

Anna Romanowicz
Uniwersytet Jagielloński

Praca w NGO jako (re)produkcja statusu klasowego. Na przykładzie organizacji zwalczających prostytycję w jednej z indyjskich metropolii¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.1.05>

Abstrakt Artykuł jest oparty na etnograficznych badaniach terenowych i dotyczy działalności organizacji pozarządowych zwalczających prostytucję i *sex-trafficking* w jednej z indyjskich metropolii. Autorka twierdzi, że pracownicy organizacji konstruują obraz swoich beneficjentów jako ofiar patriarchalnej opresji w celu podkreślania dystynkcji klasowych pomiędzy nimi samymi (członkami klas średnich) a beneficjentami (członkami klas niższych). Dokonuje także analizy postrzegania Innego spoza systemu NGOsów. Na tej podstawie postuluje ona rozszerzenie granic orientalizmu (Buchowski 2006), gdzie Inny wpisywany jest nie tyle w dychotomię geografii wyobrażeniowej na linii „Wschód–Zachód” (Said 1979), ale jest konstruowany właśnie w oparciu o dystynkcje klasowe (Buchowski 2006).

Słowa kluczowe organizacje pozarządowe, klasy średnie, rozwój, prostytucja, Indie

Anna Romanowicz, antropolożka społeczna, pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego. W okresie 2007–2012 prowadziła badania na temat działalności organizacji pozarządowych o charakterze feministycznym w Indiach. Na ich podstawie nakładem WUJ ukazała się książka *Unintended revolution. Middle class, development and non-governmental organizations* (2017). Interesuje się analizą klasową, a także zagadnieniami rozwoju, organizacji pozarządowych i globalizacji.

Adres kontaktowy:

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Jagielloński
ul. Gołębia 9, 30-007 Kraków
e-mail: anna.romanowicz@uj.edu.pl

Pewnego dnia, po powrocie z dzielnicy, w której mieszkali beneficjenci Shakti, jednej z organizacji, z którą – jako antropolożka – współpracowałam podczas badań terenowych², siedziałam na tarasie mojego mieszkania. Było ono ulokowane w jednej z najbardziej prestiżowych dzielnic indyjskiej metropolii. Towarzyszyła mi Neha³, prezydentka organizacji. Odpoczywałyśmy po długim dniu,

¹ Artykuł został przygotowany na podstawie wybranych fragmentów książki *Unintended revolution. Middle class, development and non-governmental organizations* (Romanowicz 2017).

² Więcej na temat samych badań i metod ich prowadzenia w kolejnych częściach artykułu.

³ Dla zachowania anonimowości respondentów, zmieniałam nazwy organizacji, imiona pracowników, nie używam także nazwy miasta, w którym prowadziłam badania terenowe. Nie podaję też źródeł dokumentów organizacji, z których korzystałam.

racząc się przekąskami i zimnymi napojami. Z pasją dyskutowaliśmy też o polityce i celach NGOsu. Neha, kobieta po czterdziestce, z dużym doświadczeniem w zwalczaniu prostytucji i *sex-traffickingu* (między innymi na szczeblu ministerialnym) była pomysłodawczynią Shakti. To przede wszystkim jej pomysły kształtowały nasze działania. Ja pełniłam raczej funkcję pomocniczą – tworzyłam scenariusze warsztatów, które zdaniem Nehy były konieczne, notowałam, prowadziłam badania, doradzałam. Tamtego popołudnia Neha przydzieliła mi nowe zadanie.

Neha: Znajdź mi taką definicję *sex-traffickingu*, która nie sugeruje automatycznie, że kobiety muszą być przekazane, przemieszczone lub przemycane.

Anna: Masz na myśli kobiety w naszej społeczności? Chodzi ci o to, że pracują jako prostytutki, ale najczęściej tam też się rodzą i wychowują? O to, że nigdy nie przemieszczały się przez granice, czy coś w tym stylu?

Neha: Tak, mam na myśli... No wiesz, one są zmuszane, żeby to robić. Potrzebuję definicji, według której jeśli kobiety są zmuszane do bycia prostytutkami, to już jest *sex-trafficking*.

Anna: Ale skąd wiesz, że to nie była ich decyzja? To znaczy, kto je zmusza?

Neha: Nie wiem... Muszą być przymuszane. Sutenerzy... Zgaduję, że ich rodziny... mężowie, teściowie (?)...

Neha odnosiła się do definicji handlu ludźmi z Protokołu do Zapobiegania, Zwalczania i Karania Handlu Ludźmi. Biuro Narodów Zjednoczonych ds. Narkotyków i Przemocy wyjaśnia na swojej stronie internetowej (UNDOC 2014), że handel ludźmi składa się z trzech elementów:

1. Czynu (co się dzieje) – rekrutacja, transport, transfer, ukrywanie albo handlowanie ludźmi.
2. Środków (w jaki sposób to się dzieje) – groźba lub użycie siły, przymuszenie, porwanie, oszustwo, podstęp, nadużycie siły lub wykorzystanie bezradności albo dawanie wynagrodzenia pieniężnego lub [innych] korzyści dla osoby, która kontroluje ofiarę.
3. Celu (dlaczego to się dzieje) – dla celów eksploatacji, włączając eksploatację prostytuowania się innych, eksploatację seksualną, pracę przymusową, niewolnictwo albo podobne praktyki, a także usunięcie organów⁴,

z kolei regulacje dotyczące prostytucji i jej rozumienia pozostawione są poszczególnym krajom (UNDOC 2014).

