokos *indigenas* vartojimas paaiškintas III disertacijos skyriuje ir 2 priede „Pagrindinių disertacijos sąvokų žodynėlis“.

lizę, remiasi Bolivijos *indigenų* judėjimų istorinio proceso ir ekonominės demokratijos kūrimo pavyzdžiu. *Indigenų* judėjimų, kurie tapo vienu iš pagrindų šiandieniniams emancipaciniams politiniams judėjimams, politinio proceso ir simbolinės retorikos analizė atskleidžia, iliustruoja bei papildo solidarumo, kaip fenomeno, tyrinėjimus.

Lietuvos politinėje teorijoje apie emancipacinę politiką kalbėta labai nedaug, paminėtini pora autorių. Šia tema monografijose (pavyzdžiui, „Nešventas sakramentas“, 2014a) ir moksliniuose straipsniuose („Koopercija ir išsilaisvinimo politika: Aristotelis ir Marxas“, 2014b) kalba Andrius Bielskis. Anot jo, išsilaisvinimo politikos samprata „turi būti siejama su specifine tikėjimo, esminės veikimo ir orientavimosi pasaulyje funkcijos, samprata, padedančia kritiškai žvelgti į dominuojančias ideologijas ir deformuotas politinės galios institucijas“ (Bielskis 2014b: 35). Jis teigia, kad išsilaisvinimo politikos tikslas – teoriškai reflektuoti, kritikuoti ir priešintis kapitalizmo generuojamam sisteminiam neteisingumui. Tokia kritinės teorijos paradigmoje formuluojama prieiga išplaukia ir yra susijusi su Vakarų Europoje ir Šiaurės Amerikoje plačiai paplitusiais naujausiais tyrimais, kurie taip pat pabrėžia Aristotelio ir Marxo teorinį komplementarumą (pavyzdžiui, Blackledge 2012; MacIntyre 2012; Knight 2007; Groff 2012). Filosofas Gintautas Mažeikis taip pat plėtoja emancipacinės politikos diskursą, tiesa, labiau komunikacijos teorijos ir propagandos tyrinėjimų kontekste. Paminėtini tokie jo reikšmingi darbai kaip „Propaganda ir simbolinis mąstymas“ (2010) ir „Protestas ir distribucija: Femen ir Pussy Riot atvejai“ (2013), kuriuose autorius analizuoja ideologijos ir propagandos formas bei jų įtaką, be kita ko, politiniam veiksmui ir skirtingoms protesto apraiškoms.

Emancipacinė politika buvo šiek tiek analizuota politinės teorijos diskurse, bet solidarumas Lietuvoje nebuvo plačiai nagrinėtas. Iš esmės Lietuvoje iki šiol nebuvo publikuota akademinų darbų, kurie būtų skirti išsamiai teorinei solidarumo fenomeno analizei, juo labiau nebuvo analizuojama solidarumo reikšmė progresyviai, t. y. emancipacinei, politikai, o sykiu ir tai, kaip pats solidarumas yra kuriamas ir formuojamas politiškai. Aptarinėdami solidarumo fenomeną Lietuvos mokslininkai arba naudojami lotyniško termino vertimu ir trumpu paaiškinimu (Bieliauskaitė 2009), arba tyrinėja solidarumą kaip sudėtinį pilietiško elemento elementą, tačiau interpretuoja jį pirmiausia kaip socialinį, netgi kaip psichologinį, reiškinį šalia tokių sąvokų kaip *pasitikėjimas*, *tolerancija*, *socialinis susvetimėjimas* (Žiliukaitė, Ramonaitė 2006). Rūta Žiliukaitė ir Ainė Ramonaitė pažymi, kad „pasitikėjimas ir tolerancija sukuria pamatus piliečių solidarumui – vienai kertinių demokratijos vertybių“, bet vis dėlto neatskiria politinio solidarumo nuo socialinio solidarumo:

„Ar būtų kalbama apie gyventojų dalyvavimą formalių pilietinių organizacijų veikloje, ar apie jų telkimąsi kolektyvinėms veikloms bei savitarpio pagalbą neformaliuose tinkluose, solidarumas yra normatyvinis kriterijus, rodantis visuomenės pajėgumą įveikti vidinius prieštaravimus ir susiskaldymą bei mobilizuotis kolektyvinėms veikloms, skirtoms ne vienų visuomenės grupių gyvenimo sąlygų pagerinimui kitų gerovės sąskaita, bet į bendrų interesų įgyvendinimą bei pagalbos sutelkimą toms so-

cialinėms grupėms, kurios dėl įvairių priežasčių – ekonominių, socialinių, kultūrinių ar politinių – patiria socialinę atskirtį“ (Žiliukaitė, Ramonaitė 2006: 234).

Iš šios citatos matyti, kad yra kalbama apie labai svarbią pilietiškumo sritį – socialinių teisių gynimą, traktuojant politiką kaip viešųjų gėrybių perskirstymo, bendrojo gėrio siekimą, tačiau neužsimenant apie politinio solidarumo emancipacinio vektoriaus buvimą ir svarbą. Būtent dėl to toliau knygoje pateikiamas Lietuvos visuomenės tolerancijos ir solidarumo empirinis tyrimas ir neatskleidžia solidarumo politiško, jo įtakos politinės darbotvarkės formavimui. Tekste pripažįstama, kad solidarumas yra normatyvinis kriterijus, bet nekalbama apie solidarumo svarbą keičiant visuomenės politinę kultūrą ir iš to kylančią naują politinę-ekonominę santvarką, šio kriterijaus normatyvumas išlieka nepakankamas. Priimant solidarumą kaip natūraliai susiklostantį socialinį reiškinį, neįmanoma suprasti solidarumo formavimosi priežasčių ir etapų.

Daugiausia Lietuvos autorių darbuose *solidarumo* sąvoka vartojama kalbant apie socialines, psichologines problemas, publikuoti straipsniai apie sociologinius solidarumo aspektus, pavyzdžiui, tokius kaip šeimos kartų prievolė pasirūpinti vieni kitais (Kraniauskienė, Gedvilaitė-Kordušienė 2012).

Šis mokslinis darbas aktualus ne tik kaip užpildantis visiškai tuščią solidarumo nagrinėjimo mokslinę erdvę Lietuvoje, bet ir tarptautinio mokslo kontekste. Darbe kalbant apie plačiai suprantamą solidarumą, sąvoka apibrėžiama ne vien konkrečiai per solidarumą politikoje, bet labiausiai gilinamasi į jo emancipacinį aspektą. Politikos tyrimuose solidarumų pavyzdžiai dažnai yra naudojami kaip transformuojantys politinius santykius. Tačiau pats solidarumo fenomenas nebūtinai yra progresyvus: jis gali siekti ne tik išlaisvinimo ir laisvesnės visuomenės sukūrimo, bet ir įtvirtinti bei užkonservuoti esamą politinę ar socialinę sistemą. Solidarumai gali mesti iššūkius privilegijoms ir lygiai taip pat sėkmingai gali užverti kelius naujos politikos galimybėms. Todėl yra labai svarbu sukurti kriterijus, pagal kuriuos būtų galima solidarumus atpažinti ir prognozuoti.

Tyrimo objektas, tikslas ir tyrimo metodai

Tyrimo **objektas** yra emancipacinis politinis solidarumas. Tyrimo **tikslas** – teoriškai artikuluoti ir atvejo analize parodyti, kas yra emancipacinis politinis solidarumas. Šio tikslo siekiama atskleidžiant, kaip politinėje mintyje kito emancipacinio politinio solidarumo samprata ir reikšmė, kas yra naujojo šiandieninio emancipacinio solidarumo veikėjai, per kokius subjektus ar subjektų grupes naujieji³ emancipaciniai

³ Naujaisiais solidarumais vadinu XXI a. besiformuojančias politinio aktyvizmo grupes, kurios tęsia modernaus, po Prancūzijos revoliucijos susiformavusio politinio solidarumo tradiciją, įtraukia tarptautinio darbininkų solidarumo marksistinę tradiciją, taip pat meta iššūkį neoliberalizmo ideologijai ir jos įsigalėjimui.

solidarumai yra formuojami (formuojasi), įvertinti šio fenomeno įtaką politiniam dalyvavimui.

Teigiant, kad yra emancipacinis politinis solidarumas, daroma prielaida, kad yra ir kitokio pobūdžio politiniai solidarumai, tad vienas iš tyrimo tikslų yra sukurti teorinę priemonę, kuri padėtų tuos politinius solidarumus vertinti ir kvalifikuoti.

Solidarumo teoriniai tyrimai pastaraisiais metais tapo populiarūs, kai po neoliberalizmo išsigalėjimo politinės kairės patirtos krizės buvo ieškoma naujų demokratijos išteklių ir siekiama naujai permąstyti patį kairės projektą, o sunkiausiu ir dažniausiai užduodamu tapo klausimas, kas yra politinis išsilaisvinimo subjektas? Kas yra ta jėga, tas agentas, kuris gali praktiškai kurti geresnio ir teisingesnio pasaulio utopiją? Kokios tai turėtų būti visuomenės grupės, kas jas vienytų? Solidarumo tyrimai yra reikšmingi, siekiant atsakyti į šiuos klausimus. Jie parodo, kad pasaulyje vyksta nauji emancipaciniai procesai, kuriuose dalyvauja tiek tradicinės kairiųjų grupės, tiek naujai susiformavę progresyvūs visuomenės dariniai, kurie siekia keisti politinę-ekonominę pasaulio sandarą visiškai naujomis alternatyvomis demokratijos formomis. Labai svarbų vaidmenį šiame procese vaidina ir patys teoretikai: kritiškai nagrinėdami ir stebėdami vykstančius procesus, jie į juos patys įsitraukia, generuodami abstrahuotą proceso matymą ir kartu patys pateikdami naujas artikuluotas vizijas.

Iki XXI a. solidarumas buvo nagrinėjamas ir traktuojamas kaip savaiminis, daugiausia iš socialinio bendrabūvio ir emocinio ryšio kylantis fenomenas. Dar nuo E. Durkheimio kilusi tradicija solidarumą tyrinėjo kaip žmonių bendruomenei natūralų socialumo jausmą. Tačiau pastarąjį dešimtmetį tokie tyrinėtojai kaip Hauke Brunkhorstas, Davidas Featherstone'as, Sally Scholz solidarumą pradėjo traktuoti kaip sąmoningo politinio aktyvumo pastangas, apimančias skirtingas marginalizuotas grupes, kurios siekia ne tik išsivaduoti, bet ir transformuoti visuomenę. Šioje disertacijoje ne tik svarbu išnagrinėti, kas yra politinis solidarumas, kuo jis skiriasi nuo socialinio, bet ir praplėsti naujausius minėtų autorių politinio solidarumo tyrimus, analizuojant, kiek politinis solidarumas priklauso nuo politinės kairės ir dešinės ideologijų bei jų skirtumų ir ar tų solidarumų paskatintas politinis aktyvizmas veda prie skirtingų rezultatų ir kokiais kriterijais remiantis įmanoma juos atskirti bei konceptualizuoti.

Disertacijos prieiga – tai politinė teorija ir politinių idėjų istorija. Disertacijos metodologija išplaukia iš kritinės teorijos paradigmos. Plačiausia prasme kritinę teoriją disertacijos autorė traktuoja kaip sisteminę pastangą suprasti žmogaus kuriamą pasaulį, kurios, kaip teigė kritinės teorijos klasikas Maxas Horkheimeris (2002: 199), vyraujanti tendencija yra „rūpinimasis kiekviename žingsnyje pakenčiamomis (*reasonable*) [visuomenės] gyvenimo sąlygomis“. Kitaip tariant, kritinė teorija ne tik siekia objektyviai išanalizuoti socialinius reiškinius, bet ir yra tam tikrų normatyvinių nuostatų ir / ar tam tikros geresnio gyvenimo (arba bent jau „pakenčiamų gyvenimo sąlygų“) sampratos, kuri leidžia *kritiškai* žvelgti į esamą socialinę padėtį ir realiai egzistuojančius socialinius reiškinius, informuota apie tai, koks socialinis pasaulis

turėtų būti. Taigi solidarumas šioje disertacijoje yra siejamas su emancipacijos – išsilaisvinimo iš sistemiskai kuriamos ir socialiai bei politiškai įtvirtintos priespaudos, socialiai nepateisinamos nelygybės ir institucionalizuoto neteisingumo – galimybe, klausiant, kokį vaidmenį solidarumas vaidina įvairių formų kolektyvinio išsilaisvinimo siekiams ir kokios solidarumo formos skatina, o kokios trukdo išsilaisvinti. Kaip tik dėl to šiai disertacijai yra būdingas istoriškumo akcentavimas, t. y. žvelgiama į solidarumą istoriškai, visuomenės ir jos individų išsilaisvinimo iš priespaudos požiūriu.

Tyrimo metu atlikta hermeneutinė tekstų analizė, siekiant suformuluoti savo kriterijų tipologiją.

Ypač svarbus buvo ir jau XXI a. Vokietijoje susiformavusios mokyklos metodas – koncepto istorija ir jos analizė (*Begriffsgeschichte*) bei filosofinė refleksija. Koncepto istorija gilinaisi į istorinę terminų semantiką. Tai tarpdisciplininė metodologija, peržvelgianti tokias senas ir tarytum visiems „suprantamas“ sąvokas kaip *laisvė*, *reforma*, *globalizacija* bei atsekanti sąvokos kaitą skirtingais laikotarpiais, formuoja šiuolaikinių jų kultūrinį, lingvistinį ir koncepcinį supratimą. *Begriffsgeschichte* vystėsi paraleliai amerikietiška idėjų istorijai (angl. *History of Ideas*), ji pasižymi tuo, kad labiau gilinaisi į konceptų minties raidą negu analizuoja atskiras jos dalis (autorius, tekstus, mokyklas ir t. t.).

Dar viena disertacijoje pasirinkta metodologija yra atvejų politinių idėjų ir istorinė analizė bei retorinė atvejo analizė. Retorinė Bolivijos pavyzdžio analizė remiasi atliktais interviu. Darbe naudota stažuočių Bolivijoje ir Londono universitete (*Goldsmith* koledžo bei *Senate House* bibliotekose) metu surinkta medžiaga: interviu ir diskusijos su Bolivijos akademikais, politiniais aktyvistais ir darbininkų kooperatyvų atstovais; pasinaudota antropologiniais tyrimais bei filmuota dokumentine BBC medžiaga iš Londono universiteto archyvų. Ši medžiaga buvo esminė retorinei Bolivijos atvejo analizei.

Bolivijoje atlikti 7 interviu, kurie padėjo geriau suprasti ekonominės demokratijos praktinio veikimo principus, socialinius judėjimus jungiančias vertybines nuostatas ir bendrą Bolivijos politinį kontekstą.

Tyrimo uždaviniai

1. Remiantis naujausiais teoriniais tyrimais, konceptualizuoti solidarumo sampratą ir apibrėžti jo vietą kritinės politinės teorijos bei politinės praktikos kontekste.
2. Iširti, kiek piliečių įtraukimu ir dalyvavimu grįštoje politikoje yra reikšmingas solidarumas ir jo akcentavimas, o kartu ir kokios yra solidarumo formos.
3. Konceptualizuoti emancipacinės politikos sampratą ir solidarumo reikšmę jai.

4. Remiantis aptarta solidarumo teorija, taip pat praktinių pavyzdžių analize, suformuluoti kriterijus, kuriuos taikant būtų galima nustatyti politinę solidarumo kryptį: ar jis yra uždaras, tam tikros grupės *status quo* palaikymo siekiantis, ar emancipacinis, besiangaužaujantis įgyvendinti visuomenės socialinį teisingumą ir lygybę.
5. Emancipacinio solidarumo teorijos perspektyvoje taikant sukurtą kriterijų tipologiją, išnagrinėti Bolivijos *indigenų* bendruomenių socialinio judėjimo atvejį kaip galimą emancipacinio solidarumo praktinį pavyzdį ir patikrinti pačią kriterijų tipologiją.

Ginamieji teiginiai

1. Modernus solidarumas, perėmęs antikinę pilietinių savitarpio saitų ir krikščioniškosios bendruomenės kūno prasmes, tapo naujosios pilietinės *res publicos* kūnu, palaikančiu viso politinio subjekto saitus tarp individų. Bandymai siekti laisvės ir lygybės atsietai nuo solidarumo veda į demokratijos menkėjimą ir didina demokratijos deficitą.
2. Solidarumas nėra vienalytis, vieną prigimtį ir / ar bendrą vertybinį vardiklį turintis socialinis fenomenas; solidarumai yra skirtingi, kylantys iš skirtingų intencijų ir siekiantys skirtingų tikslų. Todėl politikos moksluose svarbu neapsiriboti socialinių grupių, kurios išreiškia ar kuria solidarumus, bendruomeniškumo saitų analize, nes tai nesuteikia teorinių argumentų geriau suprasti aktyvų politiškumą. Politikos mokslų srityje reikia atskleisti, kaip solidarumas konstruojamas, kaip jį veikia konkretūs politiniai kontekstai ir kokie yra tų solidarumų politiniai siekiai.
3. Solidarumų politinius vektorius galima ir svarbu įvertinti, kad būtų įmanoma geriau prognozuoti konkrečių solidarumų veikimą. Vieni solidarumai siekia plėsti įtrauktumą, ieško universalumo ir daugiau socialinio teisingumo bei visuomenės lygybės galimybių, o kiti gimsta iš noro užsidaryti, apsisaugoti ir apibrėžti savo bendruomeninę tapatybę per antagonizmą su kitais (ar kitomis grupėmis). Disertacijoje sukurta Politinių solidarumų vertinimo kriterijų tipologija remiasi trimis kriterijais: i) įtraukimo aprėptis, ii) motyvacija, iii) transformacija.
4. Emancipacinis politinis solidarumas yra tas visuomenės transformacijos siekiantis santykis, kuris šiandien, atstovaujamajai demokratijai patyrus legitimacijos krizę, yra pajėgus suburti naujus socialinius judėjimus, siekiančius panaikinti įvairius politinio ir ekonominio neteisingumo santykius per naujas demokratijos formas. Taip pat, būdamas atviras tarpbendruomeniniams ryšiams ir skatindamas kuo platesnę įtrauktį bei internacionalumą, emanci-

pacinis politinis solidarumas gali sukurti naują nacionalinių valstybių ribas pereinantį solidarumą, kuris būtų atsakas globalizacijai.

5. *Indigenų* socialinių-politinių judėjimų emancipacinio solidarumo pavyzdys tapo impulsu naujiems pasauliniams emancipaciniams judėjimams ir yra priskiriamas prie pamatinių alterglobalistinio judėjimo teorinių bei praktinių išteklių šalia marksizmo, Gramsci'o antihegemonijos ir darbininkų judėjimų.

Struktūra

Disertacijos pirmojoje dalyje aptariami pagrindiniai solidarumo sampratos konceptai ir solidarumo fenomeno, transformacijos raida. Nagrinėjama, kaip keitėsi solidarumo supratimas politinėje teorijoje, kokią vietą demokratijos teorijose jis užėmė, kiek jis yra svarbus kaip atskiras dėmuo, ieškant naujų demokratijos išteklių ir formų. Brėžiama konceptuali skirtis tarp socialinio ir politinio solidarumų. Pirmojoje dalyje taip pat aptariami šiandieniniai solidarumo tyrinėjimai, kurie ieško naujų, globalių, universalių solidarumo formų. Šioje dalyje taip pat brėžiama skirtis tarp emancipacinio ir uždarojo solidarumų. Čia įvesta skirtimi prisidedama prie bandymo atsakyti į klausimą, kaip įmanoma, kad emancipacinis politinis solidarumas, atstovaujamas postmarksistinės politinės teorijos ir kairiųjų politinių judėjimų, gali būti naudojamas uždarančią ir supriešinančią darbotvarkę atstovaujančių politinių srovių. Pirmojoje dalyje taip pat pateikiama tyrimo metu, remiantis aptartų teoretikų įžvalgomis ir apibendrinimais, sukurta kriterijų tipologija, kuri padeda tuos skirtingų prigimčių solidarumus atskirti, atpažinti jų politinio veikimo kryptį ir juos prognozuoti.

Antroji dalis skirta emancipacinio politinio solidarumo koncepto sklaidai ir šio fenomeno paieškoms šiandienos politinėje sanklodoje. Šioje tyrimo dalyje siekiama paaiškinti, kas yra emancipacinė politika, kokia jos kilmė ir kaip jos skelbiamas vertybes atskleidžia emancipacinis politinis solidarumas, pateikiami emancipacinio judėjimo solidarumo agentai ir galimybės. Aptariama solidarumo arba jo nebuvimo įtaka politiniam dalyvavimui. Nuo XX a. 8-ojo dešimtmečio įsivyravusi neoliberalizmo ideologija pakeitė ir politinio dalyvavimo bei politinio aktyvizmo praktikas, dėl to sumažėjo realus piliečių įsitraukimas į demokratijos procesus. Tai viena iš demokratinio deficito didėjimo priežasčių. Vieną iš atsakų, kaip mažinti demokratijos deficitą, siūlo emancipacinė politika, kuri politinei teorijai pateikia naują ekonominės demokratijos modelį, o jos nešėjais tampa naujieji solidarumų agentai – globalus judėjimas už teisingumą. Antrojoje dalyje analizuojami emancipacinio solidarumo subjektai / agentai: alterglobalistai, darbininkų judėjimai, feminizmas.

Trečiojoje dalyje nagrinėjamas praktinis Bolivijos pavyzdys, kuriuo siekiama atskleisti emancipacinio politinio solidarumo atsiradimo priežastis, aktyvų telkimąsi ir pasekmes keičiantis politinei sistemai. Unikalus Bolivijos politikos pavyzdys pa-

sirinktas kaip vienas ryškiausių emancipacinio politinio solidarumo pavyzdžių nūdienos politikoje, kai kurių politikos teoretikų jis prilyginamas revoliuciniam įvykiui (Gilly 2005; Webber 2011). Šioje dalyje, be kita ko, nagrinėjama solidarumo skatinimo retorika, bendruomeninio gyvenimo būdą skatinančios idėjos ir vertybės. Šiuo tyrimu taip pat siekiama patikrinti disertacijos pirmojoje dalyje pateiktą vektorių kriterijų tipologiją.

I.

Solidarumo fenomenas: samprata ir raida

Demokratinės visuomenės idealai buvo išreikšti Prancūzijos revoliucijos metu šūkyje „*Liberté, égalité, fraternité*“. Anot Brunkhorsto (2005), laisvei ir lygybei moderni ir šiuolaikinė politinė mintis skyrė didelį dėmesį, tačiau brolybė, arba solidarumas, yra mažiau aptariami, nors būtent solidarumas yra tas pilietinis kūnas (prie šios svarbios sąvokos dar grįšime), kuris gina ir užtikrina kitas dvi pamatines vertybes. Kertinius pagrindus solidarumą nagrinėjančioms teorijoms padėjo politikos filosofas J. J. Rousseau (1979), kuris „Visuomenės sutartyje“ pateikia savo lygios visuomenės viziją, grįstą „bendraja valia“. Teigdamas, kad kiekvienas „iš mūsų savo asmenį ir visą savo galią paveda aukščiausiai bendrosios valios vadovybei“, taip pat, kad „kiekvienas narys tampa neišskiriamos visumos dalimi“, Rousseau pateikė Prancūzijos revoliucijos politiniam projektui esminę solidarumo sampratą, anot kurios, lygių žmonių politinė visuomenė yra tokia, kur „kiekvienas, tapdamas pavaldus visiems, netampa pavaldus niekam atskirai“, kai „visiems susidaro vienodos sąlygos“, todėl „niekas nėra suinteresuotas apsunskinti jų [teisių] kitiems“ (Ruso 1979: 149). Ši Rousseau samprata tapo itin įtakinga daugeliui solidarumą teorizavusių autorių, tokių kaip Émile'is Durkheimas (1984) ir Maxas Scheleris (1954).

Siekis suprasti ir paaiškinti solidarumo konceptą ir fenomeną politinėje teorijoje iki šiol buvo nukreiptas į kolektyvinės atsakomybės, kolektyvo ir individo santykių, privalomumo ar savanoriško apsisprendimo aspektus. Šios disertacijos vienas iš uždavinių – per solidarumo sampratą istorinę raidą atskleisti dvejopą solidarumo prigimtį – turėtų padėti išsipainioti iš teorinės aklavietės, kai solidarumo tyrimai, ieš-

kodami tam tikro bendro solidarumo fenomeno supratimo, negali paaiškinti, kodėl solidarumo apraiškos politinėje praktikoje yra tokios skirtingos. Teoriniai ginčai tarp humanistinės tradicijos ir kritinės teorijos atstovų primena dramblio tyrinėjimą tamsiame kambaryje, kai apčiuopiama viena kūno dalis ir pagal ją yra nusprendžiama, kokia yra visuma. Taigi šioje disertacijos dalyje, atskleidžiant solidarumo minties istoriją, siekiama atskirti: a) iš bendražmogiško (humanistinio) vienas kito supratimo ir emocinės empatijos kildinamą solidarumą ir b) iš sąmoningo politinio apsisprendimo pasipriešinti politinei marginalizacijai kylančio kolektyvinio politinio veiksmo.

Aptardamas solidarumo koncepto raidą Europos istorijoje, Brunkhorstas (2005) nurodo, kad šis fenomenas kyla iš respublikinio sutarimo ir pilietinės draugystės, vėliau, paveiktas krikščioniškosios brolybės ir meilės artimui, o galiausiai Apšvietos, tampa vienu bendru moderniu arba žmogaus teisėmis paremtu solidarumu. Tačiau šios disertacijos viena iš pagrindinių minčių yra ta, jog, nepaisant to, kad buvo sukurtas naujo tipo modernus solidarumas, kuris tapo tarytum demokratijos kūnu, užtikrinančiu kiekvieno to kūno nario (piliečio) laisvę ir lygybę, vis dėlto išliko dvejopos solidarumo tendencijos: viena labiau akcentuojanti brolybę ir emocinę savanorišką individo atsakomybę kolektyvui, o kita – labiau kreipianti jį į sąmoningą apsisprendimą priklausyti politiniam kūnui, idant ne tik būtų užtikrintos demokratinės kiekvieno teisės, bet ir visi būtų vedami utopinių siekiamybių. Prancūzijos revoliucijos metu sukurtas naujas solidarumo supratimas tapo tarytum dominuojančiu, bet vėliau, suaktyvėjus nacionalinių valstybių, besitapatinančių su etnine tauta, kilimui, skirtingas solidarumo supratimas vėl ryškėjo, nors, kaip ir minėta įvade, tai iki šiol nebuvo pažymėta.

Viduramžiais harmonijos ir draugystės civilinis ryšys buvo suderinamas su tradicine, socialiai išskirtine galios hierarchija, kuri asocijavosi su stabilumo užtikrinimu, tačiau konstitucinės XVIII a. revoliucijos transformavo aristokratinį pilietinį solidarumą į demokratinį-egalitarinį, kuris peržengia miesto-valstybės ribas į didžiąją nacijos bendruomenę. Išsivadavimo judėjimai Prancūzijos revoliucijos metu naudojo krikščioniškąją „brolybę“ (*fraternite*), tačiau labiau pilietinio solidarumo prasme. Čia solidarumas buvo suprantamas labiau kaip visos nacijos piliečių bendras kūnas, kuriam priklauso kiekvienas pilietis be jokių išimčių, ir tas kūnas yra kolektyviai privalomas (nes blogas pilietis yra tik tas pilietis, kuris neigia savo politinį sąmoningumą), o jo užduotis yra užtvirtinti laisvę ir lygybę. Vėliau šį terminą perėmė „darbininkų brolybė“ ir „tarptautinis solidarumas“. 1980 m. terminą *solidarumas* perėmė, be kita ko, ir katalikiškojo sindikalizmo judėjimas *Solidarność* Lenkijoje⁴. Taip „politinės lygybės

⁴ Lenkiškasis *Solidarność* judėjimas disertacijoje neaptartas dėl to, kad buvo įtakotas ne emancipacinės politikos, bet katalikiškojo sindikalizmo bei neoliberalizmo. *Solidarność* judėjimo lyderiai daug konsultavosi ne tik su Popiežiumi Jonu Pauliumi II, bet ir neoliberalistinių modelių propaguojančiu JAV ekonomistu Jeffrey Sachs (tuo pačiu, kurį samdė Bolivijos oligarchinė valdžia). Lenkų darbininkai, dalyvavę judėjime viešai atsiribojo nuo kairiosios ideologijos (apie tai kalba ir Stjernø 2011)

buržuazinėje demokratijoje konceptas virto vedamuoju konceptu proletariato socialinei emancipacijai“ (Smith 2003).

Solidarumo istorija yra daug senesnė negu egalitarinė ir demokratinė jo samprata. Romėnų pilietinės teisės srityje tai nurodė bendrą atsakomybę, t. y. bendrą atsakomybę už skolas – *obligatum in solidum*, o tai iš esmės reiškė „vienas už visus, visi už vieną“. Tai yra, jeigu vienas pilietis buvo nebepajėgus sumokėti skolų, už jį sumokėdavo bendruomenė arba pasisiūlęs bendruomenės narys, nes buvo tikima, jog žlugus vienam piliečiui, gali žlugti visa bendruomenė. *Obligatum in solidum* susieja nepažįstamus žmones ir skirtingus interesus (Brunkhorst 2005). Būtent šis antikinis teisiškai privalomas solidarumas yra šiuolaikinio emancipacinio solidarumo pradžia (emancipacinis solidarumas, nors ir nėra teisiškai privalomas, tačiau kolektyvinė atsakomybė yra *sąmoningai pasirinkta*, ir nebūtinai tarp pažįstamų, emociniais saitais susijusių žmonių. Ne visi jų interesai būtinai turi sutapti, bet juos vienija bendras politinis / pilietinis tikslas). Tuo tarpu iš krikščioniškosios brolybės per emocinę empatiją ir *caritą* gimsta tam tikrų panašių, brolystės saitais susietų, bendruomenių solidarumas.

Teoriniai ginčai apie solidarumo prigimtį atsispindėjo ir politinėje istorijoje, kai krikščioniškos brolybės akcentavimą skirtingais istoriniais epizodais vis keisdavo labiau pilietiškumą akcentuojantys ar maištingi, revoliuciniai socialiniai ir politiniai teiginiai. Šiandieninio emancipacinio politinio solidarumo pagrindu galime laikyti Prancūzijos revoliucijos suformuluotas vertybes. Moderni konstitucinė revoliucija, kurdama pilietinę teisę, idėjų sėmėsi iš antikinės respublikos teisės ir buvo ypač selektyvi krikščioniškam palikimui, todėl netgi dažni revoliuciniai šūkių teigė, kad brolybė nėra atjauta, o solidarumas nėra malonė, bet teisė. Solidarumas nėra kitoks (t. y. dieviškas) teisingumas – šis revoliucinis šūkis yra sykiu ir puiki įžvalga, atskirianti išlaisvinantį kolektyvinį veiksmą nuo Bažnyčios šimtmečius vystyto požiūrio, kad krikščioniškos bendruomenės per *caritas* sukuriama dieviško atlygio teisingumas atsvers kasdienį (pavyzdžiui, iš galios hegemonijos kylantį) neteisingumą. Solidarumas kaip tik yra tikrasis teisingumas, kuris užtikrina demokratines individo laisves. Modernus demokratinis solidarumas garantuoja galimybę mėgautis individualiomis laisvėmis ir kartu įpareigoja kiekvieną laisvą individą dalyvauti kolektyviniame veiksmo, priimant kolektyvinius sprendimus.

1.1. Pagrindiniai solidarumo teoriniai konceptai ir solidarumo sampratos raida

Brunkhorstas fundamentaliame solidarumą tyrinėjančiame veikale „Solidarumas. Nuo pilietinės draugystės iki globalios legalios bendruomenės“ (2005) išskiria tris solidarumo vystymosi etapus, kuriuos svarbu bendrais bruožais aptarti. Tai pilietinė draugystė, krikščioniškoji brolybė ir moderni samprata, kylanti iš žmogaus teisių patriotizmo.

Pilietinė draugystė

Moderniai solidarumo sąvokai svarbus romėnų teisinis principas *obligatum in solidum* visų pirma kilo iš emocinio draugystės ryšio, svarbaus pagoniškojo pasaulio – polio harmonijai, užbaigtumui. Perfrazuodamas Platoną Brunkhorstas (2005: 12) atkartoja: „kur nėra bendruomenės, ten nėra individualios draugystės“. Skirtingai negu moderniais laikais, bendruomenės supratimas yra ne individų sambūris, bet atvirkščiai, individas, santykiai tarp individų atsiranda tik bendruomenėje. *Philia* – draugystė – buvo apibrėžta Aristotelio, be kita ko, kaip pilietinė draugystė, kaip laisvai pasirinktas santykis tarp laisvų piliečių ir besiskiriantis nuo klanų ar šeimos (*oikos*) ryšių (ibid.). Tiek mažos draugų bendruomenės, tiek ir didelės polio bendruomenės pagrindas yra sąmoningas apsisprendimas gyventi kartu. Anot Aristotelio, šis apsisprendimas reiškia ir įsipareigojimą laikytis bendrų nustatytų įstatymų teisingai elgtis kitų žmonių atžvilgiu, o jų laikymasis nuo pačių piliečių valios nepriklauso (Aristotle 1952). Bendrų įstatymų laikymasis sudaro pilietinės santvarkos, kaip kolektyvinio gyvenimo būdo, pagrindą, o santvarkos yra tiesiogiai susijusios su draugyste, nes „[k]iekvieną valstybės santvarką atitinka draugystė – tokiu pat mastu kaip ir teisingumas“ (Aristotelis 1990: 224). Taigi įvairiausių formų draugystė, susiformavusi per skirtingas pilietines praktikas, pavyzdžiui, bendrus pietus, yra viešas reikalas, nes ryšiai tarp pilietinių draugų sukuria bendruomenės glaudumą („bendrija yra susijusi su draugyste“), susietumą ir taikų pilietinį sambūvį (Aristotelis 1997: 198).

Harmonija ir draugystė turi panaikinti susipriešinimą ir agresiją iš polio gyvenimo ir iš individo sielos. Pilietinės draugystės tinklai turi neutralizuoti mafijos klanų ryšius, užtikrinti taiką ir leisti siekti bendrojo gėrio. Antikinėje mintyje (pavyzdžiui, Platono *Valstybės I* knygoje Sokrato diskusijoje su Kefalu, Simonidu ir Trasimachu) dažnai atkartojama skirtis tarp pilietinės teisingumo sampratos ir šeimyninio / klaniinio intereso, tarp individo ir bendrojo gėrio. Atpažinti ir mylėti bendrąjį gėrį piliečių draugystėje yra tikroji dorybė (gr. *aretē*, lot. *virtus*), kuri yra galutinis tikslas (*telos*). Pilietinė dorybė yra aukščiausias gėris, leidžiantis individams ir piliečiams klestėti. Ciceronas „Esė apie draugystę“ rašo, kad nieko nėra labiau mylimo nei draugas, mylintis savo šalį ir dorybę: „geriausias draugas taip pat yra ir geriausias pilietis, nes gėris, kurio draugas siekia, yra identiškas viso polio gėriui“ (Cicero 1908). Iš pilietinės draugystės gimsta patriotizmas: per laisvos pilietinės draugystės tinklus realizuojama žmogaus prigimtis – buvimas politiniu gyvūnu.

Antikinė įstatymų įteisinta kolektyvinė atsakomybė už individo skolas (klaidas, kaltes), nors ir nespėdė klasinių santykių (pilietiniai santykiai buvo pripažįstami tik valdančiajai klasei) arba galios hegemonijos Romos imperijos centro jos užkariautų periferijų atžvilgiu, vis dėlto yra svarbi dedamoji šiuolaikiniam emancipaciniam politiniam solidarumui. Šitai suprasa kolektyvinė atsakomybė kartu su Aristotelio samprotavimais apie pilietinę draugystę pateikia ryšio tarp laisvų ir lygių piliečių

sampratą, kuri, moderniais laikais papildyta Durkheimio diferenciacija, pliuralizmu ir skirtingumu, transformuojama į solidarumą tarp nepažįstamųjų. Tai bus plačiau skleidžiama kalbant apie Durkheimio solidarumo sampratą ir apie skirtumus tarp uždarojo ir emancipacinio solidarumų.

Krikščioniškoji brolybė

Antra modernaus solidarumo koncepto sudedamoji dalis kyla iš krikščioniškosios brolybės, kuri skiriasi nuo antikinės pilietinės draugystės dviem esminiais momentais: 1) jos ribos yra neapibrėžtos konkrečių turto ar politinės valdžios galios santykių, t. y. krikščioniškos brolybės siejama bendruomenė yra universali; 2) krikščioniškoji brolybė nėra įtvirtinta žemiškųjų įstatymų. Krikščioniškoji brolybė apima visą krikščioniškąją bendruomenę plačiąja prasme, kur visi jos nariai yra broliai ir seserys vieni kitiems. Krikščioniškas solidarumo konceptas buvo sukurtas kaip nauja bendrabūvio forma, siekiant panaikinti antikinę politinę visuomenės tvarką, grįstą pagoniškųjų klanų santykiais. Taip pilietinė draugystė buvo pakeista krikščioniškąja brolybe. Nepaisant to, kad krikščioniškosios brolybės meilė peržengia konkrečios bendruomenės ribas, iš krikščionybės kylantis solidarumas radikaliai skiriasi nuo pilietinio solidarumo, be kita ko, dėl to, kad yra sąmoningai apolitiškas. Tai dieviškos karalystės patriotizmas. Tiesa, Brunkhorstas akcentuoja, anot jo, revoliucingą, Alaino Bodiou žodžiais tariant, įvykį, kai po išsivadavimo iš Egipto nelaisvės ant Sinajaus kalno žmonės sudarė naują vasalinį kontraktą ne su žemiškuoju valdovu, o su visa apimančia monoteistine dievybe. Šiuo atveju mums reikšminga tai, kad pagal šį kontraktą bet koks žmogaus dominavimas kito žmogaus atžvilgiu ar tuo labiau jo engimas yra nuodėmė. „Sandoris su Dievu sukuria fundamentalią socialinių santykių formą, kuri pati savaime yra kritiška dominavimui“ (Brunkhorst 2005: 28).

Iki tol viso pasaulio civilizacijose (tiek rytietiškosiose, tiek antikinėse) nebuvo absoliutaus monarchijos kaip institucijos pasmerkimo, o tuo labiau tokios vergovės kritikos, kokia gimsta iš judaizmo, o vėliau yra perimama krikščionybės. Netgi užsieniečiai, kitų tautų ar genčių nariai Senajame Testamente yra įtraukiami į žmonių bendruomenę (pavyzdžiui, „Išėjimo knygoje“ kalbant apie teisėjų pareigas yra minima, kad jie negali būti šališki užsieniečiams). Taigi meilė artimui Senajame Testamente jau yra egalitarinė bei universalistinė, ir tuo brolybė skiriasi nuo aristoteliškosios pilietinės draugystės, kuri pateisino vergovę.

Taigi ir šiuo požiūriu krikščioniškoji brolybė yra labai progresyvi ir emancipuojanti: ji padeda universalios, t. y. gentinį etniškumą transcenduojančios, bendruomenės, žmonijos pamatus. Krikščioniškasis *caritas* apima meilę artimam ir meilę priešui (skirtybių apimtis), akcentuoja ne užsidarančią, o iki begalybės galimą plėsti bendruomenę, kuri pabrėžia absoliučiai lygius, antihegemoninius santykius. Šia prasme

krikščionybė, ypač Apaštalo Pauliaus politinė teologija, praplečia solidarumą iki solidarumo tarp skirtingų, o ne tik tarp panašių (apie Apaštalo Pauliaus universalizmą ir politinę teologiją išsilaisvinimo politikos požiūriu yra kalbėjęs Bielskis (2005)).

Tačiau XI a. pabaigoje ir XII a. pradžioje Romos bažnyčia ėmėsi perkelti propaguojamą eklezinę brolybę, kaip ji teigė, į šį neteisybės ir smurto perpildytą pasaulį. Bažnyčia vis labiau pradėjo politizuoti savo veikimą, t. y. sieti jį su politine galia. Vykdomos Bažnyčios reformos siekė krikščioniškai brolybei suteikti ne tik atpirkimo dovaną, bet ir politinę bei socialinę prasmę. Popiežiaus Grigalijaus VII (XI a. pab.) reformos, kurias, be kita ko, nusako teiginys, jog žemiškoji teisė gina silpnuosius, reikšmingai prisidėjo prie šios tendencijos. Bažnyčia deklaravo, kad eklezija yra ir pasaulietinė bendruomenė (*corpus, universitas, communitas*), kad bendruomeniškai sukurta visuomenė yra aukščiausias žemiškasis suverenas, teisiškai apibrėžta tauta, kuri iškelia valdovus. Kadangi žemiškoji bendruomenė sutampa su eklezija, tai bendruomenės išrinktas valdovas yra patvirtinamas Bažnyčios: taigi popiežių monarchų karūnavimas. Anot Grahamo Maddoxo (1996), tuomet *civitas dei* buvo susietas su *res publica*, kurioje aukščiausias galios šaltinis yra žmonių tauta (*protestas in populo*). Iš tiesų tai buvo siekis sutelkti galią ne tautai, bet pačiai Bažnyčiai kaip institucijai. Tačiau naujai suprastas bendruomeniškumas – politinė brolybė – tapo prieštaringas ir labiau ardantis nei jungiantis bendruomenės. Viena vertus, buvo išlaikomas krikščioniškos brolybės skirtybių apimties principas, tačiau antra vertus, bendruomenės tapatinimas su politinės galios teritorinėmis ribomis tapo labiau skaidančiu negu jungiančiu fenomenu. Buvo akcentuojama „žmonių tauta“ kaip pagrindinis suverenas, o toks juridinis naujo požiūrio į valdžią įteisinimas sukėlė įvairių vadinamųjų tarybų judėjimų, kurie reikalavo įteisinti tarybų daugumos balsais priimtus sprendimus pagal romėnų teisės principus: jei reikalas bendras visiems, tai turi būti nuspręsta visų (*quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprehenditur*). Anot Maddoxo (ibid.), politinės galios tarybų aspektas nulėmė, kad politinė brolybė praktiškai įteisino nuolatinę revoliuciją, pasireiškusią per Bažnyčios ir pačios krikščionybės transformaciją, o ilgainiui ir Reformaciją. Pasaulinės krikščioniškosios bendruomenės solidarumas buvo suskaidytas į daugelį skirtingų krikščioniškų bendruomenių, kurių tapatybė buvo apibrėžiama pagal priklausomybę politinei valdžiai, solidarumų. Galima sakyti, kad šios revoliucingos (prisiminkime Miuncerio organizuotus sukilimus) bendruomenių tapatybės paieškos sykiu sudarė prielaidas ir Prancūzijos didžiajai revoliucijai.

Modernus žmogaus teisių patriotizmas

Naujųjų laikų solidarumo samprata yra kildinama iš 1789 m. Prancūzijos revoliucijos, kuri paveldėjo jau trumpai aptartus antikinį pilietinį solidarumą ir iš judaizmo bei krikščionybės kylantį broliškąjį solidarumą, tačiau naujai kuriamą solidarumą

turėjo semantiškai „apvalyti“ nuo buvusių prasmių, kurios nepadėjo sukurti lygios ir solidarios visuomenės. Antikinė egalitarizmo neužtikrinanti pilietinė draugystė ir krikščioniška brolybė, politiškai įrėmintą realiai tik vienos denominacijos tikėjimo, lygybę žadanti tik pomirtiniame gyvenime, nebeatitiko naujųjų laikų solidarumo supratimo. Naujasis XVIII a. solidarumas buvo sutapatintas su respublika, visos tautos valstybe ir konstitucijos įteisintas kartu su laisve ir lygybe.

Naujasis solidarumo konceptas – *fraternité* – jau nebereiškė krikščioniškosios „brolybės“, kaip dažnai pažodžiui verčiama iš prancūzų kalbos į lietuvių. Brolybė buvo sutapatinta su respublika ir abu konceptai identifikuoti su demokratija. Prancūzijos revoliucijos išvakarėse Paryžiaus gatvėse krikščioniška brolybė buvo pervadinama į naująjį *fraternité*, kuris šalia kitų prasmių reiškė ir siekį „nuversti visus altorius“, kitaip tariant, sugriauti klerikališką brolybės konceptą. *Fraternité*, įvardyta Revoliucijos šūkyje kartu su laisve ir lygybe, prarado savo krikščioniškąją konotaciją (kaip dieviškąją valią mylėti) ir buvo suprasta kaip politinė visų piliečių laisvė. Naujasis solidarumas, sujungtas su individualia laisve ir demokratine lygybe, išaugo į naują supratimą – kiekvieno abipusę prievolę kiekvienam. Kai Rousseau pareikalavo atmesti visas tarpininkaujančio autoriteto formas, o revoliucinė teisė Le Chapelier (paskelbta 1791 m. birželio 14 d.) uždraudė visas senas privilegijuotas feodales bendrijas ir institucijas, *fraternité* buvo sukurta kaip abstraktus konstitucinis solidarumo konceptas, respublika įkūnijama visų piliečių, galinti sukurti ir užtikrinti naująją egalitarinę laisvę. Būtent kaip naujoji visuomeninė pilietinė sankloda *fraternité* buvo įtraukta į konstituciją kartu su laisve ir lygybe. Tai tarytum atstovavo pačiai pilietinei visuomenei – politiniam kūnui, – kuriai ir yra suteikiama laisvė ir lygybė. *Fraternité* tapo lygių piliečių politiniu kūnu. Tik atmetus visas hierarchines ikimodernos Europos institucijas buvo įmanoma sukurti naują, visų piliečių interesus atstovaujantį solidarumą. Iki Revoliucijos piliečiai buvo reprezentuojami „geriausiųjų“, po Revoliucijos sukurtas modernus parlamentarizmas leido piliečiams atstovauti patiems sau.

Naujai sukurta tauta buvo suprantama kaip bendras kūnas visų piliečių, gyvenančių pagal bendrą teisę ir visiems vienodus įstatymus. Naujoji valstybė (republika) ir demokratinė pilietybė įtraukė visas įmanomas mažumas: lyties, rasės, religijos. Jakobinas Tallien deklaravo naujosios konstitucinės valstybės *credo*: „svetimas Prancūzijos valstybėje gali būti tik blogas pilietis“ (Brunkhorst 2005: 58). 1789 m. paskelbtoje *Žmogaus ir piliečio teisių deklaracijoje* laikomasi principo, kad jeigu kiekvienas žmogus gimsta turėdamas lygias laisves ir teises su kitais, tai kiekvienas privalo dalyvauti politikoje. Būtent tada buvo sukurtas naujas konceptas – *žmogaus teisės*, kurios visų pirma reiškia teisę dalyvauti politikoje. Simboliai irgi atspindėjo solidarumo koncepto raidą. Per revoliuciją dėvimos raudonos kepurės, o vėliau darbininkų judėjimų perimta raudona spalva kaip tik simbolizavo Romėnų respublikinę ir judaizmo-krikščionybės sąsają su solidarumu. Pagal romėnų simboliką, raudona spalva reiškė išsilaisvinimą iš vergijos, o Biblijos Išėjimo knygoje raudona spalva simbolizavo pabėgimą iš Egipto

vergovės. Naujieji revoliucingi judėjimai per raudoną spalvą irgi tapatino save kaip besisolidarizuojančius išsilaisvinti.

Naujasis, kaip Brunkhorstas jį vadina, žmogaus teisių solidarumas vis dėlto išlaiko abstraktus brolybės ir romėniškos teisės solidarumo konceptus. Buvusį krikščioniškąjį teisingumo ilgesį Dievo Karalystėje konstitucija perkėlė į *čia ir dabar*. Praėjus dešimtmečiams po Revoliucijos, Karlo Marxo ir Ferdinando Lassalle paveikti socialistai ir darbininkų judėjimas terminą *fraternité* pakeitė terminu *solidarumas*. Taip buvo siekta atsikratyti krikščioniškosios konotacijos, todėl atsigręžta į romėnų teisę, kuri buvo siejama su respublika. Krikščioniška bendruomenė buvo pakeista pilietine visų lygybę ir individualias laisves užtikrinančia bendruomene, krikščioniškasis broliškas kūnas – į politinį solidarų emancipacijos siekiantį kūną.

Modernų žmogaus teisių solidarumo supratimą XIX a. perėmė įvairūs darbininkų ir kitokie socialiniai judėjimai, kurie galiausiai institucionalizavo tokį solidarumo supratimą per socialinę gerovės valstybę. Kreipinys *comrade* (drauge, broli) taip pat atskleidžia naujojo solidarumo krikščioniškąjį ir pilietinį aspektus. Ankstyvieji socialistai, pavyzdžiui, Claude Henri Saint-Simonas ir Charles Fourier, perinterpretavo dviejų ištakų solidarumą į tam tikrą „sekuliarizuotą krikščionišką meilę artimui“ (Brunkhorst 2005: 60), kuri, susiejus su antikiniu solidarumo supratimu, tapo kiekvieno prievole kiekvienam. Tai galima pamatyti per toliau besitęsiantį solidarumo sampratos vartojimą socialinės gerovės valstybės kontekste, taip pat politinėje darbininkų saviorganizacijoje (K. Marxo, F. Lassalle, E. Bernsteino arba F. Kautskio tekstuose) bei sociologijoje (ypač E. Durkheimio veikale „Darbo pasidalijimas visuomenėje“).

Remiantis Durkheimio požiūriu, kad organinio solidarumo moralė gali būti tik laisvės moralė, Marxas ir Engelsas solidarumo paieškose irgi siekė atsiriboti nuo emocijų ir egzaltacijos. Jų atsakymas į klausimą, kas skatina darbininkų solidarumą, pateikiamas „Komunistų partijos manifešte“: ne bendruomeninių santykių keliamos simpatijos ar draugiškumo jausmas, bet naujosios komunikacijos ir technologijos (geležinkeliai, keliai, ir kt.), darbininkų galimybės būti laisvais individualais ir susisiekti, pasimatyti veidas į veidą, bendrų problemų ir siekių išsiaiškinimas juos sujungia. Kitaip tariant, būtent išskirtinė žmogaus teisė – galimybė dalyvauti politikoje – ir noras išsivaduoti iš susvetimėjimo bei nežmoniškų gyvenimo sąlygų sieja piliečius naujam solidarumui.

Ankstyvoji socialinė solidarumo teorija

Vienas iškiliausių socialinių teoretikų Émile Durkheimas (1984) veikale „Darbo pasidalijimas visuomenėje“, pirmą kartą publikuotame 1893 m., pateikė solidarumo fenomeną aiškinančią teoriją. Durkheimio supratimu, socialinis solidarumas yra bendruomeninių ryšių vientisumas, kuris yra pagrindas moralinėms bendruomenės

vertybėms susiformuoti ir kuris palaiko šių ryšių integralumą bei gyvybingumą. Durkheimas socialinį solidarumą perskyrė į mechaninį ir organinį. Mechaninis solidarumas yra būdingas primityvesnėms, mažiau išsivysčiusioms visuomenėms. Tokiose visuomenėse ryšiai tarp narių yra grįsti panašumu, tai labiau susiję su kraujo ir papročių bendryste. Individualumas šiose visuomenėse nėra vertinamas, o bendrų ryšių priklausomybės laipsnis labai aukštas. Tokiose primityviose visuomenėse jos narių susietumas, vadinasi, ir solidarumo ryšiai veikia mechaniškai – siekiamas gėris kitam yra susijęs su paties siekiančiojo interesais, o jos narių socialinė integracija yra užtikrinama gentine ar klanine priklausomybe bendrai tvarkai. Sykiu šiose visuomenėse vyraujanti paprotinė teisė, teisė apskritai, yra grįsta baudimo principu: ji yra suprantama kaip nusižengimas gentinei arba klaninei priklausomybei, kuri atlyginama baudimu (Durkheim 1984: 36). Jose mechaninis solidarumas kuriamas taip pat ir bausmėmis (arba per bausmės kaip nusižengimo bendruomeniniam autoritetui, baimę), kurios dažnai praktikuojamos dėl paties baudimo (ibid: 44). Trumpai tariant, mechaninis solidarumas kyla iš individų panašumo; dėl to Durkheimas jį vadino panašių solidarumu. Tad, kalbėdamas apie mechaninį solidarumą, Durkheimas siekė paaiškinti tokias visuomenes, kurias vėliau, iš dalies sekdamas Durkheimu, Henri Bergsonas, taip pat ir K. R. Popperis pavadina uždaromis bendruomenėmis (Bergson 2002; Popper 1998).

Kita vertus, organinis solidarumas, anot Durkheimo, būdingas išsivysčiusioms, sudėtingoms visuomenėms, kuriose darbo pasidalijimas kyla iš ekonominės būtinybės patenkinti daugialypius individų poreikius, o ne dėl paprotinės teisės ar įsisenėjusių tradicijų. Individai yra susivieniję į bendruomenę pagal specifinius vaidmenis ir funkcijas, tuo sukurdami aukštą priklausomybės vienas nuo kito lygį. Darbo pasidalijimas organinio solidarumo srityje leidžia žmonėms išreikšti savo individualumą, kartu sukurdamas stipresnius bendruomeninius ryšius. Individams tenka pasikliauti vienas kitu, dėl to solidarumas stiprėja. Moralės taisyklės ir įstatymai auga vystantis visuomenei. Ekonomiškai ir socialiai diferencijuotoms sudėtingoms visuomenėms paprastai būdinga restitucinė (o ne baudžiančioji, kaip tai yra primityviose mechaninio solidarumo visuomenėse) teisė, kurios tikslas – atstatyti tai, kas buvo pažeista. „Priteista žala neturi baudžiamojo pobūdžio: ji yra priemonė atsukti laikrodį tam, kad praeities būsena būtų atstatyta“ (Durkheim 1984: 68). Durkheimas tikėjo, kad, augant visuomenei priklausomybei nuo darbo pasidalijimo, organiškai išaugs ir solidarumo poreikis, o su juo ir solidarumas, buriantis individus į tokią visuomenę, kurioje kolektyvinė visuomenės savimonė nesunaikina individų kaip asmenybių savimonės. Organiškas solidarumas, kaip universalus, t. y. neapsiribojantis gentine, tautiniu ar rasiniu artumu, ryšys tarp žmonių, gali būti suprantamas per patvirtinimą (teigimą, sustiprinimą, angl. *assertion*) ir aspiraciją. Patvirtinimas veikia kaip vienijanti galia, o aspiracija skatina veikti dėl universalios moralinio įsipareigojimo žmonijai.

Teigdamas, kad darbo pasidalijimas pramoninėje visuomenėje yra organinio solidarumo pagrindas, Durkheimas sykiu pabrėžė ir nelygybės, industrinių krizių bei socialinių konfliktų grėsmę visuomenės solidarumui ir socialinei tvarkai. Darbo pasidalijimas pramoninio kapitalizmo sąlygomis sukuria anomiją. Vartodamas tuomet plačiai paplitusį paralelizmą tarp biologinių organizmų ir visuomenės, Durkheimas apibrėžė socialinę anomiją kaip organiškų socialinių solidarumo saitų sunykimą. Net jei modernios visuomenės anomiją, skirtingai nei Marxas, Durkheimas suprato kaip šalutinį neigiamą sistemos poveikį, kurį būtina politinėmis administravimo priemonėmis ištaisyti, solidarumo saitų suirimą jis siejo su nelygybės išplitimu. Savo teorinius samprotavimus apie darbo pasidalijimą ir solidarumą Durkheimas užbaigė iškeldamas naujai, t. y. pozityvistiškai, suprasto mokslo, pirmiausia sociologijos, reikšmę, o sykiu ir būtinybę sukūrimo naujos moralės, kurios centre būtų teisingumu ir altruizmu grįstų solidarumo saitų skatinimas: mes „turime nugalėti šią anomiją ir surasti harmoningos kooperacijos tarp šių vis dar tarpusavyje konfliktuojančių organų būdus“, „turime įdiegti į šiuos santykius daugiau teisingumo, sumažindami išorinę nelygybę, kuri yra mūsų negalavimo šaltinis“ (Durkheim 1984: 340).

Šie sociologiniai Durkheimio tyrinėjimai sukėlė tikrą politinių ir ideologinių diskusijų audrą. Socialistai, priešingai nei manė pats Durkheimas, kuris buvo susipažinęs su Marxo darbais, bet pats jam oponavo, į tai reagavo kaip į iššūkį panaikinti kapitalizmą ir, atvėrus kelius lygybės ir laisvės principais grįstos visuomenės įtvirtinimui, sukurti organinį solidarumą. Kita vertus, konservatyvūs politiniai teoretikai, oponuodami tokiai perspektyvai, pabrėžė, kad tik autoritarinės priemonės gali palaikyti socialinę tvarką (Wilde 2007: 173). Nacionalistinė retorika ir nacionalizmo iškilimas po Pirmojo pasaulinio karo paskatino fašizmo ir nacionalsocializmo įsitvirtinimą Italijoje ir Vokietijoje. Po Antrojo pasaulinio karo Durkheimio mintis skirtingomis formomis atsispindėjo įvairiuose politiniuose judėjimuose ir procesuose. XX a. 6–8-uoju dešimtmečiais kairioji politinė mintis, akcentavusi ekonominę klestėjimą ir visišką užimtumą, patyrė reikšmingą transformaciją, tapo mažiau radikali ir ėmė akcentuoti gerovės valstybę, kurios pagrindas buvo durkheimiškai suprastas organiškasis solidarumas. Europos ekonominės bendrijos sukūrimą ir 1948-aisiais paskelbtą „Žmogaus teisių deklaraciją“ teoretikai dažnai traktuoja kaip Durkheimio vizijos apie modernią organišką visuomenę, peržengiančią nacionalinės valstybės ribas, įgyvendinimą (Stjernø 2004). Tačiau Zygmuntas Baumanas (2001) teigia, kad net ir gerovės valstybės klestėjimo periodu, kuris tęsėsi iki XX a. 8-ojo dešimtmečio vidurio, Durkheimio įvardytos kliūtys organiniam solidarumui išliko. Jos pasireiškė prietaisais ir stereotipais, grindžiamais klase, etniškumu ir lytimi, o tai savo ruožtu reiškė diskriminaciją ir atskirų grupių marginalizaciją netgi solidarumą akcentuojančiose politinėse bendruomenėse (Bauman 2001: 72–80). Pokarinio ekonominio augimo krizė sukėlė neoliberalias ekonomines reformas, kurios ilgainiui pagilino socialinę nelygybę ir dar labiau marginalizavo neturtinguosius (apie tai bus plačiau kalbama antrajame diser-

tacijos skyriuje). Padidėjus socialinei atskirčiai, solidarumams, grįstiems profesija, bendruomene ir tradicine kultūra, buvo mesti rimti iššūkiai. Kylantys nauji socialiniai judėjimai apie solidarumą pradėjo kalbėti kaip apie kasdienio gyvenimo demokratizacijos pagrindą, o sykiu ėmė kritikuoti egzistuojančios socialinės sistemos vertybes ir tikslus. Taip solidarumas ir jo politinės praktikos šiandien įgavo kovos su socialine nelygybe ir sisteminė diskriminacija formas.

Tuo pat metu, kaip ir Durkheimas, apie solidarumą rašė fenomenologas Maxas Scheleris. Tačiau jis, labiau nei Durkheimas, akcentavo jausmus ir emocijas. Anot jo, mes visada esame surišti saitais su kitais, tik skirtingais būdais. Vienas tokių būdų yra tai, ką Scheleris pavadino „jautimas kartu“. Jaučiama kartu, kai keletas žmonių patiria tokias pačias emocijas, kai, pavyzdžiui, keli žmonės jaučia pasibaisėjimą kito kančiomis. Toks solidarumo jausmas yra ne tik būtinas kiekvienai bendruomenei, bet kyla iš žmogiškos prigimties (Perrin 1991: 102). Dar vienas solidarumo, kaip susisaistymo su kitais, būdas yra „bičiuliški jausmai“, kuriais vienas bendruomenės narys jaučia kitam simpatiją ar gailestį. Politizuotą Schelerio atjautos formą galime rasti feministiniame solidarume. Trečias jautimo būdas yra tuomet, kai dingsta „Aš“ ir visiškai susitapatinama su kitu, kito jausmais (Scheler 1954).

Remdamasis jausmų formomis bei moraliniu bendruomenės narių įsipareigojimu ir bendruomenine atsakomybe, Scheleris išskiria keturis solidarumo lygius. „Užkrečiantis solidarumas“ pasireiškia minioje, kai nariai yra tiesiog „pagaunami bangos“ vykstančio judėjimo. „Atstovaujamas solidarumas“, kai individų priklausymo bendruomenei jausmas yra gyvas, stiprus, ir kiekvienas individas gali reprezentuoti bendruomenę kaip visumą. „Interesų solidarumas“ yra aukštesnis solidarumo lygmuo, kur apsisprendimas dalyvauti yra racionalus, kai individas sudaro nebylų socialinį kontraktą tam, kad geriau apgintų savo interesus. Aukščiausias solidarumo lygis yra „personalinis solidarumas“, kai kiekvienas individas yra atsakingas už save patį ir visą bendruomenę ir kiekvienas yra „nereprezentuotinas“ ir nepakeičiamas visame kolektyve (Scholz 2015; Scheler 1954).

Scheleris yra svarbus dėl to, kad tarp jo ir Durkheimio solidarumo teorijų, rašytų panašiu metu, jau matyti ta pradinė skirtis tarp emocinio solidarumo ir struktūruoto, sisteminio solidarumo. Emocijų aspektas yra svarbus retoriniams solidarumo tyrimams. Taip pat, nors ir neišskirdamas politinio sąmoningumo, Scheleris jau apibūdina kryptingą racionalų būrimąsi bendram veiksmui, „socialinį kontraktą“, išskirdamas „interesų solidarumą“ kaip aukštesnę formą. Ir, kaip paminėta, šiandieniniai alterglobalistiniai feminizmo solidarumai grąžina atjautos, simpatijos aspektus į solidarumo diskursą.

Šalia Maxo Schelerio emocijomis grindžiamo solidarumo reikia paminėti ir kitą, solidarumą kildinančią iš moralės ir bendražmoniškumo, politinės teorijos atšaką, vadinamąjį katalikišką solidarumą sampratą, kurios pagrindas yra subsidarumo principas. XIX a. pabaigoje ir XX a. Katalikų bažnyčios socialiniai teoretikai (Von Kette-

leris, von Nell-Breuning, Franz Kluber) bei popiežiai (Leonas XIII, Pijus XI, Jonas XXIII, Jonas Paulius II) taip pat ieškojo atsakymų į industrializacijos, liberalizmo ir individualizmo sukeltus iššūkius. Katalikų bažnyčia ieškojo būdų, kaip apsaugoti bendruomenes ir šeimas nuo patiriamo skurdo ir iširimo, grindė savo teorijas teisingumo ir solidarumo idėjomis. Tačiau Katalikų bažnyčia reikalavo išlaikyti paternalistinę meilę ir draugystę ir pasisakė prieš bet kokias socialines revoliucijas. Subsidiarumo principas reikalavo, kad darbininkai gautų socialiai teisingą atlyginimą (tokį, kurio užtektų jiems ir jų šeimoms išlaikyti), o už tai darbininkai negalėtų kelti nepamatuo-tų reikalavimų darbdaviams. Subsidiarumo principas taip pat siekė išlaikyti stiprią valstybės struktūrą, kurioje tarpininkės tarp valstybės ir visuomenės būtų tam tikros organizacijos, atsakingos už socialinį teisingumą (t. y. Katalikų bažnyčia), kurios taip pat prižiūrėtų, kad nei valstybė, nei pavieniai individai neuzurpuotų galios.

Katalikiškoji subsidiarumo principo teorija, viena vertus, lyg pratęsia Durkheimo organiškojo solidarumo teoriją per tam tikrą darbo sričių pasidalijimą, kita vertus, yra lyg ir Schelerio iš emociingumo ir atjautos kylančio solidarumo minties tęsėja. Vis dėlto kadangi į visa ko centrą subsidiarumo principas stato šeimą, kai visi santykiai ir darbo pasidalijimas yra tik šeimą aptarnaujantis aparatas, tai gražina solidarumą į klaninį šeimos etapą. Šeimos akcentavimas ir bet kokio kovingumo atmetimas, no-ras, kad visi politiniai santykiai būtų medijuojami moralinio autoriteto – Bažnyčios, pastato subsidiarumo principu grįstą solidarumą ne į progresyvių, bet į iš bendražmo-giškumo kylančių solidarumų eilę. Neatsitiktinai subsidiarumo principo teorija tapo Europos krikščionių demokratų akcentuojama praktika. Krikščionių demokratų pro-gramose itin dažnai minimas solidarumas yra suprantamas per subsidiarumo principą.

Gramsci geografinis solidarumas ir subalternas

Antonio Gramsci (1978) savo 1926 m. esė „Pietų klausimo aspektai“ („*Alcuni temi della quistione meridionale*“) prie solidarumo teorijų prisidėjo ypatingu indėliu – jis išskyrė geografinį solidarumo aspektą. Tai įvyko dėl daugiamečio komplikuoto Itali-jos kairės santykio tarp Šiaurės Italijos darbininkų ir Pietų Italijos valstiečių. Pagrin-dinis klausimas, kurį minėtoje esė kelia Gramsci, – kaip įmanomas strateginis aljansas ir solidarumas tarp geografiškai ir socialiai priešingų stovyklų. Kad suprastų politinę įtampą tarp Šiaurės ir Pietų, Gramsci gilinosi į šių regionų vystymosi netolygumus. Jis pastebėjo, kad kultūriniai ir politiniai netolygaus vystymosi ypatumai formavo vietinius solidarumus, tarytum užsidariusius tuose netolygumuose ir priimančius ne-lygybės primestą pobūdį ir susipriešinimą. Tuos pačius geografinius netolygumus teoretikas pastebėjo ir tarptautinių santykių geografijoje. Pavyzdžiui, emigrantai iš Italijos į JAV su gimtosios šalies darbininkų ar valstiečių grupėmis irgi palaikydavo tuos netolygius geografinius santykius, užuot metę jiems iššūki.

Antonio Gramsci politinė analizė neapsiribojo kapitalo ir valstybės formuojama nelygybe. Jis atkreipė dėmesį į subalternatyvius geografinius ir subalternatyvias socialines grupes bei jų santykius. Jo sukurtas terminas *subalternas* pirmiausia reiškė subordinuotas socialines grupes dominuojančių galios santykių tinkle. Anot Gramsci, „subalternos socialinių grupių istorija yra neišvengiamai fragmentiška ir epizodiška. Neabejotinai egzistuoja šių grupių istorinio veikimo susivienijimo <...> tendencija, tačiau ši tendencija yra nuolat pertraukiama valdančiųjų grupių veikimo; taigi ji gali atsiskleisti tik pasibaigus istoriniam ciklui ir tik tuomet, kai jis sėkmingas. Subalternos grupės visada yra pajungtos valdančiųjų grupių veikimui net tuomet, kai jos priešinasi ir sukyla: tik „nuolatinė“ pergalė gali pakeisti jų subordinaciją, bet ne iškart. Tikrovėje net tuomet, kai jos triumfuoja, subalternos grupėms viso labo rūpi tik save apginti (tai tiesa, kurią rodo Prancūzijos revoliucija bent jau iki 1830 metų“ (Gramsci 1971: 54–55). Tokią subalternos sampratą Gramsci pritaikė analizuodamas ne tik Italijos politiką, bet ir tarptautinius santykius ir / ar tarptautinę politiką, t. y. analizuodamas Europos politikos istorinius įvykius. Taip *subalternos* sąvoka sukūrė teorinį pagrindą Gramsci konceptualizuoti solidarumo ryšius tarp tokių nieko bendra neturinčių grupių kaip ortodoksinio marksizmo informuoti darbininkai ir valstietija. Subalternas akcentuoja solidarumą kovoje su galios hegemonija, kuri marginalizuoja skirtingas grupes, o tų grupių bendras tikslas yra hegemoniją keisti, priešintis kultūriniais ir socialiniams netolygumams, kurie yra kuriami ir skatinami hegemoninių galios santykių. Šiandieninis subalternas alterglobalistiniame judėjime yra bendra kova su kapitalo ir jį ginančios neoliberalistinės ideologijos dominavimu. Gramsci akcentuoja, kad pačios solidarumą formuojančios praktikos yra transformuojančios ta prasme, kad tik suvokusios savo subordinaciją valdantiesiems (ekonominiams) elitams ir aktyviai besipriešindamos jiems subalternos grupės gali transformuoti valstybę kaip dominuojančią galios santykius atspindinčią ir juos įtvirtinančią politinę sistemą. Pritaikydamas šiuos samprotavimus Italijos politikai, Gramsci parodė, kaip politiniai darbininkų ir valstiečių santykiai yra abipusiai naudingi ne tik kovojant dėl politinių ir ekonominių teisių, bet ir transformuojant jų pačių veiklos praktikas ir išlyginant netolygias jų egzistavimo sąlygas. Gramsci pažymi, kad tokie ryšiai taip pat mestų iššūkį „amato partikuliarizmui“ (Gramsci 1977), ir solidarumas atvertų naujas perspektyvas santykiams tarp darbuotojų, žemės ir gamybos technologijų.

Featherstone'as, aptardamas Gramsci *subalternos geografijų* terminą, teigia, kad šios Gramsci teorinės refleksijos atskleidžia solidarumo, kaip atviro, kūrybingo ir produktyvaus fenomeno, esmę. „Tai atveria alternatyvią kairiosios politikos genealogiją, kuri rimtai traktuoja tiek politinių ryšių kūrimo geografijas, tiek ir paties politinio aktyvizmo praktikas“ (Featherstone 2012: 28). Šiandieniniai subalternos kūrybingai formuojami politiniai ryšiai yra svarbi kasdienė iš apačios kylančių judėjimų praktika.

Naujausių solidarumo tyrimų apibendrinimas

Pastarąjį dešimtmetį solidarumo tyrimai tapo labai populiarūs dėl išaugusio globalaus politinio aktyvizmo ir naujai atgimusio teorinio domėjimosi kolektyvine atsakomybe. Šioje dalyje glaustai apžvelgsime svarbiausias solidarumo teorinių tyrimų tendencijas. Remiantis moderniu žmogaus teisių diskursu, kuris akcentuoja kolektyvinę atsakomybę už individą ir skirtybių visumą, šiandieninėje politinėje teorijoje kalbama apie solidarumą kaip kolektyvinį tarpininką tarp individo ir bendruomenės. Dėl to, kad solidarumas yra suprantamas kaip kovos su neteisingumu ar marginalizacija priemonė, jis dažniausiai priskiriamas politinės kairės minčiai. Tačiau būtina atkreipti dėmesį ir į tai, kad solidarumo ir apeliavimo į jo retoriką pastebima ir konservatyviuose, nacionalistiniuose ir netgi rasistiniuose politiniuose judėjimuose (Scholz 2015: 725). Kaip tik dėl to būtina išnagrinėti, ar solidarumo traktavimas kaip tarpininko tarp individo ir kolektyvo teoriškai pakanka ir ar nereikėtų ieškoti naujų šio fenomenų klasifikacijos ir skirtingos kilmės požymių.

Sally J. Scholz (2015 ir 2008) apibendrina politinės filosofijos aptariamus penkis solidarumo aspektus: normatyvinę galią, motyvacinę jėgą, santykį su teisingumu, įtraukimo aprėptį ir epistemines arba epistemologines prielaidas. Kadangi jos teoriniai samprotavimai yra reikšmingi šio darbo kontekste, kuriant solidarumo vertinimo kriterijų tipologiją, svarbu juos trumpai aptarti.

Anot Scholz (2015), visos monoteistinės religijos – judaizmas, krikščionybė ir islamas – turi solidarumo tarp tikinčiųjų tradiciją. Katalikų socialinis mokymas pripažįsta solidarumą kaip vieną iš individualių ir kolektyvinių dorybių, kuri turi būti nuolat praktikuojama. Šia prasme, bent jau Europos politinės minties tradicijos kontekste, ilgą laiką solidarumas buvo siejamas su krikščioniškąja brolybe ir su ja susijusiu, jos kuriamu bendruomeniškumu. Tačiau šiuolaikinėje politinėje teorijoje iš solidarumo kylanti ir su juo susijusi normatyvinė galia (t. y. solidarumas kaip normatyvinis ar moralinis priesakas) skleidžiasi ir per kitas normatyvines dimensijas: solidarumas kaip aspiracija arba siekiamybė (solidarumas kaip įkvepiantis veikti ir būti kartu), solidarumas kaip strateginė būtinybė siekiant tam tikrų moralinių ir / ar politinių tikslų, solidarumas kaip skatinantis politinį aktyvumą ir solidarumas kaip kylantis iš bendruomeniškumo poreikio.

Motyvacinė jėga reiškiasi per būtinybę ir nurodymą veikti, t. y. kiek solidarumas skatina angažuotis tam tikram kolektyviniam veiksmui. Anot Scholz, veiksmo ir grupės intencionalumo filosofijoje solidarumas suprantamas kaip motyvacija veikti skatinant individualizmą ir altruizmą. Taigi solidarumas yra suprantamas kaip vidurys arba tarpininkas tarp individualizmo ir kolektyvizmo. Tačiau Stjernø, gindamas gėrovės valstybės idėją, teigia, kad solidarumas negali būti suprantamas tik per savo siaurus individualių interesų siekį, bet turi būti suprantamas ir per pasiryžimą „dalintis ištekliais, asmeniniu indėliu su tais, kuriems sunku, arba per mokestinę ir perskirstymo

sistemą, užtikrinamą valstybės“ (cituota iš Scholz 2015: 726). Kaip socialinė empatija solidarumas gali būti konstruojamas per vertybinį asmens apsisprendimą, vedamą tam tikro informuoto požiūrio, bet tai labiau individualistinis apsisprendimas. Tuo tarpu solidarumo konceptualizavimas per veiksmą, o ne per bendruomeniškumą, atitraukia solidarumo supratimą nuo moralinio apsisprendimo, vadinasi, kur kas labiau akcentuoja pozityvią ir šia prasme politinę solidarumo reikšmę.

Trečiasis aspektas, kalbant apie solidarumą, yra solidarumo santykis su teisingumu. Čia diskusijos daugiausia telkiasi apie grupės ir individo santykį, kiek grupė gali „sutrypti“ individualumą, ir atvirkščiai, kiek individas turi įsiliesti į grupinį veiksmą ir kiek pateisinamas gali būti jo atsitraukimas. Dar Durkheimas (1984: 77) analizavo solidarumo bei teisingumo santykius ir teigė, kad teisingumas yra negatyvus solidarumas, o per altruizmą besireiškiantis solidarumas yra pozityvus. Pati Scholz (2015: 726) remiasi Jürgenu Habermasu, teigiančiu, kad solidarumas yra „priešinga teisingumo pusė“. Tačiau mano manymu, Johnas Rawlsas šiuo aspektu yra svarbesnis nei Habermasas. Savo garsiajame veikale „Teisingumo teorija“ Rawlsas (1971) parodo, kad solidarumas ir brolybė (Rawlsas vartoja terminą *fraternity*) apima ne tiek demokratines teises, bet tam tikras požiūrių ir elgesio normas. Solidarumas ar / ir *fraternité* nėra privalomai taikomas, t. y. kaip privalomas normatyvinis principas, bet jis svarbus siekiant užtikrinti demokratines teises. Svarbu tai, kad Rawlsas *fraternité* sieja su jo taip įvardytu „perskirstomuoju teisingumu“ („distributive justice“). Taigi Rawlsas fundamentalią brolybės koncepto esmę mato per socialinio teisingumo prizmę. Jam solidarumas ir *fraternité* užtikrina vieno iš teisingumo principų – skirtybės principo – įgyvendinimą: „skirtybės principas, atrodo, yra susijęs su natūralia brolybės prasme: būtent, su nenoru turėti didesnio pranašumo [kitų atžvilgiu], nebent šie būtų naudingi labiau nuskriaustiems“ (Rawls 1971: 90). Tiesa, Rawlso „skirtybės principas“ (*the difference principle*), kitaip suprastinas dar kaip principas spręsti, kiek leistinas visuomenėje individų skirtingumas, kad nepakenktų labiausiai pažeidžiamiems piliečiams, buvo kritikuotas komunitarų, kurie kalba apie solidarumą, pirmiausia akcentuodami bendruomenę, politinį pasitikėjimą ir pilietinę dorybę, ir ne per daug sureikšminami individo ir individualizmo. Vis dėlto nepaisant to, kad Rawlso skirtybės principas yra egalitarinis, žvelgiant į Rawlso pateikiamą santykį su teisingumu iš kritinės teorijos pozicijos, galima sakyti, kad jo nešališkumo principas (pasiekiamas per vadinamąją nežinojimo šydo idėją) yra visų pirma individualumo gynimas ir šia prasme yra tarytum nutolęs nuo solidarumo idėjos. Kitaip tariant, siekiant visuomenėje visiškai įgyvendinti Rawlso teisingumo principus, reikia formaliai akcentuoti solidarumą, tačiau toks formalus solidarumo supratimas, kad ir kiek reikšmingas būtų, siekiant egalitarinės visuomenės, nėra pakankamas, ypač marginalizuotų visuomenės narių, aktyviai politiškai kovojančių su neteisingumu, požiūriu. Vis dėlto Rawlso skirtybės principas, ypač atsižvelgiant ir inkorporuojant Gramsci subalterną, turi didesnę pagrindą kurti

emancipacinį politinį solidarumą, kuriame laisvas tarp laisvų individas yra esminė politinio kūno dalis, negu komunitarų uždaras bendruomeniškumas.

XX a. pirmosios pusės – XX a. vidurio teorinėje literatūroje, solidarumą siejant su gerovės valstybe, buvo tariama, kad solidarumas turėtų įgyvendinti teisingumą tiek, kiek jis yra susijęs su aktyviu valstybės vaidmeniu užtikrinant piliečių teises (Titmuss 1965/1987). Buvo manoma, kad solidarumas galėtų apsaugoti nuo galimų teisingumo pažeidimų (Geary 2012). Solidarumas čia suprantamas kaip perskirstymo sistema, kuri išlygina visuomenėje egzistuojančią nelygybę ir taip pasiekia didesnę teisingumą. Tuo tarpu šiandienos politinėje teorijoje solidarumo santykiyje su teisingumu einama dar toliau. Pavyzdžiui, Habermasas, kaip minėta, teigia, kad solidarumas yra teisingumo „priešinga arba išvirkščioji pusė“ (Habermas 1990). Habermasas teisingumą priskiria kaip tarnaujantį individams ir saviapsisprendimui, o solidarumui svarbu bendradarbiaujančiųjų, susietų intersubjektyvia gyvenimo forma, gerovė.

Kalbant apie teisingumą *versus* solidarumą, dažnai daroma klaida solidarumą siejant su komunitarizmu, tarytum diskusija vyktų tarp komunitarizmo ir liberalizmo. Solidarumo samprata yra daug platesnė negu bendruomeniškumas, be to, kai kurie solidarumai (emancipuojantys) įtraukia skirtybes ir jas pripažįsta. Bandytas priskirti solidarumą komunitarizmui yra klaidingas būtent dėl to, kad neatsižvelgia į žmogaus teisių modernaus solidarumo prigimtį. Prancūzų revoliucijos iškeltas solidarumo principas neįmanomas atskiriant laisvę ir lygybę, neįmanomas be universalizmo ir visuotinio skirtybių įtraukimo. Kaip tik toje diskusijoje slypi vienas iš svarbių šios disertacijos akcentų. Teorinę diskusiją būtina pakreipti nuo solidarumas *versus* teisingumas arba nuo komunitarizmas *versus* liberalizmas link emancipuojantis solidarumas *versus* bendruomeniškumas, kritinis kairysis požiūris *versus* komunitarizmas.

Ketvirtasis aspektas, kurį aptaria Scholz, yra įtraukimo aprėptis. Be šio elemento – t. y. lygybės klausimo – neįmanoma kalbėti apie solidarumą. Kaip matysime iš Bolivijos atvejo tyrimo, realus dalyvavimas politikoje yra vienas svarbiausių politinių bendruomenių siekių. Pats įtraukimo siekis jau yra didžiulė paskata solidariam veiksmui. Taip pat ir pasiekus įtraukties į politinį procesą tikslą solidarus politiškumas bei didžiavimasis savo pilietišku padidėja, taip pat išauga demokratinis politinis dalyvavimas.

Lygybė ir įtrauktis yra suprantama dviem aspektais: pirma, lygiavertis politinis dalyvavimas, antra, lygybė tarp solidarių bendruomenės narių. Lygybė gali pasireikšti lygiomis galimybėmis ir lygiu išteklių perskirstymu arba kaip tik nelygiomis galimybėmis ir perskirstymu, t. y. labiau marginalizuotiems ir nuskriaustiems bendruomenės nariams suteikiant daugiau išteklių, kol jų galimybės lygiam dalyvavimui padidėja. Tai vadinama pozityvia diskriminacija.

Lygybė yra ne tik solidarumą užtikrinantis konceptas, bet ir atvirkščiai, solidarus socialinis arba politinis aktyvizmas, siekiant didesnės visuomenės lygybės, yra stiprus motyvatorius. Nors solidarumas ir lygus indėlis į politinį veiksma yra vienas iš

kertinių reikalavimų, net jei ir moraliai neprivalomas, dažnai pati solidari lygybė yra galutinis aktyvizmo siekis.

Abipusis santykis yra tada, kai kiekvienas solidarumo dalyvis gali tikėtis pagalbos, kai jam jos prireikia, ir kartu iš jo gali būti pareikalauta pagalbos, jei prireikia kitam. Andrew Masonas teigia, kad toks abipusis individualių interesų susipynimas su bendru moraliniu principu ir sukuria tą solidarų abipusį santykį ir tuo abipusis solidarumas sukuria lygų santykį, kokio nėra pilietinės, ekonominės ar netgi socialinės lygybės sferoje (Mason 2000).

Solidarumo formos taip pat skiriamos epistemologiniu aspektu. Scholz išskiria tris pagrindines epistemologiškai reikšmingas solidarumo formas: išlaisvinantis, hegemoniškas ir transformuojantis solidarumas. Vieni solidarumo tyrinėtojai siekia pateikti bendrą ir universalų, integruotą solidarumo supratimą, kiti teigia, kad nėra bendros solidarumo epistemologijos ir negali būti, nes judėjimai yra skirtingi, jų patirtys skiriasi, kartais net kardinaliai. Remiantis marksistine epistemologija (pavyzdžiui, feminizmą tyrinėjanti teoretikė Nancy Hartsock, 1983) teigia, kad skirtingoms klasėms priklausančių arba skirtingas privilegijas turinčių grupių patirtis yra skirtinga ir jos susidaro skirtingą žinių sistemą apie galią ir dominuojantį diskursą. Turintieji galią ir privilegijuotieji įgauna tik netobulas žinias ir supratimą apie socialinę visuomenės struktūrą ir jos nulemtą politinę sanklodą. Pagal Markso istorinį materializmą, marginalizuotųjų epistemologinis požiūris tam tikra prasme yra platesnis, nes būtent jie gali suprasti, kad privilegijuotųjų supratimas yra ribotas, taigi gali įvertinti ideologijos svarbą, palaikančią priespaudos sistemą. Tokios epistemologinės išvalgos gali motyvuoti solidariam emancipaciniam politiniam veiksmui.

Iš esmės tokia marksistine teorija pagrįsta epistemologinė prieiga reiškia, kad privilegijuotos klasės negali vykdyti esminių socialinių ir politinių reformų, taip pat kad jei tarp jų net ir yra solidarumo, jis nebus emancipuojantis, o tik „klubinis“ – *status quo* palaikyti. Tačiau priimant tokią epistemologinę prielaidą kaip galutinę, kyla grėsmė nepamatyti to, ką Lorraine Code vadina „autonominiu solidarumu“ (Code 1993). Privilegijuotoje klasėje dėl plataus priėjimo prie išteklių individualūs asmenys gali būti gerai susipažinę su subalterno sluoksnių solidarumo požiūriu ir gali simpatizuodami veikti tų grupių naudai, arba atvirkščiai – pasinaudodami jų žiniomis, dar labiau sustiprinti galios hegemoniją.

Toks epistemologinis požiūris vertina solidarumus pagal tai, *ar* ir *kaip* jie transformuojasi, įtraukdami naujas žinias ir patirtį. Viena iš tokios prieigos autorių Sandra Bartky (2002: 71–72) tai įvardija taip: „žinojimas, kuris transformuoja patį žinantįjį, žinojimas, kuris atneša naujų simpatijų, naujų paveikų, kaip ir naują supratimą ir naujas intersubjektyvumo formas“.

Ruth Wilson Gilmore (2008a, 2008b), išanalizavusi motinų organizacijas, siekiančias pagerinti savo vaikų, įkalintų Kalifornijos kalėjime, sąlygas, akcentuoja, kad solidarumas yra kuriamas ir formuojamas aktyviai, peržengiant individų pažiūras ir so-

cialines pozicijas. Ji teigia, kad bendro politinio pasipriešinimo situacijoje aktyvistai kuria bendras vertybes, kurios yra svarbios konkrečiam politiniam tikslui pasiekti. Ir atvirkščiai, bendras tikslas ir bendra veikla sukūrė politinę aktyvistų bendruomenės integraciją, o tai įgalina tolesnį politinį veiksmą. Suburtas solidarumas augo, augant supratimui, kaip hegemoninės galios struktūros užkerta kelius jų politiniam siekiui. Tai suprato ir tie bendruomenės nariai, kurie iki solidaraus politinio veiksmo patys priklausė socialinėms galios pozicijoms.

Gilmore (2008a, 2008b) tyrimai svarbūs šio darbo kontekste, nes rodo, kad solidarumo supratimas, redukuotas į „panašių“ bendrystę, yra labai ribotas ir neatskleidžia kūrybingosios (transformuojančiosios) jo pusės. Taip pat toks solidarumo supratimas vis dar yra pozicionuojamas iš „mes“ ir „jie“ pozicijos, tačiau progresyvaus solidarumo esmė yra siekis įtraukti marginalizuotus individus ir socialines grupes į politinį veiksmą. Gilmore teigia, kad solidarumas yra kurianti praktika, kuri gali kurti ir perkurti tapatybes. Čia indentifikacija tarp politinių aktorių nėra išankstinė duotybė, kuri nukreipia politinį aktyvumą tam tikra linkme, bet kaip tik yra formuojama paties politinio aktyvumo.

Šioje disertacijoje laikomasi požiūrio, kad kalbant apie šiandieninius solidarumus negalima atmesti bendrų istoriškai susiklosčiusių solidarumo sampratos konceptų, bendros idėjinės raidos, kuri pačiam solidarumui, kaip fenomenui, suteikia bendras ištakas. Šiandieninė demokratija gan plačiai suvienodino piliečių politinę ir ekonominę patirtį arba bent jau priartino vienų klasių žinojimą prie kitų klasių žinojimo. Taigi, atrodo, būtų galima teigti, kad solidarumas yra homogeniškas ir vientisas epistemologiškai. Tačiau ypač svarbu, susikūrus globalaus masto socialiniams judėjimams ir kylant naujoms stipraus nacionalizmo ir rasizmo bangoms, atskirti, kad nors ir kilę iš bendro istoriškai plėtoto solidarumo koncepto, o dažnai pasireiškiantys ir vartojantys panašią retoriką, tai yra skirtingo tikslo siekiantys reiškiniai. Vienus solidarumus vadiname „uždaraisiais“, o kitus – „emancipaciniais“.

1.2. Skirtis tarp socialinio ir politinio solidarumo

Socialinis solidarumas

Nuo tada, kai E. Durkheimas atkreipė ypatingą dėmesį į solidarumą, socialinės teorijos nemažai nagrinėjo visuomeninį jo aspektą. Tuo tarpu politiniai teoretikai solidarumu beveik nesidomėjo, palikdami solidarumo fenomeną politinės retorikos sričiai. Net teoriniuose demokratijos, nacionalizmo, bendruomeniškumo, multikultūriškumo ir žmogaus teisių tyrimuose apie solidarumą buvo užsimenama tik kaip apie iš emocijų kylančias piliečius aktyvizuojančias praktikas. Daugiausia solidarumo supra-

timas buvo siejamas su individualiais „meilės artimui“ ir „draugystės“ jausmais, kurie padeda apsispręsti atsisakyti tam tikrų individualių patogumų bendruomenės labui (tokią poziciją liberalios doktrinos ribose dėstė, pavyzdžiui, Johnas Bakeris (Baker et al. 2004)). Tik XXI a. tokie teoretikai kaip Brunkhorstas (2005) ir Stjernø (2004) fundamentaliose solidarumo studijose suprato būtinybę atmesti individualistinę solidarumo kilmę ir aiškinti jo reikšmę per kolektyvinius politinius konceptus ir ypatingą svarbą demokratijai.

Socialinio solidarumo koncepciją ir toliau vysto įvairūs teoretikai, kildinantys solidarumą iš „bendražmogiškumo“. Tokių teorijų poreikį kelia ir įvairios politinės struktūros, kurios kalba apie socialumą, bendruomeniškumą, socialinį dialogą per individualius (individų ar tam tikrų interesų grupių) interesus. Galima teigti, kad solidarumo sampratos ir koncepto „nupolitinimas“ yra susijęs su tam tikros ideologijos – perfrazuodami ir dekonstruodami Seymourą Lipsetą, Danielį Bellą ir Francį Fukuyamą, pavadinkime ją ideologijos pabaigos ideologija – įsivyravimu, siekiant sumenkinti kolektyvinio demokratijos kūno svarbą ir neutralizuoti politinį interesų, ypač dirbančių ir marginalizuotų piliečių, gynimo poreikį.

Pasitelkdamas Schelerio pateiktus socialinio solidarumo pavyzdžius, Michaelis Hechkeris išvysto solidarumo, paremto racionalių apsisprendimu, idėją (Hechter 1987). Jis argumentuoja, kad solidarumas yra individualių narių priklausymas nuo grupės. Kuo daugiau individai reikalingi vieni kitiems, kad pasiektų tam tikrą tikslą, tuo daugiau yra solidarumo. Socialiniam solidarumui reikia sukurti taisykles, kad išvengtų narių vengimo prisidėti ir būtų lengviau palaikyti grupės vieningumą.

Kiti teoretikai, pvz., Jean Harvey (2007), kalba apie „moralinį solidarumą“, kas, mano požiūriu, iš esmės yra tas pats socialinis solidarumas. Socialinį solidarumą, sykiu ir moralinį solidarumą, apibrėžiu kaip tokią tiesioginio ar virtualaus bendruomeniškumo formą, kai jo nariai supranta savo (moralinę) pareigą prisidėti prie egzistuojančių socialinių saitų stiprinimo. Pavyzdžiui, kai kitame pasaulio krašte įvyksta stichinė gamtos nelaimė, žmonės jaučia moralinę pareigą aukoti ir siųsti pagalbą, nes supranta, kad ir patiems taip gali atsitikti. Moralinio solidarumo ribose kalbama ir apie žmonijos solidarumą. Šio normatyvinio koncepto pagrindu, kai pripažįstamas bendras visiems žmonėms orumas ir žmogaus unikalumas, buvo sukurta Jungtinių Tautų Žmogaus teisių deklaracija, per kurią buvo institucionalizuotas socialinis solidarumas. Socialinis solidarumas yra skatinamas ir empatijos, kai žmonės natūraliai jaučia bendrumą su tais, kuriuose jie atpažįsta patys save. Tokia socialinio solidarumo forma dažniausiai pasireiškia įvairių humanitarinių nelaimių metu, kai modernių medių padedami žmonės empatiškai susitapatina su nelaimės ištiktaisiais ir ima aukoti savo laiką, finansus ar kitus išteklius likimo nuskriaustiesiems.

Socialinis bendruomeniškumas nuo politinio solidarumo skiriasi ne tik tuo, kad neturi politinio vektoriaus, nesiekia pakeisti ar įtvirtinti esančią politinę sistemą, bet ir tuo, kad jis nebūtinai yra demokratiškas ir emancipuojantis. Socialinio bendruome-

niškumo veiksme solidarumas nėra privalomas, įpareigojantis. Jis yra savanoriškas, pasirinktinis. Socialinio solidarumo pavyzdys galėtų būti ekologiniai ūkiai, susibūrę bendruomeniniu pagrindu, labdaringai besikeičiantys produkcija ir pan. Tai yra savanoriškas įsipareigojimas, kurį galima nutraukti, o dažnai į jį net nereaguoti. Socialinį solidarumą aiškinančios teorijos daug dėmesio skiria pagrindui ir priemonėms, kurie užtikrintų sąžiningą dalyvavimą, būdus, kaip pažaboti savanaudišką kitų solidarumo narių išnaudojimą. Taigi skiriamasis socialinio solidarumo bruožas yra politinio vektoriaus nebuvimas, t. y. jame neegzistuoja siekis keisti esamą politinę ar ekonominę situaciją ir nėra sąmoningo išskirtinio santykio tarp solidarios grupės ir valstybės institucijų. Iš tiesų žvelgiant iš kritinės teorijos taško, toks solidarumo supratimas ir jo teigimas šiandienos pasaulyje yra nepakankamas ir, jei solidarumas traktuojamas *tik* kaip savanoriškas individualus moralinis rūpestis bendruomeniškumu, jis gali būti aiškinamas kaip siekis „nupolitinti“ solidarumo reiškinį.

Kalbant apie ekologinius ūkius kaip socialinio solidarumo pavyzdį, galima pereiti prie politinio solidarumo konceptualizavimo, kai tam tikra ekologinio ūkininkavimo forma, tarkime, vadinamoji urbanistinė daržininkystė (*urban gardening*) sukurta kočioje nors apleistoje Europos didmiesčio stovėjimo aikštelėje ar buvusiam fabrike kaip globalaus žaliojo politinio judėjimo viena iš vietinių pasipriešinimo ekonominei globalizacijai praktikų, gali tapti politinio solidarumo pavyzdžiu. Jame akcentuojami būtini politiniai principai: laisvė, lygybė ir solidarumas, o sykiu ši praktika yra politinio judėjimo dalis, siekianti keisti egzistuojančius ekonominės ir politinės galios santykius. Taigi tokia vietinė ir sąlyginai nereikšminga praktika tampa emancipacinės politikos pavyzdžiu.

Politinis solidarumas

Politinėje teorijoje, priklausomai nuo požiūrio į tai, kas yra politika ir politinis kūnas, kartais pilietiškumas atskiriamas nuo politikos, arba, dar kitaip vadinama „mažoji politika“ nuo „didžiosios“. Pavyzdžiui, Scholz savo solidarumo teorijų klasifikacijoje išskiria „pilietinį solidarumą“ ir „politinį solidarumą“. Vaidutis Laurėnas (2003) brėžia takoskyrą tarp pilietinės visuomenės ir valstybės, tarp politikos ir subpolitikos. Laurėnas neatmeta pilietinės visuomenės politiškumo, tačiau laiko, kad pilietinė visuomenė – tai nevalstybinė visuomenės organizacija, kuri yra politinė tiek, kiek dalyvauja politinės valdžios kūryboje (Laurėnas 2017). Iš dalies galima teigti, kad šios skirtys kyla iš klasikinio sociologo T. H. Marshallo teorijos, kurioje jis apibrėžia, kad yra trejopos teisės, būtinos visiškam pilietiškumui: pilietinės (*civic*) teisės, politinės teisės ir socialinės teisės (Marshall 1949: 78). Tačiau Marshallo išskirtos dalys paaikškina pilietiškumo prigimtį ir poreikius, o ne atskiria jį nuo politinio kūno.

Šiame tyrime laikomasi modernios demokratijos teorijoje akcentuoto principo, kylančio iš Prancūzijos revoliucijos suformuluotos idėjos, kad solidarumas yra politinis kūnas (arba yra jo pagrindas), užtikrinantis laisvę ir lygybę. Tai reiškia, kad tiek iš apačios ir aktyvizmo kylantys judėjimai, tiek išrinkti atstovaujamosios politikos veikėjai yra vieno politinio kūno dalys, kurios turi įtakos viena kitai ir keičiasi tarpusavyje, kad nėra atskiro pilietinio veiksmo, kuris nėra politika, t. y. neturi tolesnio politinio tikslo pagerinti ir užtikrinti laisvės ir lygybės siekius. Taigi, kai šioje disertacijoje yra minimas „pilietiškumas“, jis suprantamas kaip sudedamoji politikos dalis, atstovaujama aktyvizmu paremtose veiklose, tačiau turinti vienokius ar kitokius politinius tikslus.

Scholz pateikia tokį politinio solidarumo apibrėžimą: „Politinis solidarumas yra moralinis santykis, kuris susiformuoja, kai individai ar grupės susiburia dėl bendrai suprasto politinio poreikio ar tikslo, siekdami socialinių pokyčių. Politinis solidarumas yra grįstas įsipareigojimu bendram tikslui pabaigti neteisingumą ar priespaudą“ (Scholz 2015: 732). Visuomenės grupių politiškumas stiprėja, kai įvairios piliečių grupės turi galimybę vienytis ir reikalauti socialinių bei ekonominių teisių, kurių anksčiau neturėjo. Pavyzdžiui, nagrinėjamu Bolivijos atveju tokios pilietinės grupės stiprėjo ir jų demokratijos supratimas augo, kai jos susivienijo kovai dėl įtraukimo į politiką, bendruomeninės nuosavybės, švaraus vandens, švietimo ir kitų politinių tikslų. Darydamos spaudimą valdžiai dėl žmogaus teisių ir politinio dalyvavimo galimybių, *indigenų* piliečių grupės praplėtė demokratijos supratimą *visiems* visuomenės sluoksniams ir nariams.

Politinio solidarumo esmė – bendruomenė turi prievolę apginti kiekvieną pilietį nuo galimų pažeidimų ir užtikrinti kiekvieno galimybę veikti laisvai. Socialinis pažeidžiamumas egzistuoja tuomet, kai visuomenė yra susiskaldžiusi ir institucijos bei paskiri įstatymai išskiria tam tikras grupes, taip jas diskriminuodami. Būtent todėl solidarumas turi užtikrinti tokių grupių apsaugą ir įtrauktį. Politinio solidarumo fenomenas, reiškiantis visa apimančią bendrą politinį kūną, leidžia akivaizdžiai pamatyti įstatymais ir kitomis politinėmis bei socioekonominėmis formomis įteisintą nelygybę. Kaip minėta, esminė solidarumo funkcija demokratijai ir yra laisvės bei lygybės kiekvienam politinio kūno nariui užtikrinimas.

Visuomenės nariai turi turėti galimybę prieiti prie išteklių, kad galėtų ginti savo ir kitų interesus, įgyvendinti savo politines bei pilietines teises. Habermasas (1990) teigia, kad teisingumas padeda apsisprendusiems, savo teises aiškiai suvokiantiems lygiems individams kovoti ir išsaugoti savo teises, tuo tarpu solidarumas įgalina rūpintis gerove, kuri palaiko visuomenės ryšius ir intersubjektyviai kuriamą bendrabūvį. Gerovė reiškiasi per pagrindinių poreikių patenkinimą ir galimybę individui klestėti bendruomenėje. Kitaip tariant, pilietinis solidarumas yra užtikrinimas, kad visi piliečiai, jeigu jie net neturi lygių galimybių, galėtų reikštis laisvai kaip piliečiai. Piliečiai gali patys suprasti, kad jiems yra svarbu reikštis kaip piliečiams, bet tai yra politinės

bendruomenės pareiga (besireiškianti per institucionalizuotą politinį solidarumą) užtikrinti, kad jie tai galėtų daryti laisvai.

Pilietiškumas yra santykis tarp individo ar grupės su valstybe. Šis santykis priklauso nuo konkrečios visuomenės, nuo to, kaip toje visuomenėje įtvirtinamos piliečių teisės ir pareigos *vis-à-vis* valstybės atžvilgiu. Kaip valstybė nusprendžia, kokias piliečių reikalaujamas teises ji gali įtvirtinti; kam yra suteikiama pilietybė ir kokią vaidmenį piliečiai vaidina valstybės valdymo sferoje. Šios įtampos lemia nesibaigiančias diskusijas, kas yra pilietiškumas šiandien. T. H. Marshallas teigė, kad nors pilietinės ir politinės teisės yra labai svarbios, jos neįstengė eliminuoti socialinės nelygybės. Liberali moderni demokratija, jos reali raiška nūdienos pasaulyje ekonominės globalizacijos sąlygomis yra nepakankama lygiaverčiam pilietiškumui užtikrinti, būtent dėl solidarumo silpnumo. Vien užtikrinus, pavyzdžiui, visuotinę balsavimo teisę, tuo nėra panaikinas buržuazinės visuomenės paveldimo statuso pilietiškumas. Brunkhorstas (2005: 85) teigia, kad rinkos visuomenėje „privilegijuotojo“ statusas yra pakeičiamas „lygių legalių asmenų“ statusu. Taigi nors neturtingieji ir gali visapusiškai naudotis savo politinėmis teisėmis, jų pilietinės ir socialinės teisės nėra užtikrinamos: jie ir toliau gyvena kriminalizuotuose rajonuose, patiria policijos smurtą ir negali užkirsti kelio valdžios korupcijai. Tik XX a. gerovės valstybės deklaruotas ir įstatymais įteisintas solidarumas (pasireiškiantis per progresinius mokesčius ir kitas socialinės politikos priemones), iškovotos lygios socialinės galimybės ir teisės padėjo iš dalies modifikuoti kapitalistinės visuomenės klasinę sistemą, reikšmingai sumažindami socialinę nelygybę ir atskirtį.

Nors dažnai politinio solidarumo jungiamos grupės individai turi panašią socialinę patirtį, vėliau apie grupę gali pradėti burtis žmonės iš kitų socialinių sluoksnių, skirtingų patirčių, bet vienijami panašaus moralinio ir politinio tikslo. Nepaisant to, kad politinis solidarumas yra tam tikros pilietinės bendruomenės santykis su valstybe, atsiradus tokiems tarptautiniams dariniams kaip, pavyzdžiui, Europos Sąjunga, galime kalbėti ir apie tarptautinį politinį solidarumą, kai svarstomos ir siūlomos programos, siekiančios perskirstyti išteklius tarp šalių. Taip pat plečiasi ir globalus socialinis solidarumas – ES Pagrindinių teisių chartijoje (nuo 2009 m. gruodžio 1 d. tapusioje teisiškai privaloma) yra atskiras skyrius apie solidarumą (IV antraštinė dalis „Solidarumas“); jis suprantamas kaip socialinis įsipareigojimas ginti vartotojų teises, darbo santykių teises, ginti individus nuo aplinkos nelaimių, kaip socialinė senatvės ir sveikatos apsauga (Europos Sąjungos Pagrindinių teisių chartija 2010). Tokios sritys kaip užterštumas, klimato kaita, daugiavaldinių korporacijų vartotojų ar apskritai žmogaus teisių pažeidimai reikalauja tarpnacionalinio politinio solidarumo. Valstybės narės privalo solidariai įsipareigoti dalyvauti bendruose veiksmuose, kad garantuotų kolektyvinį socialinį savo piliečių saugumą. Politinis solidarumas reikalauja perskirstyti išteklius tarp valstybių taip, kad užkirstų kelią gamtos katastrofoms ir kitoms nelaimėms. Tokiu pat būdu tarpnacionalinis politinis solidarumas pasireiškia ir sveikatos apsaugos srityje, pavyzdžiui, užkertant kelią epidemijų plitimui.

1.3. Universalaus solidarumo sampratos paieškos globalizacijos kontekste

XXI a. naujų socialinių judėjimų augimas ir jų akivaizdi įtaka performuojant tarptautines institucijas ir jų veikimo būdus verčia gilintis į tarptautinio kolektyvinio veiksmo prigimtį ir jo supratimą, sykiu ir į tai, kokiomis formomis kolektyvinis veiksmas reiškiasi. Kolektyvinės atsakomybės ir solidarumo poreikis iškilo dėl milžiniškos atskirties globaliu mastu: didžiulis atotrūkis tarp skurdo ir pertekliaus, įvairaus masto nelygybė ir socialinis neteisingumas reikalauja kolektyvinio atsako. Ekonominė priklausomybė yra vienas iš svarbiausių aspektų, iškreipiančių tikrosios laisvės, kaip priešingybės dominavimui ir įvairioms pavergimo formoms, esmę.

Naujas kolektyvinis atsakas į neįgyvendintą Jungtinių Tautų žmogaus teisių pažadą ir šių teisių tolesnę plėtrą turi išplaukti ne tik iš nacionalinių valstybių, bet ir globaliu mastu (Brunkhorstas 2005). Kad globalus solidarumas ir globali bendruomenė yra įmanomi, byloja, anot Brunkhorsto, ir sukurta gerovės valstybė bei Europos Sąjungos institucijos. Demokratinės galios išplėtimo trajektorija yra 1789 m. projekto, „save įteisinančio demokratinio solidarumo“, įgyvendinimas (ibid: 162).

Svarstančiosios demokratijos modelis (angl. *deliberative democracy model*) yra pateikiamas kaip progresyviausias dėl savo galimybės transformuoti prioritetus (Dewey 1927; Habermas 1998; Brunkhorst 2005). Svarstančiosios demokratijos teoretikai akcentuoja ne daugumos galią per atstovaujamaį balsavimą, bet jos sugebėjimą diskutuoti ir tartis su mažumomis ir atitinkamai daryti įtaką įstatymams bei sprendimų priėmimui. Šis sugebėjimas girdėti mažumų balsą ir transformuojanti galia yra labai svarbūs vystant demokratinį legitimumą, siekiantį už nacionalinių valstybių ribų. Svarbiausia, kad į svarstymą ir sprendimų priėmimą būtų įtraukti, kiek tai praktiškai įmanoma, visi, kad nebūtų sudaromos struktūrinės kliūtys politiniam dalyvavimui. Įtraukties principas yra esminis svarstančiajai demokratijai tiek dėl normatyvinių, tiek ir dėl epistemologinių priežasčių. Svarstančioji demokratija sukuria autonomiškas viešas politines terpes, kuriose įvairios organizacijos ir individualūs pilietinės visuomenės aktoriai gali reikšti siūlymus problemų sprendimams, iškelti naujas problemas ir viešai plėtoti savo argumentaciją. Tokių autonominių politinių erdvių išplėtimas globaliu mastu, kiek įmanoma labiau konstituciškai įpareigojant jų priimtų sprendimų įteisinimą, išplėstų globalios demokratijos legitimaciją. Vienas iš svarstančiosios demokratijos pavyzdžių yra po 2005 m. rinkimų Bolivijoje sukurta Konstitucinė asamblėja, kurioje įvairiausių visuomenės grupių atstovai svarstė ir sukūrė naują šalies konstituciją.

Viršnacionalinių darinių, tokių kaip Europos Sąjunga, potencialas išplėsti solidarumą ir neutralizuoti įsisenėjusias atskirtis yra ypač svarbus Habermasui, kuris, kalbėdamas apie Europos Sąjungos biurokratizmo ir institucijų kuriamą demokratijos deficitą, vis dėlto akcentuoja šio politinio darinio svarbą gilinant socialinį solidarumą ir pilietiškumą, demokratijos deficitą „apmokant“ didesniu socialiniu teisingumu.

Habermaso etinis diskursas akcentuoja individo laisvę siekti susitarimo, bet jis kartu pripažįsta, kad socialinis konsensusas gali būti pasiektas tik iš solidarumo kylančios empatijos kiekvieno kiekvienam (Habermas 1990: 247).

Brunkhorsto ir Habermaso konstitucionalizmas susiduria su problema – demokratinių ir biurokratinių institucijų atitrūkimu nuo piliečių kasdienių problemų. Kaip individualus solidarumo jausmas gali būti mobilizuotas demokratiniam atsinaujinimui, jei šis atotrūkis tik didėja? Vienas tokio veiksmo ir mobilizacijos pavyzdžių yra Brexitas. Craigas Colhounas konstitucionalizmo požiūryje išvelgia dvi problemas: pirma, kad yra neįvertinamos solidarumo formos, susiformuojančios už esamų politinių organizacijų, antra, toks požiūris pervertina didžiųjų institucinių idėjų mobilizuojantį potencialą (Colhaun 2002: 98). Stebint pastarųjų metų, t. y. 2016 m. vasaros, su Brexitu susijusius politinius įvykius, galima teigti, kad šis neatlieptas politinio solidarumo jausmas niekur neišnyksta ir ieško kitų mobilizacijos, dažniausiai grindžiamos demokratijos sugrąžinimo žmonėms retorika, formų. Kitas solidarumą nagrinėjantis teoretikas Lawrence Wilde (2007) komentuoja, kad neįvertinamos konstitucionalizmo problemos yra puikiai iliustruojamos nesėkmingais bandymais priimti Europos Sąjungos konstituciją ir, nepaisant teisingo požiūrio, kad reikia mobilizuoti platesnį viršnacionalinį solidarumą, neįmanoma to padaryti dirbtinai, nepaisant už politinių institucijų susiformavusių solidarumų (Wilde 2007: 176).

Šiandienos politinėje teorijoje universalus solidarumo konceptas išskyla ir diskusijose apie kosmopolitizmą. Šių diskusijų pagrindinė mintis yra ta, kad ne atskiros valstybės, bet globali pilietinė bendruomenė yra svarbiausia humanitarinių vertybių globalioje politikoje skleidėja. Jau minėtas autorius Colhounas, siejantis kosmopolitizmą su solidarumu, akcentuoja, kad norint pasiekti Davido Heldo (1995) ir Habermaso (2001) iškeltus transnacionalinio solidarumo tikslus, būtina transformuoti viešąjį diskursą. Colhounas įsitikinęs, kad vien tik minkštas „tolerancijos“ ir „sugyvenimo“ tipo kosmopolitinis diskursas nepadės, jeigu nebus metamas iššūkis globaliam, neoliberalizmo veikiamam kapitalizmui. Šis ir kiti autoriai (Appiah 2006; Sklair 2001) teigia, kad su politinės konfrontacijos pagalba būtina nustatyti kosmopolitinio solidarumo „priešą“ – šešėliuose tūnančią ekonominę elitą – ir tik tokiu būdu bus galima paskatinti tolesnį solidarumo vystymąsi.

Vis glaudesniais ryšiais susijęs pasaulis reikalauja svarstyti šias su globalizacija susijusias problemas: išaugę prekių srautai ir kapitalo koncentracija, monopolizacija ir jos įtaka; žmonių darbo santykiai, peržengiantys nacionalinių valstybių ribas, stagnuojantys atlyginimai (t. y. *wage-compression*⁵), vidurinės klasės nuskurdinimas, milžiniška tarptautinių korporacijų galia; mažėjanti nacionalinių valstybių įtaka išorinėms politinėms ir ekonominėms jėgoms; populiaros kultūros homogenizacija ir kt.

⁵ *Stagnuojantys atlyginimai* (angl. *wage compression*) yra terminas, apibūdinantis neoliberalizmo diegtos ekonomikos pasekmes, kai beveik 50 metų darbininkų atlyginimai stagnavo, nepaisant darbo efektyvumo augimo.

Kai kurios iš šių tendencijų sukėlė tokias pasekmes kaip gamtinės katastrofos, naujų virusų sukeltų ligų epidemijos, globalūs teroristų tinklai, tarptautinė prekyba narkotikais ir pan.

Brunkhorstas, pasitelkęs Durkheimio funkcinės diferenciacijos idėją, atkreipia dėmesį, kad jau galime kalbėti apie „pasaulio visuomenę“. Tačiau ši pasaulio visuomenė, deja, atkartoja mažesnių visuomenių problemas, pavyzdžiui, socialinės įtraukties bei centro ir periferijos nelygybę, kas būdinga ir Vakarų demokratijoms. Jeigu nacionalinės ekonomikos, ribojamos demokratinių konstitucijų, turėjo tvarkytis su socialinėmis problemomis ir leisti socialiniams judėjimams pasiekti tam tikrų laimėjimų, tai globalių nevalstybinių ir nedemokratiškos organizacijų (pavyzdžiui, Pasaulio prekybos organizacija) kuriama globali hegemoninė tvarka niekaip nėra įpareigota to daryti. Taigi tų, kuriuos nauja tvarka veikia (ypač neigiamą poveikį ji daro atsidūrusiems periferijoje), balsai nėra įtraukti į sprendimų priėmimą. Brunkhorstas teigia, kad atėjo laikas išplėsti konstitucinę demokratiją platesniu nei nacionalinės valstybės mastu.

Kalbėdamas apie globalų solidarumą, Brunkhorstas iškelia vieną svarbiausių, mano manymu, šiandienos demokratijos problemą – reikia rasti instrumentų, kaip įtvirtinti demokratinę savivaldą be nacionalinių valstybių. Anot šio teoretiko, būtent pagrindiniu demokratijos suverenu išliekant nacionalinėms valstybėms, neįmanoma įgyvendinti universalaus solidarumo. Nacionalinių valstybių demokratijos globaliame kontekste išgyvena legitimacijos krizę, nacionalinių demokratijų elitai, atakuojami globalių iššūkių, nėra pajėgūs įgyvendinti net aiškiai išreikštos savo rinkėjų valios. Tai ryškiai atskleidžia neseni įvykiai Graikijoje, kai piliečių išreikšta valia referendume negalėjo būti įgyvendinta. Taip pat ir pabėgėlių nuo karo krizė Europoje rodo universalaus solidarumo poreikį ir to solidarumo trūkumą dėl atskirų nacionalinių valstybių požiūrio ir sprendimų. Brunkhorstas pabrėžia solidarumą tarp legalių subjektų, kurie dalyvauja bendroje *politijoje*, kuri nebūtinai yra apibrėžta nacionalinės valstybės ribomis.

Kad būtų galima kovoti už plačią konstitucinę demokratiją, reikia naujai suvokti modernų demokratijos kūną – solidarumą – ir sukurti globalią viešąją erdvę, kur tas solidarumas galėtų reikštis. Kaip vieną iš globalaus solidarumo pavyzdžių Brunkhorstas pateikia Jungtinių Tautų Žmogaus teisių deklaraciją, kurią pasirašė praktiškai visos valstybės ir įsipareigojo teisiškai ją užtikrinti. Taip buvo sukurtas globalus teisingumas, t. y. garantuojama, jog išvykus į kitą šalį piliečiams galios tos pačios žmogaus teisės kaip ir namie.

XXI a. kaip atsakas į biurokratizuotą hegemoninę parlamentinę politiką ir įstatymų kūrimą bei gilėjančią globalaus kapitalizmo krizę pradėjo kurtis globali pilietinė bendruomenė. Iškilę tokie alternatyvūs politiniai judėjimai kaip Pasaulinis socialinis forumas, Arabų pavasaris, *Indignados* judėjimas Ispanijoje, judėjimas prieš taupymo politiką Graikijoje, su klimato kaita kovojantys žalieji judėjimai, po visą pasaulį išplitęs *Occupy (Okupuok)* judėjimas, kuris reikalauja, kad 99 procentų gyventojų intere-

sai kuriant įstatymus dominuotų 1 procento korporacinio elito interesų atžvilgiu. Tai naujojo globalaus solidarumo veikimo apraiška, tačiau kad jis įgautų politinį kūną, kuris galėtų garantuoti piliečių laisvę ir lygybę, turi būti įteisintas konstituciškai. Kol tai neįvyko, šis globalus politinis solidarumas gali veikti tik kaip heterogeniškas ir nekoordinuotas bandymas paveikti politiką. Jis gali priešintis agresyviems valstybių kariniams veiksams, didinti žinomumą, skatinti debatus, bet neturi autorizacijos tiesiogiai veikti politinių sprendimų priėmimą. Dar toks solidarumas gali apeliuoti į žmogaus teisių diskursą, kuris dažnai tampa vienintele teisiškai įtvirtinta apeliacijos galimybe. Pavyzdžiui, nevyriausybinės organizacijos (NVO), besiremiamos priimtais tarptautiniais aktais (Žmogaus teisių chartija), gali atkreipti dėmesį į tai, kad Pasaulio prekybos organizacija (PPO) pažeidžia politines žmonių teises, nesilaikydama darbo ir gamtosauginės teisių arba reikalauti skolų nurašymo milžiniškose skolose paskendusios skurstančioms valstybėms.

1.4. Dvi solidarumo prigimtys: emancipacinis ir uždarusis solidarumai

Kadangi solidarumo tyrimai politinėje teorijoje yra gan naujas reiškinys, iki šiol buvo siekta išanalizuoti, kaip gimsta solidarumas ir kokia yra jo reikšmė bei vaidmuo politiniuose procesuose ar užtikrinant piliečių įtraukimu grįstą konstitucinę sąrangą. Nors epistemologiniu požiūriu solidarumas ir yra teorinė kryptis, teigianti, kad nėra vieno visa apimančio solidarumo fenomeno, jie gali būti skirtingi, priklausomai nuo solidarumą buriančių judėjimų siekių ir patirčių, nebuvo bandoma rasti tam tikrų solidarumus kvalifikuojančių kriterijų. Solidarumą teisingumui priešinančiose diskusijose solidarumas buvo analizuojamas komunitarizmą priešinant liberalizmui (Etzioni 1995; Mulhall et al. 1997).

Šiame tyrime remiamasi dviem skirtingomis solidarumo prigimtimis (arba skirtingomis teorinėmis prieigomis), kurių viena solidarumą kildina iš bendražmogiškumo ir empatinių emocijų, o kita – iš emancipuotos demokratinio pilietiškumo dimensijos. Čia bandoma teoriškai ir per praktinių pavyzdžių analizę pagrįsti teiginį, kad tradiciškai humanistinės teorijos požiūriu apibrėžiamas solidarumas gali būti tinkamas ir konservuojančiam, uždaram bendruomeniniam nacionalizmą įteisinančiam solidarumui ir „nupolitintam“ socialiniam solidarumui, kurį parankiai politinėje erdvėje inkorporuoja neoliberalistinės institucijos. Tuo tarpu emancipacinis solidarumas reikalauja aktyvaus politinio būrimosi ir socialinį neteisingumą siekiančio pakeisti veiksmo. Požiūris į solidarumą, kaip į savaiminę žmogiškojo bendrabūvio duotybę, neskatina aktyvaus politinio veiksmo ir ignoruoja faktą, kad skirtinguose kontekstuose solidarumai formuojasi skirtingai ir savitai.

Durkheimo įvardijamas mechaninis ir organinis solidarumas yra ganėtinai deterministiški. Nors Durkheimas ir kalba apie tai, kad siekiant tobulesnės visuomenės reikia išlyginti darbo pasidalijimo nulemtus klasinius skirtumus, tačiau remiantis jo teorija galima ir prielaida, kad solidarumas atspindi individų ar grupių socialines pozicijas. Tai panaikina galimybę pažvelgti, kaip formuojamos tapatybės ir kokią įtaką jos gali turėti pačiam solidarumui. Toks Durkheimo įvestas požiūris suponuoja, kad solidarumas bus izoliuojamas nuo politinio aktyvumo ir derybų svarbos. Naujųjų socialinių judėjimų tyrimai, žvelgiantys į solidarumą kaip aktyviai formuojamą ir transformuojantį politinį veiksma, atmeta pradinę prielaidą, kad solidarumai formuojasi tarp panašių politinių aktorių, kad priklausymas vienai ar kitai klasei automatiškai formuoja tų individų ar grupių solidarumą. Kritinė teorija, pripažindama, kad solidarumas yra ne stabilus organinis reiškinys, padeda geriau suprasti, kaip solidarumai veikia. Taigi akcentuojamas kitimas ir galimas konfliktiškumas, į ką solidarumas reaguoja ir pats iš jo kyla. Svarbu nagrinėti tai, kaip solidarumas yra konstruojamas, kokius galios santykius jis sukuria, kokias skirtingas politines trajektorijas formuoja, pagaliau, ką naujai kuriamas solidarumas marginalizuoja.

Intersubjektyvistinėje analizėje aptardamas solidarumą Alexas Honnethas akcentuoja moralinę jėgą, kuri atsiranda, atpažinus įvairių lygių socialinę visuomenės nelygybę. Šis teoretikas teigia, kad būtent pasipiktinimas nepagarbos visuomenėje apraiškomis skatina įvairius visuomenės atstovus eiti kovoti su nelygybe ir formuoja jų solidarumą. Honnethas piktinasi, kad socialiniai mokslai numenkino akstiną kovoti, priešintis, protestuoti, jie niveliavo šias emocijas iki *skirtingų interesų* sąvokos. Jis teigia, kad „interesų“ akcentavimas sumenkino moralinių jausmų reikšmingumą (Honneth 1996: 161).

Šios disertacijos kontekste Honnetho keliami etiniai klausimai yra svarbūs, siekiant suprasti, ar tam tikrą politinį vektorių turintis solidarumas gali būti vertinamas kaip progresyvesnis etiniu požiūriu, t. y. keliant klausimą, kokie moraliniai ir politiniai reikalavimai gali būti pateisinti. Honnethas pripažįsta, kad tam tikrų kovų reikšmingumas turi būti pamatuojamas pagal tai, kiek pozityvaus ar negatyvaus poveikio tai padaro mažinant nelygybės formas. Kitaip tariant, solidarumas yra pasiekiamas tuomet, kai kiekvienas individas supranta, kad jis ir visi piliečiai yra gerbiami visų piliečių tokiu pačiu laipsniu.

Politinėje filosofijoje ir sociologijoje apie solidarumo kilmę ir reikšmę kalbėjo, kildindami jį iš bendražmogiškumo, Richardas Rorty (1989), Erichas Frommas (2005), Zygmuntas Baumanas (2001), tačiau jie gilinasi į santykį su žmogiškumu, žmogiška prigimtimi, į psichoanalizę. Tuo tarpu Brunkhorstas, Habermasas ir Honnethas, konceptualizuodami solidarumą, apeliuoja ne į žmogaus prigimtį, bet akcentuoja lygybės ir socialinio teisingumo siekį. Net ir empatijos jausmą šie autoriai kildina labiau iš pilietinės lygybės, iš aktyvaus siekio keisti, gerinti situaciją, o ne tik pasyviai bendražmogiškai atjauti, suprasti, toleruoti.

Solidarumą, kurį vadiname emancipaciniu, siejame su progresyviu, visuomenės moraliai nepateisinamas nelygybės apraiškas naikinančiu, socialiniam teisingumui angažuoju politiniu veiksmu. Tai politinei kovai prieš neteisingumą buriantis solidarumas. Tokio politinio solidarumo vienijama socialinė grupė oponuoja sistemai arba hegemoninei visuomenės daliai, kuri traktuojama kaip atsakinga už vykstantį neteisingumą. Emancipacinis politinis solidarumas yra reflektyvus, jis sieja individus ir grupes per pasipriešinimą tiems, kurie grasina, neigia ir nutildo.

Emancipacinis politinis solidarumas tradiciškai buvo asocijuojamas su darbininkų judėjimais, vėliau į šią sampratą buvo įtraukti ir feministiniai bei juodaodžių politiniai solidarumai. XXI a. atsirado globalių politinio solidarumo pavyzdžių. Alterglobalistiniai judėjimai eksplicitiškai vartoja sąvoką *solidarumas* tiek teoriniuose darbuose, analizuojančiuose globalios darbo jėgos eksploatavimą, tiek ir politinės propagandos atsišaukimuose, kviečiančiuose aktyvistus į mitingus prieš globalias korporacijas ir tarptautines jas ginančias organizacijas. Šiuo tikslu politiniai aktyvistai naudoja socialines medijas ir įtraukia įvairias solidariai susijungusias tarptautines organizacijas, kad bendrai koordinuotų veiksmus. Panašią pasipriešinimo retoriką vartoja ir emancipacinės politinio solidarumo bendruomenės kaip kovotojai su diktatoriškais režimais, su smurtu prieš moteris, už teisingą išteklių paskirstymą ir pan. Visi šie judėjimai jungiasi į tarptautines koalicijas, kurių tikslas – apginti viešąjį interesą, žmonių teises ar išsaugoti švarią aplinką.

Akcentuojamas pasipriešinimas bei opozicija ir iš to išaugantis moralinis bei politinis reflektyvumas leidžia darsyk brėžti skirtį tarp politinio solidarumo ir socialinio solidarumo. Tačiau išvardyti bruožai automatiškai nereiškia, kad konkretūs solidarumu grįsti socialiniai judėjimai yra emancipuojantys. Politinis solidarumas gali pasireikšti ir kitokiomis formomis, pavyzdžiui, tam tikros socialinės grupės uždaru užtikrinančiu solidarumu. Tai ilgainiui gali būti susiję su nacionalizmo, ksenofobijos apraiškomis, o sykiu gali reikštis ekonominio elito hegemoniją užtikrinančiu uždaru solidarumu. Sykiu buvę emancipacinio solidarumo judėjimai taip pat gali užsisklęsti, tapdami uždaru pažįstamųjų klubu ar sekta. Tokiais atvejais galima pastebėti uždaro „saviškių“ grupės požymius ir retoriką, neokolonijines tendencijas ir norą marginalizuoti tam tikras išorines grupes.

Čia tinkamas pavyzdys būtų Vokietijos žemės ūkio sektoriuje įsikūręs didžiulis žemės ūkio ir bankininkystės kooperatyvų tinklas *Deutscher genossenschafts Raiffeisen verband* (DGRV), turintis apie 18 milijonų narių. Remiamės Michelle Williams atliktu tyrimu (Satgar 2014). Šis kooperatyvų tinklas suvokia save kaip demokratinę organizaciją, veikiančią rinkos ekonomikos sąlygomis. Tinklas rūpinasi savo narių priėjimu prie rinkų ir užsiima lobizmu žemės ūkio dotacijoms, taip pat ir žaliosioms technologijoms diegti. Atrodytų, tai gali būti puikus ekonominio solidarumo pavyzdys. Vidiniai galios santykiai yra suderinti demokratiškai ir paisant lygybės viduje, kooperatyvai rūpinasi vietinėmis bendruomenėmis ir teikia so-

cialinę pagalbą. Tačiau agresyvus tinklo lobizmas pakenkė kitų Vokietijos regionų žemės ūkiui. Šie kooperatyvai nesiekia socialinės transformacijos, jie tenkinasi tuo, kad jų veikimo teritorijoje kapitalizmas tampa labiau žmogiškas dėl kooperatyvų samdomų socialinių organizacijų.

Taigi politinei teorijai yra labai svarbu rasti skirtingų solidarumų pagrindą ir kriterijus, leidžiančius atskirti ir atpažinti dviejų skirtingų prigimčių – emancipacinį ir uždarąjį – solidarumus, nors jų retorika, veikimo būdai ir skelbiami politiniai siekiai gali skambėti labai panašiai ir sąmoningos politinės retorikos mimikrijos būdu pritraukti politinius aktorius kenksmingiems veiksams.

Vienas tokių politinės retorikos mimikrijos pavyzdžių – 1956 m. vasario 11 d. JAV leidžiamame laikraštyje „The Montgomery Advertiser“ išspausdintame tekste: „mes skelbiame šias tiesas akivaizdžiomis, kad visi baltieji yra sutverti lygūs tam tikroms žmogaus teisėms; tarp šių yra gyvybė, laisvė ir nigerių persekiojimas“ (cituota iš Marsdal 2009). Šiam ir panašioms pseudosolidarumams ir jų kuriamiems „įvykiams“ yra prasminga pasitelkti Badiou (2001) samprotavimus apie tai, ką jis vadina įvykiu. Badiou reikšmingą, visuomenės transformacijas sukeltą ir atpažinimo ženklą paliekantį susibūrimą vadina įvykiu (*événement*). Tokiu įvykiu jis laiko, pavyzdžiui, Prancūzijos 1792 m. revoliuciją. Ji buvo „įvykis“ todėl, kad sugriovė senąją tvarką, buvo organizuota (arba saviorganizuota) su masių palaikymu, įvedė valstybės diktatūrą, skleidė panegiriką darbininkams ir pan. Tačiau Badiou perspėja, kad ne kiekviena naujovė yra „įvykis“. Kai Vokietijoje naciai kalbėjo apie „nacionalinę socialistų revoliuciją“, nepaisant vartojamų terminų *revoliucija* ir *socializmas*, jų sukeltas sąjūdis nebuvo įvykis. Nacionalsocialistų sąjūdis formaliai tartum ir buvo panašus į revoliuciją, tačiau jų ateities kūrimo siekiai buvo skirti tik tam tikrai visuomenės daliai, o tai rodo, kad tai buvo ne išsilaisvinimo sąjūdis, o „tiesos simuliakras“. Anot Badiou, naciai skelbė, kad jie „neš tam tikrą bendruomenę, Vokietijos žmones, link jų tikrojo likimo, kuris yra universalus dominavimas“ (ibid: 73). Taigi jie skelbė tam tikros grupės žmonių, susijusių per kraują, žemę ir rasę, dominavimą virš visų kitų grupių. Naciai tai vadino „vokiečių revoliucija“, vadinasi, retoriškai tarytum susitapatino su buvusiais didžiaisiais įvykiais, bet, siekdami pasikeitimo tik tam tikrai išskirtinei žmonių grupei, iš esmės sunaikino pačią įvykio, kaip išsilaisvinimo, idėją ir praktiką. Kai iš didelių tikrų politinių įvykių (kuriuos Badiou sieja su tiesa ir vadina tiesos įvykiais) pasiskolinti terminai vartojami piktnaudžiaujant jų turiniu netikriems įvykiams, vien tik *status quo* pateisinti, tokius pseudoįvykius Badiou vadina „tiesos simuliakrais“.

Nacių simuliakre veikia visi buvę tikro politinio įvykio požymiai: ne tik apeliavimas į universalumą ir radikalų galios perlaizimą, bet ir įsipareigojimas ištikimybei ir nemirtingų idealų iškelimas virš gyvuliškos kitų žmonių prigimties. Tačiau būtent solidarumo momentas padeda atpažinti, kad tai nėra tikras įvykis. Solidarumas ir tikslo siekimas tik tam tikrai siaurai apibrėžtai grupei, kuri apibrėžiama ne pagal nuo-

pelnus ar pagal tai, kaip dėl istorinių, socialinių ar ekonominių priežasčių ta grupė buvo marginalizuota ir nuskriausta, bet pagal atsitiktinius prigimties požymius, nėra išlaisvinantis, bet atvirksčiai – siekiantis tam tikros grupės dominavimo virš visų kitų. Norint pateisinti dominavimą kitų atžvilgiu, tenka juos juodinti ir stereotipizuoti, o tai neišvengiamai pateisina ir susidorojimą su jais.

Kaip ir „Montgomery Advertiser“ atveju, rasistinę retoriką galima paslėpti po deklaruojamu žmogaus teisių gynimu, bet kitos rasės žmonių persekiojimo pateisinimas atskleidžia, kad tai nėra universalios tiesos paieškos ar į išsilaisvinimą nukreiptas solidarumas, o jo simuliakras. Šio simuliakro tikslas – rasti auką, į kurią galima nukreipti visą susikaupusį nepasitenkinimą. Emancipuojančio solidarumo atveju, kai skelbiamas tikslas yra pasiektas, tie, su kurių dominavimu buvo kovojama, gali tapti „draugais“, nes tokia politinė kova nėra nukreipta prieš asmenybes ar tam tikras žmonių grupes dėl jų prigimtinių požymių. Tuo tarpu tiesos simuliakro siekianti kova baigiasi teroro, karo, masinio naikinimo ir baimės įsigalėjimu.

1.5. Politinių solidarumų vertinimo kriterijai

Čia pateikiama kriterijų tipologija yra pirmas teorinis žingsnis, bandant sukurti teorinį instrumentą, kuris padėtų įvertinti jų politinio judėjimo kryptį. Tai svarbu bandant atskirti tiriamo solidarumo prigimtį ir pagal tai nuspėti, nepaisant pozityviai atrodančios solidarizuotis raginančios retorikos, jo tikrojo politinio judėjimo trajektoriją.

Kuriant solidarumo vertinimo kriterijus, buvo įvertinta visa šioje disertacijos dalyje apžvelgta solidarumo teorijų įvairovė, atsižvelgta į aptartas teorines įtampas ir prieštaravimus. Tačiau daugiausia tipologijoje remiamasi filosofės Sally Scholz išskirtomis penkiomis solidarumo paradigmomis (normatyvinė galia, motyvacinė jėga, santykis su teisingumu, įtraukimo aprėptis ir episteminės arba epistemologinės prielaidos) bei Featherstone'o pateiktais penkiais solidarumo bruožais (solidarumas kaip transformuojantis santykis; solidarumo kaip praktikos svarba yra tai, kad jis gali būti suburtas „iš apačios“ arba per „spaudimą iš vidaus“; nesutikimas, kad politinis aktyvumas būtų apribotas nacionalinės valstybės sienomis; solidarumai, transcendojantys nelygius galios santykius ir nelygias geografijas; solidarumas kaip išradinumas). Konstruodama tipologija, disertacijos autorė pasitelkė ir Steinaro Stjernø solidarumo analizėje brėžiamą skirtį tarp, kaip jis vadina, socialiniu katalikiškumu besiremiančio solidarumo ir darbininkų judėjimo kuriamo solidarumo.

1 lentelėje apibendrinti šiandienos politinėje teorijoje išskiriami teoriniai solidarumo koncepto elementai.

1 lentelė. Šiandienos politinėje teorijoje išskiriami teoriniai solidarumo koncepto elementai

Normatyvinė galia	Motyvacinė jėga	Santykis su teisingumu	Įtraukimo aprėptis	Episteminės prielaidos
bendruomeniškumas aspiracija pagrindinis principas strateginė būtinybė politinis aktyvumas sąmoningumo būseną	poreikis veikti nurodymas veikti pasiryžimas dalintis ištekliais pozityvi pareiga	grupė <i>versus</i> individas kieno lygybė kieno interesai įtraukia skirtybes	lygybės klausimas realaus dalyvavimo siekinimas	panaši grupinė peržengianti individų pažiūras ir socialines pozicijas

Šie teoriniai konceptai padeda suprasti solidarumo kilmę, raidą ir sąrangą, tačiau yra nepakankami norint įvertinti, koks solidarumas konkrečiu atveju formuojasi arba jau veikia. Prieš pateikiant 2 lentelėje esančią politinių solidarumų kriterijų tipologiją, reikia paminėti, kad į kriterijus nebuvo įtrauktas marksistinėje teorijoje labai akcentuojamas ir, žinoma, labai svarbus solidarumui kriterijus – kūrybingumas. Tačiau kūrybingumas ir išradingumas tapo būdingi tiek emancipuojančiam, tiek uždaramam solidarumui, jis lengviausiai pasiduoda retorinei mimikrijai, taigi nieko nepasako apie politinę kryptį. Nebent tolesni solidarumo kriterijų tyrimai įrodys kitaip ateity, o kol kas kūrybingumas nėra įtrauktas į kriterijus.

2 lentelė. Politinių solidarumų vertinimo kriterijai

	Uždarusis solidarumas	Emancipacinis solidarumas
Įtraukimo aprėptis	Uždari socialiniai ratai „savas–svetimas“ tapatybės pagrindu	Atviri socialiniai ratai, tarpbendruomeniniai ryšiai; internacionalas
	Hierarchiniai galios santykiai	Horizontalūs galios santykiai, peržengiantys individualių interesų ribas
Motyvacija	Apginti savo bendruomenę	Keisti pasaulinę politinę ir ekonominę tvarką į užtikrinančią visų lygybę ir laisvę
	Užtikrinti esamus galios santykius	Panaikinti galios hegemoniją, klasinę nelygybę ir marginalizaciją
Transformacija	Išlaikoma esama sistema	Kuriama politinė socioekonominė sistema, siekiant užtikrinti visų piliečių teises ir laisves. Vedama utopinės vizijos, niekada nėra pasiekama galutinė transformacija.
	Esami galios santykiai praplečiami	Galios santykiai keičiami į horizontalius, nyksta klasinė nelygybė ir marginalizacija

Kriterijų sąvokų išplėtimas

1. Įtraukimo aprėptis / požiūris į bendruomenę

a) Uždarasis solidarumas: uždaras ratas **saviems**, panašioms, turintiems vienodas pažiūras; „**mechaniškai**“ susiformuojantis (dažniausiai) apie pripažįstamą **galios centrą**; **nepripažįsta skirtubių**, žiūri į jas įtariai, dažnai stereotipizuoja, individualumas nėra vertinamas; **homogeniškas**; **apibrėžtas tam tikra teritorija**, kuri yra laikoma savaimine nuosavybe (pavyzdžiui, istoriškai); empatija tapatinantis su panašiu į save, kylanti iš „bendražmogiško“ bendruomeniškumo, o ne pasipiktinimo dėl kieno kito marginalizacijos; pripažįsta lygybę tarp savų, tačiau pateisina „kito“ marginalizaciją; pozicionuojamas per „mes“ ir „jie“ poziciją; laisvę supranta kaip savos bendruomenės siekiamybę, tačiau pateisina „kito“ laisvės suvaržymą; dažnai kyla iš sąsajų su religija arba vyraujančia „mentalitetine ideologija“.

b) Emancipacinis solidarumas: **buriamas sąmoningai** tam, kad politiškai **išplėstų tarpbendruomeninius ryšius**; **peržengia savų interesų ir sienų ribas**, kitų problemas ar patiriamas neteisybes supranta kaip bendras; pabrėžiama **empatija su skirtin-gais**, nepažįstamais (gali būti ir kitokių pažiūrų) dėl jų patiriamos socialinės, politinės ar kitokios neteisybės, vertinamas individualumas ir per jį bendram indėliui atnešamas kūrybingumas, idėjos; akcentuoja klasinę tapatybę (spaudimas iš vidaus), apjungia įvairias išnaudojamųjų grupes; supranta ryšius tarp įvairių pasaulio bendruomenių, kurios kenčia nuo bendro oponento; „mes“ ir „jie“ pozicija galima tik per ideologinę klasinę skirtį; lygybė visiems, marginalizuotų įtraukimas ir pozityvi diskriminacija; **internacionalumas**.

2. Motyvacija

a) Uždarasis solidarumas: **siekia apginti savo bendruomenę**, dažnai nuo tariamo, stereotipų sukurto priešo, ir **užtikrinti esamus galios santykius** (ir juos praplėsti); siekia daryti įtaką politinei bei ekonominei sistemai, kad ji gerintų situaciją konkrečiai bendruomenei, ir nepaiso, jeigu jų kuriami pokyčiai neigiamai paveiks, marginalizuos ar sunaikins kitas bendruomenes.

b) Emancipacinis solidarumas: įgalina burtis siekiant kartu **keisti pasaulinę politi-nę ir ekonominę tvarką į užtikrinančią visų lygybę ir laisvę**; skatina nuolat ieškoti **naujų demokratijos formų**, kurios labiau atlieptų naujai susiformuojančias pasauli-nės politikos realijas ir **didintų demokratijos legitimaciją**; siekia **panaikinti galios hegemoniją** ir jos įgalintą klasinę nelygybę bei marginalizaciją; vienijasi **prieš ka-pitalizmui būdingą turto koncentraciją ir jį atstovaujančią neoliberalizmo ideo-logiją**; **siekia pakeisti galios santykius** įvairiuose politinio gyvenimo lygiuose; nuolat interpeluoja hierarchinius santykius pačiuose solidarumuose; išreiškia **empatiją su kenčiančiais ir marginalizuotais visame pasaulyje**.

3. Transformacija

a) Uždarasis solidarumas: siekia **išlaikyti esamą sistemą**, politinė transformacija suprantama kaip savos bendruomenės interesų ir gerovės užtikrinimas bei **išplėtimas**; palaiko galios hegemoniją.

b) Emancipacinis solidarumas: siekia keisti politinę, ekonominę, socialinę sistemas taip, kad būtų užtikrinamos individų ir grupių teisės į laisvę ir lygybę; niekada nėra galutinio baigto sistemos varianto; vedamas *utopinės vizijos*; nuolat priešinasi galios hegemonijai, siekia horizontalesnių santykių; *gali būti vertinamas pagal tai, kokie suburto politinio aktyvizmo rezultatai, kiek įtakos turėjo vietinių galios santykių keitimui.*

II.

Emancipacinė politika ir solidarumas

2.1. Emancipacinė politika ir emancipacinis politinis solidarumas

Emancipacinė politika – tai toks politinis veiksmas, kuriuo esama politinė sistema ir jos kultūra transformuojamos sukuriant naujas galimybes žmogaus laisvei ir savirealizacijai. Emancipacinė politika siekia panaikinti bet kokią marginalizaciją ir neteisingą galios hegemoniją (galios hegemoniją suprantu Gramsci termino prasme, kai viena socialinė klasė manipuliuoja visuomenės vertybių ir papročių sistema tam, kad sukurtų dominuojančią valdančiosios klasės pasaulėžiūrą ir per ją dominuotų kitų klasių atžvilgiu). Visuomenė yra lygių piliečių kūnas, ir nė vienas jų negali turėti daugiau fundamentalių teisių už kitus. Emancipacinis politinis projektas gali būti siejamas ir suprantamas kaip siekis galutinai įgyvendinti demokratiją, nes būtent jis įtvirtina visų trijų, dar Prancūzijos revoliucijos iškeltų, principų būtinybę ir priklausomybę nuo vienas kito: laisvės, lygybės ir solidarumo. Tik emancipacinis solidarumas, t. y. toks politinis solidarumas, kuris yra nukreiptas į politinių ir ekonominių kliūčių individų siekiui klestėti (pirmiausia marginalizacijos, išnaudojimo ir smurto) panaikinimą, gali pretenduoti galutinai įgyvendinti demokratiją kaip sprendimų priėmimą kolektyvinio svarstymo būdu, kai kiek įmanoma daugiau piliečių (skirtinguose forumuose ir gyvenimo srityse) dalyvauja valdymo procese. Bent vieno iš šių elementų nelygiavertis traktavimas ar atmetimas verčia politinę sistemą gravituoti į pavojingus politinius kraštutinumus. Laisvė ir lygybė yra pamatinės demokratijos vertybės, ta-

čiau be solidarumo neįmanomas kolektyvinis veiksmas joms apginti. Solidarumas yra pilietinis kūnas, kuris visas vientisai turi teisę į laisvę ir lygybę ir yra atsakingas, kad šie principai būtų išsaugoti ir apginti.

Norvegijos politinis teoretikas Magnusas E. Marsdalas (2009), kalbėdamas apie emancipacinę politiką, vadina ją socialistiniu individualizmu. Tik solidarioriais kolektyvinėmis pastangomis galima pasiekti individualią laisvę. Marsdalas teigia, kad individualizmas buvo nusavintas politinės dešinės susiejant jį su kapitalizmu, savanaudiškumu ir neoliberalia ekonomika. „Individualizmas rodomas kaip antitezė bet kokiam solidarumui, bendriems interesams ir kolektyvinei kovai. Tai tarytum priešprieša tam, kuo, daugelio tikėjimu, turėtų remtis politinė kairė, – kolektyvizmui“ (Marsdal 2009: 62–63). Anot Marsdalo, tokie Apšvietos filosofai kaip J. J. Rousseau (1997) aukščiausiu siektinu gėriu laikė individo laisvę, bet, skirtingai negu šiandienos liberalai, neįsivaizdavo laisvės be ekonominės ar socialinės lygybės, nes nelygybė sukuria ekonominę priklausomybę. Marsdalas parodo, kaip šios idėjos toliau buvo plėtotos Karlo Marxo, kuris didžiausia demokratinio individualizmo siekių kliūtimi laikė visuomenės skirstymą į klases. Marxas kaip priemonę, pakeičiančią socialinę tvarką, arba kaip būdą perskirstyti darbo priemonių valdymą pasiūlė aktyvų veiksmą – emancipuojantį solidarumą, besireiškiantį per darbininkų politinę mobilizaciją (ibid: 65).

Emancipacinė politika siekia visuomenės transformacijos. Ji yra informuota iš marksistinės paradigmos kylančios idėjos, kad norint pasiekti visuomenės lygybę, reikia pakeisti tos visuomenės galios santykius. Tai ne į individualistinį konkurencingumą, bet į globalaus masto lygybės ir solidarumo siekį orientuota politika. Emancipaciniam politiniam veiksmui ypač svarbi utopijos dimensija. Utopija yra tarsi agentas iš apačios, vedantis savo išsilaisvinimo vizija ir vaidinantis esminį vaidmenį iškeliant solidarumo ekonomiką bei padedantis iš naujo atrasti humanizuojančius impulsus marksizmo inspiruotose transformuojančiose praktikose, kylančiose iš apačios. Andrius Bielskis monografijoje „Nešventas sakramentas“ emancipacinę, arba, kaip jis vadina, išsilaisvinimo, politiką apibūdina taip:

„...išsilaisvinimo politikos svarbiausias principas būtų interpeliuoti galios institucijas ir jos kuriamus ideologinius diskursus. Kitaip tariant, išsilaisvinimo politika interpeluoja ideologijas, demontuoja iškreiptas ekonomines ir politines galios institucijas, o ne jose veikiančius asmenis“ (Bielskis 2014).

Karlas Marxas atkreipė ypatingą dėmesį į terminą *emancipacija* savo 1843 m. rašytoje esė „Žydų klausimu“, kur jis atskiria politinę emancipaciją nuo „žmogiškosios“ emancipacijos. Marxui politinė emancipacija reiškė lygų visų piliečių statusą santykio su valstybe prasme, lygybę prieš įstatymą, nepaisant religijos, nuosavybės ar kitų „privačių“ individo charakteristikų (Marx 2008/1844). Marxas, kritikuodamas Bauerį ir Hegelį, politinės emancipacijos idėją formuluoja taip:

„Politinė emancipacija, žinoma, yra didelis žingsnis į priekį. Tiesa, apskritai ji nėra galutinė žmonių emancipacijos forma, bet yra dabar egzistuojančios pasaulio tvarkos galutinė žmonių emancipacijos forma. Nereikia nei sakyti, kad čia kalbame apie realią, praktiškai [reikšmingą] emancipaciją“ (Marx 2008).

Taigi Marxas politinę emancipaciją traktuoja kaip reikšmingą žingsnį visos žmonijos emancipacijos link, tačiau jam tai nėra galutinis laisvos visuomenės tikslas. Iš esmės Marxui politinė emancipacija, bent jau minėtos esė kontekste, yra pasaulietinės valstybės, išsilaisvinusios iš vienos dominuojančios religijos, t. y. krikščionybės, įtvirtinimas. Tęsdamas Hegelio reformuotos krikščionybės įsikūnijimo sekularioje valstybėje idėją, Marxas tokią valstybę, kurioje skirtingos religijos koegzistuoja privačiai, vadina demokratine ir politine. Taigi Marxui politinė emancipacija yra liberalaus, politines ir pilietines teises suteikiančio politinio režimo įtvirtinimas, kuris kulminuoja Prancūzijos revoliucijos sukuriama pasaulietine valstybe ir jos skelbiamomis žmogaus teisėmis. Anot Marxo, taip suprasta politinė emancipacija yra nepakankama, nes apeliuoja į žmogaus teises, kurios iš esmės redukuojasi į pilietinėje visuomenėje (t. y. darbo pasidalijimo ir ekonominių mainų bei poreikių terpėje) veikiančių individų privačios nuosavybės teises. Kaip teigia pats Marxas, tokioje visuomenėje laisvė reiškiasi per „teisę daryti viską, kas nekenkia kitam. Ribos, kuriose bet kas gali veikti kaip tinkamas nekenkdamas kitam, yra apibrėžtos įstatymo, lygiai kaip riba tarp dviejų pievų yra pažymėta ribostulpio. Tai klausimas apie žmogaus laisvę kaip izoliuotą monadą, užsisklendusią savyje“ (ibid.). Žmonių emancipacija yra galima tik įtvirtinus tai, ką kiek vėliau „Tezėse apie Feuerbachą“ Marxas pavadina „socialine žmonija“. Kai „žmogus supras ir organizuos „savo paties galias“ kaip visuomenines galias ir tokiu būdu, kaip šio rezultata, daugiau neatskurs visuomeninių galių nuo [ir netapatins jų su] politinės galios formos[a], tik tuomet žmogiška emancipacija bus pasiekta“ (ibid.).

Šitokia Marxo žmogiškos emancipacijos samprata yra iš dalies problemiška, nes per daug siaurai traktuoja politiškumą (ir politiką). Laikydamas socialumą arba socialinius santykius žmogiškos būties pagrindu, Marxas suprato politiškumą iš dalies panašiai kaip klasikiniai liberalai: politika yra valstybės kaip prievartos aparato raiška, pridėdamas (priešingai klasikiniams liberalams): dominuojančios socialinės klasės interesams įtvirtinti. Iš čia jo daugelį kartų kritikuota idėja, kad laisvoje visuomenėje, įkūnijančioje tikrą žmogišką emancipaciją, valstybė ir politika sunyks (plačiau apie tai yra diskutavęs ir Marxą kritikavęs Heldas (2007)). Remiantis šia (neomarksistine ar postmarksistine) Marxo kritika, šioje disertacijoje emancipacinis projektas suprantamas vis dėlto kaip *politinė emancipacija*. Būtent per politiškumą žmogiška emancipacija yra įmanoma (politiškumą suprantant plačiausia prasme, t. y. kaip kiek įmanoma daugiau individų įtraukiančią kolektyvinę diskusiją apie viešuosius reikalus, siekiant priimti optimalius bendrojo gėrio siekiančius sprendimus). Taip suprastas

politiškumas yra esminis (o ne atsitiktinis ir egzistuojantis tik klasinėje visuomenėje, kaip manė Marxas) žmogiškai emancipacijai. Taigi Marxo aptarti kūrybine laisvę grįsti socialiniai santykiai, kai žmonių galios suvokiamos kaip visuomeninės, kaip tai, kas kilo iš visuomenės ir yra nukreipta į visuomenę, t. y. tokie santykiai, kuriems galioja Marxo Gothos programos kritikoje (Marx 1999) pateikta komunistinio ir socialistinio teisingumo sampratos, yra negalimi anapus politiškumo jau vien dėl to, kad jie neįmanomi be struktūrinių prielaidų, kurios visuomet gali būti kuriamos tik kolektyviai, kartu, vadinasi, politiškai.

Daugelis marksizmo teoretikų (pavyzdžiui, Michaelis D. Kennedy 1991), emancipacinės politikos apibrėžimą konstruoja per emancipuojantį *praxis*, paprastai siejamą su marksistiniu diskursu. Marksistinio emancipacinio *praxis* diskurso vienas iš svarbiausių bruožų yra laisvės siekimas. Šioje disertacijoje remiamasi ne tiek marksistine *praxis* (t. y. globalia darbininkų revoliucija, siekiančia panaikinti kapitalizmą) paradigma griežtąja šio termino ir mokyklos prasme, bet postmarksistiniu, alterglobalistinio judėjimo suformuotu emancipacinės politikos supratimu („demokratinė globalizacija“ (Engler 2008) arba „alternatyva, antihegemonija globalizacijai“ (Sousa Santos 2004)). Viena iš priežasčių yra tai, kad tradiciškai suprasta marksistinė paradigma ir jos siekiamybė – socializmas, kaip politinė paradigma, yra labai plati, o šio darbo ribose, t. y. tiriant emancipacinį solidarumą ir jo naujausias formas, nėra būtina aptarti daugialypių teorinių apmąstymų apie socializmą. Tiriant emancipacinį politinį solidarumą svarbiau išanalizuoti skirtingų socialinių ar pilietinių judėjimų atsiradimą, kismą ir tapatybės paieškas, tačiau tiriant kritinės teorijos ribose, remiantis šios metodologijos terminologija („emancipacinis“) ir teigiant, kad be emancipacinio elemento gresia nukrypti į nacionalistinio solidarumo arba kitus kraštutinumus, be abejo, yra svarbu išlaikyti pradinę neomarksistinę *praxis* ir emancipacinės politikos, kaip politinio veiksmo, transformuojančio esamą politinę-ekonominę sistemą į daugiau laisvių ir lygių galimybių suteikiančią, sąvoką.

Antra priežastis, kodėl čia nėra laikomasi griežtai apibrėžtos marksistinės *praxis* sampratos, tai jos teiginys, kad svarbiausias ir bene vienintelis marksistinio *praxis* veikėjas yra darbininkų klasė. Kaip minėta, mėginant nustatyti, kas ir koks yra solidarumas, būtina išanalizuoti, kas yra jo vienijama bendruomenė, subjektas. XXI a. darbininkų klasė yra *vienas iš*, bet ne vienintelis išsilaisvinimo ir institucijas reformuojančio politinio projekto subjektas. Nauji globalūs politiniai dariniai – iš apačios kylantys pasipriešinimo judėjimai – neturi istorinių atitikmenų ar saviorganizacijos patirties, kurią galėtų remtis. Tačiau svarbu ieškoti šių subjektų emancipacinės politikos išteklių: kaip, iš kur ir kodėl jie atsiranda, kokį vaidmenį čia vaidina klasės ir kova už laisvę. Šios teorinės dalies pradžioje paminėtas teiginys, kad tik XXI a. emancipacinis politinis projektas gali būti vadinamas demokratišku, yra labiausiai susijęs su emancipacinio solidarumo *įtrauktimi* ir *transformacijos* galimybe: nepakanka pagrindiniu solidarumo agentu įvardyti darbininkų klasę; ne mažiau svarbu suprasti ir aptarti

šioje klasėje marginalizuojamas ir diskriminuojamas grupes (pavyzdžiui, moteris) ir siekti transformacijos iš vidaus.

Panašiai kaip emancipacinės politikos negalime atskirti nuo marksistinės *praxis*, taip negalime atsieti jos nuo kritinės teorijos ir ją kūrusios Frankfurto mokyklos. Dažnai juokaujama, kad terminas *kritinė teorija* buvo sukurtas Maxo Horkheimerio kaip kodinis žodžiui *marksizmas*. Nepaisant to, kad Frankfurto socialinių tyrimų institutas nagrinėja filosofiją, sociologiją ir estetiką, tai nereiškia, kaip taip pat dažnai manoma, kad neturi nieko bendra su politika, nes didžiąją instituto teoretikų diskusijų dalį užėmė dominavimo ir laisvės, išsivadavimo temos bei svarstymai, kaip pasipriešinti to meto konservatyviai Konrado Adenauerio politikai. Teodoro Adorno ir Maxo Horkheimerio diskusijos 1956 m. vasarą, vėliau išleistos leidinio „Naujo manifesto link“ forma, vyko tada, kai Nikita Chruščiovas pasmerkė Staliną ir jo režimą. Šioje Frankfurto mokyklos diskusijoje aptariamas nusivylimas ir teorinis sutrikimas, kilęs dėl abejonių revoliucine *praxis*, ypač tuomet, kai neliko vadovujančios partijos ar pradėta ja abejoti, ir kai revoliucinę politiką pakeitė reformizmas ir revizionizmas. Maxo Horkheimerio teiginys, kad nepaisant to, jog emancipacinės partijos nebėra, tai, kad mes esame čia, yra šiek tiek vertinga (Adorno, Horkheimer 2011), iškėlė naują revoliucingumo idėją, kuri po sovietinio režimo krizių bangos atvėrė kelią Naujosios kairės iškilimui.

Pasitvirtino ir kito kritinės teorijos atstovo Theodoro Adorno teiginys: socialinę atskirtį ir nelygybę kuriantis kapitalizmas išlaisvins opozicines jėgas. Po nestabdomo neoliberalizmo įsigalėjimo ir jo sukeltų pasaulinių krizių vienas po kito ėmė gimti emancipaciniai judėjimai visame pasaulyje. Be politinių partijų paramos ir vadovavimo kilo revoliucijos, verčiančios militaristinius ir autokratinus režimus (pavyzdžiui, socialiniai judėjimai Lotynų Amerikoje). Naujųjų socialinių judėjimų skiriamasis bruožas yra jų organizavimosi formos: jie siekia įdiegti emancipacinius socialinius santykius čia ir dabar, o ne patikėti sprendimus oficialių politinių partijų lyderiams.

Iš emancipacinės politinės teorijos ir ją praktikuojančių socialinių judėjimų kuriamas solidarumas yra informuotas revoliucinio požiūrio, t. y. nepasitikėjimo ir noro kolektyviai priešintis kapitalizmui, kaip globaliai ekonominei sistemai, grįstai siauru pelno maksimizavimo principu. Toks solidarumas jungia bendram veiksmui, siekdamas ne tik transformuoti vietas bendruomenes, bet ir sujungti jas į tarptautinius transformacijos siekiančius tinklus. Jis taip pat siekia panaikinti įsisenėjusias hierarchijas, dominavimą, atskirtį ir prietarus. Emancipacinis politinis solidarumas kviečia spręsti problemas, kurių priežastys išryškėja žvelgiant į jas iš tarptautinio žiūros taško. Taigi emancipacinis politinis solidarumas – tai skatinantis progresyviai naikinti visuomenės nelygybės apraiškas, įgyvendinti socialinį teisingumą kolektyvinis veiksmas, apiman-
tis ir įtraukiantis individus veikti kartu.

Jau minėtas politikos teoretikas Davidas Featherstone'as solidarumą supranta tik kaip emancipuojantį politinį veiksma. Pagal jo apibrėžimą, „solidarumas yra santykis,

susiformavęs per politinę kovą, kuri meta iššūkį priespaudos formoms“ (Featherstone 2012: 5). Vertinant tai kritinės teorijos požiūriu, galima būtų sakyti, kad taip ir yra. Tačiau kaip jau rašyta šios disertacijos pirmame skyriuje, šiandien nebepakanka pasakyti, kad solidarumas yra tik tai, kas jis turėtų būti (politinis kūnas, užtikrinantis laisvę ir lygybę), bet reikia pripažinti, kad ir kitokios prigimties politiniai judėjimai skelbiasi siekiantys solidarumo. Tad jeigu nebus ieškoma teorinio paaiškinimo, kuo šie fenomenai skiriasi, vien tik retorine analize nebus įmanoma pagrįsti, kad emancipacinis solidarumas yra demokratijos pagrindas, o uždarusis solidarumas yra tik jo simuliakras. Todėl svarbu atskirti emancipuojančias solidarumo praktikas nuo kitokius politinius vektorius turinčių solidarumo praktikų. Kaip matėme, apie solidarumą kalba ir konservatoriai, ir liberalai, ir radikalūs dešinieji, vis dėlto emancipacinis solidarumas tradiciškai labiausiai būdingas, kaip ne kartą buvo atskleista kritinės teorijos (pavyzdžiui, Horkheimerio (2002)), progresyvioms, t. y. kairiosioms politinėms praktikoms, kurioms solidarumas kartu su laisve ir lygybe yra esminiai ir vienodai reikšmingi demokratijos elementai. Be emancipacinio politinio solidarumo demokratija netektų sistemą link laisvesnės ir lygesnės visuomenės reformuojančios politinės krypties.

Vienas iš svarbiausių tiek emancipacinės politikos, tiek ir iš jos kylančio emancipacinio politinio solidarumo komponentų yra kritika, nes solidarumo tikslas išryškėja per esamų visuomenių ar struktūrų kritiką, ir politinio solidarumo vienijama grupė pirmiausia įsitraukia į vidines kritines diskusijas, idant neatkurtų ir neatkartotų esamų ydingų struktūrų, kurias norima pakeisti. Per diskusijas solidarumas reiškiasi bendruomenėje, kuri jungiasi bendriems politiniams veiksams: viešiesiems debatams, rinkimams, įstatymų kūrimui, disidentiniams judėjimams ir kitokiam politiniam angažuotumui. Šiuo atveju solidarumas veikia kaip kolektyviniai santykiai, kurie medijuoja tarp individo ir bendruomenės arba tarp individualių interesų ir bendrojo gėrio. Taigi solidarumas skatina pilietinę atsakomybę ir kolektyvinį įsipareigojimą veikti.

Kai kurie teoretikai, pavyzdžiui, Davidas Harvey (2010) veikale „The Enigma of Capital“, svarsto, kad solidarumas arba, tiksliau, jo tradicinės apraiškos darbininkų judėjime sunyko sulig XX a. pabaiga, kai politikoje, ekonomikoje ir kultūroje įsivyravo neoliberalizmas ir kraštutinis individualizmas. Neoliberalistinio modelio siekis susiaurinti viešą politinę erdvę ir ją privatizuoti, apeliuojant į ekonominį efektyvumą, ir iš to kilęs dar didesnis dirbančiųjų nuskurdinimas⁶, apribojo už savo teises organizuotai kovojančių piliečių dalyvavimą viešojoje politikoje (apie tai plačiau bus kalbama 2.2 skirsnyje). Tačiau įvyko tai, ką numatė Adorno ir ką rodo disertacijos trečiojoje dalyje nagrinėjamas Bolivijos atvejis: vis gausėjantis alterglobalistinis judėjimas atskleidžia atvirksčią tendenciją, kad būtent neoliberalistinio politinio-ekonominio

⁶ Davidas Harvey (2005) ir Paulas Masonas (2015) įtikinamai parodo, kad nuo pat neoliberalizmo pradžios 20 a. aštuntajame dešimtyje, t. y. per maždaug 50 metų, vidutinė samdomų darbuotojų alga, atmetus infliaciją, liko nepakitusi (ar net sumažėjo). Šis fenomenas, dar vadinamas atlyginimų stagnacija (angl. *wage compression*), yra esminis neoliberalizmo bruožas.

modelio įsigalėjimas (arba, teisingiau, reakcija į jį) paskatino iki šiol marginalizuotų visuomenės sluoksnių politinį aktyvizmą ir tarptautinį solidarumą. Į solidarų politinį veiksmą įsitraukė ne tik tiesiogine prasme „marginalizuotos“ grupės, bet ir tos, kurios mato egzistuojančią socioekonominę nelygybę ir nesutinka su tokia ribota ir susiaurinta demokratija.

Emancipacinė politika nurodo tokį procesą, kuriuo visuomenės nariai yra įtraukiami į demokratinę sistemą, į demokratinį dalyvavimą. Kitaip tariant, demokratinė sistema arba jos deficitas priklauso nuo to, kas yra pakviečiamas prie derybų stalo (ir tai ryškiausiai matoma Bolivijos pavyzdyje, kai *indigenų* judėjimai tikrąja to žodžio prasme išsireikalavo politinių teisių). Politinis solidarumas, kaip pilietinis valstybės kūnas, čia suprantamas kaip priklausymas politinei sistemai, užtikrintas valstybės ta prasme, kad jis turi konstituciškai įteisintą galią. Kaip buvo aptarta pirmojoje dalyje, visiškam pilietiškumui užtikrinti reikalingi trys komponentai: pilietinės teisės, politinės teisės ir socialinės teisės (Marshall 1949). Nesant vieno iš komponentų, net ir turėdama formaliai politines teises (pavyzdžiui, balsavimo teisę), bendruomenė ar individas nebūtinai yra visavertis pilietis, nes, pavyzdžiui, dėl neužtikrintos socialinės lygybės jis gali būti dirbtinai nustumiamas į politikos paraštes.

Kita emancipuoto demokratinio pilietiškumo dimensija susijusi su klausimu apie politinę darbotvarkę ir jos formavimą, t. y. kokie klausimai yra aptariamai ir kokie sprendimai yra priimami. Bolivijos kairiųjų socialinių judėjimų aktyvistai pareikalavo, kad pilietiškumo supratimas būtų ne tik legalios politinės teisės, bet į šią sąvoką įtraukė ir kultūrinių skirtumų supratimą bei „jausmų, kurie suburia kolektyvizmui“ (Jelin 2003: 107) pripažinimą. Užuoat prašęsi įtraukiami į esamą politinę sistemą, piliečiai turi teisę permąstyti, ką jie laiko svarbiomis pilietinėmis teisėmis. Politinė kultūra yra savita, skirtinga atskirų politinių bendruomenių, ir jos akcentai gali keistis. Vienos politinės bendruomenės akcentuoja politines ir ekonomines teises, tačiau pasikeitus pilietinei sanklodai svarbiausias akcentas gali būti teikiamas kultūrai. Liberali multikultūre politika Bolivijoje pripažino *indigenų* bendruomenes kaip savitas, reikalaujančias naujai įtvirtintų politinių teisių, tačiau tai nepanaikino tų bendruomenių rasinės tapatybės. Tik naujas emancipacinis, šiuo atveju iš kairiųjų socialinių judėjimų kilęs, politinis solidarumas, kai į politinę kovą susijungė *indigenų* bendruomenės kartu su kitų rasių darbininkais, valstiečiais, profsąjungomis ir studentais, prasidejo tikroji kova už visavertį pilietiškumą.

Emancipuojančio politinio solidarumo siekiai visuomet atsižvelgia į darbo santykių praktikas, nes būtent per lygius ir demokratinius darbo santykius yra įmanoma užtikrinti visuomenės transformaciją, įtvirtinančią individų laisves ir atsakingą demokratiją. Tačiau ankstesnėje marksistinėje teorijoje vyravęs požiūris, kad darbininkų klasė yra dominuojanti darbo santykius „prižiūrinti“ ir transformuojanti jėga, turėjo neišvengiamai keistis. Augantis prekariatas, niekaip nerandantis savo vietos „beklasėje“ neoliberalistinėje ekonomikoje, po kapitalizmo krizių suprato esantis „nauja kla-

sė“. O ideologiškai sąmoningi socialiniai judėjimai ir jų pergalės Bolivijoje ir kituose Lotynų Amerikos kraštuose suteikė naujų impulsų politiniam solidarumui. Prasadėjo naujų socialinių tapatybių ir politinių pasipriešinimo sistemai formų paieškos, nauji aljansai tarp politinės emancipacijos ieškančių grupių.

Kita kritinės teorijos požiūrio į politiką prielaida – teigti, kad politinis solidarumas yra negatyviai skatinamas globalios ekonominės tvarkos. Paprastai tariant, jeigu egzistuoja globali kapitalistinė ekonomika, kuri generuoja milžinišką socialinę nelygybę ir atskirtį, tuomet neišvengiamai turi egzistuoti (arba anksčiau ar vėliau atsirasti) ir globali politika (ne tik elitų, bet ir iš apačios kylančių judėjimų), kuri neįmanoma be globalaus politinio veiksmo ir iš jo kylančio solidarumo.

Keičiantis nacionalinių valstybių tarptautiniams ryšiams, atsiradus tarpnacionaliniams dariniams, tokiems kaip Europos Sąjunga, keičiasi ir politinės bendruomenės samprata, jos ribos plečiasi, taigi ir politinio solidarumo formos taip pat kinta. Kuriasi globalios pilietinės bendruomenės, besijungiančios ne nacionaliniu, o vertybiniu, idėjiniu pagrindu, siekiančios spręsti problemas, kurių priežastys yra globalios, todėl jų sprendimai nebeįmanomi siauros politinės bendruomenės ribose. Kaip tik šiame kontekste turi būti suprantami globalūs emancipaciniai politiniai judėjimai, t. y. pirmiausia alterglobalistinis judėjimas, ir iš jų kylantys solidarumai. Priešindamasis neoliberalios globalizacijos ideologijai ir pasekmėms, alterglobalistinis judėjimas siekia skleisti ir ginti tokias vertybes kaip aplinkos ir klimato apsauga, ekonominis teisingumas, darbo santykių apsauga, *indigenų* kultūrų ir žmogaus teisių apsauga. Šis globalus emancipacinis solidarumas skiriasi nuo socialinio solidarumo labai aiškiai išreikštu politiniu tikslu: įvertinti esančią neoliberalizmo ideologijos ir praktikos sukurtą politinę erdvę ir ją pakeisti.

2.2. Neoliberalių vadybos metodų taikymo įtaka politiniam dalyvavimui / Kiek solidarumas skatina politinį dalyvavimą

Kaip minėta, solidarumas yra tiesiogiai susijęs ir priklauso nuo politinio dalyvavimo kaip būtinos demokratijos sąlygos. Kaip tik dėl to svarbu aptarti politinio dalyvavimo formas nūdienos politiniame kontekste, klausiant, kiek ir kaip (emancipacinis) solidarumas skatina politinį dalyvavimą.

Aktyvus piliečių dalyvavimas viešųjų reikalų tvarkymo procese buvo plačiai analizuotas demokratijos teorijų ir studijų kontekste. Demokratijos ir demokratizacijos tyrinėtojai sutaria, kad be aktyvaus piliečių įsitraukimo į politinį procesą demokratija negali gerai funkcionuoti, tad piliečių dalyvavimo stokojanti politinė sistema neišvengiamai patirs demokratijos deficitą (Dahl 1994; Held 1995; Verba, Scholzman, Brady 1995). Demokratinei politinei santvarkai piliečių dalyvavimas yra viena svarbiausių proceso sudedamųjų dalių. Išrinkti atstovai priima itin sudėtingus sprendimus, kurių,

be piliečių įsitraukimo į diskusiją, visiškai suprasti patys negali, kaip ir negali žinoti visų visuomenėje egzistuojančių problemų, jei jų organizuotai neartikuliuoja visuomenės nariai. Naujausi tyrinėjimai byloja (Lorentzen, Hustinx 2007; Deth, Maloney 2012; Demetriou 2015), kad nepaisant šių akivaizdžių tiesų XXI a. piliečiai vis labiau traukiasi nuo aktyvaus dalyvavimo ir įtakos, tad politikoje jų balsas tampa vis labiau marginalizuotas. Tradiciškai aktyviausius piliečius, priklausiusius įvairių formų organizuotoms ir politinio pokyčio siekiančioms organizacijoms, pakeitė pasyvūs palaikytojai arba epizodiniai demokratijos dalyviai.

Tad šiame skirsnyje bus aptarta pilietinio aktyvizmo profesionalizacijos ir neoliberalios politikos ir institucinės realybės santykis, klausiant, kaip keičiasi politinis dalyvavimas iš mūsų jau aptarto solidarumo ir demokratijos teorijos perspektyvų.

Demokratija ir pilietinis dalyvavimas

Vertinant dalyvaujamąsias demokratijos požiūriu (Dahl 1994), piliečiai artikuliuoja savo interesus ir reikalauja, kad politikai rastų sprendimus, kaip tuos interesus patenkinti. Demokratija, kaip žmonių ir žmonėms atsakinga valdžia, negali tinkamai funkcionuoti, jeigu piliečiai aktyviai nedalyvauja demokratiniame procese. Taigi piliečių politinės iniciatyvos yra labai svarbios užtikrinant dalyvaujamąją demokratiją. Jos funkcionuoja kaip demokratijos mokyklos, kur yra generuojamos demokratinės vertybės, stiprinama socialinė integracija ir kuriamas socialinis kapitalas. Taip pat pilietinės iniciatyvos veikia kaip įstatymų kūrimo partneriai; užtikrina reprezentatyvumą; atlieka galios kompensacinę funkciją (pavyzdžiui, atstovauja visuomenės interesus, taip priešinant didžiųjų korporacijų spaudimui) ir suteikia balsą tiems, kas patys negali atstovauti savo interesų.

Hakonas Lorentzenas ir Lesley Hustinxas (2007) nurodo tris aspektus, nusakančius, kas apibrėžia gerą pilietį: aktyvus dalyvavimas savoje bendruomenėje, rūpestis kitais ir bendruomene ir pažangūs bendri interesai, susiformavę per viešus debatus ir politinį piliečių įsitraukimą. Tačiau autoriai pažymi, kad minėti trys aspektai (tai, ką jie pavadina „pilietine trejybe“), vis dažniau yra pakeičiama ekspertų technokratų vaidmenimis bei vartotojiškais ir pasyviais piliečiais. Teigiama, kad naujausios socialinės transformacijos, tokios kaip individualizacija, globalizacija ir technologiniai pokyčiai išstumia klasikinį pilietinės bendruomenės dalyvavimą.

H. Lorentzenas ir L. Hustinxas išskiria keturias priežastis, dėl ko, jų manymu, vyksta sparti pilietinio dalyvavimo erozija. Visų pirma gyvas santykis, asmeninis bendravimas ilgai gyvavusiose politinio aktyvizmo grupėse buvo pakeistas technologiškai medijuotu bendravimu socialiniuose tinkluose. Anksčiau vyravęs aktyvus bendravimas, jungiamas ne tik politinio tikslo, bet ir žmogiškojo bendravimo bei idėjinio solidarumo, transformavosi į virtualų pilietinį įsitraukimą. Antra, individai pasitraukė

nuo vertybėmis grįstų į vartotojiškus santykius pilietinėje sferoje. Asociacijos vis dažniau pateikia savo veiklas kaip „produktą“, tai reiškia, kad pilietinis aktyvumas vis dažniau yra medijuojamas vadovaujantis pelno siekimo logika rinkoje, argumentuojama interesų atstovavimo efektyvumu. Trečia, pilietinis įsitraukimas tolsta nuo horizontaliais santykiais grįsto aktyvumo prie iš tam tikros organizacijos administracinio „centro“ organizuojamų veiklų. Buvęs tradicinis aktyvumas vadinamas „namudiniu“ ir pakeičiamas „profesionali“, administruojamu įdarbinto personalo, kuris tiek vertingas, kiek sugeba turėti artimus santykius su politine valdžia. Taip piliečių interesų atstovavimas labiau primena lobistinę veiklą nei viešojoje erdvėje vykstančias demokratines diskusijas. Ketvirta, vis dažniau pilietinės iniciatyvos organizuojamos ne aktyviai į politinius veiksmus įsitraukusių asociacijų, bet tam tikram tiesioginiam kokios nors politinės partijos, dažnai įtrauktiems pilietiniams aktyvistams to net nesuprantant. Pavyzdžiui, aktyvistais save vadinantys piliečiai renka parašus referendumui dėl žemės pardavimo užsieniečiams, skelbia, kad tai jų pilietinė iniciatyva, bet iš tiesų juos skatina ir už jų stovi konkreti politinė partija. Vėliau išaiškėjus tiesai, piliečiai dar labiau nusivilia aktyvia veikla.

Neoliberalizmo įtaka dalyvavimui ir „sušaukimo galios“ konceptas

Šioje disertacijoje vadovaujuosi Davido Harvey (2005) neoliberalizmo samprata. Anot jo, neoliberalizmas yra grįstas įsitikinimu, jog

„visuomenės gerovė bus maksimizuota maksimizuojant rinkos transakcijų gausą ir dažnumą, tuo siekiant visus žmonių veiksmus įtraukti į rinkos santykius. Tai reikalauja informacinių technologijų išsivystymo ir kaupimo, saugojimo, persiuntimo, analizės ir milžiniškų duomenų naudojimo galių priimant sprendimus globalioje rinkoje. Čia slypi stiprus neoliberalizmo susidomėjimas informacinėmis technologijomis ir jų vystymas (kas paskatino kai kuriuos [teoretikus] teigti naujo tipo „informacinės visuomenės“ atsiradimą). Šios technologijos suspaudė padažnėjusių rinkos santykių tankumą tiek erdvės, tiek ir laiko požiūriu. Jos sukūrė tai, ką kitur pavadinau ypač intensyviu „laiko-ir-erdvės“ suspaudimo sprogimu. Kuo didesnis geografinis atstumas (taigi pabrėžiama „globalizacija“) ir trumpesnis rinkos sutarčių terminas, tuo geriau. Pastaroji preferencija koreliuoja su [J. F.] Lyotardo garsiuoju postmodernaus būvio apibūdinimu, kai „laikina sutartis“ papildoma „nuolatinėmis institucijomis profesinėse, emocinėse, seksualinėse, kultūrinėse, šeimyninėse ir tarptautinėse srityse, taip pat ir politikoje“ (Harvey 2005: 3–4).

Šis apibrėžimas yra reikšmingas dėl to, kad pabrėžia informacinių technologijų reikšmę kapitalistinių rinkos santykių plėtrai, kurios taip pat tapo itin reikšmingos naujoms pilietiškumo formoms atsirasti. Tačiau rinkos santykių suaktyvinimas ir de-

reguliacinė viešoji politika, anot Harvey, taip pat reikšmingai prisidėjo prie klasikinio pilietinio aktyvizmo erozijos. Aktyvus dalyvavimas viešajame visuomenės reikalų tvarkymo procese buvo pakeistas atskirų grupelių aktyvizmu, kuris, pamažu atsiskaidęs tradicinių ideologinių siekių⁷ bei griežtos skirties tarp kairės ir dešinės, tapo profesionaliomis, per socialinius tinklus valdomomis, pelno siekiančiomis organizacijomis, o ne politiškai angažuotais socialiniais judėjimais. Šią pilietinio dalyvavimo tendenciją plačiai analizuoja J. W. van Dethas ir W. Maloney (2012), teigdami, kad visuomenės komercializacija ir prekių santykių įsiskverbimas į socialinius santykius sykiu padarė didžiulę įtaką ir pilietiniam dalyvavimui. Gilesnis visuomeninių santykių suprekinimas paskatino pilietinių iniciatyvų profesionalizaciją, kurios viena iš pasekmių taip pat tapo ir politinio dalyvavimo komercializacija. Kaip tik tokią piliečių politinio dalyvavimo komercializaciją geriausiai apibūdina „čekio išrašymo“ praktika. Šią praktiką galima apibūdinti kaip nevyriausybinių organizacijų (NVO), profesinių sąjungų ir įvairių socialinių-politinių judėjimų pastangas pagausinti pilietinį dalyvavimą viešoje veikloje per piniginių dotacijų skyrimą, pažadant, kad tos organizacijos pasirūpins rūpimų klausimų sprendimu.

Naujojo tipo politinis solidarumas, apibūdintas Lorentzeno ir Hustinxo bei veikiantis per „čekio išrašymo“ aktyvizmą, praranda savo esminę funkciją – *sušaukimo galią*, nes individuali nauda gaunama iš solidarumo tampa svarbesnė negu moralinis noras prisidėti. *Solidarumo galia gali būti pamatuojama per sušaukimo pajėgumus, suprantant tai kaip politinę mobilizaciją*. Sušaukimo galia ypač ryški vadinamojo *multitude* (daugybės) atveju, kuris yra dalyvių laisvo pasirinkimo rezultatas, neturintis jokie narių priežiūros ar kontrolės mechanizmo. Šiai formai trūksta tvirtos struktūros ir ji remiasi moraliniu autoritetu ir įtikinančiais argumentais apie jų tikslo teisingumą, bet būtent šie normatyviniai elementai užtikrina narių sušaukimo galią. Tuo tarpu „profesionalus“ pilietinis aktyvizmas nebesiremia moraliniais autoritetais ir normatyviniais argumentais, jis nekelia toli siekiančių, utopija ar ideologija besiremiančių tikslų, bet labiausiai akcentuoja klausimų sprendimo efektyvumą, dėl to sumažėja jo mobilizaciniai pajėgumai. „Gyvojo“, tiesioginio aktyvizmo (t. y. dalyvavimo pilietinėse akcijose, mitinguose, streikuose ir pan.) praktinės patirties praradimas irgi mažina pilietinio aktyvizmo sušaukimo galią.

Politologas R. S. Katzas pažymi, jog „dalyvaujamoji demokratija nereikalauja, kad kiekvienas dalyvautų priimant kiekvieną sprendimą, pakanka, kad kiekvienas dalyvauja reguliariai tam tikrose srityse ir kad visi žmonės gali dalyvauti bet kurioje sprendimų priėmimo srityje, kuri turi įtakos joms ir jų bendruomenei“ (Katz 1997: 72). Politinis solidarumas, užtikrinantis demokratijos gyvumą, nereikalauja nuolati-

⁷ Čia darsyk verta prisiminti Seymouro Martino Lipseto, Danielio Bello, o vėliau Francio Fukuyamos „ideologijos pabaigos“ tezę (ji, kaip minėta, ilgainiui tapo ideologijos pabaigos ideologija), kuri paskatino ir iš dalies sutapo su neva „ideologiškai neutralaus“ neoliberalizmo įsivyravimu.

nio aktyvaus kiekvieno piliečio veiksmo, bet reikalauja pasirengimo dalyvauti kartais arba kai yra mobilizuojamas.

Neoliberalizmo sukelta problema yra kita, ne tiek pačių piliečių sumažėjęs noras dalyvauti mitinguose ar streikuose (ne visiems piliečiams tai vienodai reikšminga), bet jų noras sumokėti už save „profesionalams“, kurie tariamai atstovaus jų teisėms. Kai daugelį klasikinių organizuotų politinių grupių, tokių kaip profesinės sąjungos, ypač nuo 9-ojo dešimtmečio perėjo prie „profesionalios“ lyderystės ir organizavimo, tai iš dalies buvo pažangus žingsnis, nes atsvara gerai organizuotiems kapitalo savininkas turi būti irgi profesionali ir gerai organizuota. Problema, kas buvo jau minėta, yra būtent toks administracinis profesinių sąjungų „suprofesionalėjimas“, kai jų siekiuose nelieka ideologinių ir normatyvinių diskursų, kai jų atliekami veiksmai tampa vien tik kasdienio verslo logika paremta rutina bei techniškai vykdomas finansų bei narių pritraukimas argumentuojant išimtinai praktine sėkme. To rezultatas yra sumažėjusi profesinių sąjungų reikšmė ir pasitikėjimas jomis, taigi ir jų mobilizacinis pajėgumas. Kairiosios piliečių grupės, pasigedamos emancipacinės politikos užtaiso profesinių sąjungų veiksmuose, atsisako su jomis bendradarbiauti ir imasi spontaniškų ir laisvai organizuotų akcijų, kurios nereikalauja daug išteklių ar iniciatyvų. Pavyzdys galėtų būti studentų inicijuotas judėjimas „Gyvenimas per brangus“, nukreiptas prieš valdžios siekį priimti naująjį Darbo kodeksą. Profesinės sąjungos, atstovaujamos samdomų profesionalų, nesugebėjo įtvirtinti Trišalėje taryboje pasiektų derybų rezultatų, o jų organizuoti mitingai pasižymėjo idėjiniu silpnumu bei negausumu. Profesinių sąjungų lyderiai yra moralinį autoritetą net tarp profesinių sąjungų narių praradę veikėjai, tuo labiau neįkvepiantys pilietiškai nusiteikusiai jaunimo. Tačiau nemažai profesinių sąjungų narių prisijungė prie jaunimo organizuoto palapinių miestelio prie Vyriausybės, o tai rodo žmonių pilietinį norą ginti savo interesus ir prisidėti prie idėjinės kovos už socialinį teisingumą.

Kalbant neoliberalizmo terminais, tai, kad yra išaugęs „profesionalių“ pilietinio aktyvizmo paslaugų skaičius (Europos Komisijos duomenimis, 2012 m. buvo 2 600 aktyvių lobistinių grupių Briuselyje; *Transparency International* 2016 m. rugsėjo mėn. duomenimis, Briuselyje veikia mažiausiai 25 tūkst. lobistų), rodo, jog tokių „paslaugų“ poreikis yra didžiulis. *Greenwood* (2007) savo tyrime nurodo, kad Europos Sąjungos Komisija išleidžia 1 milijardą eurų per metus pilietinėms iniciatyvinėms grupėms, kurios dažniausiai veikia prie Komisijos, remti. Tačiau „čekio išrašymo“ dalyvavimo forma ne padidino visuotinių mitingų ir emancipacinio politinio solidarumo srautus, bet kaip tik sumažino ir dar labiau individualizavo visuomenę bei atitolino ją nuo idėjinio angažavimosi. Toks atsiradęs socialinio teisingumo siekiančio pilietinio aktyvumo vakuumas atvėrė erdvę kitokio tipo pilietiškumui. Ne visada labai gausus pilietinis dalyvavimas rodo aukštą politinio emancipacinio solidarumo lygį. Kartais tai gali rodyti, jog iniciatyvą perima ne marginalizuojamieji ar pažeidžiamieji, o dominuojantieji, kurie, prisidengdami demokratiu dalyvavimu, siekia įtvirtinti jau

turimą diskurso hegemoniją. Tokie pavyzdžiai galėtų būti heteronormatyvių šeimų maršai arba neonacių eitynės, pasisakančios už dominuojančios rasinės grupės teises.

Matoma tendencija: neišpildytų realių emocinių pilietinių poreikių tuštumą užpildo ne išsilaisvinimo siekiantis politinis veiksmas, bet demokratiją kompromituojantis ultradešinysis politinis solidarumas. Vienas iš šios tendencijos pavyzdžių Lietuvoje yra jau minėtos Kovo 11-osios patriotų eitynės. Tokio tipo eitynės apeliuoja į etninį, uždarą solidarumą, konstruodamos jį ne ginant visų piliečių, nepriklausomai nuo jų rasės, tautybės ar lytinės orientacijos, lygias teises ir laisves (kaip tai daro emancipacinis politinis solidarumas), bet išskirdama kitus – kitų etninių grupių ar juo labiau rasių – žmones iš bendro politinio projekto⁸.

Naujos pilietinio dalyvavimo formos: profesionalizacija ir NVO-zacija

Politinio dalyvavimo tyrėjai Jan W. van Dethas ir Williamas A. Maloney (2012), subūrę grupę autorių bendram naujų pilietinės visuomenės dalyvavimo dimensijų tyrimui, atskiria naują pilietinio dalyvavimo formą – individualistinį dalyvavimą. Tai nereiškia, kad tokio pilietinio dalyvavimo procese nelieka kolektyvo, kad individas veikia vienas. Individualistinis dalyvavimas reiškia individo indėlį į kolektyviai organizuotą pilietinį veiksmą, tačiau šis indėlis nebūtinai reikalauja, kad pilietis per tokias politines akcijas susitiktų su bendraminčiais tiesiogiai.

Individualistiniu politiniu dalyvavimu vadinu tokias individų, o ne organizuotų socialinių judėjimų, pradėtas pilietines iniciatyvas, kurios gali būti gausios, sulaukti daug palaikymo socialiniuose tinkluose arba dėmesio žiniasklaidoje, bet jos nesiekia daryti įtakos politinei darbotarvei ir nėra ideologiškai angažuotos tolesnei politinei kaitai. Individualistinio pilietinio dalyvavimo pavyzdžiai būtų piniginės dotacijos, peticijų pasirašymas ir boikotavimas. Šios politinio dalyvavimo formos pakeičia kolektyvinį veiksmą – susirinkimus, eitynes ar demonstracijas. Boikotavimas gali būti ir kolektyvinis veiksmas, bet individualistiniu jis tampa tuomet, kai yra tiesiog paskleidžiama pati boikotavimo idėja per socialinius tinklus (kartais ir per medijas) ir skirtingų politinių pažiūrų bei socialinių statusų individai jį palaiko. Toks individualistinis dalyvavimas nuo kolektyvinio skiriasi tuo, kad jis nėra ideologiškai informuotas, nieiško susidariusios problemos priežasčių ir dažniausiai nesiuo platesnių toliaregiškų politinių sprendimų situacijai pakeisti. Tai labiau primena viešųjų ryšių akciją negu pilietinį veiksmą.

„Čekio išrašymo“ dalyvavimas tariamai pritraukia didesnį politinį dalyvavimą, bet realiai sukuria demokratijos deficitą. Kaip pažymi Deth ir Maloney, piliečiai, finan-

⁸ Ultradešiniųjų Kovo 11-osios eitynės pradėtos organizuoti 2000 metais. Tuomet žygiavo 50 asmenų. Kasmet eitynių dalyvių skaičius augo, o kai 2009 m. eitynių organizavimą perėmė Lietuvos tautinis centras (LTC), dalyvių skaičius išaugo iki tūkstančio. Tačiau 2016 m. pradėjus rengti alternatyvias eitynes, ultradešiniųjų eitynių dalyvių skaičius ėmė sparčiai kristi.

siškai prisidėję prie tam tikros politinės kampanijos ar iniciatyvos, lieka pasyvūs ir netenka galimybių dalyvauti demokratiname procese. Nesant organizuotų pilietinių kampanijų ar politinių forumų, kur žmonės galėtų susitikti vieni su kitais ir su politiniais lyderiais, piliečiai netenka galimybės dalyvauti pasirenkant politines taktikas, išsakant savo požiūrį į įstatymų leidybą ar apskritai intymiau dalyvaujant politiniame krašto gyvenime. „Čekio išrašymo“ atstovavimas didina piliečių, dalyvaujančių pilietinėje akcijoje, nelygybę, nes „profesionalūs“ organizatoriai sąmoningai pirmiausia kreipiasi į tas piliečių grupes, kurios yra finansiškai labiausiai linkusios aukoti, taigi mažina politinio solidarumo vientisumą.

Dauguma grupių net nemato šios demokratinės dilemos: finansinis indėlis / čekis *versus* solidarus kolektyvinis *face-to-face* (gyvas, asmeninis, personalinis) veiksmas. Taigi grupių dalyviai mano tiesiog pasirenkantys racionaliausią šiuolaikinės demokratijos dalyvavimo būdą. Atsiranda naujas šiandieninės demokratijos fenomenas, kurį Deth ir Maloney (2012) vadina „efemeriniu dalyviu“ arba „epizodiniu demokratijos kontrolieriumi“. Šių autorių atliktas tyrimas parodė, kad piliečiai šiandien mieliau renkasi pasyvų individualistinių dalyvavimą ir ypač nenoriai įsitraukia į tokias organizacijas, kurios remiasi dalyvavimu tiesioginėse protesto akcijose ir siekia tyrimais bei diskusijomis daryti įtaką politiniams sprendimams. Jie mieliau renkasi individualistines politinio dalyvavimo formas.

Politisinis dalyvavimas per socialinius tinklus dar labiau išvystė individualizuotą kolektyvinį veiksmą, kuris imituoja pilietinę visuomenę ir pilietinį bei politinį solidarumą, nes šios akcijos realiai nepriartina piliečių prie politinių sprendimų priėmimo. Fiktyvus pilietinis dalyvavimas neatlieka anksčiau išvardytų pilietinės visuomenės politinio dalyvavimo funkcijų, o tai prisideda prie visos demokratinės sistemos išbalansavimo. Piliečiai, užuot atlikę prižiūrėtojo ir galios bei interesų išlyginamąją funkciją, palieka politinio žaidimo aikštę „profesionalų“ rankose. Taigi „čekio išrašymo“ praktika kelia paradoksą: virtualiai dalyvavimas išaugo, profesionalų organizuojamos brangios ir daug marketinginių pastangų reikalaujančios pilietinės kampanijos sulaukia daugelio medijų dėmesio, tačiau realiai yra sukuriamas demokratijos deficitas. Kai kurie teoretikai (pavyzdžiui, Grantas Jordanas (2012)) profesionalizuotų pilietinių grupių veiklą vadina „tiekėjo ir vartotojo“ santykiais, kur parduodamas protestas iš tiesų sukuria politinio dalyvavimo simuliacrą (t. y. procesą, įvairiais savo atributais panašų į politinį dalyvavimą, bet iš esmės pasiekiantį priešingą rezultatą – demokratijos deficito augimą).

Vienas iš šio fenomeno pavyzdžių yra Anglijos centralizuotas gamtosauginis judėjimas. Tai didžiulį tinklą sukūręs politinis judėjimas, laikui bėgant supratęs, kad, nepaisant to, kad platus tinklo ryšiai padeda lengviau mobilizuoti įvairias kampanijas ir eitynes, tačiau visiškai atitolino aktyvistus nuo darbo su rinkėjais, nebežino jų poreikių ir praktiškai nebeturi realios įtakos įstatymų leidybai. Dėl to šis judėjimas nutarė vėl grįžti prie lokalaus aktyvizmo ir mobilizacijos iš apačios.

G. Jordanas (2012) akcentuoja mobilizaciją, kuriamą organizuotų piliečių grupių, o ne spontaniškų individualių akcijų. Jis teigia, kad spontaniškos individualistinės akcijos dažnai praranda normatyvinę viziją, ir tai mažina tolesnę piliečių motyvaciją. Čia galime prisiminti Lietuvoje 2016 m. gegužės mėn. vykusią akciją, kuri kvietė piliečius tris dienas nieko nepirkti iš prekybos centrų. Akciją inicijavo pavieniai asmenys, neturintys jokios mobilizacinės patirties, o svarbiausia – nebuvo iškelti jokie politiniai reikalavimai ar tikslai. Vadinamoji „kalafiorų akcija“ gimė kaip individuali iniciatyva ir neturėjo gilesnio politinio angažuotumo, siekiančio nors minimaliai paveikti egzistuojančius ekonominius ar politinius galios santykius. Tokios akcijos dažniausiai baigiasi emocijų „nuleidimu“, o tai iš tiesų yra netgi dar žalingiau pilietinei visuomenei. Iš susikaupusio nepasitenkinimo, kryptingai jį suvaldžius, gali kilti solidarią mobilizaciją sutelkiantis politinis veiksmas, jeigu tai darytų organizuotos ir stiprią narystę turinčios piliečių organizacijos.

Marcas Hooghe'as ir Ellen Quintellier (2012) tyrinėjo Belgijos ir Australijos jaunimo įsitraukimą į pilietines iniciatyvas. Jų tyrimai parodė, kad 18–25 metų piliečiai XXI a. mieliau renkasi individualistines politinio dalyvavimo formas. Šie mokslininkai bandė nustatyti, ar toks naujos formos individualistinis politinis dalyvavimas turi socialinio ir politinio aktyvizmo proveržį, taip pat vidinių išteklių sumažinti demokratinį deficitą. Deja, jų tyrimas byloja, kad dauguma tokių individualistinių iniciatyvų nemobilizuoja arba mobilizuoja nepakankamai: jos neskatina solidarumo ir lieka tik efemeriški fenomenai, atnešantys viešumą ir trumpalaikę šlovę bei pasitenkinimo akcijų rengėjams, o ne išsivysto į progresyvias politines programas.

Piliečių įsitraukimas priklauso ne vien nuo individualių išteklių ir motyvacijos, bet taip pat nuo politinio ir socialinio konteksto ir sąlygų. Valstybės, kurios sugeba užtikrinti bent minimalias gerovės sąlygas visuomenės daugumai, geriau užtikrina ir piliečių galimybes dalyvauti politiniame procese (Teorell et al. 2007). Politinė lygybė, kurią įgyvendina ir palaiko solidarumas, garantuoja ir piliečių laisvę dalyvauti priimančiam politiniams procesams. Šalys, kurios pasiekia aukštą išteklių perskirstymą, ypač švietimo srityje, paprastai pasižymi aukštesniu piliečių aktyvumu ir mažesniu demokratijos deficitu. Teorell (2007) politinio dalyvavimo tyrimas rodo, kad didžiausias pilietinis aktyvizmas ir politinis dalyvavimas yra Skandinavijoje, t. y. tose šalyse, kur valstybė geriausiai užtikrina politinę, socialinę ir ekonominę piliečių lygybę ir priėjimą prie skirtingų išteklių.

Užsiminus apie tarptautinį kontekstą ir tiriant solidarumo vaidmenį demokratizacijos procese, būtina paminėti Europos Sąjungą ir pilietinės visuomenės veikimą siekiant daryti įtaką ES institucijų priimamiems sprendimams. Anksčiau vykusios teorinės diskusijos apie nepakankamą piliečių mobilizacijos įtaką ES institucijoms ir jų demokratinį deficitą (Ward 2002; Bardeleben, Hurrelmann 2007) ilgainiui transformavosi į atvirą integracijos proceso kritiką ir diskusijas apie Europos Sąjungos krizę (Demetriou 2015). Atlikti tyrimai byloja, kad ES mastu įvairius interesus reprezentuo-

ja ir įstatymų leidybai daugiausia spaudimo daro profesionalizuotos ir institucionalizuotos ekspertų grupės, kurios mažai ar niekuo nesiskiria nuo lobistinių organizacijų (Klüver 2013). Socialinis kapitalas, tiek individo, tiek ir kolektyvine apimtimi, yra išugdomas per aktyvų dalyvavimą pilietinėse grupėse, asociacijose ar socialiniuose judėjimuose. Alexio de Tocquevillei'o (1996) požiūriu, tokios pilietinės asociacijos yra „demokratijos mokyklos“, kuriose suformuojamos pagrindinės demokratinės vertybės ir politiniai subjektai kaip kolektyvinio intereso kūrėjai. Tačiau paradoksas, jog pačioms grupėms ir asociacijoms „profesionalėjant“ jos irgi nebeatlieka savo pagrindinio normatyvinio bei mobilizuojančio vaidmens. Be to, iš jų tarpo išrinkti politiniai lyderiai, ilgesnį laiką pabuvę politikais, pradeda save suvokti kaip profesionalius politikus, kurie ne tik praranda grįžtamąjį ryšį su juos iškelusiomis bendruomenėmis, bet ir gyvena bijodami prarasti savo politinį statusą ir grįžti „atgal“ į paprastų piliečių gyvenimą. Tokios „suprofesionalėjusios“ pilietinės grupės, be kita ko, sudaro Europos Sąjungos legitimacijos deficito mozaiką.

Angelo Panebianco (1988) teigia, kad pilietinės visuomeninės organizacijos susiduria su įtampa tarp „solidarumo sistemos“ ir „interesų sistemos“, kuriose atitinkamai dominuoja „tikintieji“ ir „karjeristai“. Tikintieji yra aktyvistai, kurių dalyvavimas priklauso labiausiai nuo kolektyvinių paskatų ieškoti politinės tapatybės. Karjeristus veikti skatina selektyvios, materialinės ar į statusą orientuotos iniciatyvos. Tačiau ši skirtis turėtų būti suprantama ne kaip du priešingi poliai, o kaip viena kitos tęstinumas. Organizacijai augant ir darantis vis brandesnei, aktyvus jos narių dalyvavimas menksta, mažėja socialiniams judėjimams būdingas autentiškas dalyvavimas, didėja profesionalizacija, bet sykiu su ja ir biurokratizacija.

Profesionalizuotos ir biurokratizuotos pilietinės organizacijos nėra linkusios suvokti savo veiklą kaip esamos tvarkos kritiką, lygiai kaip dar mažiau akcentuoti utopines demokratijos vizijas. Jos taip pat nėra linkusios pabrėžti demokratinį dalyvavimą, „liaudies galią“ ar iš apačios kylančią (*grass roots*) demokratiją. Tokie profesionalizuoti judėjimai mažiau rūpinasi institucionalizuotos politikos ydų atskleidimu ar keitimu, bet patys siekia didesnės įtakos institucijoms. Jie nebeturi energijos skirti piliečių mobilizacijai ir aktyviems masiniams veiksams ir kur kas labiau stengiasi pritraukti išteklių organizacijai ir jai dirbantiems žmonėms išlaikyti. Įteisinti kaip nevyriausybinių organizacijų Europos Sąjungoje judėjimai ėmė vienytis, jungtis, bet vėlgi – ne didesnei mobilizacijai pasiekti, bet pritraukti daugiau išteklių. Taip Europos Sąjunga apaugo naujai įteisinta struktūra – biurokratizuotu nevyriausybinio sektoriumi.

Nuo pat Maastrichto sutarties viena iš pagrindinių Europos Sąjungos idėjų ir praktikų buvo įtraukti kuo daugiau tiek visuomeninių, tiek ir privačių grupių į sprendimų priėmimą. Ypač tai buvo akcentuojama XX a. 10-ajame dešimtmetyje, kai itin aktyviai imta kalbėti apie legitimacijos deficitą. Nevyriausybinius sektorius iš tiesų pateikia nemažai puikių iniciatyvų ir tyrimų (ypač ekologijos srityje) ES institucijoms. Tačiau prarasdama piliečių mobilizacijos galią, pilietinė visuomenė praranda kolektyvinius

subjektus galinčius daryti spaudimą, kad šie pasiūlymai ne tik būtų realiai įgyvendinti, bet ir mobilizuotų bei šviestų visuomenę. Tokios mobilizacinės galios absoliuti dauguma nevyriausybinų organizacijų, kurios vienaip ar kitaip yra remiamos Europos Sąjungos, neturi. Sykiu nevyriausybinų organizacijų viešosios politikos pasiūlymai dažniausiai nėra susiję su demokratijos plėtra, o su siauresnių grupių interesų (vadinamųjų *single issue* – vienos problemos, vieno klausimo) atstovavimu.

Pilietinių organizacijų pagrindinis uždavinys turėtų būti įtraukti savo narius ir šviesti juos, taip pat ir platesnę visuomenę apie demokratijos procesus ir atvirą sprendimų priėmimą. Taigi jos pirmiausia turėtų tapti demokratijos deficito mažinimo lyderiais. Tačiau karjeros logika nugali aktyvizmo logiką. Profesinės sąjungos – anksčiau buvusios stipriausia pilietinio solidarumo ir demokratizacijos jėga – taip pat tapo per daug biurokratizuotos institucijos, kurias skeptiškai vertina jų pačių *grass roots* nariai. Sabine Saurugger (2012: 77) aptaria tyrimą, kai atsitiktinai atrinktus aštuonių ES Pilietinės bendruomenės kontaktinės grupės narių ir koordinatorių gyvenimo aprašymus paaiškėjo, kad tik trys iš aštuonių narių turėjo tam tikros tiesioginio darbo su socialinėmis grupėmis patirties. Be to, tik penki iš aštuonių pateikė keletą faktų iš ES nevalstybinio sektoriaus karjerų ir du iš aštuonių dirbo Europos Komisijoje ir Europos Parlamente. Taigi tyrimas rodo, kad NVO profesionalizacija ir komercializacija negali būti politinio mobilizavimo šaltiniu, kuris vienintelis gali sumažinti augantį demokratijos deficitą.

Žinoma, svarbu pažymėti, kad karjeros logika automatiškai nepakeičia aktyvizmo logikos. Profesinių sąjungų iškelti aktyvistai vis dar sudaro daugumą išrinktų atstovų ES profesinių sąjungų jungtinėse organizacijose. Tačiau aktyviai veikiantys sekretoriai dažniausiai yra profesionalūs karjeros veikėjai. Paradoksas, kad aktyvizmu besiremiančios pilietinės organizacijos ir jų demokratiškai iškelti lyderiai, jeigu jie nėra perėję profesionalaus karjerizmo ir lobizmo logika paremto mokymosi, nėra pajėgūs daryti politinio spaudimo svarbiausioms Europos Sąjungos institucijoms. Būdami neprofesionalai, jie negali sekti kasdienių sprendimų priėmimo. Taip pat ir tokių organizacijų transeuropinis bendradarbiavimas yra kur kas lėtesnis dėl lėšų stygiaus ir nesugebėjimo pakankamai greitai mobilizuoti narius.

Švietimas, kaip daug kartų argumentuota įvairiais demokratijos tyrimais, kelia pilietinį sąmoningumą ir jį suaktyvina. Tačiau nepaisant išaugusio švietimo lygio ir jo prieinamumo, visoje Europos Sąjungoje matome kaip tik mažėjantį piliečių dalyvavimą. Sykiu Europoje matome kitą procesą: modernūs aukščiausio lygio išsilavinę ir politiškai gerai informuoti europiečiai vis labiau nusivilia ir mato tradicinės politikos ribotumą. Jie keičia dalyvavimą elektoralinėje politikoje, t. y. balsavimą, stojimą ir veikimą tradicinėse partijose, protesto dalyvavimu: peticijų pasirašymu, demonstracijomis, pilietinėmis *ad hoc* akcijomis, boikotavimu. Dieterio Ruchto (2007) atliktas reprezentatyvus tyrimas rodo, kad pažengusiose demokratijose protesto dalyvavimas

politikoje reikšmingai išaugo, o peticijų rašymas ir boikotai dažniau praktikuojami jose nei jaunosiose demokratijose.

Taigi kyla esminis politinio dalyvavimo ir piliečių mobilizacijos klausimas: kas ir kokios problemos gali šiandien patraukti ir mobilizuoti piliečius, o sykiu, ar įmanoma politizuoti biurokratizuotą nevyriausybinį sektorių? S. Verba, K. Scholzmanas ir H. Brady (1995) apibendrina tris pagrindines priežastis, kodėl individai nedalyvauja politikoje. Visų pirma dėl to, kad negali (arba jiems yra neleidžiama) to padaryti, todėl, kad nenori arba todėl, kad jų niekas nepakvietė. Kita vertus, yra trys elementarūs mobilizuojančių veikėjų tipai: interesų grupės, politinės partijos ir socialiniai judėjimai. Šis tyrimas patvirtina, kad vieni individai turi stipresnę balsą politikos sferoje negu kiti, ir ši nelygybė kyla ne vien dėl pavienių individų menkesnio domėjimosi politika, bet ir dėl to, kad neturi galimybių prieiti prie svarbiausių išteklių: pinigų ir švietimo. Be to, tose šalyse, kur mobilizuojančių veikėjų yra daugiau, mobilizuojama gerokai daugiau periferinių dalyvių, t. y. pasyviai pilietiniame gyvenime dalyvaujančių visuomenės narių. Ir pagaliau trys svarbiausi ištekliai, įgalinantys politinį dalyvavimą, yra laikas, finansai ir pilietiniai įgūdžiai (Verba et al. 1995). Tad daugiau šių išteklių turintys piliečiai mato politiką kaip svarbią jų gyvenimo sritį ir kur kas aktyviau dalyvauja joje. Kita vertus, galima daryti išvadą, kad nuolatinis tiesioginis bendravimas ir bendruomeniniai įgūdžiai skatina politinį solidarumą kur kas labiau nei naudojimas moderniomis komunikacijos priemonėmis ir dalyvavimas socialiniuose tinkluose.

Nepaisant to, kad akivaizdžiai daugiau individų dalyvauja politikoje brandžių Europos demokratijų valstybėse, vis daugiau piliečių pasitraukia iš centrinių į periferinius dalyvius. Piliečiai palieka mobilizacinį vaidmenį organizuotiems subjektams, o patys dalyvauja mažai išteklių reikalaujančiose akcijose, tuo palikdami išteklių užpildymu pasirūpinti profesionaliems aktyvistams. Tai kelia klausimą, ar toks dalyvavimas, nepaisant dalyvių skaičiaus nemažėjimo, nedidina demokratijos deficito. Individai, kurie dalyvauja daugiausia dėl socialinių paskatinių, dažnai nedalyvauja formuluojant politinius interesus ir neplanuoja, kaip jie bus atstovaujami, todėl negali išreikšti savo tikrųjų poreikių ir preferencijų.

2.3. Ekonominė demokratija / solidarumo ekonomika

Ekonominės demokratijos ir solidarumo ekonomikos pagrindiniai principai

Ekonominė demokratija – tai socioekonominė sistema, kurios esmė yra dominuojančios galios perskirstymas, panaikinant kapitalistinio elito hegemoniją, perimant strateginę galią iš korporacinių akcininkų ir perduodant ją visuomenės suinteresuotų pusių atstovams (angl. *stakeholders*), pirmiausia darbininkams, taip pat vartotojams,

iš dalies tiekėjams ir kitiems visuomenės nariams, susijusiems su įmonės veikimu platesnėje bendruomenėje. Ekonominės demokratijos ištakos yra įvairialypės, ir tai nėra nauja idėja, atsiradusi su neoliberalizmo įsitvirtinimu XX a. pabaigoje, net jei pastarojo krizė paskatino teorinį ir praktinį susidomėjimą ekonomine demokratija. Kadangi ekonominės demokratijos teoriniai šaltiniai yra labai įvairūs, o mokslinės literatūros yra labai daug, šiame skirsnyje nebus mėginama apžvelgti ją ne tik dėl to, kad tai sudarytų neproporcingai didelę disertacijos dalį, bet pirmiausia dėl to, kad ekonominė demokratija nėra savaime reikšminga nagrinėjamos temos – emancipacinio solidarumo – požiūriu. Tad čia aptarsiu pačius svarbiausius ekonominės demokratijos principus, pabrėždama pirmiausia jų reikšmę įvairiomis solidarumo praktikomis. Sykiu bus akcentuojama solidarumo ekonomika kaip ekonominės demokratijos teorijos praktika, t. y. kaip heterodoksinės ekonominės minties ir praktikos judėjimas.

Ekonominės demokratijos ištakos, be kita ko, slypi Karlo Marxo vėlyvuosiuose darbuose. Marxo akcentuoti kapitalizmo prieštaravimai – perprodukcija ir per mažas vartojimas (t. y. kapitalo savininkai, konkuruodami tarp savęs, priversti daugiau gaminti ir daugiau parduoti, bet sykiu, mažindami gamybos kaštus ir mokėdami mažus atlyginimus, menkina paklausą ir piliečių perkamąją galią, dėl to yra per didelės pasiūlos ir per mažos paklausos neatitikimas, taigi ir krizė) – vertė ieškoti alternatyvių ekonomikos organizavimo modelių. Gamybos demokratizacija tapo vienas iš atsakymų: darbininkai, kontroliuodami gamybos procesą ir gamybos priemones, bus ekonomiškai suinteresuoti lygesniu ekonominių išteklių perskirstymu, o tai prisidės sprendžiant menkos visuminės paklausos problemą. Sykiu ekonominė demokratija iš Marxo perėmė ir gamybos priemonių suvisuomeninimo idėją: gamybiniai kooperatyvai, t. y. tiek gamyba, gamybos priemonės, tiek ir sukuriamas produktas, yra kontroliuojami pačių darbininkų. Remdamasis šia mintimi, demokratijos teoretikas Robertas Dahlas (1986) teigė, kad šiuolaikinėse liberaliose demokratijose, pirmiausia JAV, demokratizuoti visuomenę trukdo egzistuojantis privačios nuosavybės ir korporatyvinio kapitalizmo režimas, kurį privalu demokratizuoti tam, kad *politinė* demokratija, neįmanoma dėl milžiniškos piliečių nelygybės, taptų tikrove. Taigi Dahlas ekonominę demokratiją supranta kaip „darbo vietos demokratiją“ (angl. *workplace democracy*), grįstą principu, kad darbininkai nuosavybės teise kontroliuotų gamybinės įmonės. Anot Dahlo, taip pat ir kitų ekonominės demokratijos teoretikų (Restakis 2010), tokia ekonominė sistema suteiktų daugiau demokratinių galių platesnei visuomenei, įtrauktų ją į sprendimų priėmimą ir taip padarytų demokratiją legitimesnę. Sykiu svarbu pabrėžti, kad taip suprata ekonominė demokratija nieko bendra neturi su planine ekonomika, o dažnai siejama ir suprantama kaip rinkos socializmas (Bielskis 2014; Keat 2015).

Ekonominės demokratijos teorijos reikšmė ir įtaka ypač išaugo 10-ajame dešimtmetyje, kai Lotynų Amerikoje įvairūs judėjimai siekė sukurti naujas gamybos, vartojimo ir finansų formas, alternatyvias kapitalistinei ekonomikai (Lechat 2009). Pirmasis susirinkimas, aptarti alternatyvios ekonomikos, kuri būtų glaudžiai susijusi

su demokratiniais procesais bendruomenėse ir valstybės lygiu, įvyko 1998 m. Porto Alegre, Brazilijoje. Jame dalyvavo atstovai iš Brazilijos, Meksikos, Argentinos, Peru, Nikaragvos, Bolivijos, Kolumbijos ir Ispanijos. Jo metu buvo įkurtas Lotynų Amerikos solidarumo ekonomikos tinklas (*Red latinoamericana de la economica solidaria*). Naujai įkurto tinklo pranešimas skelbė: „Mes pastebėjome, kad mūsų patirtys turi daug panašumų: teisingumo troškimas, dalyvavimo logika, kūrybingumas ir savivaldos bei autonomijos procesai. Todėl manome, kad bus įmanoma kartu kurti socioekonominį solidarumą kaip gyvenimo būdą, kuris aprėpia žmogaus būties visapusiškumą“ (Miller 2007).

Taip suprasta ekonominė demokratija tampa reikšminga, kai semiasi patirties ir energijos iš jos ryšio su praktika. Tokia teorinė vizija „kelia emancipacinės utopijos proveržius, kurie edukuoja, įkvepia ir prisideda prie kritiškų masinių judėjimų kaip transformuojantys ir praplečiantys horizontus iš apačios“ (Satgar 2014: 59). Ekonominės demokratijos ištakos yra XIX a. kooperatyvų ir profesinių sąjungų judėjimai, siekę emancipacinės utopinės kaitos, kurią suprato kaip visuomenės transformaciją ir galios perdavimą dirbantiems. Kaip pažymi įvairūs ekonominės demokratijos teoretikai (Fontan, Shragge 2000; Singer 2006; Restakis 2010), nuo pat rinka besiremiančios ekonomikos atsiradimo socialiai orientuotos ekonomikos vaidmuo buvo kolektyvinių interesų apsauga per įvairias su vartojimu, santaupomis ir paskolomis susijusias paslaugas. Buvo akcentuojama, kad ekonomika turi aptarnauti socialinius poreikius ir kurti kiek įmanoma labiau egalitarinę visuomenę. Siekiant šio tikslo, būtina skatinanti vietines iniciatyvas ir kurti jų regioninius bei tarptautinius saitus. Istoriskai svarbiausi mechanizmai, priešinantys rinkos ekonomikos generuojamai socialinei atomizacijai ir atskirčiai, buvo socialinių pagalbos tinklų kūrimas ir per mokesčių politiką vykdomas perskirstymas. Abu šie mechanizmai yra solidarumo formos, tik pirmoji – savitarpio pagalba – reiškiasi mažesnėse lokaliuose bendruomenėse, o perskirstymas buvo suprantamas kaip politinio sprendimo forma. Abu šie principai turėjo įtakos įvairiems socialiniams ir politiniams judėjimams, jų aktyvistams, politikams ir teoretikams.

Iš ekonominės demokratijos teorijos išaugęs socialinis judėjimas, siekiantis praktikoje pakeisti socioekonominę tvarką, ilgainiui imtas vadinti *solidarumo ekonomikos* terminu. Buvo manoma, kad sąvokos *solidarumas* įtraukimas padės atskirti progresyviąją socioekonominę sistemą nuo neoliberalaus „socialinės ekonomikos“ modelio. Taigi *solidarumas* yra traktuojamas kaip ekonominės demokratijos pagrindas. Solidarumas reiškiasi ir per demokratinį kooperatyvų valdymą, kuris užtikrina lygų visų narių dalyvavimą bei jų nuomonių, iniciatyvų lygiavertį traktavimą, taip pat per kooperatyvų santykius su vietos bendruomenėmis. Taip pat solidarumas būtinas kooperatyvams ir judėjimo nariams bendradarbiaujant su kitų regionų bei valstybių kooperatyvais. Taigi svarbiausi solidarumo ekonomikos judėjimo principai yra demokratinė savivalda; marginalizuotų žmonių – moterų, neįgaliųjų, etc. – įtraukimas į gamybinę

veiklą; griežtai egalitariniai santykiai tarp skirtingų rasių etninių grupių ir lyčių; rūpinimasis gamta; sąžiningas ir demokratiškai suderėtas atlyginimas; savitarpio pagalba.

Nuo 1998 m. solidarumo ekonomikos judėjimas išaugo į globalų tinklą. 2001 m. įvyko pirmasis Pasaulinis socialinis forumas (PSF), kuris, be kitų iniciatyvų, sukūrė ir Globalaus solidarumo socioekonomikos tinklą. Į šį antikapitalistinį solidarumo ekonomikos tinklą įsitraukė beveik visuose žemynuose susikūrę kooperatyvų tinklai, kurių šiandien yra per dešimt tūkstančių (2004 m. vykusiame PSF buvo užsiregistravę 47 kontinentiniai tinklai).

Taigi *solidarumo ekonomika* apibrėžiama kaip transformuojanti visuomenės vizija, paremta demokratine savivalda, persikirstymu, solidarumu ir sąžiningais abipusiais mainais. Po Antrojo pasaulinio karo iškilusi kompromisinė Johno Maynardo Keyneso mišrios ekonomikos ir gerovės valstybės idėja nukonkuravo kairiosios politikos siekį sukurti naują socioekonominę tvarką. Tačiau pastarųjų dešimtmečių neoliberalistiniai eksperimentai lėmė solidarumo ekonomikos atgimimą. Naujai performuluojamas demokratinis solidarumas akcentuoja, kad negali būti autentiško politinio solidarumo ir emancipacinės politikos, jei ekonominiai santykiai, t. y. gamybinių, kūrybinių santykių sfera, yra grįsta, tariant Marxo žodžiais, samdomojo darbo vergove. Naujoji solidarumo ekonomika yra dar transformatyvesnė ir emancipaciškai utopiška, nes yra grindžiama tarpnacionaliniais antikapitalistiniais judėjimais. Tai nėra baigtinė vizija, bet greičiau alternatyvių ekonominių eksperimentų tinklas, bandymų ir naujų idėjų ieškojimo būdas. Solidarumo ekonomika yra procesas, kurio tikslas – keisti socialinius santykius, gilinti ekonominės demokratijos praktikas įtraukiant darbuotojus į kooperatyvinį įmonių ir bendrovių valdymą, „apversti aukštyn kojomis“ privataus verslo vadybos metodus ir skatinti solidarumą ir socialinį teisingumą (Satgar 2014).

Solidarumo ekonomikos srityje gamybinių įmonių valdymas yra perduodamas darbininkų ir bendruomenės kontrolei, o tai gilina ekonomikos integravimą į visuomenę, joje žmonių – tiek darbuotojų, tiek ir vartotojų – poreikių tenkinimas yra svarbiausias jos kriterijus. Taigi svarbiausias solidarumo ekonomikos principas yra įsitikinimas, kad ekonomika turi funkcionuoti ir tarnauti visuomenei, o ne būti subordinuota rinkoms ir globaliai konkurencijai. Lotynų Amerikoje veikiančios darbininkų kooperatyvai organizuoja nuolatinis susirinkimus, kur demokratiškai sprendžiami su gamyba, produkcijos realizavimu, darbuotojų atlyginimais, investicijomis susiję klausimai. Sykiu, kaip minėta, vyksta ir glaudus bendradarbiavimas (pavyzdžiui, dvišalių mainų ar prekybos forma) su kitais kooperatyvais. Kad įgyvendintų lygios visuomenės viziją, lygios galimybės yra kasdienė praktika. Pavyzdžiui, moterims ir dėl šimtmečiais dominavusio valstybinio rasizmo socialiai pažeidžiamiesiems individams pasiūlomi atsakingi darbai, juos moko inžinerinių ir planavimo darbo įgūdžių. Visi kooperatyvų nariai naudojami tik vietiniais kooperatyviniais bankais (ibid.).

Koks yra ekonominės demokratijos ir solidarumo ekonomikos santykis su valstybe? Nėra vieno modelio, kuris paaiškintų, koks turėtų būti šis santykis. Požiūriai

skiriasi, tačiau bendra tendencija yra ta, kad solidarumo ekonomikos tinklas turi išlikti nepriklausomas nuo valstybės. Kol diskusijos vyksta tarp emancipacinės politikos aktyvistų, daugelis tyrinėtojų (Singer 2006) pritaria tezei, kad solidarumo ekonomikos judėjimas turėtų siekti paveikti valstybę taip, kad ši pakeistų savo vaidmenį kapitalistinės ekonomikos sferoje: nuo kapitalistinių rinkų ir santykių palaikymo bei regulavimo judėtų link įtvirtinimo alternatyvių ekonominių santykių, kurie būtų orientuoti į gamybos ir etinio vartojimo skatinimą ir naujų ekonominių galimybių kūrimą.

Taip pat sutariama, kad valstybė turėtų remti darbininkų švietimą, skatinti jais besirūpinančias profesines sąjungas, universitetus, tyrimų centrus. Taip pat rūpintis įstatymų leidyba, kuri stiprintų kooperatyvų veiklą ir kooperatyvų tvarų išsiliejimą į formalią ekonomiką. Valstybė, ekonominės demokratijos požiūriu, turi prižiūrėti kolektyvinę nuosavybę, kad viešas turtas ir ištekliai būtų prieinami visiems piliečiams vienodai ir vyktų sąžiningi dvišaliai mainai, sukurti lygias sąlygas atskaitomybei ir atsakomybei.

Negalima nepaminėti, kad solidarumo ekonomika yra grindžiama socialinio teisingumo etika, kurios sklaida per nuolatinį švietimą ir juridinės praktikos užtikrinimą bei palaikymą irgi yra svarbi valstybės santykių su ekonomine demokratija dalis. Ekonominė demokratija, įtraukdama vis daugiau piliečių į sprendimų priėmimo lauką, skatina ir pilietinį aktyvumą bei dalyvavimą. Tai įgalina piliečius, suteikia jiems atsakomybės jausmą ir „keičia individualios naudos akcentavimą į bendruomeninės naudos siekius“ (Satgar 2014: 58).

Svarbus momentas, pagrindžiantis teiginį, kad solidarumo ekonomika nėra tik atsakas į skurdą ir bedarbybę, bet meta iššūkį galios ir turto koncentracijai, yra ne tik kasdienės demokratijos praktikos, bet ir kooperatyvų siekis pakeisti individualistinę kapitalizmo kultūrą. Kooperatyvai kviečia mokslininkus ir nevyriausybinės organizacijas, kad jos skaitytų paskaitas ir šviestų darbuotojus demokratijos, pilietiškumo ir kovos su kapitalistine sistema klausimais (Satgar 2014). Siekdami keisti išgalėjusius klasinius santykius, jie kuria kultūrinės ir pilietinės erdves savo bendruomenėse, kuriose leidžia reikštis naujiems antihegemoniniams santykiams. Darbininkų kūrybiškumas ir įvairios iniciatyvos yra ypač skatinamos. Švietimo poreikis kooperatyvuose iškilo neatsitiktinai. Solidarumo ekonomika siekia taip transformuoti visuomenę, kad žmogaus tobulėjimas būtų aukščiausias prioritetas (ibid.). Norint suprasti alternatyvios ekonomikos esmę ir tikslus, būtinas emancipacinis švietimas, kuris akcentuoja demokratinį sprendimų priėmimo procesą. Kad įgyvendintų demokratines praktikas, individai turėjo išmokti ištraukti į procesą naujais būdais, įgauti naujų žinių ir įgūdžių. Praktiškai įgytos žinios solidarumo ekonomikos srityje yra labai svarbios, tačiau ne ką mažiau reikšmingi ir teoriniai apmąstymai apie ekonomines ir politines alternatyvas. Anot Anos Margaridos Esteves, ekonominio solidarumo skelbėjai „tiki, kad šios dvi žinių sistemos [teorinė ir praktinė] papildoma viena kitą, suteikdamos conceptualinių įrankių, reikalingų ideologiniams mūšiams prieš neoliberalizmą ir skleidžiant solida-

rumo ekonomikos idėją. Jeigu praktika nėra vedama teorijos, solidarumo ekonomika gali pasibaigti, pati sustiprindama neoliberalų projektą, suteikdama jam gydomųjų socialinių programų išteklius“ (cituota iš Satgar 2014: 132). Solidarumo ekonomikoje dalyvaujančios organizacijos dažnai vadovaujasi socialiniu konstruktyvizmu, kuris žvelgia į ekonomiką kaip diskursą ir dialogą, todėl edukacinis procesas yra taip pat svarbus kaip ir apačių organizavimas, ekonominė praktika ir įstatymų formulavimas. Besitęsiantis švietimas siekia, kad kiekvienas solidarumo ekonomikos dalyvis, nepaisant jo ankstesnio išsilavinimo, būtų pajėgus lygiavertiškai suprasti ir dalyvauti diskusijose ir sprendimų priėmimo procese. Šiuo metu yra sukurtos įvairios edukacinės programos, aiškinančios kas yra solidarumo ekonomika, kaip joje veikti, kokie yra tolimi šios naujos socioekonominės tvarkos tikslai ir iššūkiai. Į tokius edukacinius procesus yra įsitraukę universitetai, nepelno siekiančios ir kitos organizacijos.

Vienas iš pavyzdžių, atskleidžiančių solidarumo ekonomikos tvarumą ir regioninę reikšmę, yra Venesuelos kooperatyvas „Cecosesola“, kuris siekė lygiaverčių mainų pagrindu įtraukti vis daugiau socialinių veikėjų, kad kuo mažiau priklausytų nuo globalių rinkų. Kai 2003 m. Venesueloje buvo maisto krizė, kurios metu daugybė šalies gyventojų badavo, Barquisimeto regionas, kuriame veikė „Cecosesola“, buvo vienintelis, kuris sugebėjo aprūpinti jo gyventojus maistu.

Solidarumo ekonomika nesiekia sukurti naujos ideologijos ar primesti aiškiai nustatytas dogmas. Ji ieško naujų socialinių formų per įvairų emancipacinį antikapitalistinį aktyvizmą. Ji apmąsto postvanguardistinę politiką⁹, siekdama apibrėžti, kas yra naujoji globali kairė (Santos 2004). Tarptautinis aktyvizmas, įkvėptas ir išplitęs po Pasaulinio socialinio forumo, įtvirtino svarbiausias solidarumo ekonomikos vertybes: iš apačios kylantį atsaką į globalią krizę ideologiškai ir strategiškai. Solidarumo ekonomika peržengia ir kritikuoja globalų hegemoninį diskursą ir solidarizuojasi su tais, kurie turi nešti ekonominės krizės pasekmių našta:

„Šiandien solidarumo ekonomika, kaip teorinis diskursas ir praktika, reiškiasi per nesuskaičiuojamus įvairių šalių aktyvistų tinklus, judėjimus ir socialines institucijas, ieškančias alternatyvų neoliberaliam kapitalizmui“ (Satgar 2014).

Atsakas į neoliberalų diskursą

Taigi ekonominė demokratija kritikuoja nuo XX a. 8-ojo dešimtmečio įsivyravusį neoliberalizmą ir siūlo visiškai naują, nuo kapitalizmo atsietą politinę-ekonominę santvarką. Neoliberalizmas nėra tik nauja klasikinio liberalizmo forma. Tai ideologija,

⁹ Vanguardinė politika yra suprantama revoliucinio marksizmo paradigmos ribose, ji skatina kurti darbininkų klasės atstovų organizacijas ir ugdo jų klasinį sąmoningumą. Vanguardistai nesiekė tapti atskira organizacija ar būti kuriamų organizacijų centre, greičiau jų uždavinys buvo kelti sąmoningumą, šviesti ir pritraukti daugiau šalininkų.

kurianti transnacionalinę turto ir kapitalo koncentracijos ir kaupimo strategiją, paremtą liberalizacija, privatizacija ir finansializacija. Tai pasaulėžiūra, besiremianti privilegijomis tarpnacionalinio kapitalo rinkoms, individualizmu, konkurencija ir klasiniu ekonominio elito valdymu.

Be šioje disertacijos dalyje jau pateiktos Davido Harvey neoliberalizmo sampratos, kuri kalba apie neoliberalizmą kaip siekį „visus žmonių veiksmus įtraukti į rinkos santykius“ (Harvey 2005), Naomi Klein knygoje „Šoko doktrina“ priduria ir neoliberalaus kapitalizmo apibūdinimą kaip „katastrofų kapitalizmą“. Jis minta įvairiomis nelaimėmis ir katastrofomis, pasinaudodamas jomis tam, kad praplėstų savo įtakos zonas, arba tam, kad praplėstų rinkas (Klein 2012). Anot Klein, neoliberalizmui būdingi taip pat ir tokie procesai kaip kapitalizmo paveldimos pasikartojančių krizių tendencijos, finansinių burbulų išsipūtimas ir jų sproginimas dėl finansinių spekuliacijų, dogmatiškas rinkos išaukštinimas, nuolatinės paieškos tokių ekonomikos sferų ar sektorių, kurios leistų spekuliuoti ir atnešti greitą (nors ir trumpalaikį) pelną (tokios sferos dažniausiai būna valiutų rinkos, nekilnojamasis turtas, akcijos, valstybinės skolos ir pan.).

Viena iš neoliberalizmo idėjų, kurią įvairiose šalyse ypač kritikuoja dėl ekonominės demokratijos teorijos atsiradę socialiniai forumai, yra tai, kad rinka ir politika yra du atskiri pasauliai. Anot šios kritikos, būtent dėl tokio neoliberalizmo požiūrio gilėja demokratinis deficitas. USSEN (United States Solidarity Economy Network – tai JAV solidarumo ekonomikos tinklas), kai buvo įkurtas 2007 m., savo steigiamuosiuose dokumentuose nurodo, kad vienas iš pagrindinių solidarumo ekonomikos tikslų yra mesti iššūkį tokiam politikos ir ekonomikos atskyrimui, nes „ekonomikos demokrati-zacija yra neatskiriama nuo dalyvaujamosios demokratijos ir ekonominio teisingumo kaip fundamentalaus socialinio teisingumo aspekto“ (Satgar 2014: 152).

Williamas Fisheris ir Thomas Ponniah (2003) konstatuoja, kad nuo 2001 m. Pasauliniame socialiniame forume solidarumo ekonomika buvo įtvirtinta kaip neoliberalizmo kritika, alternatyvus vertybių ir vizijų rinkinys ir pliuralistinių socioekonominių praktikų, kylančių iš apačios, struktūra. Solidarumo ekonomika numato naują globalią politinę ekonomiką, kurios socialinio veikimo centre yra žmogus ir gamtos darna, suprantant ją kaip priešpriešą beribiam „augimui“ ir „pelniui“. Svarbu pažymėti, kad skiriasi ir požiūris į laiką ir jo reikšmę ekonominiam gyvenimui. Neoliberalizmas siekia greito pelno, aiškiai pamatuojamo augimo, tuo tarpu solidarumo ekonomika pasisako už atsakingą ateities kūrimą dabar. Tai reiškia, kad vykdant politines ir ekonomines reformas būtina atsižvelgti į ilgalaikes pasekmes žmogui ir gamtai, o ne tik rūpintis greitai generuojamu pelnu.

Neoliberalizmo paskatinta didžiausia finansų koncentracija nedidelės žmonių grupės rankose išaugino korporacinio elito įtaką nacionalinėms vyriausybėms, kurias priverstė „išspausti“ (pavyzdžiui, per privačias ir viešas iniciatyvas arba per TVF reikalavimus) pinigus iš savo piliečių, dažniausiai sunkiai dirbančių ir skurstančių, mokančių mokesčius nuo savo uždirbamų pajamų. Globalus kapitalas, darydamas spaudimą na-

cionalinėms valstybėms, kelia riziką žmonių sveikatai, gyvybei ir gamtai: ekonominio konkurencingumo vyriausybės mažina lėšas sveikatos apsaugai, švietimui, gamtos apsaugai, privatizuoja kitas viešąsias paslaugas.

Kadangi valdantieji elitai yra glaudžiai susiję su globalų kapitalą valdančiu elitu, netgi kairiaisiais save vadinantys socialdemokratai savo ideologiją „pertvarkė“ į „kapitalizmą administruojančią“ strategiją, vieną iš neoliberalistinės ideologijos platformų – PPP (*private public partnership*, t. y. privati viešoji partnerystė). PPP yra būdas atiduoti viešuosius finansus privačiam verslui už jo atliekamas viešas paslaugas. Ekonominės demokratijos teorijos įtakai išaugus ir per įvairius kapitalizmą kritikuojančius judėjimus į viešą diskursą sugrįžus kapitalizmo kritikai, siekiant retoriškai nukenksminti šią naują valstybinio kapitalizmo strategiją, politinės jėgos ėmė kalbėti apie naują ekonominį modelį – socialinę ekonomiką. Socialinė ekonomika – tai alternatyvi (tačiau iš tiesų mimikrinė) ekonominei demokratijai teorija, siekianti sukurti tarpines socialines struktūras (stiprinant profsąjungas), kurios garantuotų daugiau socialinio teisingumo (pagrindinė numatoma priemonė užtikrinti visus, galinčius dirbti, darbu) ir tokiu būdu sumažintų antikapitalistinę kritiką.

Idėja praplėsti ekonominės demokratijos terminą *solidarumo* sąvoka buvo siekis atsiriboti nuo socialinės ekonomikos primetamų asociacijų ir prasmės niuansų išskrypimo. Tačiau toks požiūris į solidarumą, kaip į savaime suprantamą emancipacinės paradigmos vertybę (kaip teigia, pavyzdžiui, minėtas D. Featherstone'as), ir yra problematiškas. Manymas, kad „solidarumo“ paminėjimas automatiškai nurodo iš emancipacinės pozicijos kylantį politinį veiksma yra ribotas ir leidžia kitoms ideologinėms koncepcijoms manipuliuoti diskursu, vartojant terminus „socialinis“, „teisingumas“, „solidarumas“ visiškai priešingiems ketinimams paslėpti. *Solidarumo ekonomika* yra apie naują gamybos politiką, bendruomeninį darbininkų kūrybingumą, darbininkų politinę ekonomiką, etines gero gyvenimo alternatyvas, emancipacines utopines praktikas ir kolektyvinį humanistinį atsaką į kapitalizmo krizę. Tuo tarpu *socialinės ekonomikos* įvardijamas tikslas yra „kapitalizmas su žmogišku veidu“, po kuo paslėpiama nepatogi *solidarumo ekonomikos* kalba, jos iškeltos vertybės ir siekiai. Toks manipuliavimas politine retorika veda į kapitalizmui naudingą rezultatą – depolitizuotų socialinių, tariamai vertės nekuriančių, bet socialinį visuomenės kapitalą gausinančių institucijų, užimančių erdvę už privataus ir viešojo sektoriaus, gausą. O iš tikrųjų tikslas yra naujos pridėtinės vertės per tokias institucijas sukūrimas ir aktyvizmo bei politinio dalyvavimo kalbos uzurpavimas per verslui palankų žargoną.

Tolesnės solidarumo ekonomikos perspektyvos

Vishwas Satgaras (2014), vienas iš solidarumo ekonomikos teoretikų, išskiria tris aspektus, kodėl yra svarbu išskleisti „socialinės ekonomikos“ tikslus ir diegti soli-

darumu grįstą ekonomikos demokratiją. Pirma, reikia pereiti prie labiau holistinio požiūrio į finansines rinkas. Nepakanka manyti, kad ką tik patirta globali finansinė krizė įvyko dėl vienos finansinės rinkos griuvimo. Negalima ir toliau kalbėti apie tai, kad kapitalizmas turi visus atsakymus ir gali tiesiog techniškai pataisyti padarytas klaidas ir remtis įsitikinimu, kad kapitalizmas visada sugebėjo įveikti krizes, perkurdamas save (ibid.). Socialinė ekonomika siūlo transformuoti kapitalizmą į ne tokį nelygų, labiau žmogišką ir labiau žalią ekonominę sistemą, o ekonominės demokratijos teoretikai kalba apie kapitalizmo krizę ir jos keliamus teorinius ir empirinius iššūkius. Iš tiesų turime kalbėti apie tai, kad kapitalizmas, kaip ekonominė sistema, priėjo aklavietę, jis nebegali patenkinti orių žmonių gyvenimui būdingų poreikių, be to, teršia ir naikina gyvąją gamtą. Jis negali būti pataisytas, todėl reikia visiškai naujos solidarumo ekonomikos.

Antra, per paskutinį dešimtmetį socialinės ekonomikos modelis tapo tiesiog technokratinis įstatymų kūrimo diskursas. Kalbėjimas apie globalų vystymąsi per „socialines įmones“, „trečiąjį sektorių“, „socialinį verslumą“ (o Lietuvoje ypač dažnai apie socialiai atsakingas įmones, kurioms už tai teikiami apdovanojimai) ir panašiai, iš esmės atskyrė politiką nuo į rinką orientuotos ekonomikos. Socialinės ekonomikos diskursas visiškai neteko bet kokios prasmingos politinės galios koncepcijos ir supratimo bei paaiškinimo, kaip politika veikia kartu su ekonomika. Visiškai depolitizuota ekonomika yra naudinga korporacinei „demokratijai“. Solidarumo ekonomika tuo tarpu yra antihegemoninės politinės ekonomikos dalis. Ji ieško išteklių, kaip globali ekonomika gali būti sukurta iš apačios, apeidama kapitalizmo nubrėžtas ribas ir akcentuodama dalyvaujimąją demokratiją.

Trečia – socialinė ir solidarumo ekonomikos dengiasi kalbant apie institucines dalyvavimo formas, tokias kaip kooperatyvai, bendruomenių asociacijos ir pan. Tačiau solidarumo ekonomika akcentuoja emancipacines ir transformuojančias *grassroots* praktikas, siekį kurti naujus progresyvius judėjimus, strateginius iššūkius, kaupti vietinę patirtį ir pilietinio aktyvizmo įrankius. Kitaip nei socialinė ekonomika, kuri savo praktikomis puikiai pritampa kapitalistinėje erdvėje, solidarumo ekonomika veikia spręsdama apie savo pačios apimtis, erdvę ir pozicionavimą, kurie siekia kur kas plačiau nei kapitalizmas.

Po paskutinės pasaulinės finansų krizės kilo naujų siekių pertvarkyti neoliberalizmą, dar kitaip vadinamą globaliu kapitalizmu. Čia einama dviem keliais. Pirma, deramasi dėl konsensuso su skirtingomis tarptautinėmis socialinėmis jėgomis, kurioms yra siūloma skirtingai artikuliuota tarpnacionalinio neoliberalizmo koncepcija. Pavyzdžiui, Pasaulinis ekonomikos forumas koncentruojasi į trukdžių sąžiningai konkurencijai globalioje rinkoje naikinimą, ypač siekiama įtikinti nacionalines vyriausybes prisitaikyti prie globalaus kapitalo. Kiti bando reformuoti ekonomiką taip, kad rinka padėtų skurstantiems. Treti siūlo „žaliąjį neoliberalizmą“, kuris ragina ekonomines reformas, atsižvelgiant į pasaulinę klimato kaitą (Satgar 2014). Visos siūlomos poli-

tinės ekonomikos alternatyvos iš esmės siekia veikti toje pačioje neoliberalizmo paradigmoje.

Kad solidarumo ekonomika kuria naują demokratinį socioekonominį modelį, kalbėdama iš antihegemonijos pozicijų ir remdamasi *grassroots* politiniu aktyvumu bei solidarumu, daro ją atsparesnę kapitalo įtakai. Tarptautiniai aktyvistai priešinasi ir meta iššūkį globalią neoliberalizaciją pridengiantiems sprendimams. Šiems aktyvistams solidarumo ekonomika yra antihegemoninė alternatyva, kylanti iš apačios, iškelianti emancipacines utopines galimybes, grįsdami jas dinamiškomis *grassroots* praktikomis.

Vienas iš solidarumo ekonomikos pavyzdžių yra *Occupy* judėjimas, prasidėjęs JAV. Perdėm finansializuota JAV ekonomika patiria pasikartojančius ekonominių krizių sukrėtimus. Kai milijonai žmonių tapo bedarbiais ir prarado savo namus, vieši finansai buvo panaudoti bankams išpirkti, o bendrą ekonominę politiką formuojantis JAV elitas pasitenkino priimdamas ne pačius griežčiausius kapitalą disciplinuojančius potvarkius. Šiame kontekste susiformavo *Occupy* judėjimas, kurio diskurso esmė yra tokios politinės ekonomikos kūrimas, kad priimant sprendimus dalyvautų kuo didesnė visuomenės dalis, profesinės sąjungos, darbininkų kooperatyvai ir kreditų unijos.

Nors *Occupy* judėjimas padarė didžiulę įtaką ne tik JAV, bet ir viso pasaulio antihegemoniniams judėjimams (daugelyje šalių prasidėjo *Occupy* vardu skelbiamos gatvių akcijos ir įstaigų užėmimas, pavyzdžiui, Lietuvoje vykęs studentų ir profesinių sąjungų pasipriešinimas naujam Darbo kodeksui irgi buvo informuotas *Occupy* judėjimo), jis nesugebėjo išsireikalauti, kad judėjimo skleidžiamas solidarumo ekonomikos diskursas taptų valstybinės ekonomikos politikos šerdimi ar bent jau svarbia jos dalimi. Tai rodo, kad antihegemoniniai *grassroots* judėjimai neturi pakankamos politinės galios, kad galėtų sudaryti lygiavertę konkurenciją valstybės ir kapitalizmo sukurtai sistemai. Kaip matysime iš šiame darbe nagrinėjamo Bolivijos *indigenų* judėjimo atvejo, galinga pasipriešinimo neoliberalistiniam modeliui alternatyva iš apačios yra įmanoma, tačiau tik pasitelkiant didesnę solidarumą mobilizuojančią galią.

Solidarumo ekonomikos ryškūs pavyzdžiai yra ir apleistų gamyklų užėmimas Lotynų Amerikoje. Savininkams nusprendus, kad gamyklos nebeduoda pageidautino pelno, ir patraukus iš jų savo kapitalą, gamyklose dirbę darbininkai, likę be jokio pragyvenimo šaltinio, užima jas, parodydami, kad ne didesnio pelno siekimas, o socialiniu solidarumu ir bendruomeniškai suinteresuota savivalda užtikrina tvarų augimą, visapusišką išteklių naudojimą ir bendruomenės klestėjimą. Užimtų gamyklų sukurtos lokalsios ekonomikos rodo, kad yra įmanomas lokalus ir nacionalinis vystymasis ir šiandieninės ekonominės globalizacijos sąlygomis. Tačiau naujai sukurtų kooperatyvų pralaimėjimas teismuose, išvarant juos iš užimtų gamyklų, aiškinant tai pasikėsiniu į privačią nuosavybę, rodo ir tai, kad susidūrimas su globaliu kapitalu ir neoliberalizmu yra viena iš esminių kliūčių, kurių neįmanoma kitaip apeiti, tik joms metant iššūkį, siekiant socialinės transformacijos.

2.4. Naujųjų solidarumų agentai – globalus judėjimas už teisingumą

Vienas svarbiausių emancipaciniu solidarumu besiremiančių judėjimų šiandien yra Globalus judėjimas už teisingumą (angl. *Global Justice Movement*), dar kitaip vadinamas alterglobalistiniu socialiniu judėjimu. Alterglobalistinis judėjimas idėjinių ištakų semiasi iš Marxo ir Frankfurto mokyklos, Antonio Gramsci apmąstymų apie hegemoniją ir subalterną, taip pat iš Lotynų Amerikos *indigenų* bendruomenių kolektyvinio pasipriešinimo kultūriniam, ekonominiam ir politiniam genocidui bei jų bendruomeninio gyvenimo būdo. Ypatinę įtaką šiam judėjimui padarė XX a. 8–9-uoju dešimtmečiais vykę pasipriešinimo protestai prieš dominuojančią neoliberalią ekonominę politiką. Radikalus aplinkosauginis judėjimas ir įvairios jo protesto akcijos taip pat padarė reikšmingą poveikį formuojant alterglobalistinio judėjimo darbotvarkę. Kairiojo politinio sparno grupės iškilo kaip šio judėjimo pradininkės, jungdamos į bendrą judėjimą įvairiausias kairiosios minties tradicijas ir socialinius judėjimus: pradedant antikolonialistais, tradiciniais socialistais ir baigiant anarchistais bei įvairiomis feministinėmis grupėmis. Globalizacijos ir judėjimo už teisingumą tyrinėtoja Valentine Moghadam apibendrina:

„Globalus judėjimas už teisingumą šiandien gali būti siejamas su tarptautiniais darbininkų, socialistų, komunistų, progresyviųjų ir anarchistų judėjimais. Dauguma senesniųjų šiandieninio globalaus judėjimo už teisingumą aktyvistų anksčiau priklausė kairiųjų organizacijoms ir solidarumo judėjimams; dauguma jaunesniųjų aktyvistų yra įsitraukę į kovas už darbą ir ekonominį teisingumą; Karlo Marxo raštai tarp jų yra labai gerai žinomi“ (Moghadam 2009: 6–7).

Šioje disertacijos dalyje keliamas klausimas, kas yra emancipacinės politikos ir emancipacinio solidarumo subjektas? Kaip jau buvo trumpai aptarta, svarbiausios neoliberalizmo, kaip politinio projekto, pasekmės buvo ir yra (i) profesinių sąjungų silpnėjimas, (ii) nevyriausybinų organizacijų virtimas efektyvumo siekiančiomis vadybinėmis organizacijomis ir piliečių dalyvavimo visuomeniniame gyvenime depolitizacija, (iii) viešojo sektoriaus paslaugų (dalinis) privatizavimas, (iv) keinsistinės mišrios ekonomikos atsisakymas ir gerovės valstybės institucijų apkarpymas. Visa tai reikšmingai paveikė tradicines emancipacinio solidarumo formas, kurių subjektas nuo pat Antrojo Internacionalo pradžios 1889 m. buvo organizuota darbininkų klasė. Profesinių sąjungų solidarumas ir aktyvumas buvo reikšmingai sumenkinti, o viešumoje įsitvirtinusi ideologijos pabaigos ideologija ir su ja susiję kultūrinių industrijų rinkodaros metodai tariamai sunaikino klasines skirtis visuomenėje. Tokiame kontekste tampa vis sunkiau kalbėti apie darbininkų klasę kaip *pagrindinį* ir *vienintelį* solidarumu grįstos emancipacinės politikos subjektą. Profesinės sąjungos nebeteko mobilizacinės galios, dažnai jos nesugeba tinkamai reaguoti į tokius nūdienos iššūkius kaip,

pavyzdžiui, globalizacija, LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transsexual*) teisės arba pamatinių žmogaus teisių ir demokratinių vertybių gynimas. Jos nebesiūlo ar nesugeba pasiūlyti alternatyvių politinių-ekonominių modelių, kaip pakeisti egzistuojančią ekonominę sistemą, o jų saitai su politinėmis partijomis, pirmiausia socialistais ar / ir socialdemokratais, yra reikšmingai susilpnėję, be to, profesinės sąjungos nustojo būti šių partijų ir jų elektorato socialiniu pagrindu. Vis dėlto profesinės sąjungos išlieka svarbus socialinio teisingumo ir socialinės-ekonominės lygybės gynėjas.

Neoliberalios ekonominės globalizacijos ir globalinio atšilimo bei galimos ekologinės katastrofos fone išryškėjo naujos emancipacinės politikos jėgos – alterglobalistai. Jie jungia įvairias politines jėgas ir socialinius judėjimus, pradedant įvairiais kairiaisiais, žaliaisiais, feministais ir baigiant anarchistais. Šios jėgos sudarė aljansą su tradiciniu darbo judėjimu naujos demokratijos kokybės įgyvendinimo misijai ir tampa nauju tokios politikos subjektu.

Reikšmingą indėlį formuojant naujos emancipacinės politikos subjektą padarė Rytų Europos kairiųjų, taip pat feministiniai judėjimai (vėlesnėje dalyje apie darbininkų judėjimą pateikiamas čeko J. Šabatos pavyzdys). Jie atkreipė dėmesį, kad solidarumai negali būti formuojami vien tik per empatiją, taip pat per tam tikrų regionų marginalizaciją. Regionų „pralaimėtųjų“ ar marginalizuotų grupių įtraukimas į bendrą politinę kovą yra naudingas transformuojant šiandien naujai besiformuojančius emancipacinius judėjimus, nes tai padeda pastebėti galios hegemonijas ir suteikia naujų kūrybinių impulsų demokratinei politikai.

Alterglobalistinis solidarumas

Alterglobalistinis judėjimas – tai pasipriešinimo judėjimų tinklas, apimantis daugybę pasipriešinimo kovų: nuo Zapatistų judėjimų Meksikoje iki protestų prieš Pasaulio prekybos organizaciją Sietle; nuo boliviečių pasipriešinimo vandens privatizavimui iki didžiausio susirinkimo Pasaulio socialiniame forume Brazilijoje. Michaelis Hardtas ir Antonio Negri (2003 ir 2005) tai vadina *multitudo* sąvoka (ją būtų galima versti *daugybės*); Benjaminio Shepardo ir Ronaldo Hayduko kalba apie „naują globalų aktyvizmą“ (2002: 1–2), o brazilų sociologas Bonaventura de Sousa Santos vadina tai „pasipriešinimo judėjimais“, kuriuos supranta kaip alternatyvą globalizacijai ir kaip antihegemoniją, sykiu kaip kultūrinę ir politinę įvairovę (2004). Terminas *anti-globalistinis judėjimas* buvo sukurtas žurnalistų po Sietlo demonstracijų ir dažniausiai primetamas judėjimo kritikų. Patys aktyvistai jį priima nenoriai, nes jie teigia dalyvaujantį judėjime, kuris visų pirma yra „antineoliberalistinis“, „antikapitalistinis“ ir „prieš ekonominę globalizaciją“. Šiame darbe vartojama sąvoka *alterglobalistinis judėjimas*, atsižvelgiant į judėjimo narių nusakytą turinį ir jų norą judėjimą vadinti būtent taip. Bendram alterglobalistiniam judėjimui nusakyti vartojami ir tokie terminai

kaip *globalus demokratinis judėjimas, globalizacija iš apačios ir globalus judėjimas už teisingumą*.

Kaip minėta, alterglobalistinis judėjimas nėra vientisas, jis apima įvairius judėjimus. Jo pradžia yra taip pat siejama su skirtingais įvykiais, priklausomai nuo to, ką akcentuoja konkretūs judėjimai. Pavyzdžiui, vieni akcentuoja 500 metų kovą su kolonializmu arba imperializmu, kiti sieja su 1968 m. revoliuciniais judėjimais, tretį su struktūrinėmis permainomis XX a. 9-ajame dešimtmetyje. Vis dėlto visi pripažįsta, kad tai yra iš kairiosios politinės minties tradicijos kylantis judėjimas, siekiantis atgaivinti kovą už demokratiją, judėjimas, kritikuojantis kapitalizmo generuojamą nelybę ir socialinę atskirtį, neoliberalią politiką, imperializmą ir kultūrinį dominavimą.

Alterglobalistinio judėjimo vizija gali būti tiksliai nusakoma *demokratinės globalizacijos* terminu (Engler 2008). Tai alternatyva šiuo metu egzistuojančioms ir tarpusavyje konkuruojančioms „korporacinės globalizacijos“ ir ekonominių bei finansinių elitų kuriamoms globalizacijos vizijoms, kurias diegia nedidelė saujelė pasaulio galingųjų politikų, korporacijų savininkų bei bankininkų ir į kurias pilietinės visuomenės atstovai nėra įtraukiami kaip lygiaverčiai dialogo partneriai. Alterglobalistai, priešindamiesi neoliberalizmui, siūlo naują pasaulinę politinę-ekonominę tvarką, kurią kurtų ne „Vašingtono militaristai ir *Wall Streeto* CEO's (korporatyviniai vadovai), bet tie, kurie tiki, kad pasaulis turi būti valdomas pagal demokratinio dalyvavimo ir apsisprendimo principus“ (Engler 2008: 5). Judėjimas gilėjančio demokratijos deficito priežastimis laiko augančią korporacijų galią ir globalių finansinių institucijų neatskaitingumą.

Alterglobalistinio judėjimo organizacinės struktūros irgi reflektuoja demokratinis principus: akcentuoja *grassroots* dalyvavimo praktikas, bendruomeninius sprendimų priėmimus, pabrėžia horizontalius ir kritikuoja hierarchinius santykius. Nors kai kurios grupės, tokios kaip, pavyzdžiui, profesinės sąjungos arba nevyriausybinės organizacijos, išlaiko tradiciškesnes saviorganizacijos formas, pats alterglobalistinis judėjimas neturi griežtos struktūros ir konkrečių formalių lyderių. Įvairūs žinomi teoretikai ar rašytojai – Slavojus Žižekas, Michaelis Hardtas, Antonio Negri, Davidas Harvey, Etienne'as Balibar – kviečiami dalyvauti diskusijose arba viešuose forumuose, atstovauti judėjimo idėjas, kurios, beje, nėra vienalytės. Žinomiausi šio judėjimo atstovai, be jau minėtų, yra Kanados žurnalistė Naomi Klein, Indijos ecofeministė Vandana Shiva, JAV lingvistas ir viešas intelektualas Noamas Chomsky, filipinietis sociologas Waldenas Bello, ATTAC¹⁰ steigėjai Bernardas Cassenas ir Ignacio Ramo-

¹⁰ ATTAC – *Association pour la Taxation des Transactions financières et pour l'Action Citoyenne* (pranc.); *Association for the Taxation of Financial Transactions and Citizen's Action* (angl.). Tarptautinis judėjimas, įkurtas Prancūzijoje, siekiantis tarptautinių socialinių, gamtosauginių ir demokratinių alternatyvų globalizacijos procese. ATTAC analizuoja Pasaulio prekybos, Ekonominio bendradarbiavimo ir vystymosi bei Tarptautinio Valiutos Fondo organizacijų sprendimus.

netas, Brazilijos politinis lyderis Joao Pedro Stedile, Indijos rašytojas Arundhati Roy, Pietų Afrikos bendruomenės lyderis Trevoras Ngwane, jau minėti teoretikai Michaelis Hardtas ir Antonio Negri, britų žurnalistas George'as Monbiotas ir kiti (Engler 2008).

Oficialiai patvirtintos ideologijos ir lyderių nebuvimas lemia, kad judėjimas yra labai įvairialypis ir jame nuolat diskutuojama bei ginčijamasi įvairiais strateginiais klausimais. Pavyzdžiui, ypač karštai diskutuojama dėl to, koks turėtų būti naujosios siekiamos politinės-ekonominės struktūros santykis su valstybe. Nors ir nesant baigtinės vientisos ideologijos, vis dėlto alterglobalistinio judėjimo veikėjai įvardija vieną bendrą „priešą“, tai – „korporacinis kapitalizmas“ arba „neoliberali globalizacija“ (Eschle, Maignushca 2010: 177). Neoliberali globalizacija yra suprantama ne tik kaip galingiausių Šiaurės Amerikos valstybių kartu su Pietų Amerikos oligarchais vykdomos ekonominės ir politinės reformos. Tai yra ir vieno monolitinio mąstymo bei požiūrio į pasaulį ir privatizacijos politikos primetimas, vykdomas per korporacijų, G8 šalių, Pasaulio Banko ir Tarptautinio Valiutos Fondo (TVF) politinį spaudimą. Alterglobalistinio judėjimo kontekste neoliberali globalizacija suprantama ne kaip pavienių individų ar jų grupių veiksmai, o kaip socialiai žalinga sistema, nestabdomai plintanti globaliais kanalais. Tai pasireiškia įvairiausiais pavidalais, pavyzdžiui, diktatūromis politikos srityje, monokultūra – žemės ūkio, nuosavybės koncentracijos vienoje rankose tam, kad plėstų socialinio gyvenimo privatizavimą, komercializavimą ir depolitizavimą. Daugelis aktyvistų ir teoretikų (pavyzdžiui, Porta et al. 2006: 72) taip pat greta neoliberalios globalizacijos kuriamų neigiamų pasekmių priskiria ir „karą, socialinę nelygybę, gamtosaugines problemas, demokratinio atskaitomumo trūkumą, žmogaus teisių pažeidimus, lyčių nelygybę ir rasizmą“.

Judėjimas už globalų socialinį teisingumą daug ir, tiesa, dažnai vienpusiškai kritikuojamas dominuojančios žiniasklaidos ir kitų viešosios nuomonės formuotojų. Pagrindinis kritinis teiginys yra tai, kad aktyvistai daugiausia kritikuoja galios institucijas, tačiau nepateikia apčiuopiamų siūlymų, kaip keisti *status quo*. Graemas Chestersas ir Ianas Welshas teigia, kad chaotiškas ir labai skirtingų socialinių aktorių globalaus komunikavimo per socialinius tinklus, viena vertus, ir gyvo „horizontalaus“ bendravimo susirinkimuose bei protestuose sukuriamas *multitudo* poveikis nelabai pastebimas ir apčiuopiamas realios nusistovėjusios socialinės bei politinės tvarkos keitimo požiūriu. Atlikę empirinius tyrimus, Chestersas ir Welshas pažymėjo, kad šis „judėjimų judėjimas“ rodo kylančią naują tvarką, kuri balansuoja ties chaoso riba ir potencialiai peraugs į audrą, kuri suardys politinę tvarką XXI amžiuje. Jie nurodo, kad Pasaulinis socialinis forumas, iškėlęs judėjimo šūkį „kitoks pasaulis yra galimas“, įkūnijo atvirumo siekį ir kartu parodė nenorą sukurti kitokią politinę santvarką (Chesters, Welsh 2006).

Nepaisant to, kad minėtų teoretikų tyrimų išvados nebūtinai atskleidžia pačių judėjimo aktyvistų požiūrį į tai, ką jie daro, pats judėjimas kritinėje utopijoje mato savo galią. Būtent ne stabilios politinės sistemos, o nuolatinės transformacijos ir įvairovės

siekis yra jų tikslas. Alterglobalistinių judėjimą studijuojančioje literatūroje kaip tik yra akcentuojama „konkrečių pasiūlymų“ įvairovė, o to rezultatas yra specifinių, skirtingoms sferoms priklausančių projektų gausa. Alterglobalistai pabrėžia, kad ideologijos niuansai gali būti skirtingi skirtinguose nacionaliniuose kontekstuose. Dar daugiau, šis kultūrinis heterogeniškumas yra naudojamas prieš neoliberalizmo *pensée unique*¹¹, bet kartais pasitelkiamas ir kritikuojant labiau autoritarinę politinę kairę. Pavyzdžiui, Paulas Kingsnorthas teigia, kad alterglobalistinis judėjimas sako tik vieną „Ne“ neoliberalizmui, bet taria daugybę „taip“, nurodydamas ypatingą įvairovės svarbą: „[taip] daugybei skirtingų pasaulių, kultūrų, ekonomikos ir politikos modelių, dalijimuisi žmogiškumu <...>, įvairovei *versus* monokultūrai“ (2003: 44–45). Šia prasme kaltinimas chaosu yra iš dalies pamatuotas tokiame kontekste. Tačiau alterglobalistai taip pat pabrėžia, kad įvairovė turi ribas, arba, kaip jie sakytų, „nėra be ribų“. Jie numato etinius tikslus, kuriais matuojamos idėjos ir veiksmai. Šiuos etinius tikslus tiksliai nusako Kingsnorthas:

„Tai yra judėjimas, kuris pasisako už turto ir galios persikirstymą. Jis pasisako už teisingumą – pasaulį, kuriame kiekvienas gauna savo dalį materialaus turto, atstovavimo, įtakos. Jis pasisako už autonomiją ir tikrą demokratiją, tiek dalyvaujimąją, tiek ir atstovaujimąją. Jis pasisako už organizacinį modelį, kuris atmeta dažniausiai, bet ne visais atvejais, tradicines hierarchijas ir senąją kairįjį lyderystės bei sekėjų, vangelo ir masių modelį. Jis pasisako už pasidaryk pats (DIY) politiką – pasiryžimą ir norą pačiam imtis veiksmų, išeiti į gatves, veikti, o ne prašyti. Jis pasisako už ekonominę nepriklausomybę, antivartotojiškumą ir „augimo“, ir „vystymosi“ konceptų perbraižymą“ (Kingsnorth 2003: 317).

Kiti komentatoriai gal kiek kitaip sudėliotų alterglobalistinio judėjimo etinius siekius, bet esminiai akcentai išliktų tokie patys: solidarumo ekonomika, lygybė, demokratija, pagarba gamtai ir taika. Šiais etiniais siekiais galima apibrėžti ir emancipacinės politikos esmę. Ypatingas įvairovės akcentavimas gali pasirodyti kaip kelias į chaosą ir idėjinį pakrikimą. Tačiau nepaisant įvairovės propagavimo, alterglobalistai sutaria, kad ideologiškai jie visi yra vienijami marksizmo (plačiausia prasme) kapitalizmo kritikos. Tiesa, kartais prie alterglobalistinio judėjimo bando šlietis ir tokios grupės, kurios iš esmės pasisako už dešinįjį „bendruomeniškumą“ ir savo „progresyvumą“ išreiškia, pavyzdžiui, rūpinimusi ekologiškai pagamintu maistu. Tačiau etiniai siekiai, ypač solidarumo ekonomika ir požiūris į kairiąsias ideologijas padeda lengvai tokias grupes identifikuoti. Galima iš dalies teigti, kad alterglobalistinis judėjimas, suburdamas įvairiausių emancipacinės politikos agentus per bendrus etinius siekius,

¹¹ *Pensée unique* (pranc.) – vienmatis mąstymas. Tai posakis, skirtas ideologiniam komformizmui įvardyti vyraujančios ideologijos atžvilgiu. Posakis pradėtas vartoti Prancūzijoje, nukreiptas į liberalizmo apologetų pasisakymus, kad neoliberalizmas yra vienintelis teisingas būdas visuomenei struktūruoti.

įkūnija šiandienos emancipacinį politinį solidarumą. Šis judėjimas siekia sukurti naują internacionalų solidarumą per bendro oponento kritiką, utopinių vizijų artikuliaciją ir aktyvų dalyvavimą įvairiausiose politinėse praktikose, taip pat per empatiškus, draugystėmis grindžiamus socialinius santykius.

Darbininkų solidarumas

Pradėjus naujų globalaus emancipacinio solidarumo įsikūnijimų paiešką, būtina aptarti modernaus emancipacinio solidarumo ištakas, kurių, žinoma, aptinkame darbininkų, arba, remiantis angliškuoju jo įvardijimu, darbo (*Labour Movement*), judėjime. Organizuotą darbininkų solidarumą svarbu trumpai aptarti ne tik dėl to, kad jis buvo ir yra informuotas emancipacinės politinės teorijos ar dėl to, kad padarė milžinišką įtaką XX a. Vakarų politikai, bet ir dėl to, kad aktyviausia ir progresyviausia darbininkų judėjimo dalis priklauso alterglobalistiniam judėjimui. Be darbo judėjimo, profsajungų ir darbininkų solidarumo pokario Europos socialinio kompromiso politika būtų buvusi neįmanoma, o sykiu būtų neįmanomas ir gerovės valstybės sukūrimas (Bielskis 2009; Wahl 2012).

Vienas iš pirmųjų reikšmingų tarptautinių darbininkų solidarumo pavyzdžių – 1861–1862 m. Anglijos darbininkai susivienijo ir parėmė Šiaurės Amerikos audimo pramonėje dirbančius darbininkus, nukentėjusius kovoje su juodaodžių vergija. Būtent šis solidarumo politinei emancipacijai pavyzdys, vadinamas „Medvilnės badu“, įkvėpė Karlą Marxą, kuris žavėjosi darbininkų sutelktu „spaudimu iš vidaus“, kai darbininkai patys nebuvo savo šalies reprezentacinės politikos dalyviai, nes, be kitų teisių, neturėjo balsavimo teisės (Marxo ir Engelso laišakai, 1968). Marxas laiške Friedrichui Bolte'ui (1871 m. lapkričio 23 d.) teigia, kad „kiekvienas veiksmas, kuriuo darbininkų klasė pasirodo kaip klasė prieš valdančiąsias klases ir bando spaudimu iš vidaus priversti [vykdyti jų reikalavimus], yra politinis judėjimas“. Tačiau Marxas pabrėžia, kad vien tik savo konkrečios įmonės sąlygų gerinimo siekis, t. y. darbininkams ir jų profsajungoms spaudžiant darbdavius, yra tik ekonominės padėties gerinimas, taigi nėra pakankamas. Politiniu judėjimu jis tampa tik tuomet, kai yra siekiama savo reikalavimus paversti įstatymu. Politinis judėjimas tampa klasės, kaip savo bendrą interesą suprantančių ir sąmoningai veikiančių žmonių grupės, arba klasiniu, judėjimu, nes jo siekis yra bendrų interesų, nulemtų pozicijos gamybos procese, įgyvendinimas. To laikotarpio laiškuose Marxas pasisako už vieningo darbininkų internacionalo svarbą. Darbininkų internacionalas – darbininkų tarptautinės bendrystės realizavimas – gali būti sukurtas tik per darbininkų solidarumą. Šiuo konkrečiu atveju solidarumas kyla, viena vertus, iš empatiško tapatinimosi su Šiaurės Amerikos darbininkų beviltiška padėtimi ir vergovės atmetimu, o kita vertus, iš supratimo, kad visos pramonės šakos ir įmonės skirtingose šalyse yra susijusios, ir tik palaikydami kitų darbininkų išlikimą ir kovą už teisingesnes darbo ir gyvenimo sąlygas, darbininkai galės to tikėtis ir patys.

1864 m. įvyko vienas iš pirmųjų bandymų įsteigti politizuotą tarptautinę darbininkų organizaciją, tarptautinę dirbančiųjų asociaciją, geriau žinomą kaip Pirmasis Internacionalas. Marxas aktyviai įsitraukė ir tapo vienu iš jo lyderių. Savo kreipimesi Marxas pareiškė, kad „ne valdančiųjų klasių išmintis, bet herojiškas Anglijos darbininkų klasės pasipriešinimas jų nusikalstamai kvailybei išgelbėjo Vakarų Europą nuo puolimo stačia galva į liūdnei pagarsėjusį kryžiaus žygį už vergovės plitimą kitoje Atlanto pusėje“ (Marx 1974). Toks europiečių darbininkų solidarumas prisidėjo prie darbininkų judėjimo atsiradimo JAV. Vienas iš momentų, kuriuos akcentavo Marxas, buvo tai, kad šie naujai kuriami solidarumai buvo sukurti ne tik teoretikų ir politikų, bet pačių socialinių saitų tarp darbininkų, atsiradusių per politinę kovą. Gyvas bendravimas tarp skirtingų darbininkų grupių ir dalyvavimas bendrame pasipriešinimo veiksmo paskatino naujus saitus, kurie buvo grįsti patirtimi ir pasitikėjimu.

Politikos teoretikas Davidas Featherstone'as rašo, kad bandant suprasti solidarumo fenomeną, yra būtina nagrinėti darbininkų politinio organizavimosi ir solidarumo pavyzdžius, ypač jau minėtą „Medvilnės bado“ pavyzdį, taip sužavėjusį Marxą. Anot jo, solidarumas yra centrinė emancipacinės politikos praktika, todėl norint suprasti šį fenomeną, būtina tyrinėti iš apačios kylančius judėjimus, kurie ir yra šios praktikos pagrindinis veikėjas (Featherstone 2012). Nagrinėdamas darbininkų judėjimą, Featherstone'as atskleidžia penkis solidarumo bruožus, leidžiančius patį fenomeną vertinti naujai. Šie bruožai nėra paneigiantys buvusias teorijas apie solidarumą, tačiau įneša naujus aspektus vertinant solidarumą teoriškai. Šios Featherstone'o išvalgos, suformuluotos tyrinėjant darbininkų judėjimą, yra reikšmingos mūsų teoriniam siekiui suprasti, kas yra emancipacinis politinis solidarumas.

Pirmas aspektas yra tai, kad solidarumas reiškiasi kaip transformuojantis santykis. Tarptautinis darbininkų solidarumas formavosi ne dėl panašumų, t. y. psichologinių žmonių savybių ar net panašios socialinės padėties, bet pirmiausia dėl ryžto ir drąsos veikti kartu tam, kad žeminančios gyvenimo ir darbo sąlygos būtų pakeistos. Be to, darbininkų solidarumas parodė, kad jis gali jungti ir kurti naujus santykius tarp skirtingų vietų, aktyvistų ir įvairių socialinių grupių. Šia prasme politinės transformacijos siekiantis tarptautinis darbininkų solidarumas buvo atviras, tuo tarpu uždarys solidarumas, kaip matėme, dažniausiai yra cementuojantis ir įtvirtinantis esamas tapatybes ir galios santykius. Emancipacinis solidarumas kaip tik aktyviai ieško naujų galimų ryšių, ir tai daro jo įgalinamus judėjimus būti dinamiškais ir kūrybingais.

Antras solidarumo, kaip praktikos, bruožas yra tai, kad jis gali būti ir dažnai suburiamas „iš apačios“ arba per „spaudimą iš vidaus“. Būtent darbininkų klasės ir kitų marginalizuotų grupių jėga kaip tik yra šis įvairiomis formomis kuriamas solidarumas. Kuriant spaudimo iš vidaus arba iš apačios solidarumo grupes, galima organizuoti pasipriešinimą bet kokioms priespaudos ir išnaudojimo formoms, ir būtent tai yra argumentas prieš kritiką, teigiančią, kad subalternatyvios grupės, kurios patiria įvairių formų priespaudą, neturi galimybių ar intereso formuoti solidarumus. Šis an-

tras solidarumo bruožas leidžia galvoti apie naujus būdus pasipriešinti šiandieniniam išsibarsčiusiam prekariatui. Pavyzdžiui, laisvai samdomi analitikai, tyrėjai ir menininkai galėtų ieškoti naujų vienijimosi galimybių, suprasdami save kaip subalterno grupę. Taip pat svarbu nepamiršti, kad solidarumo, kaip praktikos „iš apačios“ arba „spaudimo iš vidaus“, svarba yra ryški ne tik kovojant už darbo teises ir geresnes sąlygas, bet labai reikšminga ir politikos prasme, nes atkreipia valdančiojo elito dėmesį į įstatymų leidybą tokiose srityse, kurios jam iki tol neatrodė reikšmingos. Tokį pavyzdį pateikia Marxas viename iš savo laiškų (Marx 1974), kuriame teigia, kad Lankašyro medvilnės įmonių darbininkai, kurdami solidarumo ryšius su Šiaurės Amerikos darbininkais, sustabdė Britanijos vyriausybę nuo įsikišimo į konfliktą, palaikantį juodųjų vergovę pateisinančias pietines valstijas.

Trečias darbininkų solidarumo bruožas yra susijęs su darbininkų įsitikinimu, kad politinis aktyvumas negali apsiriboti nacionalinės valstybės sienomis. Šia prasme atvirumas ir *tarptautiškumas* yra vienas iš svarbiausių emancipacinio solidarumo bruožų. Pirmo pasaulinio karo metu nacionalinių Europos valstybių politiniai elitai dėjo didžiules pastangas savo valstybių darbininkų tarptautiniam bendradarbiavimui ir pacifizmui pažaboti, kai darbininkai atsisakydavo eiti į frontą argumentuodami, kad jie nepalaiko kapitalistinių valstybių imperialistinio karo ir neketina šaudyti savo politinių bendražygių (*comrades*) kitoje fronto linijos pusėje. Valdantysis elitas matė čia didžiulę grėsmę ne tik dėl nepaklusnumo karinei tvarkai, bet ir dėl galimo pilietinio klasinio pasipriešinimo (pavyzdžiui, Otto Bismarkas, sužinojęs apie Pirmojo Internacionalo skilimą į socialistų ir anarchistų stovyklas, pareiškė: „karūnuotos galvos, turtingieji ir privilegijuotieji turės drebėti, jei kada nors vėl juodieji ir raudonieji susivienys“ (cituota iš Lilley 2011: 22)). Pat Barker istoriniame romane *Akis duryse*, remdamasi archyvų analize, pasakoja, kaip Britanijoje Pirmojo pasaulinio karo metais buvo suformuoti būriai slapčių agentų, kurie infiltruodavosi darbininkų bendruomenėse ir šniukštinedavo, kas skleidžia darbininkų internacionalo ir pacifizmo agitaciją. Nustatyti agitatoriai buvo kviečiami eiti į frontą, o atsisakiusieji būdavo siunčiami į tam įsteigtus „psichiatrinis kalėjimus“, kur dažniausiai palūždavo nuo nuolatinio psichologinio teroro, žeminimo bei „akies duryse“ spaudimo ir galiausiai apsilvildavo ant jų lovos viso buvimo kalėjime metu padėtas karines uniformas (Barker 1993). Toks spaudimas, be to, plačiai išplitę nacionalistiniai sentimentai Antrojo Internacionalo metu, suskaldė europinį darbininkų judėjimą ir, galima daryti prielaidą, prisidėjo prie to, kas atrodo sunkiai suvokiama: hitlerinė fašizmo retorika perėmė apeliavimą į darbininkų solidarumą. Tai galėjo įvykti dėl to, kad, nepaisant karo, darbininkams solidarumas vis dar buvo geidžiamas ir vienintelis pozityviai patiriamas bendruomeninis jausmas, keliantis pasitikėjimą bendryste, jausmą, kad esi ne vienas. Nacionalistinė propaganda karo metu tai pakeitė, o darbininkų solidarumas, žlugus Antrajam Internacionalui 1914 m., niekada neįgavo tokios vienybės, kokia egzistavo Antrojo Internacionalo metu.

Ketvirtas bruožas yra transformacija, arba iš solidarumo kylanti transformuojanti galia. Solidarumai yra konstruojami nepaisant nelygių galios santykių ir nelygių regionų geografijos, tačiau turi vidinių išteklių tuos santykius performuoti, lyginti, keisti. Dažnai solidarius santykius kuriančios grupės supranta, kad grupių galios ir pasiekimai yra asimetriški, tačiau tikimasi, kad būtent dėl solidarių santykių tos galios ateityje susilygins. Pirmojo Internacionalo solidarumo suburti darbininkai turėjo daug įvairių socialinių prietarų, pavyzdžiui, buvo visiškai nejautrūs lyčių klausimui, tačiau tas solidarumas turėjo esminį emancipacinį užtaisą – supratimą, kad požiūriai ir galios santykiai ateityje keisis, kad prietarams ir įprastoms socialinėms praktikoms ateityje bus metami iššūkiai ir jos bus keičiamos. Vis dėlto šiandieniniams darbininkų kuriamiems solidarumams (darbuotojų profesinėms sąjungoms), ypač Lietuvoje, tie netolygumai yra itin dideli, bet didžiausia jų problema yra ne tik egzistuojantys socialiniai prietarai, bet ir ideologinis neraštingumas. Tai, ką E. P. Thomsonas akcentavo kaip darbininkų klasės pagrindinį bruožą – politinę savimonę, dažnam Lietuvos profesinės sąjungos nariui yra nesuprantamas dalykas. 2009 m. DEMOS kritinės minties instituto atliktas profesinėse sąjungose veikiančių darbininkų politinių vertybių ir nuostatų tyrimas parodė, kad dalis profesinių sąjungų *aktyvistų* yra ksenofobinių ir antisemitinių pažiūrų (net 42,2 proc. apklaustųjų atsakė, kad labai sunerimtų, jei Lietuvoje padaugėtų kinų, arabų ir juodaodžių; 23,1 proc. pritarė teiginiui, kad žydai valdo pasaulį ir „grobsto mūsų turta“). Kyla klausimas, ar vidinis solidarumo transformacinis resursas yra pajėgus išlyginti netolygumus, kai nėra aiškios klasinės ir ideologinės savimonės?

Penktas bruožas – solidarumas kaip reikalaujantis ir suponuojantis išradingumą. Įvairūs besikeičiantys emancipaciniai solidarumai kuria naujas politinių santykių ir erdvių išraiškas. Tą ypač pabrėžė Marxas inauguracinėje Pirmojo internacionalo kalboje. Naujų būdų paieškos, kai darbininkų klasė gali veikti politiškai, atvėrė kitokio mąstymo ir pačios darbininkų klasės – kaip politinio veikėjo – vertinimo galimybes. Marxas teigė, kad Anglijos darbininkų parodytas palaikymas Šiaurės Amerikos darbininkams, gresiant prarasti darbą patiems, rodo kylančios darbininkų klasės moralinį pranašumą (Marx 1974). Solidarumas ne tik sujungia egzistuojančias bendruomenes, bet formuoja politinį veiksmą, neatsiejamą nuo klasinio antagonizmo. Kritinis požiūris į egzistuojančią situaciją ir siekis kurti naujas politines erdves atveria naujas politines idėjas bei iškelia naujus politikos subjektus. Emancipuojantis politinis solidarumas šiuo atveju tampa politiniais ryšiais, kurie sukuria naujas galimybes ir formas mesti iššūkius priespaudai ir nelygybei.

Anot Featherstone'o, darbininkų klasės solidarumas, susikūrus industrinės revoliucijos ir pramonės išplitimo metu, tapo solidarumo prototipu. Klasinis solidarumas pabrėžė individo įsipareigojimą kolektyvui. Į darbininkų klasės solidarumą negalėjo būti įtraukiami kitų vargingų sluoksnių atstovai (pavyzdžiui, valstiečiai, nedarbininkai skurdžiai, moterys ir visi nedirbantys pramonės srityje). Pats Marxas terminą *solidarumas* vartojo retai, bet jo sekėjai, XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje brolybę, *fraternite* ir vienybę vis dažniau keisdavo *solidarumo* sąvoka.

Klasinio solidarumo konceptą šiuolaikinės socialdemokratijos kryptimi ėmėsi plėsti Marxo revizionistas Eduardas Bernsteinas. Jis pažymėjo, kad Marxo pranašystės neišsipildė, kapitalizmas nežlugo, o darbininkų klasė pasiekė didesnių atlyginimų ir geresnių darbo sąlygų. Bernsteinas, nors ir pripažindamas, kad pamatinės darbininkų judėjimo vertybės yra ir turi išlikti laisvė, lygybė, solidarumas, vis dėlto lygybę ir solidarumą priešpriešino laisvei. Jis teigė, kad neįmanoma turėti stiprios lygybės ir solidarumo nepaaukojant šiek tiek laisvės (Bernstein 1993). Taip gimė nauja socialdemokratinio solidarumo idėja, plėtota ir kitų socialdemokratinę idėją vysčiusių autorių (Švedijoje E. Wigforssas, Prancūzijoje J. Jaurėsas, Britanijoje R. Tawney). Pamažu, aiškinant, kad yra problemiška lygybę ir solidarumą atsverti laisve, prie pamatinių vertybių buvo pridėta ketvirtoji – teisingumas, kuris turėjo tarytum jas subalansuoti.

Nors Eduardas Bernsteinas susilpnino teorinę solidarumo fenomeno reikšmę, darbininkų judėjimui jis pateikė labai svarbią idėją, kuri prisidėjo prie naujų solidarumo formų kūrimo ir nemaža dalimi turėjo įtakos šiandieninio alterglobalistinio solidarumo atsiradimui. Anot Bernsteino, norėdama siekti daugiau pamatinių socialdemokratijos vertybių: laisvės, lygybės ir solidarumo, darbininkų klasė turi ieškoti sąjungininkų su kitomis klasėmis ir visuomenės grupėmis. Politinės įtakos ir siekių prasme griežtai apribotas klasinis solidarumas, anot jo, tapo nefunkcionalus. Iki Pirmojo pasaulinio karo pabaigos tik kelios socialdemokratinės partijos Europoje į savo programas įtraukė solidarumą. Tačiau, kaip teigia Stjernø, vėliau solidarumo, kaip pamatinės socialdemokratinės vertybės, reikšmė išaugo, ypač tuomet, kai socialdemokratija, remdamasi Bernsteino iškeltomis idėjomis, buvo deradikalizuota (Stjernø 2011: 159). Šis vadinamasis „naujasis“ solidarumas (iškeltas Vokietijos socialdemokratų partijos (SPD) naujojoje 1959 m. programoje) atmetė daug svarbių klasinio solidarumo siekių: atsisakyta reikalavimo nacionalizuoti pramonę rinkos ekonomikos naudai; praplėtė klasinio solidarumo sampratą įtraukiant smulkius verslininkus, smulkius privatininkus, baltų apykaklių darbininkus ir galiausiai visą naciją; vėl grąžino krikščionybės etiką ir humanizmą į solidarumo sampratą. Kitų Europos šalių socialistinės partijos įtraukė solidarumą į programas tik po 1968 m/ studentų revoliucijos, kuri reikalavo radikalesnio solidarumo. Socialdemokratai, bijodami prarasti ryšius su jaunimu, pradėjo propaguoti solidarumą, ir 1976 m. šis „naujasis“ solidarumo supratimas, sujungtas su lygybe, buvo įtrauktas į socialistų internacionalo vertybes.

Stjernø pateikia tokį solidarumo supratimo „atsinaujinimą“ kaip gana pozityvų dalyką, nes, anot jo, jis kūrė gerovės valstybės sukūrimo prielaidas. Tačiau žiūrint iš šiandienos istorinės, politinės, teorinės perspektyvos galima sakyti, kad deradikalizuotas solidarumas padarė daugiau žalos. Atsisakiusios pagrindinių marksizmo principų, socialdemokratinės partijos pamažu prarado darbininkų klasės paramą; grįžimas prie kalbėjimo apie krikščioniškąją labdarą susilpnino klasinį pasitikėjimą ir nemaža dalis elektorato buvo prarasta krikščioniškų demokratinių partijų naudai. Kai kurios socialdemokratinės partijos (pavyzdžiui, Italijoje) taip sušvelnino savo retoriką, kad

ėmė kalbėti apie tokias vertybes kaip saugumas, legalumas, subsidiarumas, atsakomybė ir panašiai (Wilde 2007).

Solidarumo reikšmės socialdemokratijoje atgimimas buvo 1976 m., kai Socialistinio Internacionalo lyderiu buvo išrinktas Willy Brandtas, kuriam teko atremti iššūkius, mestus 1973 m. staigiai pasikeitus naftos kainoms ir dėl to išaugus bedarbystei bei 1978 m. rinkimus laimėjus Margareth Thatcher, atnešusiai individualistinę ideologiją ir sustiprintą dešiniųjų politinę priešpriešą. Solidarumo retorika buvo pavartota ginant gerovės valstybę nuo dešiniųjų politikos. Bet taip pat, deja, ji buvo pavartota ir ginant kaštų taupymo politiką. Galima būtų teigti, kad būtent dėl pastarojo solidarumo koncepto iškreipto taikymo XX a. 8–9-uoju dešimtmečiais tai dariusios socialdemokratinės partijos reikšmingai prarado elektorato palaikymą visoje Europoje. Ir nors dauguma socialdemokratinėlių partijų Europoje savo programose išlaikė solidarumą kaip savo pamatinę vertybę, simptomiškiausiai to meto požiūrį į solidarumą galima atsekti 1997 m. su Tony Blairu į valdžią sugrįžusios Darbo partijos (*Labour party*) programoje. Pasitelkiant S. Stjernø atliktą jų rinkimų manifesto analizę, kur *solidarumas* yra beveik nevartojama sąvoka, o vietoj jos aptinkame: „komunitaristinio diskurso ir modernizacijos kalbos mišinį. [Šioje] <...> programoje vengiama formuluoti bet kokias pamatines vertybes ir minėti *solidarumą*, o vietoj jo dažniausiai atkartojama pozityvi sąvoka *teisingumas*“ (Stjernø 2011: 161).

Remiantis Gramsci pateiktu geografinės nelygybės, kuriant naujus solidarumus, samprata, šiandieninių kairiųjų politinių judėjimų, apimančių darbininkų judėjimus, tikslas yra transformuoti pasaulį taip, kad galimybių lygybė ir socialinis teisingumas taptų tikrove. Tai turėdamas omenyje Čekijos disidentas Jaroslavas Šabata 1983 m. parašė atvirą laišką E. P. Thompsonui, atkreipdamas jo dėmesį į naujus geografinius solidarumus, susiformavusius per paneuropinį judėjimą už taiką. J. Šabata perspėjo Thompsoną, kad Vakarų Europos darbininkų empatiškas požiūris į rytiečius kaip į „nukentėjusius“ nuo susidariusios politinės situacijos yra neteisinga prielaida kurti naujus solidarumus. Jis rašė, kad „solidarumas negali būti motyvuotas vien humanitarinio rūpesčio“ (cituota iš Featherstone 2012: 29). J. Šabata kartu su kitais taikos aktyvistais Rytų ir Vakarų Europoje kritikavo ideologinį poliariškumą, susidariusį Šaltojo karo metu, ir buvo kritiški abiem bloko pusėms.

Šabatos įžvalgos yra labai svarbios tyrinėjant darbininkų tarptautinį solidarumą, nes, viena vertus, jis atkreipia dėmesį į globalaus kapitalo su JAV priešakyje primestą laimėtojų ir pralaimėtojų pozicionavimą, kuris sąmoningi supriešina žmones iš skirtingų Europos dalių, kita vertus, jis atkreipia dėmesį, kad vien iš empatijos kylantis solidarumas nėra pakankama sąlyga kurti lygiavertį, transformuojantį solidarumą ir ieškoti naujų demokratijos išteklių. Šioje vietoje peršasi išvada, kad vertinti ir kurti solidarumus reikia ne pagal žmogiškų ryšių stiprumą, o atsižvelgiant į vietos specifiką įvertinti, kiek šie solidarumai sukūrė politinio aktyvizmo ir kokie jo rezultatai, kiek įtakos jie turėjo vietinių galios santykių keitimui.

Feministinis judėjimas už globalų teisingumą

Kalbant apie emancipacinį politinį solidarumą, svarbu aptarti ir atskirą vietą alterglobalistiniame judėjime užimančią feministinį judėjimą už globalų teisingumą. Pasirinkau kalbėti ne apskritai apie solidarumą feministinių judėjimų kontekste, o būtent apie feminizmą ir socialinio teisingumo siekį alterglobalistinių judėjimų kontekste, nes, po 1980-ųjų metų idėjinės kairės persiformavimo, feministiniai judėjimai taip pat keitė kryptį ir šiuo metu yra svarbūs paties alterglobalistinio judėjimo hegemoninių ir patriarchalinių santykių kritikai. Plačiau paplitęs terminas *antiglobalistinis judėjimas*, kaip minėta, buvo daug kritikuotas, tačiau ypač kritiškai apie jį atsiliepia feministiniai judėjimai, dėl šio termino negatyvumo ir neteisingai implikuojančios izoliacinės, parapinės ir protekcionistinės konotacijos. Feministinis judėjimo flangas pasiūlė ir dažniausiai vartoja terminą *global justice movement* – judėjimas už globalų socialinį teisingumą. Tai dvejoją reikšmę turintis terminas: viena vertus, reiškia globalų judėjimą, kita vertus, – nurodo tai, kad šis judėjimas siekia pasaulinio, į lygybę orientuoto teisingumo. Turėdama šias pastabas omenyje, toliau vartuju terminą alterglobalistinis feminizmas.

Būtent toks feministinis solidarumas, kuris mato save kaip didesnio antikapitalistinio judėjimo dalį, siekia koreguoti empirinius ir teorinius neatitikimus, bendromis pastangomis transformuoti lyties hierarchijas ir globalią ekonomiką, yra svarbus tiriant emancipacinį politinį solidarumą.

Moterų judėjimai ne kartą parodė solidarumo transformacijos svarbą ir gebėjimą keisti galios santykius. Vienas tai pagrindžiančių pavyzdžių buvo moterų grupių solidarumas su 1984–1985 m. Britanijoje vykusiais šachtininkų streikais. Moterys ne tik palaikė streikuotojus organizuodamos lauko virtuves, bet jų veikla išsiplėtė ir politinėje sferoje su šūkiu: „Jūsų kova yra mūsų kova“. Tai peraugo į politinį solidarumą, reikalaujantį, kad pačių šachtininkų profesinių sąjungų patriarchalinė maskulinistinė kultūra irgi keistųsi, t. y. kad moterys būtų reikalingos ne tik aptarnauti streikuojančius vyrus, bet ir pačios lygiavertiškai dalyvautų politinėje kovoje. Šis iki tol politiškai nesąmoningų arba, kitaip sakant, sąmoningai nedalyvavusių politikoje ir nereikusių savo nuomonės asmenų įsitraukimas į solidarią grupę rodo ir paties emancipacinio solidarumo galėjimą transformotis bei pagrindžia prielaidą, kad buvimas bendroje solidarioje grupėje transformuoja senų ir naujų narių pažiūras, juos politiškai informuoja ir aktyvina.

Įdomu tai, kad streiko metu susiformavę solidarumai ne tik padėjo moterims susivokti politiškai, bet iškėlė ir darbininkų moterų nesutarimus su iki tol aktyviomis feministinėmis organizacijomis, kurios daugiausia buvo iš vidurinės klasės ir gan niekinančiai žiūrėjo į moterų darbininkų politinius reikalavimus bei keliamas problemas. Dažnai feministiniai judėjimai yra tapatinami su terminu *emancipacija*, tačiau ne visada jie yra „emancipuojantys“. Tokių iš esmės uždarų feministinių grupių šiomis dienomis yra nemažai ir Lietuvoje, jų dėmesys sutelktas į viešame diskurse

pasirodančių seksizmo apraiškų stebėjimą ir kritiką, tačiau jokių būdu nekalba apie iškreiptus darbo santykius (daugiausia feministinių diskusijų vyksta *Facebook* socialiniame tinkle, tačiau dažniausiai jose yra dalijamasi seksistinių reklamų pavyzdžiais, reaguojama į seksizmo apraiškas politikoje, tačiau sąsajos su kapitalistiniu išnaudojimu yra tik pavienės, dažniausiai suvedamos į nevienodą atlygį už darbą). Būtent dėl emancipacinio užtaiso nebuvimo kitų feministinių judėjimų ideologijoje, šiame darbe aptariu tik alterglobalistiniam judėjimui priskiriamą feminizmą.

Emancipacinio feminizmo praktinė (aktyvistinė) veikla ir akademiniai darbai bandyti susisteminti ir apibendrinti Catherine Eschle ir Bice Maiguashca atliktame tyrime, kurio pateiktais pavyzdžiais nemažai remiamės (Eschle, Maiguashca 2010). Autorių teigimu, būtent dėl feministinio alterglobalistinio judėjimo flango yra keliami paties alterglobalistinio judėjimo patriarchalizmo klausimai. Taigi galima daryti prielaidą, kad turėdami didelę kovos su hegemonija patirtį, moterų judėjimai už globalų teisingumą atlieka paties alterglobalistinio judėjimo prižiūrėtojo vaidmenį. Kad tokia priežiūra yra reikalinga (nors tai ir atrodytų keista, kai kalbama apie emancipacinius progresyvius antikapitalistinius, galios santykius siekiančius pakeisti judėjimus), rodo tyrėjų pastebėtas „beveik-nematomumas“, kalbant apie moterų teises ir jų aktyvų dalyvavimą judėjime. Apibendrinti feminizmo vietą judėjime siekiančiame tyrime pastebima esminė tendencija: „bendras įspūdis susidaro, kad feminizmas nėra globalaus judėjimo už teisingumą dalis“ (Eschle, Maiguashca 2010: 3).

Feministinių alterglobalizacinių aktyvizmą propaguojančios grupės yra feministinio judėjimo dalis, kuri savo veiklą taip pat suvokia ir kaip antikapitalistinę, antihegemoninę ne tik lyties lygybės klausimais, bet ir siekiančią visokeriopos politinės bei ekonominės lygybės. Ši feministinio judėjimo šaka susiformavo kartu su kitų kairiųjų politinių judėjimų persiorganizavimu XX a. 9-ajame dešimtmetyje. Šis persiorganizavimo sąjūdis buvo veikiamas augančio individų patiriamo neteisingumo, suprantamo kaip ekonominių ir politinių galios santykių pasekmė, kuri tapo globali. Alterglobalistinis feminizmas siūlo teisingesnio pasaulio vizijas, kurias ragina pasiekti per politinį aktyvizmą, ypač siekiant solidarumo su tais judėjimais, kurie pasisako už įvairovę ir susivienijimą į platesnę politinę kovą. Alterglobalistinis feminizmas mažiau kreipia dėmesio į aiškinimą apie feminizmo kausimų marginalizavimą, užuot sutelkęs dėmesį į moterų pastangas ne tik pakeisti hierarchines struktūras, bet ir kurti alternatyvią socialinę tvarką. Jis siekia, kad feministės būtų traktuojamos ne tik kaip nelygybės ir marginalizacijos pavyzdžių pateikiantys subjektai, bet ir kaip ypatingą žinojimo sistemą sukūrusią mąstymo kryptį. Nors alterglobalistinio feminizmo įvardijamas „priešas“ – „globalus neoliberalizmas“ – yra bendras su visais alterglobalistiniais judėjimais ir jų nariais, vis dėlto feministės pabrėžia, kad jos kartu kovoja ir su kitomis dviem priespaudos sistemomis: patriarchalizmu ir rasizmu.

Alterglobalistiniam feminizmui aktualus dviejų lygių solidarumas: vienas lygis – tai feministinis pasaulinis solidarumas, kuriam aktualūs moterų klausimai, jų sklai-

da, o antras – tai solidarumas su antikapitalistiniais aktyvistais ir nuo ekonominės globalizacijos nukentėjusių bendruomenių nariais. Būtent feminisčių siekis aktyviai ir solidariai įsitraukti į pasaulinį alterglobalistinį judėjimą padėjo atskleisti naujojo judėjimo trūkumus emancipacinio solidarumo požiūriu. C. Eschle ir B. Maiguashca tyrė moterų dalyvavimą ir moterų klausimų įtraukimą į bendrą darbotvarkę Pasaulio socialiniuose forumuose ir Europos socialiniuose forumuose 2001–2005 m. Nepaisant renginių skirtumų, iš principo tyrimo išvados rodo, kad moterys buvo praktiškai negirdimos ir nematomos tų renginių forumuose, kuriuos organizavo ne jos pačios.

Moterų pranešėjų skaičius svyravo tarp 3,6 ir 6 proc. (ibid: 25). Apibendrinta feminisčių kritika parodė, kad ir patys emancipaciniai politiniai judėjimai, jeigu nėra metamas iššūkis hegemoninėms tendencijoms, nejučiomis perima galios struktūrą, su kuriomis kovoja, hierarchines ir diskriminacines tradicijas. Apibendrinamos tyrėjos išskiria būdus, kaip genderistinės hierarchijos formuoja forumų vyrų ir maskulinistinio bendravimo diskursą: per lyderystę ir organizacinius procesus; per erdvės ir renginių tipo pasirinkimą; per „priešo“ įvardijimą ir socialinės kaitos vizijas, kuriose vyrauja aklumas lyties atžvilgiu (angl. *gender-blind*); per tiesioginį moterų nutildymą, žeminantį elgesį, netgi tiesioginius bauginimus (ibid.). Emancipacinė politika, kurios aktyvistus suburia Pasaulinis socialinis forumas, siekia saviorganizacijos, savikontrolės kuriant horizontalias (laisvas nuo hierarchinių santykių) bendruomeninio gyvenimo formas, tačiau pats Forumas didžiuojasi savo žvaigždėmis kairiaisiais kalbėtojais vyrais ir rengia spaudos konferencijas, nepakviesdami jose pasisakyti nė vienos moters.

Gilinantį į alterglobalistinio feminizmo raišką, atkreiptinas dėmesys į vieną elementą, labai svarbų ieškant atsakymų į klausimą, kas yra emancipacinis politinis solidarumas. Feministės pabrėžia, kad emancipuojantys alterglobalistiniai judėjimai neturėtų siekti homogeniškos ir integruotos vienos tapatybės, o turėtų labiau kreipti dėmesį į tapatybių įvairovę ir solidarumą tarp skirtingų judėjimo grupių. Pačios feministės aktyviai dalyvauja įvairiausiose judėjimo jungiamose grupėse: pradedant profesinėmis sąjungomis, baigiant moterų klausimus keliančiais sambūriais. Jų aktyvus įsiliėjimas į skirtingas organizacijas yra svarbus tiek toms organizacijoms, tiek ir visam globaliam antikapitalistiniam judėjimui. Feministės „prižiūri“, kad organizacijose būtų siekiama lyčių atstovavimo proporcijos, atsisakoma perteklinių hierarchinių santykių, paisoma identitetų įvairovės ir šviečiama apie įvairovės svarbą kovoje su kapitalistinės galios hegemonija. Atspirties tašku pasirinkdamos savo tapatybę, moterys tarytum rodo viso globalaus emancipacinio judėjimo sumažinto mastelio maketą, kur jos pačios, keisdamos vienos mažos organizacijos kultūrą ir požiūrį į moteris, siekia pakeisti globalius hegemoninius galios santykius. Taigi feministinis alterglobalistinis aktyvizmas yra išskirtinė ir reikšminga kolektyvinio veiksmo forma, kurią svarbu ne tik pripažinti ir analizuoti, bet ir rimtai vertinti kaip vieną ryškiausių politinių jėgų.

Susiformavo įvairios autonominės feminizmo grupės, pavyzdžiui, Lotynų Amerikos moterys, juodaodės moterys, musulmonės moterys, lesbietės, kurios išaugo iš

tos pačios kairiosios pasipriešinimo priespaudai tradicijos, tačiau taip pat sprendžia specifines tos grupės problemas. Mažesnių autonominių grupių patirties analizė įneša naujų įžvalgų dėl pilietinio dalyvavimo. Tyrėja Ruth Reitan pažymi, kad feministės aktyviai ieško naujų būdų, kaip paskatinti individus dalyvauti kolektyviniame veikime, ir dėl to daug kalba apie solidarumą. Moterys kaip svarbiausią paskatą solidarumui ir politinei mobilizacijai nurodo emocijas: pyktį, pasipiktinimą neteisingumu, empatiją, atjautą patiriantiems neteisybę. Nors ir negausiai, bet šių emocijų svarbą politiniam aktyvumui mini ir kiti alterglobalistinio judėjimo dalyviai, tačiau tik feminizmas pradėjo kalbėti apie meilės ir prisirišimo jausmus šiame kontekste (Reitan 2007: 20–21). Šios disertacijos ribose, kai yra brėžiama skirtis tarp solidarumo, kylančio iš bendražmogiškumo akcentavimo bei empatijos, viena vertus, ir sąmoningo apsisprendimo burtis ir veikti politiškai, kita vertus, toks emocijų akcentavimas gali pasirodyti paneigiantis pagrindinę mintį. Tačiau emancipacinis solidarumas neatmeta empatijos kaip reakcijos į neteisingumą. Taip pat negalima atmesti emocijų kaip vienos iš politinio aktyvinimo priemonių, apie ką kalbėjo dar Aristotelis. Politinio aktyvinimo retorika negali būti atsieta nuo apeliacijos į kito supratimą, tačiau svarbu, kad tai būtų daroma ne propagandinės manipuliacijos, o telkimo pasipriešinti neteisingumui tikslais.

III.

Atvejo analizė. *Indigenų* bendruomenių solidarumo reikšmė Bolivijos politinei pertvarkai

Trečiojoje disertacijos dalyje yra nagrinėjamas praktinis Bolivijos pavyzdys, kuriuo per istorinio proceso analizę siekiama atskleisti emancipacinio politinio solidarumo atsiradimo priežastis, aktyvų telkimąsi bei pasekmes, keičiantis politinei sistemai. Istorinė analizė yra pateikiama labai glaustai, neapeliuojant į baigtinį ir nuoseklų istorinį tyrimą, supažindinama su socialinių judėjimų formavimuisi ir veikimui svarbiausiais bei daugiausia įtakos turėjusiais istoriniais faktais. Istorinis kontekstas Bolivijos atvejo analizei yra svarbus dėl to, kad šiandieninė įvairių teoretikų analizė kreipia į tai, jog Bolivijos revoliuciją reikia traktuoti kaip trijų dalių ciklą: pirmiausia antikolonijinis *indigenų* Katari sukilimas 1781 m., antra dalis 1952 m. revoliucija, laikoma pirmąja pilietine revoliucija Lotynų Amerikoje, ir galiausiai 2005 m. rinkimai, atnešę pergalę *indigenų* prezidentui Evo Moralesui (Evo Morales) (Thomson 2002; Hylton 2007; Webber 2011).

Bolivija, emancipacinės politikos požiūriu, yra unikali dėl antikolonijinėje kovoje išaugusių socialinių judėjimų, dėl bendruomeninio gyvenimo būdo, dėl propaguojamo solidarumo, dėl sąmoningai pasirinkto ideologinio kovos kelio ir politinės retorikos. Sykiu Bolivija pasirinkta kaip vienas ryškiausių šiandienos pasaulinės politinės kovos už naują demokratijos modelį pavyzdžių. Analizei pasitelkiama tyrimų, atliktų stažuotės Bolivijoje 2014 m. vasario ir kovo mėnesiais metu, medžiaga, surinkta bendraujant su Bolivijos La Pazo universiteto akademikais bei politiniais aktyvistais; antropologiniai mokslininkų tyrimai, sukaupti Londono universiteto archyvuose; ana-

lizuota filmuota dokumentinė žurnalistinė medžiaga. Tyrimui reikšmingai padėjo ir Bolivijoje atlikti giluminiai interviu su įvairių smulkių žemės ūkio kooperatyvų darbininkais, *Aymara* universiteto (veikiančio kooperatyvų pagrindu) rektoriumi, netoli Copacabanos esančiame kaimelyje prie Titikakos ežero gyvenančios žvejų bendruomenės kooperatyvu, El Ceibo kakavos gamintojų kooperatyvu bei MAS (*Movimiento al Socialismo* – Judėjimas link socializmo) nariais. Šie interviu daugiausia naudoti kaip iliustracinė medžiaga, tačiau atskleidė ir daug reikšmingų bendruomeninio gyvenimo sampratos niuansų, kurių iš teorinių tekstų suprasti nebūtų pavykę. Interviu atliekami ispanų kalba su vietinio vertėjo pagalba.

Tyrimo Bolivijoje tikslas buvo susitikti su vietiniais kooperatyvais ir išsiaiškinti, kokie motyvai ir kokios vertybės paskatino jų atsiradimą bei kokie veiklos solidarumo elementai palaiko jų tęstinumą. Bolivija, be to kas pasakyta, yra reikšminga ir įdomi dėl daugelio kitų priežasčių. Pastarąjį dešimtmetį Bolivijoje vykę politiniai ir kultūriniai procesai – gausiai analizuoti ir aptarti geriausių pasaulio universitetų mokslininkų (Sian Lazar (2007), David Harvey (2005), Benjamin Dangl (2007, 2010), Nancy Postero (2002, 2006, 2007), Jeffrey R. Webber (2011), Sinclair Thompson (2002), Kepa Artaraz (2012) ir kt.), tačiau visiškai nežinomi ir neanalizuoti Lietuvoje – byloja apie kokybiškai naują ir unikalią demokratijos patirtį, kurios centre yra specifinė ekonominė politika. Bolivijos darbuotojų kooperatyvai, sudarantys vieną trečdalį visos krašto ekonomikos, yra reikšminga jos dalis. Susipažinti su šia kooperatyvų patirtimi, o sykiu politinio aktyvizmo praktika ir retorika, buvo svarbiausias stažuotės tikslas. Tad šioje dalyje, be kita ko, yra gilinamasi į solidarumo skatinimo retoriką, bendruomeninio gyvenimo būdą skatinančias idėjas ir vertybes. Pasitelkiant šią Bolivijos atvejo analizę taip pat siekiama pritaikyti ir / ar patikrinti disertacijos pirmojoje dalyje pateiktą politinių solidarumų kriterijų tipologiją.

Bolivijos atvejo analize siekiama aptarti, kaip solidarumas ir politinės emancipacijos siekis turėjo įtakos pasipriešinimo kolonijiniam imperializmui judėjimams. Per visą 500 metų kolonializmo istoriją ir vėliauėjusius liberalaus respublikonizmo bei neoliberalizmo laikotarpius vietiniai gyventojai siekė apsaugoti savo bendruomeninį gyvenimo būdą. Naujaisi politiniai įvykiai, kai valdžią perėmė *indigenų* bendruomenių lyderis Evo Moralesas¹², nėra joks istorinis ar politinis atsitiktinumas, bet ilgos socialinių judėjimų kovos padarinys.

Kodėl yra svarbu analizuoti Bolivijos išsivadavimo judėjimus, ką tai gali pasakyti apie demokratijos vystymąsi teoretikams? Solidarumas, vienas iš kertinių demokratijos elementų, buvo vienintelė priemonė *indigenams* boliviečiams siekti laisvės ir lygybės. Įdomu tai, kad tuo metu, kai Europoje ir JAV neoliberalios reformos suskaldė darbininkų klasės solidarumą ir juos marginalizavo, būtent tokios reformos Bolivijoje

¹² Evo Moralesas ir MAS partija rinkimus laimėjo 2005 m. gruodžio 18 d., surinkę 53,7 proc. rinkėjų balsų. Tai buvo pirmas kartas per 40 metų, kai prezidentas laimėjo absoliučią daugumą Bolivijoje (Webber 2011: 50).

paskatino pilietinį sąmoningumą ir dar atkaklesnę kovą už emancipaciją. 1952 m. revoliucijos metu susiformavę judėjimai naujai atgijo po XX a. 8-ajame dešimtmetyje diegtos „efektyvumo ekonomikos“, iškeldami siekį išplėsti demokratiją, įtraukiant ir labiausiai nuskurdintas bei marginalizuotas grupes į politinių sprendimų priėmimą. Todėl Bolivijos solidarumo fenomeno augimo istorija, atskleidžianti emancipacijos procesą, yra naudinga šiandieninės demokratijos teorijos ir demokratijos deficito tyrimų kontekste.

Bolivijos atvejis politinių teorijų kontekste yra įdomus ir dėl naujai sukurtos politinės partijos MAS (*Movimiento al Socialismo* – Judėjimas socializmo link), kurią patys šio judėjimo nariai vadina politiniu „instrumentu“ (šis terminas skleidžiamas skyriaus retorinėje judėjimų analizėje). Pagrindine emancipacinį solidarumą Bolivijoje nešanti jėga yra būtent MAS, kuri gimė iš socialinių judėjimų ir pažadėjo, kad gavusi valdžią transformuos ir dekolonizuos valstybę. Ypač ambicingi siekiai (išreikšti ir naujojoje konstitucijoje) ir itin glaudūs partijos saitai su socialiniais judėjimais daro Bolivijos pavyzdį išskirtiniu. Niekur kitur Lotynų Amerikoje (ir, ko gero, pasaulyje) nėra kitos tokios šalies, kur ryšys tarp partinės politikos ir socialinių judėjimų būtų toks glaudus (Dangl 2010).

Lotynų Amerikos šalys yra parankiausias pavyzdys ir nagrinėti neoliberalistinės politikos pasekmes, nes neoliberalūs, šoko doktrinos ekonomistai šiuos kraštus praktiškai pavertė savo laboratorijomis. Vietoj pažadėtų darbo vietų, ekonominio mobilumo ir didesnės laisvės, neoliberalizmas išaugino turto koncentraciją kelių galingų oligarchų rankose, prisidėjo kuriant milžinišką socialinę atskirtį ir nuskurdino milijonus gyventojų. Lotynų Amerikos regiono politinis posūkis išsilaisvinimo link yra viena iš neoliberalistinės ekonomikos pasekmių: rinkėjai ieškojo alternatyvos, o kandidatai į prezidentus šias alternatyvas pažadėjo. Pasipriešinime neoliberaliams politinėms ir ekonominėms reformoms aptinkame naujas politinio solidarumo formas, apimančias ne tik *indigenų* bendruomenes, bet ir įvairių profesijų metisus, organizuotus mokytojus, studentus, šachtininkus.

Solidarumas *indigenų* bendruomenėse buvo palaikomas retoriniu senosios Inkų imperijos laikų išaukštinimu bei rituališkumą atkartojančiais sukilimais. Bendruomenės solidarumui palaikyti naudojama sąsajas su protėvių bendruomene pratęsianti retorinė simbolika, o vėliau dėl tarptautinių nevyriausybinų organizacijų ir antropologų švietimo, ryšiai buvo sustiprinti ir klasinio solidarumo supratimu. Emancipacinės politikos idėjos padėjo *indigenų* bendruomenėms peržengti primestos rasinės kastų sistemos mąstymą, pereiti nuo uždarojo bendruomeninio prie emancipuojančio solidarumo.

Iki šiol Lietuvos akademiniuose darbuose nėra sutarta, kaip versti sąvoką *indigenous*. Žiniasklaida ir netgi mokslinės publikacijos (nors tokių yra labai mažai) apie *indigenų* problemas, politiką, ekonomiką ir socialinius judėjimus vartoja sąvokas *vietiniai*, *čiabuviai* ir netgi *indėnai*. Toks tiesioginis vertimas turi rasistinę konotaciją ir nėra tinkamas vartoti. Tai paaiškėjo pradėjus retorinę Bolivijos socialinių ir politinių

judėjimų analizę. Net bandant įtaigiai paaiškinti ir pateisinti sąvokų *vietinis* ir *čiabuvis* vartojimą, jų vartojimo neadekvatumas išryškėja, kai susiduriame su pačių *indigenų* kalbomis, kuriose jie patys į savo bendraminčius kreipiasi „*compañeros indígenas*“. Niekada Evo Moralesas ir jį palaikantys Bolivijos piliečiai nesikreiptų vieni į kitus vadindami „čiabuviais“ su ta konotacija, kaip ji yra suprantama Lietuvoje („čiabuviais“ vadinti geografinių ir vėlesnių atradimų metu rastų naujų teritorijų gyventojai, vėliau kolonizuoti europiečių; nepaisant to, kad geografijos moksle sąvoka *čiabuvis* reiškia autochtoną, kritinės politinės teorijos požiūriu ji neatsiejama nuo žeminančios kolonijinės konotacijos).

Taip, kaip vadiname tam tikras socialines, politines, ekonomines žmonių grupes, turi įtakos jų tapatybei ir, Bolivijos istorijos atveju, jų pilietiškumui. Rasė ir etniškumas (arba geografinė gimimo vieta) nėra natūralios kategorijos, kuriomis būtų galima apibrėžti socialinių santykių skirtumus. Pačios šios kategorijos yra suformuotos istoriškai susiklosčiusio galios konteksto, taigi jos yra dominavimo instrumentai, pabrėžiantys išankstinį šių grupių rangą ir statusą formuojantis konkrečiai valstybei (Wilmsen 1996; Comaroff 1996).

Bolivijoje terminas *indėnas* (ir su juo susiję žodžiai *vietinis*, *čiabuvis*) atskleidžia šiuos istorinius galios konstruktus, nes pradėtas vartoti kolonijiniais laikais, kai buvo sukurta pagal „kraujo grynumą“ klasifikuojama kastų sistema: ispanai (arba baltieji), indėnai, metisai, juodieji, mulatai ir t. t. Vis dėlto ne vien „kraujo grynumas“ nulėmė žmogaus socialinį statusą, bet ir jo priklausymas vienai ar kitai bendruomenei. Olivia Harris suformulavo tokį *Indėno* apibrėžimą: „tas, kas gyveno čiabuvių bendruomenėse, mokėjo duoklę ir dirbo karūnai, buvo laikomas Indėnu“ (Larson, Harris 1995: 354).

Tekste sąvoka Indėnai vartojama dėl to, kad neįmanoma atitrūkti nuo nagrinėjamo laikotarpio specifikos, bet rašoma didžiąja raide, siekiant pabrėžtinai atsiriboti nuo negatyvios konotacijos.

Tiek aukštumų, tiek žemumų vietiniai gyventojai buvo vadinami Indėnais iki pat 1952 m. revoliucijos, kai susikūrus agrarinę valstybės reformą palaikančioms *sindicatos campesinos* (valstiečių sąjungoms), žemumų Indėnai buvo priskirti naujam ekonominiam sluoksniui – žemdirbiams, o aukštumų – valstiečiams (*campesinos*). Tuomet termino *Indėnas* buvo visiškai atsisakyta kaip praeities atgyvenos. *Campesino* tapatybės ašis remiasi nebe „kraujo grynumu“, bet priklausymu tam tikrai klasei. Nepaisant to, kad dauguma valstiečių ir toliau praktikavo savo genties papročius, kalbas ir religiją, jų išiliejimas į socioekonominę klasę pakeitė jų statusą ir priartino juos labiau prie *zoon politikon* (pilietinių gyvūnų), tariant Aristotelio žodžiais, todėl vadinti juos pagal seną rasę ir kolonijinę priklausomybę Ispanijos karūnai, vartojant *indėno* sąvoką, yra mažų mažiausiai mokslškai netikslu.

Disertacijoje siūloma pradėti Lietuvoje vartoti naujadarą *indigenas*, kuris yra kilęs iš lotyniško *indigenae*. Dažniausiai tarptautinėje akademinėje lektūroje yra vartojama

mas angliškasis *indigenous*, net ir ispaniškai kalbančiuose Lotynų Amerikos kraštuose, su kurių politiniu-ekonominiu virsmu šios sąvokos vartojimas daugiausia susijęs, tačiau kalbėti apie naują kultūrinį sąjūdį, susijusį su išsilaisvinimu nuo kolonializmo, angliško termino vartojimas tarytum įteisintų naują kolonializmo formą. Todėl lietuviško termino (apvalyto nuo rasistinių ir kolonialistinių konotacijų) *indigenas* vartojimas būtų naujas žingsnis nagrinėjant šias kultūras.

3.1. Politinės *indigenų* emancipacijos ir solidaraus organizavimosi prielaidos bei raida

Solidarumas ir politinė emancipacija pasipriešinimo kolonijiniam imperializmui perspektyvoje

„Draugai *indigenai*, pirmą kartą mes esame prezidentai! (*Compañeros indigenas, por primera vez somos presidentes!*), – sušuko Evo Moralesas, vietinių aimarų genties valstietis, kai 2005 m. gruodžio 18 d. buvo išrinktas Bolivijos prezidentu, – kitais metais prasideda nauja Bolivijos istorija“ (iš laikraščio *La Razón* 2005-12-19).

2005 m. Evo Moralesas, koka plantacijų valstiečių vaikas, kaip jį vadina Bolivijoje, tapo prezidentu, ir tai nebuvo netikėtas įvykis. *Indigenai* ir jų socialiniai judėjimai dešimtmečiais organizavosi, siekdami kultūrinio pripažinimo ir politinio dalyvavimo, kad galėtų reprezentuoti savo interesus. Vis dėlto E. Moraleso laimėjimas rinkimuose yra naujo tipo aktyvizmo Bolivijoje kulminacija. Šimtmečiais vyko pasipriešinimas kolonijiniam rasizmui, ir 1952 m. revoliucijos aktyvizmui atsirado naujų perspektyvų, kai XX a. paskutiniame dešimtmetyje neoliberalus multikultūralizmas pateikė naujų demokratinių pažadų ir vilties. Kaip rašo Nancy Grey Postero (Postero, 2007), „neoliberalus multikultūralizmas“¹³, atėjęs kartu su JAV kapitalistiniu kolonializmu, turėjo aiškų tikslą labiau individualizuoti ir kartu labiau pilietiškai suaktyvinti vietinius gyventojus. Atrodytų, kodėl JAV būtų suinteresuota tokiais Bolivijos demokratizacijos procesais, juk

¹³ *Neoliberalus multikultūralizmas* – N. Postero sukurtas terminas JAV korporacijų būdai, kaip atsikratyti tarpininko – oligarcho – darbo jėgai gauti, apibūdinti. Kadangi Indėnai buvo baudžiauninkai, priklausantys vietiniams oligarchams, pasinaudojus „multikultūralistiniu“ tautų ir individualizmo išsilaisvinimo diskursu, kuris dažniausiai nurodo demokratinių valstybių siekį sudaryti sąlygas skirtingoms kultūroms koegzistuoti, Bolivijoje buvo siekiama paversti baudžiauninkus laisvai samdomais darbininkais, kurie taptų dar pigesne samdoma darbo jėga. Taigi, *neoliberalaus multikultūralizmo* terminu yra siekiama atkreipti dėmesį į santykį tarp valstybės vykdomų politinių reformų ir jas pagrindžiančios neoliberalios filosofijos.

išteklius išgaunančioms korporacijoms kur kas lengviau derėtis su senu sąjungininku – oligarchais. Tačiau buvo tikimasi, kad laisvi, laisvai parrisamdantys piliečiai bus geresni darbininkai „efektyvumu“ pagrįstoje ekonomikoje ir esant laisvai samdomai darbo jėgai bus galima lengviau apeiti ir tuos pačius tarpininkus – oligarchus.

Šiandien Bolivija yra laikoma Lotynų Amerikos šalimi, kurioje yra daugiausia skurdo. Pasaulio Banko 2005 m. duomenimis, kai buvo išrinktas E. Moralesas, 52 proc. gyventojų gyveno absoliutaus skurdo sąlygomis. Iš jų – 60 proc. *indigenai*. „Modelio“ (modeliu Bolivijoje, kaip ir apskritai Lotynų Amerikoje, yra vadinamas neoliberalistinės ekonomikos modelis, kurio esmė buvo privatizacija, gamtinių išteklių pardavimas tarptautinėms korporacijoms, orientacija į greitą pelną, žemių decentralizacija) diegimo metu, nepaisant oficialiai skelbiamų pastangų nugalėti skurdą, t. y. nuo 1997 iki 2002 m., absoliutaus skurdo rodikliai keliais procentais sumažėjo, tačiau žvelgiant atidžiau tampa akivaizdu, kad būtent *indigenų* skurdas, ypač kaimuose, dar labiau išaugo (nuo 65 iki 72 proc.). Paskutiniai duomenys (Pasaulio Banko 2013 m. statistika) rodo, kad pamažu naujoji politinė sistema pozityviai veikia skurdo mažinimo linkme. 2013 m. užfiksuotas skurdo lygio kritimas iki 39,1 proc. Tiesa, nėra statistikos, rodančios šio pasikeitimo įtaką skirtingiems socialiniams sluoksniams.

Tokia ekonominė Bolivijos Indėnų situacija atliepia Lotynų Amerikos istoriją: vietiniai gyventojai Bolivijoje buvo išnaudojami ir dominuojami nuo Ispanijos užkariavimo 1500-aisiais. Kolonijinėje eroje vietiniai Andų gyventojai (aimarai aukštai kalnuose aplink Titikakos ežerą ir čechua tautos rytiniuose slėniuose) buvo pavadinti vienu vardu *Indėnais* (iš tiesų vietinių Amerikos gyventojų tautos labai skirtingos, jų kalbos priklauso skirtingoms grupėms, taip pat skiriasi gyvenimo ir ekonominio vystymosi būdai), suvaryti į sidabro kasyklas ir priversti mokėti duoklę Karūnai. Mažesnės vietinių gyventojų grupės, gyvenusios Amazonės baseino teritorijose, buvo laikomos pavojingais „laukiniais“ ir masiškai naikinamos arba išvaromos į katorgą gaminti kaučiuką. Guarani pietinių kalnų tautos ir Čako dykumos žmonės buvo pamažu išstumti iš gyvulių auginančių ūkių. Per visą šalį kylantys vietinių gyventojų maištai pamažu per šimtmečius kariuomenės smurto, religinės indoktrinacijos ir ekonominio išnaudojimo buvo numalšinti (Postero 2007: 3).

XIX a., 1820 m., kai Bolivija (beje, pirmoji iš Lotynų Amerikos šalių) paskelbė nepriklausomybę nuo Ispanijos karūnos, naujoji nepriklausomos Respublikos valdžia užbaigė vietinių gyventojų nuvarymą nuo žemės. Anksčiau jie turėjo bendruomeninę žemės nuosavybę, kuri buvo paskelbta nelegalia. Vietoj bendruomeninių žemės valdų buvo sukurtos latifundijos, kuriose Indėnai tapo darbo jėga baltiesiems ir metisams, t. y. naujesiems tų žemių savininkams. Žemės praradimas ir buvo tas paskutinis spyris į skurdo bedugnę, kurioje *indigenai* tebesikapanoja ir dabar. Todėl Žemės reforma yra jiems svarbiausias klausimas per visus sukilimus ir revoliucijas, todėl žemei yra suteiktas atskiras pilietinis statusas naujojoje Bolivijos konstitucijoje.

Nuo Inkų imperijos nukariavimo Peru aukštikalnėse ispanai sukūrė naują administracinę sistemą, naudodamiesi buvusią Inkų imperijos struktūra. Šioje struktūroje atsidūrė ir Bolivija. Nuo 1540-ųjų turtingos sidabro gyslos prie Potosi buvo kasamos gerai organizuotų aukštikalnių vietinių gyventojų, o La Pazas buvo įkurtas kaip komercinis perskirstymo centras (Klein 1992: 35). Sidabro kasimo karštinė tęsėsi iki XVII amžiaus. Per tą laiką susidarė nauja socialinė klasė kreolai (*criollo*)¹⁴, kurie sukūrė didžiules fazendas. Žemumose įkūrus miestą Santa Cruzą išsiplėtė cukraus ir medvilnės plantacijos, taip pat galvijus auginančios fermos, kurios stūmė vietinius gyventojus iš jų gyvenamų teritorijų bei vertė juos dirbti misionieriškose žemės ūkio schemose. Santa Cruzas iki šiol išlieka turtingų baltųjų žemvaldžių tvirtovė.

Svarbu pabrėžti, kad nepaisant kolonizacijos proceso, ypač suaktyvėjusio nuo 1727 iki 1735 m., fizinio žmonių naikinimo, represijų ir nuskurdinimo, vietiniai gyventojai nenustojė priešintis ir gintis, tačiau masinė ispanizacija tarytum pati pasufle-ravo naują kovinės retorikos būdą, vaidinusį svarbų vaidmenį politinei mobilizacijai. Indėnai pradėjo į maištų ir pasipriešinimų retoriką įpinti senuosius savo kultūrų mitus, kurie ypač padėjo mobilizuoti tūkstančius gyventojų. Vienas iš pirmųjų tokios kovos pavyzdžių – 1892 m. sausio sukilimas. Keletą metų iki šio sukilimo jaunas *ipaje* (gydytojas arba šamanas), vardu Čapiaguasu, iškilo kaip turintis ypatingų gydymo ir pranašystės galių. Žmonės jį vadino dievybės Tumpa Hapiaoeki vardu ir minio-mis sekiodavo jį. Viena iš svarbiausių jo kartojamų pranašysčių buvo ta, kad nereikia garantams bijoti ispanų šautuvų, nes jie šaudys tik vandeniu (Pifarré 1989: 376). Ir tie, kurie eis kovoti su kareiviais, įgis naują gyvenimą. Nepaisant to, kad Čapiaguasu skatintas sukilimas buvo pralaimėtas, garantų tautos buvo drastiškai naikintos, iš-sklaidytos ir papildė naująją skurdžių klasę, sėmimasis jėgų iš savo kultūros, mitų ir istorinės patirties nebuvo pamirštas ir toliau yra sėkmingai naudojamas dabartinėje išsivadavimo politikoje. Naujieji socialiniai *indigenų* judėjimai ir E. Moraleso politi-nės rinkimų akcijos ypač išnaudoja mitologinę ir ritualinę sąmonę.

Kolonizacija Andų aukštikalnėse vyko kitaip. Vietinių Indėnų populiacija buvo gerokai didesnė ir vis dar veikiama Inkų imperijos civilizacijos. Taigi ispanai tiesiog perėmė inkų sukurtą administracinę sistemą, palikdami žemę vietinių Indėnų rankose. Valdžia buvo palikta vietiniams elitams, išlikusiems nuo Inkų imperijos. Tačiau stam-bių regionų valdymas atiteko ispanų vietininkams (*encomenderos*) už Indėnų kristi-anizaciją (arba kaip buvo skelbiama – už religinį švietimą, už kurį turėjo teisę rinkti atlygį grūdų derliumi) (Thomson 2002).

Įdomu tai, kad XVI a. viduryje Ispanijos valdžia ėmėsi būdų, kaip sumažinti *en-comenderos* feodalinę galią, nes reikėjo darbo jėgos sidabro kasykloms. Tuo tikslu karūna sukūrė dvi atskiras legalias ir institucines sistemas: *república de los españoles*

¹⁴ *Criollo* Lotynų Amerikoje buvo vadinami ispanų, gimusių jau Pietų Amerikoje, palikuo-nys. Kad būtų priskirtas *criollo* klasei, reikėjo liudytojų įrodymų, kad turi 1/8-ąją ispa-niško kraujo.

ispanams ir *república de indios* – Indėnams. Indėnai tapo atskira teisine ir politine kategorija nuo ispanų, kreolų ir metisų, su skirtingomis teisėmis ir pareigomis. Indėnai gavo teisę turėti bendruomeninį turtą ir gyventi bendruomenėse (*comunidades indígenas*) ir išlaikė savivaldos teises (Postero 2007: 27). Už tai jie turėjo atidirbti nustatytą darbo kiekį ir mokėti duoklę Karūnai. Taip kas septintas suaugęs Indėnas vyras turėjo metus atidirbti sidabro kasyklose. Per pusantro amžiaus dėl šio prievartinio darbo miestas Potosi tapo turtingiausias Amerikoje, o Europos sidabro atsargos patrigubėjo, stimuliuodamos Europos ekonominę augimą. Vietiniai Amerikos gyventojai sumokėjo didžiulę kainą už šią ekonominę transformaciją: daugiau kaip 8 milijonai Indėnų mirė nuo išsekimo, bado, apsinuodijimo merkuriumi ir sušalimo.

Tuo pat metu Ispanija sukūrė ir naują socialinės sanklodos struktūrą – kastų sistemą (*sistema de castas*), kuri taip pat rėmėsi biologiniu rasės diskursu. Kastos buvo paremtos kraujo grynumu. Tačiau judėjimas tarp miesto ir kaimo, mišrios vedybos neleido išlaikyti tvirtos kastų sistemos. Žemųjų kastų atstovai aktyviai priešinosi tokiai socialinei tvarkai, pasisakydami už socialinį mobilumą ir saviidentifikaciją. Tačiau Ispanijos valdžiai buvo itin svarbu išlaikyti šią socialinės stratos sistemą, nes Indėnas tapo fiskaliniu vienetu, jo darbas ir mokama duoklė buvo viso kolonijinio pasaulio pagrindas.

Politikos istorikas Adolfo Gilly teigia, kad hegemoninė socialinė sistema veikė ne vien ekonominiu, bet ir į pasąmonę giliai įsismelkusių lygmeniu: priklausymas vienai ar kitai rasei nuo gimimo įrėždavo savo vietos socialinėje stratoje suvokimą, turėjo įtakos atitinkamam tų žmonių elgesiui, aprangai ir siekiams. Aukščiausių kastų auklėjimas buvo grįstas pažeminimo praktika, tikint ir teigiant, kad tik taip jos galės kontroliuoti kolonizuotas grupes. Taip praktikuojama kontrolė buvo viena iš esminių kolonijinio valdymo taisyklių. Kontrolė per nuolatinį pažeminimą buvo įgyvendinama per fizines bausmes, paternalistinių elgesį (pavyzdžiui, kreipimąsi „tu“ į visas žemesnes kastas), per gyvenamų ir darbo erdvių atskyrimą, akivaizdžiai skirtingą aprangą. O svarbiausią žymę paliko skleidžiamas supratimas, kad švietimas yra išskirtinė aukščiausios kastos privilegija (Gilly 2003, 2007).

Ypač aršus Indėnų pasipriešinimas dviejų respublikų sistemai vyko XVIII a., ir dėl to ši sistema pradėjo byrėti. Vietiniai gyventojai apeliavo į dviejų respublikų sistemos kūrimo pradžioje numatytą „karališką apsaugą“ dėl „Indėnų respublikos“ menkesnės pozicijos; jie pradėjo reikalauti galimybės patiems išsirinkti savo bendruomenės valdžią, kuri būtų teisingesnis tarpininkas atstovaujant bei renkant duoklę.

Pirmasis Katari sukilimas ir bolivietiškos tapatybės augimas

Vienas svarbiausių to amžiaus sukilimų įvyko 1780–1781 m., ir jį svarbu paminėti ne vien dėl istorinio įvykių nuoseklumo, bet ir dėl semantinės šio sukilimo reikšmės. Katari sukilimas ne kartą rituališkai buvo atkartotas šių laikų *indigenų* judėjimuose

ir revoliucijose, o to sukilimo vadai – Tomás Katari, Túpac Amaru ir Túpac Katari – tapo mitiniais Indėnų tautos vadais. Smurtiniai sukilimai ištisus metus vyko Andų plynaukštėse nuo Cuzco iki La Pazo. Išsikeltas tikslas – sugriauti kolonijinę tvarką ir sukurti Indėnų nepriklausomybę. Sukilimo lyderiai buvo *kuraka* klasės atstovai¹⁵. Per Katari sukilimą buvo pasiekta, kad daug kur *kuraka* pakeitė tapatybės ir savivertės augimą. Jie turėjo ypatingą autoritetą savo bendruomenėje ir kartu buvo traktuojami kaip turintys mistinę aureolę. Pačiame sukilimo įkarštyje jais sekė daugiau kaip šimtas tūkstančių Indėnų. Sukilimo pabaigoje Tomás Katari ir Túpac Katari apsupo ir apgulė La Pazą keliems mėnesiams. Galiausiai sukilimas buvo numalšintas, lyderiai nužudyti ir jų turtas konfiskuotas. Istorikas Herbertas Kleinas tvirtina, kad toks susidorojimas sudavė mirtiną smūgį *kuraka* klanui, nes jie buvo nušalinti iš vietinės valdžios pozicijų, o jų vietą užėmė ispanai ir metisai (Klein 1992: 75).

Iš dalies dėl tokio pasipriešinimo, iki nepriklausomybės paskelbimo Ispanijos karūnos institucinė galia labai susilpnėjo. Andų bendruomenės pamažu demokratėjo, pradėta lyderius rinkti ir vertinti ne pagal jų kilmę, bet dėl autoriteto ir atsakomybės bendruomenei. Susikūrė nauja administravimo sistema, kai bendruomenės vyresnieji (vadinamieji *kuraqkunas*) ėmė rotuoti vadovaujamose pozicijose. Tokia sistema, kurioje pagrindinius sprendimus priima bendruomenės susirinkimas, iki šiol yra atpažįstama aukštikalnių regionuose.

Svarbu pažymėti, kad vyresnieji, eidami bendruomenės vadovų pareigas, buvo ir net šiandien yra atsakingi ne tik už ekonominius klausimus, bet prisiėmė kultūrinį-socialinį vaidmenį išlaikyti bendruomenės integralumą. Jie praktikuoja tam tikrus simbolinius ritualus įtvirtinančius socialinius bendruomenės vaidmenis. Šia prasme vyresnieji, t. y. *kuraqkunas*, būdami atsakingi už bendruomenės ryšių stiprumą, yra atsakingi už solidarumą.

Katari sukilimas, nors ir buvo numalšintas, vis dėlto išliko kaip vienas ryškiausių emancipacinės kovos ir solidarumo simbolių. Viena vertus, jis baigėsi kolonijinių sąlygų pakeitimu, ir, ko gero, be šio pokyčio nepriklausoma nuo Karūnos Bolivijos respublika tuomet nebūtų buvusi įkurta. Kita vertus, tai grąžino Indėnų tautoms pasitikėjimą savimi, orumą ir supratimą, kad jie gali susivienyti ir kovoti už savo teises.

Bolivijos nepriklausomybė, klasikinis liberalizmas ir naujos pavergimo formos

1825 m. Bolivijos nepriklausomybė siekė pakeisti ir nusistovėjusią kolonijinę tvarką. Pradėta žemės reforma buvo siekiama išspręsti ir Indėnų klausimą, kaip juos paversti boliviečiais. Istorikė Marta Irurozqui Victoriana atliko to meto Bolivijos le-

¹⁵ *Kuraka* klasė buvo Inkų imperijos aristokratai, kurie buvo tarpininkai tarp žmonių ir dvasinio mistinio dievų pasaulio. Jie taip pat rinko mokesčius valstybei ir turėjo įvairių privilegijų. *Kuraka* dažniausiai buvo paveldima, bet kartais ir išrenkama dėl autoriteto.

gislatūros kalbų analizę ir parodė, kaip konkuravo du skirtingi diskursai. Vieni teigė, kad Indėnai yra laukiniai barbarai, nesugebėsiantys argumentuoti dalyvauti valstybės gyvenime. Tai pakeisti gali tik universalus visuotinis švietimas. Kita pozicija teigė, kad didžiausia problema yra Indėnų bendruomeninės organizacijos ir bendruomeninis turto valdymas, kuris juos labiau pririša prie vietos bendruomenių negu prie bendrų valstybės interesų gynimo. Ši liberali pozicija argumentavo, kad piliečiai turi būti pavieniai individai, o ne bendruomenės sudėtinė dalis (Irurozqui Victoriana 2000: 70).

Taip gimė pirmasis pilietybės pasiūlymas Indėnams, kuriems reikėjo pasirinkti arba tapti darbininkais (*colonos*), arba smulkiais žemvaldžiais. Tačiau netekę bendruomeninės nuosavybės, kuri buvo nacionalizuota, jie neturėjo iš ko nusipirkti žemės. Taip pat svarbu pažymėti, kad kartu su pilietiškumo statusu Indėnams nebuvo pasiūlyta teisė balsuoti, nes išliko senas konstitucinis reikalavimas mokėti skaityti ir rašyti ispaniškai, turėti žemės ir nebūti tarnu. Taigi iš esmės Žemės reformos tikslas buvo nuvaryti Indėnus nuo jų bendruomeninių žemių. Neturėdami pasirinkimo, dauguma Indėnų tapo bežemiais darbininkais, kas automatiškai atėmė iš jų balsavimo teisę. Indėnai masiškai pasitraukė į urbanizuotus rajonus ir organizavo tokį stiprų pasipriešinimą, kad valdantieji turėjo sustabdyti žemės reformą.

Paraleliai vyko dar vienas itin reikšmingas procesas. Norėdami apginti savo bendruomeninę nuosavybę, Indėnai rėmėsi kolonijinės teisės įtvirtintu „duoklės paktu“, kuris už mokamą duoklę garantavo vietinių gyventojų bendruomeninio turto gynimą iš valstybės pusės. Nepaisant to, kad ta valstybės teikiama protekcija iš tikrųjų buvo gan fiktyvi, o pats paktas pavertė Indėnus baudžiauninkais, Indėnams jis reiškė jų bendruomeninio turto garantą ir jų kolektyvinės tapatybės pripažinimą. Nepriklausomybės nuo Ispanijos revoliucija, vadovaujama Simóno Bolivar, rėmėsi liberaliomis individo ir tautos laisvo apsisprendimo idėjomis. Tad Indėnų noras išlaikyti „duoklės paktą“ buvo tarytum dar vienas įrodymas, kad jie yra laukiniai barbarai, savo mąstymu visiškai toli nuo liberalizmo ir pilietiškumo supratimo. Tačiau iš tikrųjų Indėnai kur kas geriau suprato, kad bendruomeniškumas, o ne individualizmas yra jų vienintelė išlikimo galimybė. Stipri bendruomenė visais laikais garantavo savitarpio pagalbą tiek kasdienėje buityje, tiek teisinėse ir ginkluotose kovose. Todėl Indėnai siekė naujo hibridinio statuso, vadinamojo „duoklinio pilietiškumo“ (*tributary citizenship*), dėl kurio jie gautų pilietiškumo teikiamos naudos, tokios kaip švietimas ir individuali teisinė apsauga prieš valstybinę legislatūrą, bet ir turėtų kolonijinį duoklės garantuojamą etninių bendruomenės žemių pripažinimą (Platt 1993). Su duokle susijęs bendruomeninių žemių apsaugos supratimas yra taip giliai įsišaknijęs *indigenų* bendruomenių sąmonėje, kad net ir šiais laikais kai kurios bendruomenės moka simbolines ritualines duokles valdžiai.

Ne vienas tyrinėtojas (pavyzdžiui, Platt 1993, 1999; Larson 2004) aiškino Indėnų priešinimąsi liberalizmui kaip jų tamsumo ir nepilietiškumo įrodymą. Galima argumentuoti atvirkščiai. Kaip tik Indėnų priešinimasis klasikinio liberalizmo suponuotam

individualizmui bylojo politinį sąmoningumą ir supratimą, ko jų bendruomenėms reikia, kad išliktų, o sykiu ir suvokimą, kad žemės reforma buvo naudinga tik aukštesniosioms klasėms, kurios ieškojo būdų, kaip esant „liberaliai demokratijai“ papildyti valstybės iždą, netekusį savo pagrindinių įplaukų iš baudžiavinio darbo ir duoklės. Tai rodo tolesni įvykiai ir argumentai. Indėnai, reikalaudami išsilavinimo, iš tiesų taip siekė visiško pilietiškumo, kuris buvo užkoduotas konstitucijoje. Tai, kad už respubliką kovojantys liberalai nenorėjo jiems to suteikti, rodo jų dviveidiškumą. Jie siekė palikti dviejų statusų pilietiškumą: vieną – visą politinę ir juridinę galią turintiems baltiesiems ir metisams, o kitą – rinkimų teisės neturintiems Indėnams. Šia prasme klasikinis Simóno Bolivarо liberalizmas buvo rasistinis, nes buvo grįstas dviejų lygių pilietiškumo įtvirtinimu. Antras bolivariško klasikinio liberalizmo Bolivijoje siekis, kuriam taip pat priešinosi Indėnai, buvo bendruomeninių etninių gyventojų žemių atėmimas. Paprastai tariant, tai buvo Indėnų nuvarymas nuo jų bendruomeninių žemių, kas užtikrino oligarchams galimybę praplėsti savo fazendas iki latifundijų dydžio, taip pat beteisės darbo jėgos naudojimą.

Susidorojimas su Indėnų bendruomenėmis (žemių atėmimas ir jų pavertimas be-teisiais darbininkais) vyko retoriškai pasitelkiant progreso ir naujo patriotizmo idėjas ir lozungus. To meto spauda rašė apie naująją bolivietišką patriotizmą ir pilietiškumą, aiškiai atskiriant naujuosius piliečius (*ciudadanos*) nuo nepripažintų ir destruktūruotų Indėnų (*indiada desestructurada y no reconocida*) (Postero 2007). Naujasis respublikos elitas rėmėsi tuo metu populiariu socialiniu darvinizmu ir vadino vietinius gyventojus „mūsų laukiniais“ (*nuestros bárbaros*), kurie turi būti arba civilizuoti ir asimiliuoti, arba išnykti (Postero 2007).

Liberalių permainų rezultatas buvo aparteido lygio naujojo rasizmo suformuota visuomenė, kur vietiniai gyventojai Indėnai buvo visiškai pašalinti iš politinio gyvenimo sferos. Respublikoniškoje Bolivijoje baltųjų elito teigimas, kad Indėnai yra barbarai (t. y. nepajėgūs savarankiškai vadovautis savo racionalumu), ir jų bendruomeninė (*versus* individuali, laisva) prigimtis buvo pakankama prielaida išmesti vietinius gyventojus iš visaverčių politinės tautos narių.

Indėnų atskyrimas nesutrukdė liberaliems kovotojams už nepriklausomybę sustiprinti patriarhaliniais santykiais paremtą kontrolę. Kadangi vietiniai gyventojai nebeegzistavo jokiuose valstybiniuose registruose, jie faktiškai tapo fazendų savininkų nuosavybe. Oficialiai būdami piliečiais (be teisės balsuoti), buvę baudžiauninkais kolonijiniiais laikais, liberaliais siekiais iškovotoje nepriklausomoje respublikoje tapo vergais, padėjusiais išaugti stambiems oligarchams¹⁶.

Oligarchai per XIX a. taip pakeitė baudžiamąją ir civilinę teises, kad jos įteisino socialinius skirtumus, praktiškai atliepiančius senas kolonijines visuomenės stratas. Kaip rašo Nancy Postero (2007: 36), pagal naująją teisę žmogus galėjo prarasti savo pilie-

¹⁶ Oligarchais Lotynų Amerikoje yra vadinami turtingieji regionų „valdovai“, išaugę iš latifundininkų. Jie pasižymi ypatingais turtais ir savo kreoliška kilme.

tybę ir galimybę liudyti teisme užsitraukęs nešlovę. Moterims prarasti pilietinį statusą pakako, jeigu buvo paskelbiama, kad ji yra prastos reputacijos. Dar daugiau, piliečio patikimumas buvo grindžiamas socialine klase, garbe ir viršenybe. Tai leido dominuojančioms grupėms laisvai elgtis su jiems pavaldžiais žemesnio statuso piliečiais. Taigi neturėdami juridinės apsaugos, Indėnai ir pavaldžios moterys tapo elito vyrų galios subjektais ir buvo visiškai nutildyti. „Taigi respublikoniškas pilietiškumas buvo grindžiamas ir stiprinamas hierarchija, rasizmu ir patriarchalizmu“ (Postero 2007).

Indigenų organizuotas judėjimas ir pilietinio sąmonėjimo prielaidos,
1952 m. revoliucija

XX a. pradžioje skirtingos *indigenų* tautos rengė vieną po kito pasipriešinimus. Nors daugelis jų dar labiau ėmė remtis mesianistiniu mitiniu atminties pasakojimu apie buvusias galingas Indėnų civilizacijas ir jų sugražinimą, jų reikalavimai darėsi vis konkretnesni ir rodė politinį sąmonėjimą bei didesnę organizuotumą tarp skirtingų tautų. Pavyzdžiui, aimarų tautos lyderiai apie 1930 m. formulavo labai aiškius reikalavimus respublikos valdžiai: žemių restitucija remiantis kolonijiniais dokumentais, galimybė prekiauti tiesiogiai (tuo metu visa prekyba buvo tik stambių žemės ūkio produkcijos gamintojų rankose) ir svarbiausia – turėti Indėnų atstovus kongrese (Cusicanqui 1987: 37). Svarbu atkreipti dėmesį, kad tie reikalavimai rodo *indigenų* tautų troškimą sugrįžti ne tik į ikiliberaliąją, bet ir į ikikolonijinę politinę-ekonominę sistemą. Tikėtina, kad tuomet jie patys sau dar nebuvo to aiškiai artikuliuavę, tačiau jų mesianistinės retorikos elementas tai atskleidžia. Per visus kolonijinio periodo pasipriešinimus daugiau buvo reiškiamas nepasitenkinimas skurdinimu bei nežmoniškomis sąlygomis, bet nebuvo keliamas savojo valstybingumo, savosios civilizacijos susigražinimo klausimas.

Naujų politinio sąmonėjimo impulsų atsirado dėl ketverius metus trukusio (1932–1935 m.) Čako dykumos (*Chaco*) karo tarp Bolivijos ir Paragvajaus. Čia Indėnai ir metisai pirmą kartą suvienijo jėgas, gindami Bolivijos respubliką. Abiem pusėms Čako karas buvo pražūtingas, žuvo daugiau kaip šimtas tūkstančių boliviečių ir paragvajiečių. Bolivija prarado didžiąją dalį Čako dykumos. Tačiau po karo įsivyravęs chaosas oligarchų elitą pradėjo keisti naujais politiniais veikėjais, kurie įvertinę klasių bendradarbiavimą kare, suprato, kad Indėnų valstiečiai ir šachtininkai gali būti naudingi politiniai sąjungininkai. Sykiu, tuo metu taip pat ėmė kurtis naujos partijos ir visuomeninės organizacijos, susikūrė ypač daug profesinių ir valstiečių sąjungų, kurios reikalavo naujų politinės reprezentacijos formų. Viena tokių stambiausių buvo Nacionalinis revoliucinis judėjimas (*Movimiento Nacional Revolucionario*, MNR), kurį organizavo daugiausia urbanistinių baltųjų vidurinės klasės atstovai (Klein 1992).

1945 m. *indigenai* surengė pirmąjį savo kongresą, kad išreikštų nepasitenkinimą Indėnų darbo išnaudojimu. Susibūrė indėnų sąjungos ir milicijos, kurios bandė per-

imti didžiules latifundijas, vadovaudavosi šūkiu „žemę tiems, kurie ją dirba“ (Postero 2007: 37). Senoji politinė sistema pradėjo griūti. 1952 m. MNR partija suvienijo iki šiol kastų visuomenės fragmentuotus segmentus – darbininkus, šachtininkus, vidurinę klasę ir Indėnus valstiečius – revoliucinei respublikai kurti. MNR platforma deklaravo tris pagrindinius tikslus: 1) nacionalizuoti kasyklas; 2) įvykdyti agrarinę reformą, kuri eliminuotų išnaudojamą žemės ūkio srityje ir vystytų vidaus ūkį; 3) įvesti visuotinę rinkimų teisę.

1952 m. revoliucija subūrė *indigenų* aktyvistus ir jų patirtį kovoje su kolonializmu į organizuotą judėjimą ir, kas yra ypač svarbu, suteikė jiems galimybę kalbėti apie pilietiškumą ir jo suteikiamas teises. MNR įsitvirtino kaip pagrindinė neorganizuotuosius vienijanti jėga. Ji ypač sėkmingai pasinaudojo jau iki revoliucijos sustiprėjusia Indėnų valstiečių jėga, kuri tapo nepriklausoma, sukarinta ir ginkluota fazendų užimimo metu. Šie žmonės buvo integruoti į naują politinę sistemą nebe kaip Indėnai *per se*, bet kaip valstybės dotuojamos valstiečių sąjungos. MNR siekė iš socialinių statusų ištrinti bet kokią priklausomybę etniškumui, tad buvo įvesta nauja socialinės stratos kategorija – valstiečiai (*campesinos*), o jų organizacijos pervadintos valstiečių sąjungomis, t. y. sindikatais (*sindicatos*). Svarbu tai, kad 7-ajame dešimtmetyje, kaip ir daugumoje Lotynų Amerikos šalių, etniškumas, kaip rasizmo forma, buvo atmestas, o vietoj to akcentuojamos visuomenės klasės.

Neoliberalizmo įsigalėjimas ir jo sukurtos prielaidos keisti santykius tarp valstybės ir pilietinės visuomenės

XX a. 8-ajame dešimtmetyje Boliviją, kaip ir kitas Pietų Amerikos šalis, ištiko ekonominė krizė: į dešimtmečio pabaigą infliacija tapo nebevaldoma (1985 m. infliacija pasiekė daugiau kaip 1 000 proc. per dieną), pajamos iš eksporto krito, komercinės paskolos išseko. Bolivijoje, taip pat ir visoje Lotynų Amerikoje, bežemių ir bedarbių skaičius reikšmingai išaugo. Šiame ekonominiame ir politiniame fone Hernáno Sileso Zuazo vyriausybė 1982 m. pradėjo neoliberalią ekonomikos pertvarką, kuri buvo tęsiama iki amžiaus pabaigos. Neoliberalų ekonominį planą Bolivijai pasiūlė JAV ekonomistas, vadinamosios šoko doktrinos apologetas Jeffrey Sachsas. Vienas iš šio plano aspektų buvo daugelio kalnakasybos šachtų privatizavimas ir / arba uždarymas, kas sudavė milžinišką smūgį organizuotam darbininkų judėjimui ir profesinėms sąjungoms. Šie pokyčiai ir išaugusi bedarbystė paskatino socialinę migraciją: netekusios darbų, didžioji dalis šachtininkų šeimų pasitraukė arba į Šapare auginti koka, arba persikėlė į El Altą, darbininkų miestą virš La Pazo. Didelė dalis šių darbo netekusių žmonių buvo profesinių sąjungų aktyvistai, kas paaiškina prasidėjusius radikalius protesto ir pasipriešinimo veiksmus visoje šalyje.

Reikia atkreipti dėmesį į svarbų bolivietiškos ekonomikos elementą – koka auginimą ir eksportą, kuris yra labai nevienareikšmiškas, vertinant Bolivijos politikos eigą, politinę solidarumą (oligarchų ir *indigenų* bedruomenių skirtingas požiūris į koka produkciją) ir santykius su JAV. Koka lapai nuo Inkų imperijos laikų vaidino ypatingą vaidmenį Andų socialiniam ir kultūriniam gyvenimui. Koka nuolatos vartojama kaip stimuliantas (ypač aukštikalnėse dėl išretėjusio oro) ir alkį slopinantis preparatas. 8-ojo dešimtmečio pabaigoje ir 9-ojo dešimtmečio pradžioje koka sudarė 37 proc. viso legalaus Bolivijos eksporto (Postero 2007: 48). Šios įplaukos krito dėl JAV pradėtos kovos su narkotikais. Kokaino ir koka pastos rinkos susitraukimas buvo vienas iš didžiausių smūgių šalies ekonomikai, dar daugiau valstiečių persikėlė į urbanizuotus regionus.

Migraciją į miestus paskatino milžiniškų dujų telkinių atradimas Santa Cruzo regione. Tai savo ruožtu sukėlė žemumų *indigenų* bendruomenių ir jų individų žemių nusavinimą, taigi ir jų dar didesnę nuskurdinimą. Nebeturėdami jokio kito pasirinkimo, žemumų *indigenai* pradėjo organizuoti bendromis jėgomis ginti savo žemes. Tačiau skirtingai nuo XVIII a. ginkluotų milicijos būrių (kurių istorinė atmintis, be abejo, turėjo daug įtakos saviorganizacijai), padedant tarptautinėms nevyriausybinėms organizacijoms (NVO) ir viešiesiems intelektualams, socialiniams teoretikams, savigny perėjo į politinę kovą. Buvo organizuojami politiniai susirinkimai atskirų gentinių bendruomenių pagrindu, o 1982 m. jos susijungė į regioninę Oriente¹⁷ *indigenų* federaciją (*Confederación Indígena del Oriente de Bolivia*).

Nevyriausybinių organizacijų sektorius pradėjo vykdyti įvairius projektus, kurie neapsiribojo vien pilietiško ugdymo tiesiogine to žodžio prasme. Vienas iš svarbiausių veiklos barų buvo raštingumą skatinančios kampanijos. Švietimo plėtra sustiprino *indigenų* bendruomenių sąmoningumą, sugebėjimą artikuliuoti savo politinius siekius bei argumentuoti juos ginti. Sykiu tai prisidėjo prie bendruomenių politinio solidarumo stiprinimo: istoriškai susipriešinusios atskiros Indėnų gentys, kurios iki šiol niekada nebuvo kėlusios bendrą nacionalinio lygio (o ne vien bendruomenės ar regiono) politinių saviorganizacijos tikslų, pradėjo tartis vienu bendruomenėms aktuali klausimu: apginti savo žemes nuo nebevaldomos urbanizacijos plėtros.

Žygis už teritoriją ir orumą (*Marcha por Territorio y Dignidad*) – simbolinė kovos su neoliberalizmu pradžia

1990 m. rugpjūčio 15 d. Bolivijos *indigenų* istorijoje buvo iš naujo pakartotas Katari sukilimas. Neatsitiktinai pasirinktas žygis į La Pază, kas rituališkai atkartoja daugiataūkstantinį Katarių vestą La Pazo apgūlimą. Šiam įvairias žemumų Indėnų

¹⁷ „Oriente“ pavadintas regionas Santa Cruz žemumose. Tai politinė-ekonominė sąvoka, žyminti ypatingą socialinę-politinę regiono raidą; vėliau tai taip pat reiškė naujai atrastų dujų ekonominę zoną.

gentis suvienijusiam žygiui vadovavo charizmatiškas lyderis Marcialis Fabricano. Tai vienas iš dramatiškiausių *indigenų* mobilizacijos ir solidarumo pavyzdžių. Prasidėjęs Amazonės džiunglėse su vos 600 žmonių, žygis truko 35 dienas, kol pasiekė La Pazą išaugęs į daugiataūkstantinę minią. Masiškas judėjimas į Andų plynaukštes pasipildė *indigenų* bendruomenėmis iš aukštumų ir buvo ypač gerai paviešintas medijose. Rituališkumas, masiškumas, retoriškai spalvingas šūkis „Žygis už teritoriją ir orumą“ ir solidarumo saitų akcentavimas rodo, kad nevyriausybinų organizacijų bei viešųjų intelektualų ir akademikų (Bolivijoje jie dažnai vadinami tiesiog „antropologais“) vykdytas švietimo darbas buvo labai reikšmingas *indigenų* politiniam sąmonėjimui bei jų bendruomenių kultūrinio, socialinio ir politinio savitumo supratimui. Kaip teigia Postero (2007: 49), „šis žygis pakeitė Bolivijos veidą visiems laikams“. *Indigenų* reikalavimai pripažinti jų teritorijas ir juos pačius kaip politinės tautos dalį buvo patenkinti. Prezidento įsakymu buvo sukurtos septynios *indigenų* teritorijos bei aktas *Territorio* tapo *indigenų* ir valstybės santykių simboliu.

Vienas bekylančių socialinių judėjimų lyderių buvo ir E. Moralesas, kuris labai susižavėjo žygiu ir jo uždegančia solidarumo retorika. Vėliau jis pritaikė ją ne kartą tiek socialinių judėjimų aktyvizmui, tiek rinkimams, taip pat ir darydamas politinį spaudimą parlamentui.

Kas nulėmė „Žygio už teritoriją ir orumą“ laimėjimą? Visų pirma, žygio masiškumas, parodęs įvairių *indigenų* bendruomenių (tiek Amazonės žemumų, tiek ir Andų aukštikalnių) sugebėjimą peržengti savo susipriešinimą ir vardan politinės emancipacijos parodyti solidarumą. Kaip minėta, vienas iš tokių solidarumą paskatinusių veiksnių buvo vykdomos švietimo programos. Tačiau yra labai svarbu pastebėti, kad šis boliviečių žygis ir pasiekti rezultatai rodo ir pasikeitusią tarptautinę situaciją – iškilo naujas tarptautinis *indigenų* teisių gynimo diskursas.

Tarptautinis solidarumas, grįstas žmogaus teisėmis, – kaip tai buvo aptarta anksčiauose skyriuose, Brunkhorsto (2005) vadinamas universaliu solidarumu, – buvo svarbiausia prielaida *indigenų* tautų politinei emancipacijai. Bolivijos *indigenų* aktyvizmas XX a. 9–10-uoju dešimtmečiais buvo judėjimo už kultūrinį pripažinimą ir politines teises Lotynų Amerikoje dalis. Jis padėjo *indigenų* grupėms save suvokti ir tapatinti kaip *pueblos indígenas* arba *pueblos originarios* (*indigenų* tautos arba vietinės tautos), atmesdami negatyvųjį *indio*. Susikūręs tarptautinis *indigenų* teisių judėjimas paskatino naujo diskurso atsiradimą, kuris susiejo *indigeno* tapatybę, žmogaus teises ir demokratiją. To vieša apraiška buvo 1992 m., kai Indėnai visame žemyne atmetė „Amerikos atradimo“ šventimą ir vietoj to paminėjo „penkių šimtų metų *indigenų* pasipriešinimą“ (Assies 2000).

Indėnų pripažinimas specialia piliečių kategorija, turinčia specialias bendruomeninės žemės teises, implikavo permąstyti liberalias individualistinio pilietiškumo sampratas. Tai sukūrė pagrindą radikaliam multikultūralizmui, kuris metė iššūkį homogenizuojančiam respublikoniškam ir prevoliuciniam pilietiškumui. Bolivietiško

multikultūralizmo teigėjai aiškino, kad turint omeny *indigenų* istoriškai susidariusią socialinę-ekonominę situaciją, bendruomeninių teisių pripažinimas nepažeidžia liberalizmo principų, nes įgalina šiuos piliečius geriau praktikuoti savo individualias teises.

XX a. 10-ajame dešimtmetyje vykdytos neoliberalios reformos, pridengtos neoliberalaus multikultūralizmo skraiste, priėmė du *indigenų* bendruomenėms labai svarbius Konstitucijos pataisymus: 1994-ųjų visuotinio dalyvavimo įstatymą ir 1997-ųjų aktą, leidusį *indigenų* teritorijose susigrąžinti dalį bendruomeninių žemių. Šios reformos buvo pradėtos regioninių elitų. Pasinaudodami populiariu to laikotarpio diskursu, prisidengdami tuo, kad šios reformos buvo itin geidžiamos *indigenų* bendruomenių, realią politinę ir ekonominę galią turintys vietiniai elitai iš tiesų pradėjo atskirų žemių decentralizaciją, kas realiai buvo neoliberalios politinės reformos dalis (decentralizacija suteikė daugiau galių vietiniams oligarchams derėtis, pavyzdžiui, su JAV dėl vietinių išteklių gavybos ir prekybos). Decentralizacija siejosi su multikultūralizmu, todėl reformos rengėjai įtraukė keletą įstatymų apie multikultūrinį atstovavimą, tačiau realiai *indigenų* atstovai nebuvo įtraukti į įstatymų rengimą.

Indigenų bendruomenėse vyko karštos diskusijos, ar palaikyti reformuotojus ir vardan didžiausio *indigenų* politinio tikslo – įteisinto politinio dalyvavimo – dalyvauti neoliberalaus multikultūralizmo spektaklyje, ar likti nuošalyje, nes nebuvo realios *indigenų* darbininkus ir valstiečius atstovaujančios politinės jėgos. Dauguma *indigenų* bendruomenių suprato, kad neiškovojus teisės dalyvauti politikoje niekada ir neatsiras jų interesus ginančios politinės jėgos. Jos bandė išnaudoti naujas įstatymų galimybes, tačiau daugeliu atvejų jie pralaimėjo galios hegemonijai, nes galios santykiai tiek vietose, tiek centrinėje valdžioje rėmėsi tradiciniu nepasikeitusių rasistiniu išimčių ir dominavimo diskursu.

Nancy Postero (2007) teigia, kad nuo 9-ojo dešimtmečio vidurio vykdytos neoliberalios reformos, taikiusios Pasaulio Banko ir Tarptautinio Valiutos Fondo fiskalines ir monetarines drausmės nurodymus, turėjo didžiulį smukdantį efektą *indigenų* bendruomenių politiniam ir ekonominiam gyvenimui. Viena iš šių reformų pasekmių buvo Bolivijos socialinė krizė, sukėlus demonstracijas, nacionalinius streikus ir masinius sukilimus. Visa tai tapo milžinišku iššūkiu tradicinių politinių partijų hegemonijai, neoliberalios valstybės legitimumui ir augančiam sprendimų priėmimo privatizavimui.

Neatitikimas tarp visuotinio populiaraus diskurso apie *indigenų* pilietiškumą ir pilietines teises ir menko realaus tų žmonių įtraukimo į politinius procesus sukėlė didžiulę šių bendruomenių frustraciją. Pažeistų teisių sukeltos emocijos ne tik prisidėjo prie masinės mobilizacijos, kurios rezultatas buvo 2003 m. prezidento atsistatydinimas, bet ir sudarė sąlygas naujoms Indėnų lyderystės ir reprezentacijos formoms. Neoliberalios reformos skatino naujų politinio subjekto formų paieškas ir suteikė naujų impulsų priešintis marginalizacijai, paremtai kolonijine klasių ir rasių tvarka.

Vis dėlto būtina paminėti, kad neoliberalus multikultūralizmas apginklavo buvusius beteisius skurstančius boliviečius demokratijos įrankiais: pilietiškumo kalba ir radikalių pasikeitimų valstybės santykio su pilietine visuomene lūkesčiais.

Nevyriausybinų organizacijų ir vadinamųjų antropologų darbas buvo įmanomas tik dėl vyraujančio tarptautinio *indigenų* teisių gynimo diskurso ir jų įtraukimo į Bolivijos politinių projektų kūrimą. Darbas su iki tol nuskurdusiomis, neišsilavinusiomis ir savo politinės valios negalėjusiomis išreikšti bendruomenėmis sujungino ir sutelkė visuomenę. Nuo 2000 m. iki pat E. Moraleso išrinkimo prezidentu 2005 m. šalis išgyveno „socialines konvulsijas“ (Postero 2007), kurių metu populiarūs visuomenės protestai nuvertė du prezidentus ir ne kartą paralyžiavo visą šalį. E. Moraleso rinkimų pažadas nacionalizuoti šalies gamtinius išteklius visų Bolivijos piliečių naudai rodo, kad „Bolivijos labiausiai marginalizuoti žmonės gali mesti iššūkį fundamentalioms idėjoms apie tautą, multikultūralizmą, neoliberalizmą ir demokratiją“ (ibid).

Du didžiausio masto pasipriešinimo judėjimai vyko 2000 m. prieš vandens išteklių ir tiekimo privatizavimą ir „Dujų karas“ 2003 m. spalį (tarptautinėje žiniasklaidoje dar vadintas „Indėnų revoliucija“), o tai patvirtina prielaidą, kad susidarė visiškai nauja visuomenės formacija, vienijama naujo tipo solidarumo. Skurstantys virš La Pazo išplitusio miesto El Alto urbanistiniai aimaro Indėnai susivienijo demonstracijose, vedami naujų ideologinių teiginių: „dujos yra mūsų“ („el gas es nuestro“) ir neoliberalios arba laisvosios rinkos ekonomikos modelio, kurį jie vadina tiesiog „modeliu“ („el modelo“), pabaiga (Postero 2007). Pilietiniai judėjimai aiškiai pristatė save kaip antiliberalistinius, kovojančius prieš kapitalo hegemoniją ir už ilgalaikį gamtos išteklių planavimą. Pasipriešinimo dujų eksportui per Boliviją¹⁸ judėjimas ne tik nuvertė tuometinį prezidentą, bet ir iškėlė naujos demokratijos kokybės reikalavimus. Išrinktasis prezidentas buvo priverstas pažadėti naujas tiesioginės demokratijos formas, pavyzdžiui, referendumą dėl dujų eksporto politikos (judėjimo suformuotuose reikalavimuose buvo gamtinių išteklių nacionalizavimas, bet svarbiausia vietos poreikių aprūpinimas), ir sušaukti asamblėją šalies konstitucijai perrašyti. Konstitucinė asamblėja buvo seniai keltas *indigenų* ir kitų darbininkų klasės atstovų reikalavimas. Jų daug kartų kartotas argumentas buvo tai, jog tuometinė Bolivijos konstitucija yra nereprezentatyvi, paliekanti daug gyventojų už valstybės valdymo ribų, o visa politinė galia tenka tradiciniam oligarchiniam elitui. Viešojoje erdvėje skambėjo raginimai pabaigti neoliberalistinį kelią, kuris privatizuoja ne tik ekonomiką ir išteklius, bet ir viešą sprendimų priėmimą. *Indigenai* piliečiai ir įvairūs populiarūs socialiniai judėjimai mobilizavosi tam, kad priverstų buvusį Bolivijos politinį elitą pripažinti juos sprendimų priėmimo proceso dalimi, taigi svarbiais politiniais aktoariais. Kova prieš neoliberalistinį ekonominį-politinį modelį mobilizavo ir sutelkė *indigenų* ir kitų socialinių sluoksnių darbininkus. Socialiniai neramumai padėjo peržengti siaurą kolonijinių mąstymą, susiskaldymą ir paskatino klasinės politinės savimonės susiformavimą.

¹⁸ Tuometinė valdžia, atradus didesnius nei manyta dujų išteklius, pasirašė kontraktus su Europos korporacijomis, kurios ketino nutiesti dujotiekį taip, kad dujos iš karto tekėtų į Čilėje esančius uosto rezervuarus, o Bolivijai už išgautas dujas būtų mokamos mažiausios įmanomos kainos.

Tai reiškia, kad skurstantys ir tikro politinio atstovavimo neturintys darbininkai ir valstiečiai, tariant Antonio Gramsci žodžiais, suprato¹⁹ esantys subalternas, taigi turi veikti kartu, siekdami bendrų politinių tikslų.

Neoliberalaus modelio tikslas buvo pabaigti „neefektyvų“ valstybės kišimąsi, bet jį diegiant paaiškėjo, kad individualistinis požiūris kėlė grėsmę bendruomeniniam *indigenų* pasaulėvaizdžiui ir gyvenimo būdai. Būtent *bendruomeninis turto valdymas* ir bendruomeninio sambūvio struktūra (pavyzdžiui, plačiai paplitę *aini* principai²⁰) buvo ir yra labiausiai pažeidžiamų socialinių sluoksnių stiprybė. Pasikėsinimas į tradicinio solidarumo išardymą tapo stipriausiu pasipriešinimo impulsu ir parodė, kad tradicinis bendruomeninis organizuotumas turi galios pasipriešinti neoliberaliai darbotvarkai (apie tai plačiau paskaityti 1 priede, kuriame pateikiamas iššifruotas interviu su *Ay-mara* universiteto rektoriumi).

3.2. Retorinė emancipacinio politinio judėjimo analizė

Kaip minėta, šioje tyrimo dalyje yra nagrinėjama stažuotės Bolivijoje metu sukaupta medžiaga: teoretikų ir aktyvistų tekstai, filmuoti archyvai bei interviu su kooperatyvų nariais. Šios medžiagos analizė padeda geriau suprasti iš bendruomeninių pasipriešinimų kilusios *indigenų* politikos motyvus, aplinką bei tikslus ir emancipacinio politinio solidarumo kilmę bei veikimo būdus. Retorinės analizės pastebėjimams ir išvadoms vėliau yra pritaikoma solidarumo vektorių nustatančių kriterijų tipologija, kuri leidžia patikrinti, ar iš tiesų Bolivijoje vykusių sistemą transformuojančių socialinių-politinių judėjimų solidarumas gali būti vadinamas emancipaciniu.

Koka fermeris Evo Moralesas, bendruomeniškumo ir solidarumo kūrimas per antikapitalistinį judėjimą

Evo Moraleso pergalę nulėmė ne tik pasinaudojimas itin tinkamu politiškai momentu, kai antiliberalistinis sąmonėjimas pasiekė apogėjų, bet ir jo gebėjimas užčiuopti centrinį politiškai mases aktyvinantį nervą ir tiksliai išsireikšti retoriškai. Taip pat E. Moraleso priklausymas *indigenų* bendruomenei ir tikslingas senovinių tradicijų ir simbolių įpynimas į kovos su neoliberalizmu semantiką garantavo jam tautos vado vietą šalia Katari. Pasinaudodamas senovės legendomis, jis sukūrė naują legendą apie

¹⁹ Bendrose protesto akcijose dalyvavo valstiečiai, darbininkai, mokytojai, transporto darbuotojai, koka augintojai *cocaleros* ir kiti.

²⁰ *Aini*, arba *ayni*, yra Andų kalnuose gyvenančių Indėnų tautų kultūroje giliai įsišaknijęs bendruomeninio savitarpiskumo principas. *Aini* išreiškia suvokimą, kad viskas turi tarpusavio ryšį, pradedant, pavyzdžiui, medžio su žmogumi. Dėl sudėtingų gyvenimo sąlygų atsiradęs ypatingas žmonių savitarpio pagalbos poreikis, manoma, kad be *aini* neįmanomas žmonių išlikimas.

tai, kaip nuo žemiausio socialinio laiptelio – *cocaleros* – atsispyręs Indėnas pakartojo didvyrių Katari vienijančių žygį ir tapo visos šalies vadovu.

Nuo 1988 m. E. Moralesas vadovavo *cocaleros* (koka augintojų) sąjungai. Jis itin gudriai sugebėjo sujungti žemės ūkio politinę darbotvarkę su tarptautiniu *indigenų* teisių diskursu ir greitai tapo visos žemdirbių nacionalinės federacijos lyderiu. E. Moralesas ir *cocaleros*, akcentuodami save kaip *indigenų* teisių gynėjus, buvo itin aktyvūs per 1992 m. „Penkių šimtų metų *Indigenų* pasipriešinimo“ minėjimą. *Cocaleros* pabrėžė, kad teisė auginti koką yra ne tik ekonominio išlikimo, bet ir etninio paveldo reikalas, nes, kaip buvo teigiama, „šventas koka lapas“ Andų žmonėms buvo padovanas dievų (Albó 2002: 76).

Vadovaujami E. Moraleso, *cocaleros* prisiėmė itin aktyvų vaidmenį Bolivijos politikoje, pasisakydami prieš JAV imperializmą ir žmogaus teisių pažeidimus iš Bolivijos vyriausybės pusės. Jie buvo pirmoji grupė, pasinaudojusi tuščia vieta politinėje erdvėje (nebuvo jokios *indigenų* bendruomenėms atstovaujančios jėgos, taip pat, nepaisant didelio išaugusio antiliberalistinio ideologinio sąmoningumo, nebuvo jokios kairiajai ideologijai atstovaujančios partijos), kurią atvėrė 1994 m. Visuotinio dalyvavimo įstatymas. *Cocaleros* įkūrė naują politinę partiją MAS (*Movimiento al Socialismo*, t. y. Judėjimas socializmo link) ir dalyvavo savivaldos bei nacionaliniuose rinkimuose. E. Moralesas tapo vienu iš naujos partijos atstovų parlamente. Taip susiformavo naujoji politinė opozicija, atstovaujanti dar niekada iki tol Bolivijos politikoje nedalyvavusiai visuomenės klasei.

MAS partija suvienijo senąją politinę kairę (kairiųjų judėjimai, gimę ir išaugę iš 1952 m. revoliucijos, aktyviai dalyvavę darbininkų judėjimuose, ypač susijusiuose su šachtininkų streikais), vėliau susikūrusią Naująją kairę (intelektualų grupė, kurioje dalyvavo nemažai ir pačių aukštąjį išsilavinimą gavusių *indigenų* piliečių), įtakingų kairiųjų teisininkų grupę, valstiečių ir darbininkų sąjungų lyderius, bežemių judėjimo dalyvius bei kai kuriuos žemumų *indigenų* bendruomenių lyderius. Ši partija greta stiprios etninės žinios nešė ir antiimperialistinį, ir antiliberalios ideologijos užtaisą, smerkė augančią tarptautinių korporacijų galią ir JAV dominavimą bei kišimąsi į vidaus politiką. MAS skelbė ir populistinę žinią: yra turtuoliai ir esame visi likę mes – neturtingi, sunkiai dirbantys ir išstumti; dabar atėjo mūsų eilė.

MAS perėmė prieš tai veikusių socialinių judėjimų patirtį steigti radijo stotis, nes suprato, kad radijas yra vietinės bendruomenės itin suburiantis veiksnys ne tik dėl to, kad perduoda bendruomenės žinias ispanų ir vietine kalbomis, bet ir dėl to, kad suteikia galimybę bendruomenėms kurti savo laidas ir diskutuoti bendruomenės rūpimais klausimais. Nors MAS organizuojami mitingai ir gatvių riaušės daugiausia vyko miestuose, vis dėlto didžiausio rinkėjų palaikymo ši partija sulaukė neurbanizuotuose rajonuose. Vieno iš tokių rajonų radijo laidos vedėja išreiškė visos šalies tarp *grassroots* dominuojančią poziciją: „MAS politinė partija iškilo iš socialinių judėjimų ir dabar yra atsakinga šiam fundamentaliai [socialiniam] pagrindui. MAS yra poli-

tinis įrankis, skirtas žmonių pasiūlymams išklaudyti ir šalies valstiečių ir darbininkų klasei atstovauti. Taigi dabar yra glaudesni ryšiai – pagrindas kolektyviniam darbui“ (Dangl 2010: 15).

Kadangi vienas iš ryškiausių naujos partijos kovos būdų tapo masiniai streikai, gatvių mūšiai, eitynės, MAS savo kovai naudojo bendruomenių saviorganizaciją. Būtent šis, iš bendruomeninio gyvenimo būdo kylantis, dar nuo Inkų imperijos laikų gyvuojantis *aini* bendrabūvio metodas, kai (anot į interviu klausimus sutikusių atsakyti darbininkų) „bendruomenei turi duoti viską, ką gali, ir gausi viską, ko reikia“, ir iš jo kylantis mobilizacijos matmuo (disertacijoje jis vadinamas terminu *sušaukimo galia*) ir yra viena pagrindinių antiliberalistinių *indigenų* judėjimų sėkmės prielaidų ir šios disertacijos ribose Bolivijos pavyzdžio nagrinėjimo priežasčių.

Kooperatyvo „Wachtillia“ narys Pedro apie *aini* taip teigia:

„Žemdirbių žemė yra bendruomeninė nuosavybė pagal paprotinę teisę, o pagal naują konstituciją ir įstatymus kiekvienas turi savo gabalėlį privačiam naudojimui ir jam priklauso nauda, gaunama iš to žemės sklypo, bet vis tiek tai yra bendruomeninė nuosavybė. Bendruomeninė žemė priklauso kiekvienam bendruomenės nariui, kuris kiekvienais metais atvyksta ir padeda ten dirbti, pavyzdžiui, nuimti derlių. Nepadėdamas bendruomenei dirbti asmuo netenka teisės į bendruomenę (*aini*), yra iš jos pašalinamas. Bendruomenės taryba nusprendžia, kada žmogus netenka bendruomenės narystės. Tai demokratiška struktūra. *Cabildo* – taryba – yra praktiškai visa bendruomenė. Toks bendruomeninis gyvenimo būdas suteikia jiems jėgų, stiprybės jautis daugiakultūroje Bolivijos valstybėje. Tai nėra formalus faktas, bet labiau tarpusavio supratimas“ (2014 m. kovas, interviu Nr. 140220_002).

Iš atliktų interviu paaiškėjo, kad iki šių dienų *indigenams* boliviečiams priklausymas bendruomenei yra itin svarbus, o išmetimas iš jos reiškia likimą tarytum už gyvenimo ribų. Panašiai kaip antikiniai graikai, netekę polio pilietybės, *indigenai* negali įsivaizduoti gyvenimo už bendruomenės. Individualizmas, gyvenimas atskirai jiems asocijuojasi su „kapitalizmu“.

„Dauguma žmonių, kurie dirba kooperatyve, galėtų būti kapitalistais, bet jie turi grįžti į bendruomenę. Jie gali vadovautis kapitalistine dvasia, bet tokių vienetai. Kai kurie žemdirbiai dirba El Alto ir galėtų būti ten labai turtingi, bet jie grįžta į bendruomenę, nes nori jai priklausyti, jiems svarbi bendruomeninė dvasia. Bendruomenė, kaip visuma, yra suprantama kaip kažkas daugiau ir geriau, negu pats individas. Inkų imperija buvo irgi išnaudotojiška sistema, nors ten jau egzistavo *aini*. Būtent dėl to, kad buvo išnaudojami, žmonės nenkentė savo lyderių, ir todėl 12 milijonų inkų pralaimėjo saujelei ispanų, nes bendruomenės išdavė savo aukščiausius korumpuotus vadus. Toks mąstymas ir šiandien palaiko norą būti bendruomenės dalimi“ (2014 m. kovas, interviu Nr. 140220_004).

Vienas tokių bendruomeninės saviorganizacijos pavyzdžių yra El Alto. Bendruomeninė mobilizacija ir solidarumas yra ypač stiprus El Alto, naujai susikūrusiam skurdžių darbininkų mieste virš La Pazo miesto. Ten yra susibūrusios atskiros bendruomenės, vienijamos bendros veiklos arba kokio kito bendro intereso. Kiekvienas bendruomenės narys privalo prisidėti prie bendros veiklos ar įnašų. Joks bandymas naudotis rezultatais, bet likti nuošaly nuo kovos ar rinkliavos, nėra toleruojamas. Pagal *aini* sistemą, bandymas savanaudiškai šia sistema pasinaudoti (pavyzdžiui, pasisavinti ką nors iš bendro turto arba neatvykti į gatvės mūšį, kai esi pašauktas), baigiasi griežčiausia bausme, kuri įgyvendinama iškart ir vietoje (išimtiniais atvejais tai gali būti mirties bausmė sudeginant). Kai reikia mobilizuoti mitingą ar pasipriešinimą, lyderiai ir bendruomenės paskirti šaukliai beldžia į kiekvieno namo duris ir kviečia šeimas eiti į gatves. Kiekviena šeima turi nustatytą kvotą, kiek narių ji privalo per tam tikrą laiką (pavyzdžiui, valandą) pristatyti į sušaukimo vietą. Solidarumas čia suprantamas kaip privalomas kolektyvinis veiksmas, o ne individualus savanoriškas apsisprendimas.

Kadangi vargingoji visuomenės dalis buvo visiškai nusivylusi politika ir politikais, MAS teigė sukūrę naujo tipo politinį darinį. Jie save vadino ne politine partija, o „politiniu įrankiu“. MAS politikai teigė nenorintys kurti dar vienos klientelinės mašinos, kuriomis laikė tradicines partijas, bet siekė sukurti „įrankį“ įvairialypių socialinių judėjimų, kilusių tiek iš urbanistinių, tiek ir žemdirbių regionų bendruomenių, daryti įtaką politikai. Tai buvo grindžiama tuo, kad MAS neturi jokios hierarchinės struktūros, o jų atstovai valdžioje yra ne „politikai“, bet „tarpininkai“, „šaukliai“. Dėl to MAS veikėjai teigia, kad jie „perkuria šalį autentiškos dalyvaujamosios demokratijos pagrindais“ ir „atsiima demokratiją, pagrobtą neoliberalizmo“ (Webber 2011: 61). Tai primena Adorno ir Horkheimerio diskusiją apie politikos be partijos galimybes, aptartą antroje disertacijos dalyje.

Kairiųjų Bolivijos judėjimų sukurti nauji demokratiniai principai imti pavyzdžiu kuriant naująją ekonominės demokratijos teoriją. Apie procesą pasakoja MAS narė Marija: „1985 m. prasidėjo kairės krizė Bolivijoje, nes buvo pradėtas diegti neoliberalistinis modelis. Marksizmas sako, kad žmonės gali patys padaryti pakeitimus iš vidaus, taip mes ir padarėme. Neoliberalių reformų metu su įvairių organizacijų pagalba pakilo dauguma mažų tautelių. Iki tol Bolivijoje buvo pripažįstamos tik trys: aimarai, chequa ir ispanai. Dabar yra 36. Kai 2006 m. Moralesas laimėjo valdžią, buvo stiprus postūmis link Konstitucinės asamblėjos. Kairė Bolivijoje nėra homogeniškas judėjimas, netgi MAS yra judėjimų judėjimas, o ne partija. Kairieji judėjimai turėjo programą, kuri buvo įtraukta į Konstituciją. Dabar mes nebeturime dėl ko kovoti, dabar mes tiesiog turime dirbti kartu. Mes įtvirtiname pliuralistinę ekonomiką, kuri pripažįsta kelias ekonomikos ir nuosavybės formas: privačią, valstybinę, kooperatyvus. Kooperatyvas yra tokia struktūra, kuri veikia tam tikroje srityje, pavyzdžiui, elektros gamybos. Jame veikia bendruomenė, apibrėžta geografinė teritorija ir turinti tam tikrą socialinių santykių kultūrą“ (2014 m. kovas, interviu 140220_005).

Alterglobalistiniai judėjimai taip pat sėmėsi idėjų, kaip įmanomas naujo tipo demokratinis politinis dalyvavimas be tradicinių partijų, iš Bolivijos pavyzdžio. Asamblėjų principai ir horizontalus požiūris į politiką, kai „politikai“ yra judėjimų „įrankiai“, yra labai populiarius tarp įvairių alterglobalistinių judėjimų. Vis dėlto pirmiausia tai turėtų būti vertintina kaip paveiki politinė retorika, nes ir pats MAS, ir E. Moralesas daug kartų, vykdydami realią politiką, peržengė tas „politinio įrankio“ veikimo ribas, o dėl oligarchų priešinimosi bei tarptautinės politikos spaudimo, ne kartą turėjo žengti žingsnius ir priešingus tiems socialiniams judėjimams, kuriems atstovauja.

Bolivijos sociologas, dabartinis viceprezidentas, Álvaro García Linera (vienas iš Bolivijos Naujosios kairės *indigenų* intelektualų), aptardamas naujuosius Bolivijos socialinius judėjimus, jų veikimą apibrėžė kaip „multitudinę formą“. Anot jo, priešingai „moderniam“ socialiniam judėjimui, tokiam kaip profesinė sąjunga, *multitudas* yra dalyvių laisvo pasirinkimo rezultatas, neturintis jokio narių priežiūros ar kontrolės mechanizmo. Šiai formai trūksta tvirtos struktūros ir ji remiasi moraliniu autoritetu bei įtikinančiais argumentais apie jų tikslo teisingumą, kas užtikrina narių sušaukimo galią. Vis dėlto kaip ir bet kuri kita grupė, *multitudas* turi savo socialinę tapatybę, kolektyvinį pasakojimą, kuris apibrėžia socialines ribas ir sukuria autentiškumo bei „kito“ jausmą (Linera 2004: 71). Šis Á. G. Linera'os multitudinės formos, o iš esmės solidarumo, apibrėžimas yra labai reikšmingas emancipacinio solidarumo efektyvumo paieškoms, nes jis, šalia kitų, pabrėžia tokius atributus, kuriuos ne visada progresyvūs judėjimai supranta kaip demokratijai svarbius: moralinis autoritetas ir kolektyvinis pasakojimas.

Vieno iš interviu su kooperatyvo darbuotoju mintis atskleidžia, kaip, nepaisant kai kurių kontroversiškų bendruomenės požiūriu sprendimų, E. Moralesas, kurdamas kolektyvinį jausmą ir rodydamas savo moralinį autoritetą (iš pačios apačios išaugusio Indėno patirtis), sugebėjo patraukti žmones savo pusėn:

„Evo Moraleso suteikta galimybė naujai konstitucijai sugrąžino mums orumą. Moralesas išrinktas demokratiškai. Daugybę metų Bolivijoje nebuvo tokio *indigeno*, kuris būtų toks stiprus. Nors gal kai kurie jo sprendimai kai kam atrodo autokratiški. Pavyzdžiui, Bolivija buvo katalikiška šalis, o jis atšaukė katalikybę kaip oficialią religiją“ (2014 m. kovas, interviu: 140220_003).

E. Moralesas sugebėjo itin sėkmingai retoriškai išreikšti naujos tapatybės savivoką, kalbėdamas apie „žmonių galią“. Naujas kolektyvinis identitetas buvo išreikštas šūkiomis protestų metu: „Dujos yra mūsų“ (*El gas es nuestro!*). „Mūsų“ reiškė „Bolivijos žmonių“ (*el pueblo boliviano*). Tai nereiškė vien *indigenų*, nors jų šiame judėjime ir buvo dauguma. Tai žmonės, kurie jautėsi atstumti, kenčiantys skurdą, bet kurie aiškiai artikuliuojo savo opoziciją neoliberalizmui ir reikalavo savo pilietinės teisės dalyvauti politiniame gyvenime. Aktyvizmo solidarumas iš galios sušaukti narius peraugo į pilietinio aktyvizmo stadiją. Reikalavimai teisių, susijusių su rase, peraugo į tam tikros politinės sandaros piliečių politinius reikalavimus.

Gilinantį solidarumo motyvą, kuri burtų ne vien bendruomeniškumą, bet ir emancipuojantį politinį veiksmą, keliamas klausimas, kokia idėja gali suvienyti politinei ir socialiniai transformacijai? Che Guevara neįstengė suvienyti revoliuciniam pasipriešinimui boliviečių ir ten 1967 m. buvo nužudytas. Tačiau, kaip teigia BBC žurnalistas, boliviečius suvienijo koka, vienintelis derlingas skurstančių *indigenų* augalas (*Looking for the Revolution*, 2007). Koka fermas aršiai naikino JAV ir Bolivijos armijos. Koka už teisę auginti koka plantacijas – vienintelį *indigenų* pragyvenimo šaltinį – tapo vienijančia idėja, o koka fermeris, kurio šeimos kartų kartos tuo užsiėmė, E. Moralesas tapo judėjimo idėjiniu lyderiu. Koka už teisę auginti koka idėjiškai susivienijo su koka prieš JAV imperializmą, kišimąsi į Bolivijos vidaus politiką ir su koka prieš neoliberalizmą. Tai *indigenų* sukurtas naujo tipo socialistinis judėjimas.

BBC dokumentinė medžiaga, sukaupta per keletą metų iki E. Moraleso pergalės rinkimuose, yra ypač įdomi retorinei įvykių analizei. Minėtas dokumentinis filmas „Revoliucijos beieškant“ parodo daug filmuotų siužetų iš įvairių mitingų, kuriuose dalyvaujantis E. Moralesas savo politine retorika susieja naujai gimstančios politikos tikslus su koka. E. Moralesas: „Narkotikai yra tiesiog pasiteisinimas JAV dar labiau užgniaužti mūsų šalį. Dėl šios priežasties koka augalas suvienys visą Boliviją prieš neoliberalizmą ir imperializmą.“ Minia atsako šūkiu: „Koka arba mirtis!“, „Mes nugalėsime!“, „Tegyvuoją koka! Jankiai lauk!“ (*Looking for the Revolution*, 2007).

Įdomu tai, kad nauja koka už išlikimą atvirai demonstravo savo ideologinį nukreipimą. Naujojo solidarumo dalyviai ne tik nesišalino įvardijimo „socialistinė revoliucija“, bet ir patys aktyviai tai skelbė. Per ketverius metus „koka revoliucija“ suvienijo milijonus skurstančių boliviečių. E. Moralesas, arba kaip žmonės jį vadina „Evo“, oligarchų valdomų medijų buvo pristatomas kaip didžiausias tautos kurstytojas. Jo organizuojamos taikios demonstracijos visuomet baigdavosi ginkluotų policijos būrių užpuolimais ir susidorojimais. 2001 m. visa šalis buvo paralyžiuota demonstracijų su šūkiu „Tegyvuoją pasipriešinimas!“

Vis dėlto patys kairieji irgi nevienareikšmiškai vertino kokos simbolio pasirinkimą vienijančiais idėjais. „Wachtilia“ kooperatyvo narys Pedro:

„Evo Moralesas tam tikra dalimi yra kontroversiškas ir patiems boliviečiams, nes jo koka už koka yra nevienareikšmiška. Daug kairiųjų nesutinka su tokiu būdu (per narkotikus) generuojamomis pajamomis valstybei“ (2014 m. kovas, interviu Nr. 140220_004).

Reikia pažymėti, kad naujojoje konstitucijoje koka yra įteisinama atskiru straipsniu, kur taip pat yra sakoma, kad legalus yra ne narkotikas, o pats tradicinis augalas.

Oligarchinės valdžios bandymai susidoroti su judėjimu tik dar labiau skatino ir provokavo minios revoliucingumą. Į E. Moraleso šūkį „Prašau, draugai, pasakykime jiems dabar, ko mes norime“, minia atsako: „Pilietinio karo! Pilietinio karo!“ (*Looking for the Revolution*, 2007). Iki tol egzistavę lyg nematomi aimarai ir ketčuja pradėjo sugrįžti į politikos lauką, šios galimybės jie laukė pavergti nuo ispanų konkistadorų užkariavimo prieš

500 metų. Ankstesnėse šios disertacijos dalyse buvo nemažai kalbama apie tai, kad įtraukimo į politinę sistemą ir tikro politinio dalyvavimo siekis *indigenų* bendruomenėms visada buvo vienas iš svarbiausių. Ši retorinė analizė įrodo, kad toks teiginys turi pagrindą.

E. Moraleso kalba miniai: „Mes norime turėti politinę galią. Mes sakome, kad visiški šios garbingos žemės šeimininkai yra aimarai, ketčujas, čikitanos – mes norime politinės galios. Taigi draugai, aš suprantu dėl ko Tupac Katari kovojo. Dėl ko mūsų lyderiai kovojo. Dėl ko mūsų protėviai kovojo! Jie kovojo už mūsų natūralius išteklius. Dabar mes priartėjome prie mūsų galutinės pergalės. Mes perrašysime Konstituciją! Mes nacionalizuosime visus mūsų natūralius išteklius! Mūsų kasyklas, mūsų miškus, ir ypač mūsų dujų ir naftos industriją!“ (*Looking for the Revolution*, 2007).

Atkreiptinas dėmesys į simbolinę nuorodą į Katari sukilimą. Kaip minėta, ritualinis simbolizmas ir apeliacija į protėvių didybę yra svarbus buriantis ir motyvuojantis veiksnys. Dėl to galima daryti prielaidą, kad simbolizmas ir ritualinis susiejimas su istorine praeitimi nebūtinai yra dešiniojo nacionalistinio solidarumo bruožas. Jis gali pasitarnauti ir emancipaciniam politiniam solidarumui suburti. Reikšminga yra tai, kokie praeities momentai yra akcentuojami: išsivadavimo iš priespaudos ar užgrobtimo, imperializmo glorifikacijos. Tai, kad tiek uždaram, tiek ir emancipuojančiam politiniam solidarumui burti gali būti naudojama ta pati politinė retorika, įrodo ir dažnai solidarumą skatinančiose kalbose kaitaliojami kreipiniai „draugai“ ir „broliai ir seserys“. Taigi, nors teoretikas D. Featherstone'as (2012) teigė, kad progresyvus politinis solidarumas kyla tiesiai iš kairiosios su darbininkų judėjimu susijusios politikos, vis dėlto H. Brunkhorsto (2004) modernaus solidarumo fenomeno susiejimas su krikščioniškosios brolybės versija, remiantis retorine analize, atrodo turintis daug pagrindo.

Minėtame epizode yra svarbu ir tai, kad E. Moralesas, primindamas, kad tai buvo ir didžiausias protėvių troškimas, iškelia svarbiausius savo politikos tikslus: naujai perrašyta konstitucija ir visų natūralių išteklių nacionalizacija. Šie du tikslai išreiškia kovą su kolonializmu ir neoliberalizmu: sugrąžins *indigenų* bendruomenėms tikrąjį pilietiškumą, įtvirtins bendruomeninę žemės nuosavybę ir sustabdys korporacijų pretenzijas į gamtos išteklių privatizavimą. E. Moralesas: „Mes pakeisime visus neoliberalizmo įstatymus vienu smūgiu! Nebaigtą Che Guevaros kovą pratęsime mes, broliai ir seserys“. Žmonės demonstracijoje atsako: „Tegyvuoja proletariatas ir *indigenų* revoliucija!“ (*Looking for the Revolution*, 2007).

Simbolinis rituališkumas pratęsiamas ir vizualiai. Protestų demonstracijose nešamos vėliavos su Che Guevaros ir E. Moraleso atvaizdais. Taip siekiama parodyti, kad E. Moralesas yra Che Guevaros socialistinės revoliucijos idėjų tęsėjas. Negalima atmesti ir istorinių tradicijų, kur *kuraka*, Inkų imperijos aristokratai, buvo gerbiami bendruomenių lyderiai, tarytum atliekantys šeimos tėvo vaidmenį. Kadangi E. Moralesas atkartojė daugelį Katari *kuraka* sukilimo momentų, bet kartu akcentavo klasinį vienijimąsi su socialistinės revoliucijos vėliava, jis tapo šiandieniniu *indigenų* bendruomenių tėvu, įkūnijančiu *kuraka*, Katari ir Che Guevaros vaidmenis viename.

Stebint tiek daug emocinio simbolinio užtaiso turinčią politinę solidarumo retoriką, galima būtų manyti, kad E. Moralesas yra tiesiog populistas. Tačiau kad taip nėra, galima parodyti būtent per E. Moraleso aiškiai suformuluotus (o vėliau ir įgyvendintus) politinius pažadus bei telkiamo solidarumo progresyvumą: politinį siekį pakeisti esamą politinę tvarką garantuojančia lygias teises visiems piliečiams; taip pat perorientuojant ekonomiką taip, kad ji būtų tvari, sauganti gamtinius išteklius; išteklių naudojimas būtų piliečių, o ne tarptautinių korporacijų rankose. Tęsiant argumentaciją dėl populizmo, E. Moraleso retorikos vartojamą ritualinę simbolizmą galima palyginti su kito Bolivijos politinio veikėjo, Carloso Palenque, ypač pasižymėjusio įtaigiu retorikos valdymu, bet realiai nepadariusio jokių politinių reformų.

Per visą 9-ąjį dešimtmetį, iki pat 1999 m., itin populiarī partija *Condepa* (*Conciencia de Patria*) buvo suburta Carloso Palenque. Partija buvo suburta prie TV ir radijo laidos „La Tribuna Libre del Pueblo“, kurios klausytojai buvo migruojantys kaimo / miesto *indigenai*. Įkurta La Paze televizija suteikė tribūną šiems migruojantiems piliečiams, tai buvo kažkas panašaus į lietuviškąjį „Bėdų turgų“, kur žmonės galėjo papasakoti apie savo bėdas, o laidos vedėjas, „gerasis bendruomenės tėvas“ Carlosas Palenque ieškodavo, kas galėtų tas problemas išspręsti. Palenque naudojo Indėnų ritualinę simboliką, puikiai žaidė žiūrovų emocijomis, partijos rinkimų laikysena buvo koncentruota į jo asmenį, o ne politinę programą. Taip pat *Condepa* skelbėsi esanti ne vien aimarų, bet visos Bolivijos partija, taip siekdama palaikymo iš įvairių visuomenės socialinių sluoksnių ir politinių grupių. Pagrindinis tikslas buvo parodyti Palenque kaip rūpestingą ir visiems padedantį charizmatišką lyderį. Puikiam Sianos Lazar atliktame antropologiniame *Condepos* tyrime yra pateikiama tokia statistika: apklausus, kodėl „Tribuna Libre“ laida yra tokia populiarī, žmonės atsakydavo, todėl, kad Palenque visiems padeda, kad jis lanko ligonius, išsprendžia daugybę žmonių problemų, tačiau iš tikrųjų statistika rodo, kad, tarkime, 1993 m. buvo suteikta tik 1 proc. prašytos pagalbos (Lazar 2002: 5).

1997 m. C. Palenque netikėtai mirus, minios verkė ir neleido jo laidoti, laukdami jo, kaip šventojo, prisikėlimo. Tačiau greitai partija prarado populiarumą ir sunyko. Skirtingai nuo Palenque populizmo, E. Moralesas neakcentuoja savo kaip tėvo-globėjo vaidmens, kas yra labai svarbu Bolivijos kultūrinei specifikai, o labiau tapatinasi su lyderio-vedlio arba tėvo-kuraka (t. y. moralinio autoriteto) įvaizdžiu. Jis skelbia, kad siekia ne savo pergalės, o neoliberalistinės sistemos nugalejimo.

E. Moralesas savo pirmąją kadenciją pradėjo tuo, kad iškovojo Žemės reformą ir Konsitucinę reformą. Indėnams visada buvo svarbu priėti prie rinkų tiesiogiai, o tai per kolonijines struktūras buvo neįmanoma, nes taip sistema užtikrino jų bendruomenių priklausymą nuo oligarchų. Naujai įteisinta ekonominė forma – kooperatyvai ir jais grįsta ekonomika – ne tik suteikė naujų galimybių turėti darbą, bet ir pradėjo griauti kolonijinę socialinę struktūrą bei demokratizuoti visą socioekonominę tvarką. Bolivijoje atliktuose interviu kooperatyvų nariai ne kartą minėjo, kad yra „demokratiški“ ir „nedemokratiški“ kooperatyvai. „Nedemokratiški“ kooperatyvai yra tokie, kurių nariai tarpusavyje konkuruoja dėl pelno:

„Pieno kooperatyvai nėra tokie demokratiški, nes jie tik perka kartu ir parduoda, bet jie nesidalija pelnu, o išsidalija individualiai. Jie dirba atskirai, yra individualūs pieno gamintojai. Renka vadovybę balsuodami. Turi bendrą turtą – traktorių. Jie rūpinasi vieni kitais, bet jie konkuruoja dėl produkcijos pardavimo tarpusavyje“ (2014 m. kovas, interviu Nr. 140220_001).

Tuo tarpu „demokratiški“ kooperatyvai viską sprendžia bendrame susirinkime, visa gamybos produkcija ir rezultatai priklauso visiems bendrai. Kooperatyvas negali turėti pelno, nes visą pelną perskirsto per atlyginimus, investuoja į plėtrą bei atiduoda bendruomenės socialiniams poreikiams.

Kadangi kalbame apie emancipacinį politinį solidarumą, reikia paminėti, kad labai svarbų vaidmenį naujajame išsivadavimo Bolivijoje judėjime atlieka moterų organizacijos. Populistiniame *Condepos* judėjime labiau vyravo „maternalistinis“ feminizmas, kuriame buvo akcentuojamas moterų emocinis jautrumas kitų problemoms ir solidarumas buvo kildinamas iš emocinės empatijos, tai E. Moraleso vedamame judėjime feministinės grupės akcentuoja „lygybę, pilietiškumą ir teisingumą, siekį mesti iššūkį nedemokratiškoms ir opresyvioms politinėms institucijoms“ (Dietz 1998). Moterys yra labiausiai marginalizuota Bolivijos visuomenės dalis, tad skurdą ir neteisingumą jos patiria skaudžiausiai. Net 27 procentai jų yra neraštingos, tuo tarpu vyrų neraštingumas yra 11 procentų. Anot Lazaro (2002) minėto tyrimo, moterys yra identifikuojamos kaip labiau „Indėniškos“, o vyrai, kadangi dažniau migruoja į darbus miestuose, lengviau gali būti pripažinti kaip metisai.

Didžiulį darbą emancipuojant moteris ir suteikiant joms naujų darbo įgūdžių atliko nevyriausybinės organizacijos. Buvo steigiami įvairūs moterų mokymo centrai, dažnai įkuriami vietinėse bendruomenėse, kad moterys galėtų dalyvauti neatsitraukdamos toli nuo savo šeimų. Vėliau tokios moterų edukacinės grupės peraugo į konstitucijos aptarimo grupes. Kai buvo rengiama naujoji Bolivijos konstitucija (išrinkus E. Moralesą prezidentu), į moterų grupes buvo kviečiama bent po vieną atstovę iš skirtingų bendruomenių, buvo skaitomas straipsnis po straipsnio senojoje konstitucijoje ir aptarinėjama, kaip toks straipsnis atsiliepia jų ir kitų bendruomenių gyvenimui. Tuomet buvo diskutuojama, kaip tuos klausimus turėtų spręsti naujoji konstitucija. Vėliau tos moterys, grįžusios į savo bendruomenes, vesdavo lygiai tokius pačius mokymus savo bendruomenės moterims. Visos pasiūlytos įstatymų naujovės buvo perduodamos bendruomenių atstovams Konstitucinėje asamblėjoje (pagal filmuotą dokumentinę medžiagą ir pokalbius su aktyvistais Bolivijoje).

Iš filmuotos dokumentinės medžiagos matyti, kaip E. Moraleso rinkimų kampanijos metu moterys iš skurdžių *indigenų* bendruomenių, atvykusios į urbanizuotą La Pazą ir gyvenančios gatvėje, eina užsirašyti aktyvistėmis į MAS: „Mes palaikome socializmą. Mes norime tapti aktyvistėmis. Mes neturime ko prarasti.“ Tačiau paklaustos paaiškinti, kas yra socializmas, jos negali. Aiškina, kad socializmas joms asocijuojasi su darbu „net ir joms“.

MAS politikės moterys kūrė įvairias moterų darbo grupes, kurios gaudavo tam tikras pinigines dotacijas iš valstybės tam, kad moterys galėtų atlikti viešai naudingus darbus ir iš to uždirbtų. Daugumai Indėnų šios grupės buvo vienintelis būdas gauti nors kokių pajamų. Tai kurį laiką buvo vienintelė socialinė parama, kurią tos moterys galėjo gauti iš valstybės. Ilgainiui susikūrė ir feministiniai institutai, kur yra leidžiamos knygos bei žurnalai apie moterų emancipaciją ir pateikiami progresyvūs įstatymų projektai, susiję su moterų klausimais, pavyzdžiui, abortų legalizavimu arba visuotiniu moterų raštingumu.

Nuo E. Moraleso inauguracijos 2006 m. pradžioje įvairūs socialiniai judėjimai susivienijo paremti MAS prieš dešiniųjų oligarchų jėgas. Iki tol Bolivijos istorijoje nebuvo nė vieno įvykio, kad socialiniai judėjimai, kurių kontingentą 80 procentų sudaro *indigenai* piliečiai, būtų išreiškę visapusišką paramą valdžiai. Oligarchai (stambieji žemvaldžiai) pradėjo vienyti jėgas Santa Cruzo regione, steigti gerai apmokamus protofašistinius karinius būrius. E. Moralesas ėmėsi įgyvendinti rinkimų pažadus ir pateikė Žemės reformos projektą, kurį oligarchų palaikomi politikai blokavo. Tuomet valstiečiai ir darbininkų organizacijos susivieniję atžygiavo į La Pazą. Pirmą kartą atkartotas simbolinis Katari žygis į La Pazą nebuvo sutiktas ginkluotu pasipriešinimu. Pirmą kartą žygis buvo organizuotas tam, kad paremtų vyriausybę. Per naktis atžygiavę žmonės sėdėjo parlamento aikštėje, kartu su jais sėdėjo ir E. Moralesas. Kai ten kartu buvęs antropologas Benjaminas Danglas paklausė vietinės moters, ar ji nebijo policijos represijų, ši, įsikišdama į burną kokos lapą, atsakė: „Mums nėra ko jaudintis, mes dabar esame su vyriausybe“ (Dangl 2010: 19).

Tuometinis Bolivijos bežemių darbininkų judėjimo lyderis Silvestre Saisari pasakė, kad kai MAS atėjo į valdžią, socialiniai judėjimai „pirmą kartą pradėti girdėti“. Jis gan tiksliai apibrėžė naują demokratinių Bolivijos modelių, kur valdžia yra glaudžiai susijusi su socialiniais judėjimais, kurie savo ruožtu pataria ir kritikuoja. Saisari matė judėjimų politinį spaudimą ir dalyvavimą sprendimų priėmimo procese kaip integraliai būtiną vyriausybei, kuri reprezentuoja žmonių poreikius ir reikalavimus. „Mūsų demokratija priklauso nuo mūsų kaip socialinių judėjimų“ (ibid.).

Naujoji Bolivijos konstitucija

Naujoji konstitucija buvo vienas centrinių MAS ir E. Moraleso rinkimų pažadų. *Indigenų* bendruomenių didžiausias troškimas per šimtmečius besitęsiantį kolonijinių pavergimą – tapti visaverčiais piliečiais. Neoliberalios reformos, siekusios perspektūruoti tradicinius valdžios ir bendruomenių santykius, nesugebėjo realiai įtraukti dirbančių žmonių klases į valstybės valdymą. Parlamente esantys oligarchų atstovai suvienijo jėgas ir visai stabdė konstitucinę reformą. Tačiau bendruomenės mobilizavosi, reikalaujamos daugiau demokratinių galimybių, ir privertė valdančiuosius įstatymais įteisinti konstitucinę asamblėją. Tradiciškai Indėnų bendruomenėse svarbiausi

sprendimai yra priimami asamblėjose, taigi ir šios formos įteisinimas buvo didelis jų politinis laimėjimas.

2006 m. MAS iniciatyva sušauktą Konstitucinę asamblėją ir po dvejų metų diskusijų priimtą konstituciją galima vadinti revoliucinėmis. Horizontali demokratija buvo įteisinta ne tik nauju turiniu, bet ir nauja dalyvavimo politinių sprendimų priėmimo procese forma. Anksčiau marginalizuota didžiulė gyventojų dalis ne tik buvo įtraukta į politinių sprendimų priėmimą, bet ir buvo įtvirtintas jos bendruomeninis gyvenimo būdas ir tradicinis sprendimų priėmimo būdas – asamblėja. Socialiniai judėjimai labai aiškiai įvardijo, ko jie tikisi iš naujos konstitucijos: visuotinių pilietinių teisių, bendruomeninės žemės nuosavybės pripažinimo, gamtinių išteklių nacionalizavimo ir visos socioekonominės sistemos transformacijos į lygiateisę demokratiją. Kai jie pamatė, kad dešinieji politikai ir jų pasamdyti teisininkai bando primesti „legalią teisinę“ kalbą, kurios daugelis darbininkų ir valstiečių atstovų nesuprato ir negalėjo dėl to lygiavertiškai dalyvauti debatuose, socialiniai judėjimai pareikalavo, kad asamblėja būtų perorganizuota horizontaliu principu. Kiekvienai save vienaip ar kitaip apibrėžiančiai bendruomenei buvo leista deleguoti savo atstovus į asamblėją. Tie atstovai visi galėjo teikti formuluotes naujai konstitucijai, jeigu jie sugebėjo paaiškinti, kad siūlomas punktas yra labai svarbus jų bendruomenei. Ir niekas negalėjo to punkto nuneigti ar išbraukti, nepaisant, kiek teisiškai „nelogiškas“ ar „nekorektiškas“ jis galėjo atrodyti kitiems. Dėl šios priežasties naujojoje Bolivijos konstitucijoje yra europiečio akiai keistų straipsnių: po tam tikrų teisinių kokio nors klausimo apibrėžimų yra pridamas puslapis punktų, iš esmės atkartojančių tą patį, tik šiek tiek kitokia kalba.

Bolivijoje dvejus metus, kol buvo kuriama naujoji konstitucija, vyko tikras bendruomenių diskusijų grupių sąjūdis. Socialiniai judėjimai organizavo senosios konstitucijos skaitymus ir aptarimus, kaip reikėtų ją keisti. Šio gyvo demokratinio proceso rezultatas – unikali naujoji Bolivijos konstitucija. Vienintelė konstitucija pasaulyje, „Motinai Žemei“ suteikusi piliečio statusą (išplėstiniame Vienybės Pakte, Pacto de Unidad 2010), tiksliau įvardija ją kaip „kolektyvinį visuomenės intereso subjektą“ ir suteikia jai specialias įstatymo ginamas teises. Pabrėžiama, kad sukuriama nauja Bolivijos valstybė (taip tarytum atsiribojant nuo liberalios Bolivarų respublikos), skirta jos kankinių atminimui. Konstitucijos preambulėje pabrėžiama, kad pagrindiniai vertybiniai principai yra lygybė visiems, orumas, solidarumas, lygus socialinės gerovės paskirstymas ir pan. Kolektyvinis bendrabūvis su kiekvieno teise į vandenį, darbą, švietimą, sveikatos apsaugą ir būstą. Konstitucija įteisino 37 nacionalines Bolivijos kalbas. Taip pat paskelbė Boliviją pacifistine valstybe.

Bolivijos konstitucija savo nediskriminavimo straipsniu yra progresyvesnė už daugelį Europos konstitucijų, nes ji ne tik įtraukia visus demokratinėms valstybėms būdingus reikalavimus nediskriminuoti, bet ir prirašo draudimą diskriminuoti, pavyzdžiui, dėl lytinės orientacijos, profesijos ar išsilavinimo lygio (Bolivia's Constitution 2015: 9). Konstitucijoje atskiru straipsniu (Nr. 384) paskelbiama koka augalo valsty-

binė apsauga, įvertinant jį, be kita ko, kaip „socialinės vienybės veiksnį“ (ibid: 101). Latifundijos yra uždraudžiamos kaip priešingos kolektyviniam interesui.

Laimėjęs Bolivijos rinkimus, buvęs koka fermeris E. Moralesas nacionalizavo naftos industriją ir pradėjo Žemės reformą, bet nesugebėjo išgyvendinti senųjų korupcijos ir nepotizmo struktūrų. E. Moraleso veiksmus paralyžiavo stambieji žemvaldžiai, susivieniję prieš jį ir *indigenų* revoliuciją. Tolesnių įvykių eigos neaptarinėsiu, nepaisant labai reikšmingų ir įdomių politikos posūkių (pavyzdžiui, šachtininkų streikai arba oligarchų organizuotų nacių būrių kovos prieš naująją valdžią), nes disertacijos nagrinėjamai temai – emancipacinis politinis solidarumas – reikšminga būtent Bolivijos socialinių išsivadavimo judėjimų augimo ir proceso bei retorikos analizė. Vėlesni įvykiai irgi gali daug prisidėti, nagrinėjant politinį solidarumą, bet politinės kovos, ėjimas pirmyn ir taktinis atsitraukimas nėra esminiai būtent emancipacijos politikos aspektams išryškinti.

Emancipacinio politinio Bolivijos socialinių judėjimų solidarumo analizė pagal vektorių nustatančių kriterijų tipologiją

1. Įtraukimo aprėptis / požiūris į bendruomenę

Pirmasis solidaraus sąmoningumo etapas, kai per amžius susipriešinusios *indigenų* bendruomenės suprato, kad turi vienytis dėl bendrų politinių tikslų; nustoti vaidytis tarpusavyje dėl lokalių problemų, bet susivienyti dėl nacionaliniu lygmeniu keliamų politinių klausimų. Nuo 1952 m. revoliucijos buvo suprasta, kad politinė marginalizacija yra ne tik *indigenų* bendruomenių kolonijinio pavergimo pasekmė, bet ir klasinės visuomenės problema, todėl revoliucinga minia ėmė vienytis klasiniu pagrindu. Susibūrė valstiečiai ir miesto darbininkai, studentija, inteligentija. Tuo tarpu kai uždarojo solidarumo atstovai (oligarchai ir jų socialinio statuso palaikytojai) vienijosi rasiniu ir turto pagrindu, emancipacinio solidarumo bendruomenė apėmė įvairių rasių bei socialinės padėties gyventojus.

Tai buvo sąmoningai buriamas solidarumas, besiremiantis kryptinga politine teorija ir politine retorika, nukreipta prieš neoliberalizmo ideologiją ir jos sukurtą socioekonominę sistemą. Solidarumas, kviečiantis į politinę kovą, pagrįstas Marxo ir Kritinės teorijos mokyklos idėjomis, o kultūrinės tradicijos ir simboliai iškelti ne tam, kad parodytų galią ar hegemonijos siekį, bet tam, kad pateisintų bendruomeninį gyvenimo būdą. Europiniai nacionalizmai iškelia, pavyzdžiui, istorinius simbolius kaip buvusios valstybinės galybės priminimą, o Bolivijos socialinių judėjimų istoriniai simboliai iškeliama, atvirksčiai, siekiant parodyti, kad jų tradicinė kultūra yra taikingo bendruomeninio gyvenimo pavyzdys *versus* imperialistinis pavergimas. Taip Bolivijos socialinių judėjimų solidarumas tapo tarptautiniu išsilaisvinimo iš pavergimo ir marginalizacijos simboliu ir vienu iš naujo internacionalaus emancipacinio judėjimo idėjinių įkvėpėjų, o naująją konstituciją sukūrusi Konstitucinė asamblėja – kaip

svarstomosios demokratijos, įtraukiančios net labiausiai marginalizuotas visuomenės grupes į politinių sprendimų priėmimą, pavyzdys.

2. Motyvacija

Bolivijos socialiniai judėjimai susibūrė tam, kad pirmiausia sugriautų kolonijinę tvarką, o vėliau – kad pasipriešintų neoliberalizmui ir pasiektų lygias pilietines teises visoms visuomenės grupėms. Vietinių tautų pavergimas bei jų žemių nusavinimas ir bendruomeninio gyvenimo būdo sunaikinimas atkirto milijonus gyventojų nuo politinių sprendimų priėmimo, nuo bet kokios galimybės jiems išsakyti savo problemas ir poreikius. Išsilaisvinimo siekis, pradžioje tam, kad išgelbėtų savo bendruomenes, vėliau dėl ideologinio švietimo peraugęs į norą keisti politinę sistemą iš mažos oligarchų grupės hegemonijos į visų piliečių lygiavertį ir laisvą bendrabūvį, sukūrė platų socialinį-politinį judėjimą už naujo tipo svarstomąją demokratiją. Bolivijos *indigenų* bendruomenės siekė perkelti savo bendruomenių asamblėjų demokratinę patirtį į visos šalies demokratinę sistemą ir tai padarė per Konstitucinės asamblėjos ir naujos konstitucijos kūrimą ir taip išplėtė demokratijos legitimaciją.

Išsivadavimo judėjimai taip pat siekė pasipriešinti neoliberalios ekonomikos modeliui, reikalaudami nacionalizuoti gamtos išteklius, kad jų eksploatacija maitintų ne tarptautines korporacijas, bet šalies žmones, ir būtų atsakinga ir orientuota į darnų vystymąsi.

3. Transformacija

Laimėta politinė kova – pasiektas prezidento, viceprezidento ir parlamentiniai atstovaujantieji postai. Sukurta tam tikra nauja atstovaujamosios demokratijos forma, kuri geriau atliepia bendruomeninių asamblėjų principus. Partinės politikos transformacija – sukurtas „politinis įrankis“, socialinių judėjimų „tarpininkas“. Sykiu buvo sušaukta Konstitucinė asamblėja, per diskusijas sukurta ir priimta nauja Bolivijos konstitucija, įtvirtinusi egalitarinius ir laisvės principus. Kitas politinės transformacijos aspektas – pasiekta Žemės reforma, kuri sugrąžino bendruomeninę žemės nuosavybę ir įteisino bendruomenines ekonomikos formas (pavyzdžiui, kooperatyvus).

Bolivijos socialinių judėjimų solidarumo pavyzdys padėjo kurti ekonominės demokratijos plėtimo ir solidarumo ekonomikos teorijas. Sukurta nauja socioekonominė praktika, kuri akcentuoja darbininkų saviorganizaciją ir ypatingą reikšmę suteikia švietimui. Per lavinamą ir kritinį mąstymą yra nuolat iš vidaus kritikuojami hegemonijos siekiančios galios pasireiškimai. Pradinė simbiozė tarp naujos valdžios ir socialinių judėjimų pamažu perėjo į kritikos ir naujų reikalavimų kėlimo valdžiai etapą. Socialinių judėjimų aktyvistai sako, kad jie yra atsakingi už kritinio nuotolio palaikymą, nes reikia nuolatinės transformacijos.

Išvados

Solidarumo fenomenas Europos istorijoje vystėsi dviem būdais: vienas kilo iš respublikinio sutarimo ir pilietinės draugystės, o kitas – iš krikščioniškosios brolybės ir meilės artimui. Prancūzijos revoliucijos laikais šiems dviem konceptams susipynus, susikūrė naujas – žmogaus ir piliečio teisių – solidarumas, Haukės Brunkhorsto pavadintas „moderniu“. Šis naujo tipo solidarumas kartu su laisve ir lygybe tapo pamatine šiuolaikinės demokratijos vertybe.

Modernus solidarumas, perėmęs antikinį pilietinių savitarpio saitų ir krikščioniškosios bendruomenės kūno prasmes, tapo naujosios pilietinės *res publicos* kūnu, palaikančiu viso politinio subjekto saitus tarp individų. Solidarumas lemia, kad kiekvienas individualus pilietis, neprarasdamas savo nepriklausomybės, kartu yra vieno politinio kūno sudedamoji dalis, ir šis politinis kūnas užtikrina kiekvienos sudedamosios dalies laisvę ir lygybę. Bandymai pasiekti laisvę ar lygybę atsietai nuo solidarumo veda į demokratijos menkėjimą.

Kritinės teorijos perspektyvoje solidarumo tyrinėjimai (pavyzdžiui, Davido Featherstone'o) nusigręžia nuo siekio suprasti, kas tai yra solidarumas, siejant jį su žmogiškos prigimties esme – socialumu, nes tai nesuteikia jokių impulsų aktyviam politiškumui ir nepaaiškina, kaip solidarumas yra konstruojamas. Tai taip pat neleidžia suprasti, kad solidarumai yra skirtingi, veikiami konkretaus politinio konteksto.

E. Durkheimas, kuris nors ir kalbėjo apie solidarumą tik kaip apie socialinį fenomeną, nesuteikdamas jam politiškumo, solidarumo skirstymas į mechaninį ir organinį yra svarbus, nes numato nevienalytę solidarumo fenomeno prigimtį. Durkheimas skirtis yra vis dėlto procesinė, tai yra tikinti, kad „uždaros“, „panašios“ mechaninės bendruomenės išsivystys į organines. Tuo tarpu šioje disertacijoje, solidarumams suteikus politinio kūno prasmę, skirtingų solidarumų kilmė ir raida yra susiejama su idėjiniu kryptingumu ir apsisprendimu veikti politiškai, siekiant progresyvių ir *status quo* transformuojančių tikslų, o tai leido suprasti, kad solidarumo pobūdį keičia ne savaiminis socialinio bendruomenės vystymosi procesas, o politinis kryptingumas.

Norint geriau suprasti, kaip įmanoma, kad solidarumas kaip vertybė gali būti deklaruojamas priešišku politinių jėgų, teko ieškoti pačiame fenomene slypinčių prieštaravimų. Paaiškėjo, kad skirtingi teoretikai, apibūdindami solidarumą (vieni dėl gilinimosi į žmogiškąją prigimtį, o kiti, kaip D. Featherstone'as, kategoriškai priskirdami solidarumą darbininkų klasės pasipriešinimo kovai), nepastebėjo, kad vienu terminu vadina skirtingus fenomenus. Vieni solidarumai siekia plėsti įtrauktumą, ieško universalumo ir daugiau socialinio teisingumo bei visuomenės lygybės galimybių, o kiti gimsta iš noro užsidaryti, apsisaugoti ir apibrėžti savo bendruomeninę tapatybę per antagonizmą su kitais (ar kitomis grupėmis).

Aiškinantis politinių solidarumų prigimtį ir veikimo kryptis, buvo svarbu atskirti socialinį solidarumą nuo politinio solidarumo. Socialinis solidarumas – tai tokia tiesioginio ar virtualaus bendruomeniškumo forma, kai jos nariai supranta savo pareigą prisidėti prie egzistuojančių socialinių saitų stiprinimo. Socialinis solidarumas dažniausiai yra skatinamas empatijos, kai žmonės natūraliai jaučia bendrumą su tais, kuriuose jie atpažįsta patys save. Tuo tarpu politinis solidarumas yra suburiamas siekio pakeisti ar įtvirtinti esamą politinę sistemą, užtikrinti tos pilietinės bendruomenės teises ir laisves.

Taip pat teko atsitraukti nuo iki šiol teorinėse diskusijose apie solidarumą vyravusios individualizmo *versus* kolektyvizmas skirties ir jos neplėtoti. Individo ir kolektyvo santykių analizė yra reikšminga iš principo, tačiau ji užtemdo pačių solidarumų skirtingumo matymą. Vertinant solidarumus, individo traktavimas yra svarbus kaip vienas iš solidarumo vektorių nurodančių kriterijų: uždari solidarumai nepripažįsta individualistinių skirtumų, o emancipuojantys solidarumai laikosi Rousseau principo, kad „kiekvienas, tapdamas pavaldus visiems, netampa pavaldus niekam atskirai“, ir skatina skirtumų vienybę.

Tyrimo metu sukurta Politinių solidarumų vertinimo kriterijų tipologija, sutelkusi įvairius disertacijoje aptartus teorinius solidarumo kriterijus, kuriais remiantis įmanoma vertinti ir kvalifikuoti įvairius veikiančius ar besikuriančius solidarumus politinio veikimo kryptingumo spektre. Emancipacinis politinis solidarumas nuo uždarojo politinio solidarumo atskiriamas pagal tris pagrindinius kriterijus: i) įtraukimo aprėptis, ii) motyvacija, iii) transformacija. Pirmojo skyriaus pabaigoje pateikta lentelė ir

kriterijus išskleidžiantys paaiškinimai leidžia artikuliuoti solidarumų skirtumus bei analizuoti konkrečius atvejus. Tačiau kriterijų sąrašas nėra baigtinis, jis atveria tolesnes mokslinių tyrinėjimų ir politinės analizės galimybes. Platesnė praktinių pavyzdžių analizė, taikant šią kriterijų tipologiją, gali reikšmingai prisidėti prie tipologijos tikrinimo ir galimų tolesnių idėjų vystymo. Viena galimų krypčių būtų atlikti vieno iš papildomai galimų kriterijų, taip akcentuotų Karlo Marxo – kūrybingumo – svarumą šioje solidarumų skirtyje (kriterijaus buvo atsisakyta kaip per daug supanašėjusio šiomis dienomis tarp skirtingų politinių krypčių judėjimų, bet tai galėtų tapti atskiro tyrimo objektu), taip pat patikrinti ir šioje disertacijoje vadinamojo neoliberalizmo „socialinio dialogo“ „nupolitintus“ solidarumus.

Neoliberalių reformų kontekste išaugusi nelygybė, skurdas, kapitalo koncentracija, nebevaldomi prekių ir darbo jėgos srautai globaliu mastu, stagnuojantys atlyginimai, dėl neatsakingos gamybos ir vartojimo viena po kitos pasireiškiančios ekologinės problemos, ir šalia to sumažėjusi nacionalinių valstybių įtaka politiniams kapitalo veikiamiems sprendimams ir dėl to išaugęs demokratijos deficitas reikalauja ieškoti naujo tipo politinio kūno, naujo tipo globaliai veikiančio solidarumo. Tam turi būti sukurta globali vieša erdvė, kur toks solidarumas galėtų reikštis. Tokią viešą erdvę siekia sukurti emancipacinė politika, kurianti naujos politinės-ekonominės santvarkos utopinę viziją, kartu paviešindama neoliberalizmo neigiamą poveikį pilietiniam aktyvumui ir demokratijos deficitui. Emancipacinė politika – tai toks politinis veiksmas, dėl kurio esama politinė kultūra ar sistema transformuojama sukuriant naujas galimybes žmogaus laisvei ir savirealizacijai. Emancipacinė politika siekia panaikinti bet kokią marginalizaciją ir galios hegemoniją. Tokios politikos aukščiausias siektinas gėris yra individo laisvė, kuri neišivaizduojama be ekonominės ir socialinės lygybės. Iš čia išplaukia, kad emancipacinis politinis solidarumas yra tokia mobilizacinė galia, kuri skatina aktyviai veikti tam, kad pakeistų socialinę tvarką į užtikrinančią lygybę ir socialinę teisingumą visiems piliečiams.

Karlas Marxas emancipaciniu solidarumu laikė darbininkų politinę mobilizaciją. Darbininkų „spaudimas iš vidaus“ bei internacionalumas buvo pirmasis emancipacinio politinio solidarumo pavyzdys ir išliko tokios politikos lyderiu iki pat XX a. 8-ojo dešimtmečio, kai į politikos areną įžengė neoliberalizmas (nors darbininkų judėjimo autoritetas pradėjo aižėti dar per 1968 m. studentų revoliuciją). Todėl nenuostabu, kad daugelis marksistų (pavyzdžiui, Davidas Featherstone'as) emancipacinę politiką asocijavė pirmiausia su darbininkų klasės judėjimu, o solidarumą suprato kaip „santykį, susiformavusį per politinę kovą, kuri meta iššūkį priespaudos formoms“ (Featherstone 2012: 5).

Disertacijoje atskleistas dėl neoliberalizmo įtakos per „suprofesionalėjusias“ nevyriausybinės organizacijas nupolitintas pilietinis aktyvizmas ir biurokratizuotos profesinės sąjungos bei dėl to išaugęs demokratijos deficitas verčia politikos teoretikus kelti klausimą: kokios problemos gali šiandien mobilizuoti piliečius aktyviam poli-

tiniam transformuojančiam veiksmui ir kas gali tai padaryti. Akivaizdu, kad iki tol pagrindiniu emancipacinio politinio solidarumo agentu buvęs darbininkų judėjimas to padaryti nebegali, o pilietinė visuomenė yra taip atomizuota, kad neatpažįsta individualistinio politinio dalyvavimo ir kolektyvinio dalyvavimo galių bei siekiamybių skirtumų. Dėl to iš jos gimstantys pavieniai aktyvistiniai judėjimai yra nepajėgūs kelti toliaregiškų ilgalaikių politinių tikslų.

Haukė Brunkhorstas solidarumo fenomeno tyrinėjimuose kelia mintį, kad vienintelė galimybė pasipriešinti globaliam kapitalizmui yra naujo tipo tarpnacionaliniai solidarumai, kurie savo idėjiniu užtaisu pratęstų modernaus, iš Prancūzijos revoliucijos gimusio, solidarumo idėjas ir taptų tarptautiniu politiniu kūnu (jis tai vadina „universalium solidarumu“). Ši mintis, apie tai, kas galėtų būti naujojo solidarumo agentais, tapo motyvu imtis šios disertacijos, nes iki šiol nė vienas solidarumą tyrinėjantis autorius nesiėmė šio klausimo spręsti. Naujų solidarumo agentų paieškose (suprantant šias paieškas iš kritinės teorijos perspektyvų) atkreiptas dėmesys į nūdienos alterglobalistinius judėjimus. Besiremiantys emancipacinės politikos principais, alterglobalistai apima įvairius antikapitalistinius ir antihegemoninius judėjimus: darbininkų profesines sąjungas, anarchistus, feministus, žaliuosius, studentų ir kitus *grassroots* judėjimus.

Nepaisant teoretikų kritikos ir įvairių politikų bei pačių alterglobalistinių judėjimų skirtingų požiūrių į saviorganizaciją, alterglobalistinis judėjimas šiandien yra vienintelė ryškesnė jėga, galinti pateikti alternatyvą vyraujančiam neoliberalizmo politinei-ekonominei tvarkai. Visos alterglobalistinio judėjimo grupės yra vedamos tų pačių politinių idėjų: turto ir galios perskirstymo, socialinio teisingumo, tikros demokratijos (tiek dalyvaujama, tiek atstovaujama prasme), organizacinio modelio be tradicinių hierarchijų, ekonominės nepriklausomybės, antivartotojiškumo ir galimybės kiekvienam piliečiui tiesiogiai ar netiesiogiai dalyvauti politikoje. Alterglobalistiniai judėjimai ne tik deklaruoja esą internacionalūs, bet tokie iš tikrųjų yra. Šie aspektai suteikia vilties, kad alterglobalistiniai judėjimai gali tapti nauju solidariu emancipacinės politikos kūnu ir siekti įstatymais įteisintos naujos tarptautinės politikos.

Bolivijos atvejo analizė pasirinkta neatsitiktinai, o būtent dėl to, kad Bolivijos socialiniai judėjimai, augę per šimtmečius iš antikolonijinio pasipriešinimo ir pasiekę itin aukštą politinį sąmoningumą XX a., laimėjo sunkią politinę kovą XXI a. Bolivijos *indigenų* bendruomenių judėjimai turėjo aiškų politinį tikslą – socialistinį teisingumą piliečiams. Tai turi būti pasiekta per demokratiją ir visuotinį politinį dalyvavimą, gamtinių išteklių nacionalizavimą ir bendruomeninio gyvenimo būdo bei ekonomikos demokratizaciją ir socializaciją kooperatyvų bei solidarumo ekonomikos formomis (pavyzdžiui, *ayni* pavidalu). Bolivijos bendruomenių judėjimų ideologinis sąmoningumas pasireiškė ne vien per tiesiogiai išreiktą „socializmo“ siekį, bet ir per aiškiai įvardytus skurdo ir nelygybės kaltininkus: tradicinę oligarchinę politiką ir korporacijų įgyvendinamą neoliberalizmo modelį. Taip pat buvo suprasta, kad kova už iškeltas

vertybes yra aktuali ne tik *indigenų* gyventojams, bet kad tai yra klasinė problema, aktuali ir kitų rasių darbininkams, švietimo atstovams bei studentams.

Iš atvejo retorinės analizės paaiškėjo, kad ne pati politinė retorika (ji gali būti panaši tiek emancipuojančių, tiek ir uždarytų solidarumų), kurios esmė yra teisingai pasirenkamas atspirties solidarumui jungiantis taškas, bet už jos slypintis idėjinis apsisprendimas yra svarbiausias solidarumui jungiantis vertybinis aspektas. Analizės duomenis patikrinus darbe sukurta Politinių solidarumų kriterijų tipologija paaiškėja, kad Bolivijos socialiniai judėjimai atitinka emancipacinio solidarumo kriterijus. Įtraukimo aprėptis tai patvirtina, nes į judėjimą įsitraukė įvairių rasių ir socialinių sluoksnių atstovų grupės. Jo motyvacija kilo iš noro ir realaus pasiryžimo keisti socioekonominę tvarką, priešintis kolonialistinei ir atskirtį bei nelygybę didinančiai neoliberalizmo politikai ir jos įgalintai ekonominei tvarkai. Bolivijos politinis solidarumas kartu siekė lygių pilietinių teisių visoms visuomenės grupėms ir gilesnės bei platesnės demokratijos. Šio solidarumo transformacinę jėgą byloja priimta nauja konstitucija, įteisinta bendruomeninė ekonomika, sukurta nauja socioekonominė praktika, kuri įkvėpė naujus išsivadavimo judėjimus visame pasaulyje.

Literatūros sąrašas

- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. (2006). *Apšvietos dialektika: filosofiniai fragmentai*. Vilnius: Margi raštai.
- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. (2011). *Towards a New Manifesto*. London: Verso.
- Albó, Xavier. (1996). La búsqueda desde adentro, calidoscopio de auto-imágenes en el debate étnico Bololiviano. *Artículo Primero*, Año I, No. I, Enero / Marzo 1996. Santa Cruz de la sierra, Bolivia: Centro de Estudios Jurídicos y Sociedad.
- Albó, Xavier. (2002). Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies. In *Multiculturalism in Latin America, Indigenous Rights, Diversity, and Democracy*. Rachel Seider (ed.). London: Palgrave.
- Albo, Gregory. (2009). The crisis of neoliberalism and the impasse of the union movement. *Development dialogue*, No. 51, p. 119–132.
- Albro, Robert. (2005). Indigenous in the Plural in Bolivian Oppositional Politics. *Bulletin of Latin American research*, No. 24 (4), p. 433–453.
- Appia, Kwame A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. London: Allen Lane Penguin.
- Aristotel. (1952). *The Eudemian Ethics*. Translated by H. Rackam. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Aristotelis. (1990). *Rinktiniai raštai* (vertė J. Dumčius ir kt.). Vilnius: Mintis.
- Aristotelis. (1997). *Politika* (vertė M. Strockis). Vilnius: ALK „Pradai“.
- Artaraz, Kepa. (2012). *Bolivia. Refounding the nation*. London: Pluto Press.
- Assies, Willem. (2000). Indigenous People and Reform of the State in Latin America. In *The Challenge of Diversity, Indigenous Peoples, and Reform of the State in Latin America*. Assies, Willem, et al. (eds.). Amsterdam: Thela Thesis, p. 5–23.
- Avritzer, Leonardo. (2002). *Democracy and the Public Sphere in Latin America*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Assies, Willem; van der Haar, Gemma; Hoekema, Andre (red.). (2000). *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latine America*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Badiou, Alain. (2001). *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London-New York: Verso.
- Bardeleben, Joan De; Hurrelmann, Achim (eds.). (2007). *Democratic Dilemmas of Multilevel Governance: Legitimacy, Representation and Accountability in the European Union*. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan.
- Baker, John, et al. (2004). *From Theory to Action*. Basingstoke: Basingstoke: Palgrave-Macmillan.
- Barker, Pat. (1993). *The Eye in the Door*. London & New York: Viking Press.
- Barragán Romano, Rossana. (1999). *Indios, mujeres, y ciudadanos, legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia*. La Paz: Fundación Dialogo.
- Bartky, Sandra. (2002). *Sympathy and Solidarity and Other Essays*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- Bauman, Zygmunt. (2001). *Work, Consumerism and The New Poor*. Buckingham: Open University Press.
- Bauman, Zygmunt. (2002). *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich. (2006). *The Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.
- Bergson, Henri. (2002). *Two Sources of Morality and Religion*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Bernstein, Eduard. (1993). *The Preconditions of Socialism*. Ed. Henry Tudor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bieliauskaitė, Jolanta. (2009). Solidarumo vaidmuo socialinėje teisinėje valstybėje. *Socialinių mokslų studijos*, Nr. 1, p. 79–94.
- Bielskis, Andrius (red.). (2009). *Demokratija be darbo judėjimo?* Kaunas: Kitos knygos.

- Bielskis, Andrius. (2014). *Nešventas sakramentas. Ideologija, tikėjimas ir išsilaisvinimo politika*. Vilnius: Demos.
- Bielskis, Andrius. (2014). Kooperacija ir išsilaisvinimo politika: Aristotelis ir Marxas. *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, Nr. 1 (34), p. 35–61.
- Blackledge, Paul. (2012). *Marxism and Ethics. Freedom, Desire, and Revolution*. State University of New York Press: Sunny Press.
- Bolivia (Plurinational State of)'s Constitution of 2009*. (2015). Oxford University Press.
- Brunkhorst, Hauke. (2005). *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Calhoun, Craig. (2002). The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing. In S. Vertovec, R. Cohen (eds.). *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*. Oxford: Oxford University Press, p. 86–109.
- Carrabregu, Gent. (2016). Habermas on Solidarity: An Immanent Critique. *Constellations*, Vol. 23, No. 4, p. 507–522.
- Chesters, Graem S.; Welsh, Ian. (2006). *Complexity and Social Movement: Multitudes at the Edge of Chaos*. London: Routledge.
- Cicero. (1908). *Essay on Friendship*. Translated by Alexander J. Inglis. New York: Newton & Cartwright.
- Code, Lorraine. (1993). Taking Subjectivity into Account. In *Feminist Epistemologies*. Linda Alcoff, Elizabeth Potter (eds.). New York: Routledge, p. 15–48.
- Comaroff, John. (1996). Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution. In *The Politics of Difference, Ethnic Premises in a World of Power*. E. Wilmsen (ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Cusicanqui, Silvia Rivera. (1987). *Oppressed but Not Defeated, Peasant Struggles Among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900–1980*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
- Dahl, Robert A. (1986). *A Preface to Economic Democracy*. Oakland, California: University of California Press.
- Dahl, Robert A. (1994). *Demokratija ir jos kritikai*. Vilnius: Amžius.
- Dangl, Benjamin. (2007). *The Price of Fire: Resource Wars and Social Movement in Bolivia*. Edinburgh: AK Press.
- Dangl, Benjamin. (2010). *Dancing with Dynamite: States and Social Movements in Latin America*. Oakland, Edinburgh, Baltimore: AK Press.
- Davis, Shelton. (2002). Indigenous People, poverty, and Participatory Development: The Experiences of the World Bank in Latin America. In *Multiculturalism in*

- Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy*. Ed. Seider, Rachel. London: Palgrave.
- Death, Jan W., van, Maloney, William A. (2012). *New Participatory Dimensions in Civil Society: Professionalization and Individualized Collective Action*. London: Routledge.
- Demetriou, Kyriakos N. (2015). *The European Union in Crisis: Explorations in Representation and Democratic Legitimacy*. New York, Dordrecht, London: Springer.
- Deth, Jan W., van; Maloney, William A. (eds.). (2012). *New Participatory Dimensions in Civil Society: Professionalization and Individualized Collective Action*. London & New York: Routledge.
- Dewey, John. (1927). *The Public and Its Problems*. Athens, Ohio: Swallow Press.
- Dietz, Mary. (1998). Citizenship with a Feminist Face: The Problem of Maternal Thinking. In Joan B. Landes (ed.). *Feminism, the Public and the Private*. Oxford: Oxford University Press.
- Durkheim, Emile. (1982). *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile. (1984). *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- Engler, Mark. (2008). *How to Rule the World: The Coming Battle Over the Global Economy*. New York: Nation Books.
- Eschle, Catherine; Maignashca, Bice. (2010). *Making Feminist Sense of the Global Justice Movement*. London: Rowman & Littlefield Publishers.
- Etzioni, Amitai. (1995). *New Communitarian Thinking: Persons, Thinking, Virtues, Institutions, and Communities*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- Europos Sąjungos pagrindinių teisių chartija*. Europos Sąjungos oficialus leidinys: 2010 03 30, C83/02.
- Featherstone, David. (2012). *Solidarity: Hidden Histories and Geographies of Internationalism*. London, New York: Zed Books.
- Fisher, William F.; Ponniah, Thomas (eds.). (2003). *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*. Cape Town: David Philip.
- Fontan, Jean-Mark; Shragge, Eric. (2000). Tendencies, tensions, and visions of the social economy. In *Social Economy: International Debates and Perspectives*. E. Shragge, J-M. Fontan (eds.). Montreal, New York and London: Black Rose Books.
- Fromm, Erich. (2005). *Turėti ar būti?* Vilnius: Verba Vera.
- Galeano, Eduardo. (1973). *Open Veins of Latin America*. New York: Monthly Review Press.

- Gedvilaitė-Kordušienė, Margarita. (2014). Normatyvinis kartų solidarumas migracijos kontekste: vyresnio amžiaus tėvų, likusių Lietuvoje, požiūris. *Filosofija. Sociologija*, T.25, Nr. 4, p. 263–271.
- Geary, Adam. (2012). *Justice as Welfare: Equity and Solidarity*. New York: Bloomsbury.
- Gilly, Adolfo. (2003) *Historias Desde Adentro: La tenazpersistencia de los tiempos*. In *Ya es otro tiempo el presente: cuatro momentos de insurgencia indígena*. Forrest Hylton, Felix Patzi, Sergio Serulnikov, Sinclair Thompson. *Ya es otro tiempo el presente: Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- Gilly, Adolfo. (2005). Bolivia: A Twenty-First Century Revolution. *Socialism and Democracy*, Vol. 19, No. 3.
- Gilmore, Ruth Wilson. (2008a). Forgotten Places and the Seeds of Grassroots Planning. In C. Hale (ed.). *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley: University of California.
- Gilmore, Ruth Wilson. (2008b). *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis and Opposition in Globalising California*. Berkeley: University of California Press.
- Gramsci, Antonio. (1978). *Selections from Political Writings, 1921–1926*. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, Antonio. (1985). *Selections from Cultural Writings*. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, Antonio. (2011). *Prison Notebooks* (Vol. 1–3). Columbia University Press.
- Groff, Ruth. (2012). Aristotelian Marxism / Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction. *Philosophy and Social Criticism*, No. 38 (8), p. 775–792.
- Habermas, Jürgen. (1990). Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6. In Michael Kelly (ed.). *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. (1996). *Citizenship and National Identity*. In *Between Facts and Norms*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Pablo De Greiff (ed.). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio. (2003). Foreword. In Fisher, William F.; Ponniah, Thomas. *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*. London, New York: Zed Books.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio. (2005). *Multitude*. London: Penguin.
- Harris, Olivia. (1995). Ethnic Identity and Market Relations: Indians and mestizos in the Andes. In *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: At the Crossroads of*

- History and Anthropology*. Brooke Larson, Olivia Harris (eds.). Durham, N. C., Duke University Press.
- Hartsock, Nancy. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In Sandra Hardini; Merrill B. Hintikka (eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Boston: D. Reidel Publishing, p. 283–310.
- Harvey, David. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David. (2010). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. London: Profile Books.
- Harvey, Jean. (2007). Moral Solidarity and Empathetic Understanding: The Moral Value and Scope of the Relationship. *Journal of Social Philosophy*, Vol. 38 (1), p. 22–37.
- Hechter, Michael. (1987). *Principles of Group Solidarity*. Berkeley: University of California Press.
- Held, David. (2007). *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Held, David. (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Government*. Cambridge: Polity Press.
- Hylton, Forrets; Thomson, Sinclair; Gilly, Adolfo. (2007). *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*. New York: Verso.
- Honneth, Alex. (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Hooghe, Marc; Quintellier, Ellen. (2012). The Stability of Individualized Collective Action: Results of a Panel Study among Belgian Late Adolescents. In Deth, Jan W., van; Maloney, William A. (eds.). *New Participatory Dimensions in Civil Society: Professionalization and Individualized Collective Action*. London & New York: Routledge.
- Horkheimer, Max. (2002). *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum.
- Irurozqui Victoriano, Marta. (2000). „A Bala, Piedra y Palo“: *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826–1952*. Seville, Spain: Diputación de Sevilla.
- Young, Iris Marion. (1996). Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. In Ronald Beiner (ed.). *Theorizing Citizenship*. Albany: State University of New York.
- Jelin, Elizabeth. (1998). Citizenship revisited: Solidarity, Responsibility, and Rights. In *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*. Boulder, Colo.: Westview Press.

- Jelin, Elizabeth. (2003). Citizenship and Alterity: Tensions and Dilemmas. *Latin American Perspectives*, Vol. 30 (2), p. 101–117.
- Jordan, Grant. (2012). Professionalized Supply-Side Mobilization: Are Financial Contributors ‘Meaningful Participants’? In Jan W. van Deth; William A. Maloney (eds.). *New Participatory Dimensions in Civil Society: Professionalization and Individualized Collective Action*. London & New York: Routledge.
- Katz, Richard S. (1997). *Democracy and Elections*. Oxford: Oxford University Press.
- Keat, Russell. (2015). Towards a Critical Ethical Economy. In Andrius Bielskis; Kelvin Knight (eds.). *Virtue and Economy: Essays on Morality and Markets*. Farnham: Ashgate, p. 191–212.
- Kennedy, Michael D. (1991). *Professionals, Power and Solidarity in Poland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kingsnorth, Paul. (2003). *One No. Many Yeses*. London: The Free Press.
- Klein, Herbert S. (1992). *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*. Second edition. Oxford: Oxford University Press.
- Klein, Naomi. (2012). *Šoko doktrina*. Kaunas: Kitos knygos.
- Klüver, Heike. (2013). *Lobbying in the European Union: Interest Groups, Lobbying Coalitions, and Policy Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Knight, Kelvin. (2007). *Aristotelian Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Kohl, Ben; Farthing, Linda. (2006). *Impasse in Bolivia: neoliberal Hegemony and Social Resistance*. London: Zed Books.
- Kraniauskienė, Sigita. (2013). Normatyvinis ir funkcinis kartų solidarumas Lietuvoje. *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, Nr. 1 (32), p. 89–121.
- Kraniauskienė, Sigita; Gedvilaitė-Kordušienė, Margarita. (2012). Kartų solidarumas Lietuvoje: anūkų priežiūros įtaka senelių gerovei. *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, Nr. 2 (31), p. 239–264.
- La Razón (vedamasis be autoriaus). El próximo año empieza la nueva historia de Bolivia. In *La Razón*. La Paz: December 19, 2005 [žiūrėta 2016-01-20]. Prieiga internete: <https://desdeabajo.info/mundo/item/10084-el-pr%C3%B3ximo-a%C3%B1o-empieza-la-nueva-historia-de-bolivia-evo-morales.html>.
- Larson, Brooke; Harris, Olivia; Tandeter, Enrique. (1995). *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Larson, Brooke. (2004). *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810–1910*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laurėnas, Vaidutis. (2003). Pilietinės visuomenės dilemos Lietuvoje. *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, Nr. 1, p. 5–22.

- Laurénas, Vaidutis. (2017). *Spartėjančios visuomenės politinis režimas*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Lazar, Sian. (2002). *The ,politics of the everyday‘: populism, gender and the media in La Paz and El Alto, Bolivia*. Goldsmiths College, University of London.
- Lazar, Sian. (2006). El Alto, Ciudad Rebelde: Organizational Bases for Revolt. *Bulletin of Latin American Research*, No. 25 (2), p. 183–199.
- Lazar, Sian. (2007). *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lechat, Noëlle. (2009). Organising for the solidarity economy in South Brazil. In A. Amin (ed.). *The Social Economy: International perspectives on Economic Solidarity*. London and New York: Zed Books.
- Lilley, Sasha. (2011). *Capital and Its Discontents: Conversations with Radical Thinkers in a Time of Tumult*. Black Point, Canada: Fernwood Publishing.
- Lorentzen, H., Hustinx, L. (2007). Civic Involvement and Modernization. *Journal of Civil Society*, Vol. 3, Iss. 2, p. 101–118.
- MacIntyre, Alasdair. (2012). *Marksizmas ir krikščionybė*. Vilnius: Demos.
- McNally, David. (2010). *Global Slump: The Economics and Politics of Crisis and Resistance*. Oakland, California: PM Press/Spectre.
- Maddox, Graham. (1996). *Religion and the Rise of Democracy*. London: Routledge.
- Marsdal, Magnus E. (2009). Socialistinis individualizmas? In A. Bielskis (red.). *Demokratija be darbo judėjimo?* Vilnius: Demos.
- Marshall, Thomas Humphrey. (1949). Citizenship and Social Class. In *Class, Citizenship, and Social Development*. Garden City, N. Y.: Anchor Books.
- Marksas, Karlas; Engelsas, Frydrichas. (1941). *Komunistų partijos manifestas*. Kaunas: LTSR valstybinė leidykla.
- Marx, Karl. (2008). On the Jewish Question. In *Marxist Internet Archive*, [žiūrėta 2017-02-25]. Prieiga internete: www.marxists.org.
- Marx, Karl. (1974). *The First International and After*. London: Penguin.
- Marx, Karl. (1999). Critique of the Gotha Programme. In *Marxist Internet Archive*, [žiūrėta 2017-02-25]. Prieiga internete: www.marxists.org.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1968). *Marx and Engels correspondence 1871*. London: Lawrence & Wishart.
- Mason, Paul. (2015). *Postcapitalism: A Guide to Our Future*. London: Allen Lane.
- Mason, Andrew. (2000). *Community, Solidarity and Belonging*. New York: Cambridge University Press.

- Mažeikis, Gintautas. (2010). *Propaganda ir simbolinis mąstymas*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla.
- Mažeikis, Gintautas. (2013). Protestas ir distribucija: Femen ir Pussy Riot atvejai. *Politologija*, T. 1(69), p. 30–61.
- Miller, Ethan; GEO Collective. (2007). “Other Economies Are Possible!”: Building a Solidarity Economy. In *Grassroots Economic Organising Website* [žiūrėta 2017-02-27]. Prieiga internete: <http://www.geo.coop/node/35>.
- Moghadam, Valentine M. (2009). *Globalization and Social Movements*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mulhall, Stephen; Swift, Adam. (1997). *Liberal and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Newton, Kenneth. (1999). Social capital and democracy in modern Europe. In Jan W. van Deth; Marco Maraffi; Kenneth Newton; Paul F. Whiteley (eds.). *Social Capital and European Democracy*. London: Routledge, p. 3–25.
- Nussbaum, Martha. (1986). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Olivera, Oscar. (2004). *Cochabamba! Water War in Bolivia*. With Tom Lewis. Boston: South End Press.
- Pacto de Unidad*. (2010). *Anteproyecto de Ley de la Madre Tierra*. Por las Organizaciones Sociales del Pacto de Unidad.
- Panbianco, Angelo. (1988). *Political parties: Organization and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perrin, Ron. (1991). *Max Scheler's Concept of the Person: An Ethics of Humanism*. New York: Pelgrave-Macmillan.
- Pifarré, Francisco. (1989). *Historia de un pueblo*. Vol. 2: *Of Los Guarani-Chiriguano*. La Paz: CIPCA.
- Platt, Tristan. (1993). Simón Bolívar, the Sun of Justice, and the Amerindian Virgin: Andean Conceptions of the Patria in Nineteen-century Potosi. *Journal of Latin American Studies*, p. 25–161.
- Platt, Tristan. (1999). *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosi, de la invasión Europea a la República de Bolivia*. La Paz: Fundación Diálogo.
- Popper, Karl Raimund. (1998). *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. Vilnius: Prada.
- Porta, della Donatella, Diani, Mario. (2006). *Social Movements: An Introduction*. London: Blackwell Publishing.
- Postero, Nancy Grey. (2007). *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Redwood, CA: Stanford University Press.

- Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Reitan, Ruth. (2007). *Global Activism*. London and New York: Routledge.
- Restakis, John. (2010). *Humanizing the Economy: Cooperatives in the Age of Capital*. Gabriola Island, Canada: New Society Publishers.
- Richter, Melvin. (1987). Begriffsgeschichte and The History of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 2, p. 247–263.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (1987). *Oppressed but Not Defeated, Peasant Struggles Among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900–1980*. (English translation). Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
- Rousseau, Jean-Jaques. (1997). *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Victor Gourevich (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rucht, Dieter. (2007). *The Spread of Protest Politics*. In R. J. Dalton, H.-D. Klingemann (eds.). *The Oxford Handbook of Political Behavior*. Oxford University Press.
- Ruso, Žanas Žakas. (1979). *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Sanjinés, Javier C. (2004). *Mestizaje Upside Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Satgar, Vishwas (ed.). (2014). *The Solidarity Economy Alternative: Emerging Theory and Practice*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.
- Saurugger, Sabine. (2012). The Professionalization of EU's Civil Society: A Conceptual Framework. In Jan W. van Deth; William A. Maloney (eds.). *New Participatory Dimensions in Civil Society: Professionalization and Individualized Collective Action*. London & New York: Routledge.
- Scheler, Max. (1954). *The Nature of Sympathy*. London: Routledge & Kegan Press.
- Singer, Paul. (2006). The recent rebirth of the solidarity economy in Brazil. In B. de Sousa Santos (ed.). *Another Production is Possible: Beyond the Capitalist Canon*, London and New York: Verso.
- Schmitt, Carl. (2007). *The Concept of the Political*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Scholz, Sally J. (2008). *Political Solidarity*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Scholz, Sally J. (2015). Seeking Solidarity. *Philosophy Compass*, No. 10/10, p. 725–735.
- Shepard, Benjamin; Hayduk, Ronald. (2002). *Introduction to a Reader on Community Struggles*.
- Sklair, Leslie. (2001). *The Transnational Capitalist Class*. Oxford: Blackwell.
- Smith, Rogers M. (2003). *Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Membership*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sousa Santos, de Bonaventura. (2004). *The World Social Forum: Towards a counter-hegemonic tor*. London and New York: Pluto Press.
- Starr, Amory. (2005). *Global revolt. A guide to the movements against globalization*. London, New York: Zed Books.
- Stjernø, Steinar. (2011). The Idea of Solidarity in Europe. *European Journal of Social Law*, No. 3, p. 156–176.
- Stjernø, Steinar. (2005). *Solidarity in Europe: The History of an Idea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Šabata, Jaroslav. (1983). Letter to E. P. Thompson. In J. Kavan, Z. Tomin. *Voices from Prague: Documents on Czechoslovakia and the Peace Movement*. London: END and Palach Press, p. 52–70.
- Taylor, Charles. (1997). Nationalism and Modernity. In Robert McKim, Jeff McMahan (eds.). *The Morality of Nationalism*. New York: Oxford University Press.
- Tamir, Yael. (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Tapia, Luis. (2002). Movimientos sociales, movimientos societal, los no lugares de la política. In *Democratizaciones plebeyas*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- Teorell, Jan; Sum, Paul; Tobiasen, Mette. (2007). Participation and political equality: an assessment of large-scale democracy. In Jan W. van Deth; José Ramón Montero; Anders Westholm (eds.). *Citizenship and Involvement in European Democracies*. London & New York: Routledge.
- Thompson, Edward Palmer. (2002). *The Making of the Working Class*. London, New York: Penguin.
- Thomson, Sinclair. (2002). *We Alone Shall Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Titmus, Richard. (1987). Social Welfare and the Art of Giving. In *The Philosophy of Welfare: Selected Writings of Richard M. Titmuss*. London: Allen and Unwin.
- Tocqueville, Alexis de. (1996). *Apie demokratiją Amerikoje*. Vilnius: Amžius.
- Unzueta, Fernando. (2000). Periódicos y formación nacional: Bolivia en sus primeros años. *Latin America Research Review*, No. 35 (2), p. 35–72.
- Vargas Llosa, Álvaro. (2005). *No Left Turn*. New York Times.
- Verba, Sidney; Scholzman, Kay L.; Brady, Henry. (1995). *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Harvard University Press.
- Wahl, Asbjørn. (2012). *The Rise and Fall of the Welfare State*. London: Pluto Press.
- Ward, David. (2002). *The European Union Democratic Deficit and the Public Sphere*. Amsterdam, Berlin, Oxford: IOS Press.

- Webber, Jeffery R. (2011). *From Rebellion to Reform in Bolivia. Class Struggle, Indigenous Liberation, and the Politics of Evo Morales*. Chicago, Illinois: Haymarket Books.
- Wilde, Lawrence. (2007). The Concept of Solidarity: Emerging from the Theoretical Shadows? *The British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 9 (1), p. 171–181.
- Wilmsen, Edwin. (1996). *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Yack, Bernard. (1999). The Myth of the Civic Nation. In *Theorizing Nationalism*. Ed. Ronald Beiner Albany. New York: SUNY Press.
- Žaliukaitė, Rūta; Ramonaitė, Ainė. (2006). Pasitikėjimas, tolerancija ir solidarumas. Kn. *Neatrasta galia*. Vilnius: Versus aureus.
- Interviu su Bolivijos kooperatyvais, darytų mokslinės stažuotės La Paze metu, šifruotės. 2014.
- Filmuota medžiaga:
BBC dokumentinis filmas „Looking for the Revolution“, 2007.
Goldsmith University (London) documentary films archives: reports from Bolivia 2003–2010.

Priedai

1 priedas

Interviu su *Aymara* universiteto rektoriumi Lucio Choquehuanca

R.: Šis universitetas buvo įkurtas 2008 m., tai vienas iš trijų Evo Moraleso įsteigto *Indigenų* fondo pagalba įkurtų universitetų. Universitete mokome keturių specialybių – agroinžinerijos, agroindustrinės inžinerijos, tekstilės, veterinarijos. Šiuo metu turime apie 1 000 studentų. Universitetas vadovaujasi keturiais principais. Pirmasis jų – dekolonizuotas išsilavinimas. Siekiame išgelbėti savo, aimarų, vertybes, mokslą, technologiją, kultūrą.

Interv.: Kokios yra aimarų vertybės?

R.: Viena iš vertybių – pagarba kitam, kurią aimarai rodo pasisveikinimu. Žmonės miestuose nesisveikina. Aimarai visada sveikinasi, net jei ir nepažįsta žmogaus. Sutiktas kitas yra žmogus, kuriam turi būti rodoma pagarba. Sykiu aimarų kultūroje pagarba aplinkai taip pat labai svarbi. Kitos vertybės apima įvairius ritualus, pagarbą protėviams. Aimarai prašo protėvių pritarimo prieš imdamiesi reikšmingų darbų. Dar viena svarbi mūsų vertybė – bendruomeninis darbas. Beje, bendruomeninis darbas yra vienas iš labai svarbių mūsų universiteto principų. Anksčiau žmonės sugebėjo pastatyti milžiniškas struktūras, pastatus, tarkime, Maču Pikču. Bet tada nebuvo kapitalo. Viskas buvo atlikta bendruomeninėmis pastangomis. Jie įvedė vandentiekį, kelius, naudodamiesi tik bendruomeniniu darbu, bendruomenės jėga. Mes norime išsaugoti šiuos principus mūsų universitete. Trečiasis principas – bendruomeninis, į praktiką nukreiptas išsilavinimas. Universiteto studentai dalyvauja gamyboje, kuri aprūpina universitetą produktais – tarkime, auginame grūdines kultūras, o veterinarijos klinika auginą vištas.

Interv.: Ar šios gamybos organizacija yra kooperatyvai? Gal galėtumėte papasakoti, kokia jų struktūra, kaip priimami sprendimai? Ar vadovaujamesi demokratiniais principais?

R.: Studentai turi organizuotis bendruomeniškai, kooperuodamiesi. Kas semestrą vyksta rotacija, ir studentai turi keisti savo užsiėmimus. Tai, ką jie gamina, yra skiriama universitetui, be to, diegiant kooperatyvų organizacijos principus. Iš praktikos turime išvesti teoriją – taigi pirma eina praktika. Mums svarbiausia praktika, o iš to studentai turi išvesti teoriją. Tai mūsų pačių patirtis. Iš tos patirties rašome knygas, išleidome jau dvidešimt knygų aimarų kalba. Visi studentai turi rašyti aimarų kalba. Studentai turi paruošti mokslinį projektą ir jį apginti. Jie privalo sugebėti patys kurti darbo vietas. Vienas iš mūsų tikslų – turi gebėti sukurti bendruomenines įmones savo bendruomenėse. Tai ir yra produktyvusis išsilavinimas. Ketvirtas principas – tarpkultūrinis išsilavinimas.

Interv.: Kas tai yra?

R.: Šiame universitete mokome trimis kalbomis – aimarų, ispanų, anglų. Universitetas siekia rengti profesionalus visam pasauliui. Turime studentų, kurie atlieka praktiką kitose šalyse. Taigi, apibendrinant galima sakyti, kad stengiamės ugdyti žmones, kurie būtų bendruomeniški, o ne individualistai ir egoistai. Turime išmokti dalytis viskuo.

Interv.: Mane domina prasmingo gyvenimo klausimas – kaip žmonės konceptualizuoja, kas yra prasmingas gyvenimas. Kokios yra prasmingo gyvenimo formos? Kaip jūs tai suprantate?

R.: Mes tai vadiname *sumakamanya*. Geras, prasmingas gyvenimas yra mūsų šalies nacionalinės politikos vienas iš tikslų. Šis terminas kyla iš aimarų kultūros. Ispaniškas terminas būtų *vivir bien*, kuris yra grįstas bendrojo gėrio, bendruomeniškumo ir kooperacijos principais. Šis kultūrinis fenomenas buvo iš dalies prarastas, bendruomenės tapo individualistinėmis, pradėjo vaikytis pelno, persiėmė kapitalizmo ydomis. Todėl universitetas turi puoselėti šias pamirštas vertybes. Kai mes kalbame apie bendruomenę, turime omenyje ne tik žmonių bendruomenę, turime omeny žmonių, gyvūnų ir darnios aplinkos bendruomeniškumu ir harmonija grįstą kultūrinę erdvę. Tai mums reiškia gerą gyvenimą – ne tik pavienio individo, bet visos bendruomenės gerą gyvenimą.

Interv.: Taigi gero gyvenimo samprata yra sykiu susijusi ir su žmogaus, bendruomenių rodoma pagarba aplinkai, suvokiant, kad esame jos dalimi?

R.: Taip, tai nematerialistinis požiūris į prasmingą gyvenimą. Kai kenčia gyvūnai ir aplinka, žmogus taip pat nukenčia.

Interv.: Tad ką reiškia šis geras gyvenimas, kalbant apie santykį tarp žmonių ir gyvūnų?

R.: Šiandien pasaulyje gyvūnai žudomi dėl pinigų. Seniau, jei reikėdavo žudyti gyvūną, tai kilo iš poreikio. Kapitalizme mes tai darome be sustojimo – nesustodami žudome gyvūnus, naikiname aplinką.

Interv.: Jūs sakėte, kad iš esmės neatmetate kapitalizmo. Bet ar tai nėra geros priežastys atmesti kapitalizmą? Ar ne neoliberalus kapitalizmas naikina jūsų tradicinio gyvenimo formas?

R.: Mes sakome „ne“ besaikiam gamtos ir gyvybės suprekinimui, pelno vaikymuisi. Siekiame išgelbėti ir kurti kultūrą, kuri nešlovina pinigų. Taip, pinigai reikalingi, bet tai ne tikslas savaime. Bet sykiu praktikuojame natūrinius mainus, turime bendruomeninius turgus. Gamintojai atveža savo produktų, vaisių, daržovių į vietinius bendruomeninius turgus, o iš čia išsiveža bulves, žuvis, kitas prekes. Tai dažnai atliekama be pinigų tarpininkavimo.

Interv.: Ir jūs tą praktikujete ir universitete?

R.: Taip, studentai maino per natūrinius mainus. Siekiame steigti kitokią ekonomiką – bendruomeninę ekonomiką, kooperatyvais grįstą ekonomiką.

Interv.: Kaip jūs pats suprantate, kas yra prasmingas gyvenimas? Ką prasmingas gyvenimas reiškia jums?

R.: Gyvenimo tikslas remti vienas kitą ir aplinką, kad galėtumėme gyventi harmonijoje. Turime rūpintis vienas kitu. Kurti harmoniją. Neįmanoma gyventi klestinį gyvenimą vienam.

Interv.: Kokie yra tikslai, kurių siekiate kaip šio universiteto rektorius? Ir ką norite pasiekti kaip žmogus, tai yra nuveikti kažką daugiau nei tik patenkinti savo troškimus, ką tikėtės palikti po savęs?

R.: Šis universitetas turi ambicingų tikslų. Norime išgelbėti aimarų gyvenimo būdą. Mes buvome kolonizuoti ispanų, dabar neoliberalizmo, kuris steigia kitokį gyvenimą, kapitalistinio godumo gyvenimą. Tai po truputį sunaikino bendruomenes. Turime išsaugoti šias gyvenimo formas. Išgelbėti ir sustiprinti savo kultūrą. Kurti savo praktikas. Tai yra vienas iš universiteto tikslų. Universitetas turi tarnauti ne tik aimarų tautai, bet ir šaliai, pasauliui. Šis universitetas turi būti centras, kuriantis, siekiantis to didžio tikslo – gero gyvenimo, *vivirbien*. Beje, Evo Moralesas lankysis šiame universitete kitą savaitę, kad mus padrašintų ir paremtų.

2 priedas

Pagrindinių disertacijos sąvokų žodynis

Solidarumas – nėra vieno apibrėžimo, galinčio paaiškinti, kas yra solidarumas. Tai yra tam tikri visuomeniniai ryšiai tarp individų, susiejantys juos į socialinį ar politinį kūną. Skirtingais laikais buvo akcentuojami skirtingi šio fenomeno aspektai: teisinis įsipareigojimas, krikščioniškos bendruomenės kūnas arba politinis demokratinės respublikos kūnas ar ES dokumentuose naudojamas su socialine atsakomybe siejamas solidarumas.

Solidarumai – daugiausia disertacijoje kalbama apie skirtingus solidarumus, dėl jų skirtingų laikmečio koncepcijų, skirtingų konstravimo mechanizmų ir siekių (pavyzdžiui, yra socialiniai ir politiniai solidarumai) bei politinių siekių.

Emancipacinis politinis solidarumas – toks politinis solidarumas, kuris yra nukreiptas į politinių ir ekonominių kliūčių individų siekiui klestėti (pirmiausia marginalizacijos, išnaudojimo ir smurto) panaikinimą, transformuojant socioekonominę sistemą ir įgyvendinant demokratiją kaip sprendimų priėmimą kolektyvinio svarstymo būdu.

Naujieji solidarumai – tai XXI a. besiformuojančios politinio aktyvizmo grupės, kurios tęsia modernaus, po Prancūzijos revoliucijos susiformavusio, politinio solidarumo tradiciją, įtraukia tarptautinio darbininkų solidarumo marksistinę tradiciją, taip pat meta iššūkį neoliberalizmo ideologijai ir jos įsigalėjimui.

Politinių solidarumų vertinimo kriterijai – disertacijoje sukurta tipologija, išskirianti uždaru ir emancipacinių politinių solidarumų bruožus. Tipologija remiasi trimis esminiais kriterijais: įtrauktimi, motyvacija, transformacija. Ji turėtų sukurti pagrindą veikiantiems ar besikuriantiems naujiems solidarumams kvalifikuoti.

Indigenas, indigenai, indigenų bendruomenė – sąvoka vartojama socialiniam-kultūriniam Lotynų Amerikos vietinių gyventojų sluoksniui ir jų tapatybinei grupei apibrėžti, pažymint savitą bendruomeninį jų gyvenimo būdą, kultūrą ir papročius. Pradėta vartoti po 1952 m. Bolivijos revoliucijos, kai kolonijinės kastų sistemos sukurtos sąvokos *indėnas* buvo atsisakyta kaip praecities atgyvenos, žyminčios vergovinius santykius. Iš lotyniškojo *indigenae* kilęs angliškasis *indigenous* pažymi tų bendruomenių įsiliejimą į socioekonominę šalies sistemą bei įgytą pilietinį statusą.

Nors šnekamojoje kalboje Lotynų Amerikoje dažniausiai yra vartojamas ispaniškas *indigena*, moksliniuose tekstuose dažniausiai vartojamas angliškasis *indigenous*, pabrėžiant, kad tai yra tarptautinė sąvoka. Disertacijoje įvedamas lietuviškas termino naujadaras *indigenas*. Kartais lietuvių kalba vartojami *vietinis* arba *čiabuvis* yra netinkami dėl rasinės ir kolonialistinės konotacijos bei dėl to, kad *indigenas* yra ne geografinis, o sociokultūrinis terminas (*vietinis* ispanų kalboje yra *originares*).

Grassroots mobilizacija – tam tikros bendruomenės (vietinės arba globalios) įvairių išteklių sutelkimas tam, kad kartu – per socialinius, politinius, ekonominius ar aplinkos pokyčius – galėtų siekti savo ir kitų gyvenimo kokybės gerinimo.

Sušaukimo galia – viena iš *grassroots* mobilizacijos priemonių, kurios pagrindu yra imamas *indigenų* bendruomenių mobilizacijos principas, užtikrinantis gausų ir greitą žmogiškųjų išteklių sutelkimą. Sušaukimo galia remiasi teritoriniu / šeiminiu bendruomenės padalijimu, kai kiekvienas padalijimo vienetas privalo užtikrinti tam tikrą akcijoje (mitinge, streike ir pan.) dalyvaujančiųjų skaičių.

AINI – *aini*, arba *ayni*, yra Andų kalnuose gyvenančių Indėnų tautų kultūroje giliai įsišaknijęs bendruomeninio savitarpiskumo principas. *Aini* išreiškia suvokimą, kad viskas turi tarpusavio ryšį, pradedant, pavyzdžiui, medžio su žmogumi. Dėl sudėtingų gyvenimo sąlygų atsirado ypatingas poreikis žmonių savitarpio pagalbai, manoma, kad be *aini* neįmanoma žmonėms išlikti.

3 priedas

Interviu respondentų statistiniai duomenys

Nr.	Užsiėmimas / dalyvaujamoji veikla	Lytis	Amžius (m.)	Patirtis aptariamoje veikloje (m.)	Respondento kodas	Interviu įrašo kodas
1	Pieno kooperatyvo darbuotojas	Vyr.	45 m.	15 m.	Santjago	140220_001
2	„Wachtilia“ kooperatyvo darbuotojas	Vyr.	50 m.	20 m.	Pedro	140220_002 140220_003 140220_004
3	MAS partija / aktyvistė / tyrėja	Mot.	48 m.	20 m.	Marija	140220_005 140220_006
4	MAS partija / aktyvistas / tyrėjas	Vyr.	52 m.	20 m.	Jose	140220_005
5	Aymara universiteto rektorius	Vyr.	60 m.	25 m.	Lucio Choquehuanca	140224_001
6	Kooperatyvų ekspertas / El Ceibo kooperatyvas (kakavos augintojai)	Vyr.	48 m.	23 m.	Oscar	140219_002 140219_003 140225_001 140226_001
7	Žvejas / ekologiško žvejų kaimelio kooperatyvo narys	Vyr.	38 m.	25 m.	Evo	Rankraštinis aprašas

Klaipėdos universiteto leidykla

Jolanta Bielskienė
EMANCIPACINIS POLITINIS SOLIDARUMAS.
BOLIVIJOS ATVEJO ANALIZĖ
Daktaro disertacija

Klaipėda, 2017

SL 1335. 2017 05 09. Apimtis 12,39 sąl. sp. l. Tiražas 35 egz.
Išleido ir spausdino Klaipėdos universiteto leidykla, Herkaus Manto g. 84, 92294 Klaipėda
Tel. (8 46) 398 891, el. paštas: leidykla@ku.lt; interneto adresas: <http://www.ku.lt/leidykla/>