Przekonanie Nehy o tym, że prostytucja beneficjentek Shakti musi opierać się na przymusie – a jako taka jest formą *sex-traffickingu* bez przemieszczania – można było zauważyć także w innej organizacji, z którą współpracowałam w ramach badań, to jest Fundacji Kobiet. Zauważono już, że „w Indiach duża część koncentrowania się na prostytucji odbywa się z punktu wyjścia krzywdy, zmuszania i wiktymizacji, w szczególności kiedy aktywiści skupiają się na prostytucji dzieci” (Gangoli 2008: 27). Nawet jeśli nie ma zbyt wielu wątpliwości na temat przymusowego charakteru *sex-traffickingu*, to sprawa wydaje się bardziej skomplikowana, jeśli chodzi o prostytucję. W artykule stawiam tezę, że niejasne zarysowanie

⁴ Tłumaczenia źródeł anglojęzycznych w niniejszym artykule to tłumaczenia własne.

granic pomiędzy zjawiskiem *sex-traffickingu* a prostytucją nie jest przypadkowe – leży w interesie pracowników organizacji, które zajmują się zwalczaniem tych zjawisk. Celem jest analiza działalności tychże NGOów i ich pracowników. Argumentuję, że ich praca kreuje dystynkcje pomiędzy członkami klas średnich a niższych, co w konsekwencji prowadzi do reprodukcji i umacniania statusu społecznego. Posługuję się koncepcją orientalizmu Edwarda Saïda (1979), rozszerzoną później przez Michała Buchowskiego (2006) oraz związanym z nim budowaniem dychotomii Swój–Obcy/Inny. W pierwszej części artykułu zarysowuję kontekst badań, opisując pokrótce proliferację organizacji pozarządowych w Indiach w kontekście liberalizacji ekonomicznej, a także poruszam kwestie metod badań. Następnie dokonuję analizy materiału zebranego dzięki obserwacji uczestniczącej w dwóch z organizacji pozarządowych, z którymi współpracowałam. Po pierwsze, jest to przedstawienie obrazu Innego, który rysował się w pracy organizacji – w rozmowach pracowników i dokumentach, które przygotowywaliśmy. Po drugie, na tej podstawie argumentuję, że podziały, które zaobserwowałam, powinny być interpretowane według linii klasowych, a nie „Wschód–Zachód”.

Zarys kontekstu badań terenowych

Trudno jest oszacować dokładną liczbę organizacji pozarządowych w Indiach. Po pierwsze, brakuje jasności definicyjnej⁵ (Fisher 1997; Sen 1999; Kamat 2003). Po drugie, brakuje regularnie prowadzonych statystyk. W 2008 roku rząd indyjski zlecił przepro-

wadzenie badań, w których autorzy posłużyli się terminem „sektor non-profit”, w którym ujęli:

jednostki prawne i społeczne, które służą sektorom instytucjonalnym, to znaczy gospodarstwu domowemu, korporacjom i rządowi. Ten sektor często określa się jako „trzeci sektor”, przy czym rząd i jego agendy administracji publicznej uważane są za pierwszy [sektor], a świat korporacyjny – za drugi. (Survey 2009: 2)

Według ich szacunków w Indiach zarejestrowano trzy miliony trzysta tysięcy organizacji non-profit na mocy takich aktów prawnych jak Societies of Registration Act 1860 i Mumbai Public Trust (lub jego odpowiedników w innych stanach), co stanowiło około 90% wszystkich zarejestrowanych organizacji. Z kolei autorzy innego raportu nieoficjalnie podali, że w latach 2010–2011 w Indiach zarejestrowanych było dwa miliony organizacji pozarządowych (Annual 2011: 3). Jak widać, rozbieżności pomiędzy poszczególnymi źródłami są duże; wydaje mi się, że w kontekście niniejszego artykułu warto przyrzeć się przede wszystkim wzrostowi liczby organizacji pozarządowych, w szczególności zaś organizacji walczących o prawa kobiet (choć nie udało mi się znaleźć statystyk, które uwzględniałyby tylko te drugie). Z 3,3 milionów NGOów zbadanych w 2008 roku tylko 10% zarejestrowano przed 1980 rokiem; 15% – od 1981 do 1990 roku, 30% w kolejnej dekadzie, natomiast aż 45% po roku 2000 (Survey 2009: 8).

Przyczyny boomu organizacji, które zajmują się prawami kobiet, są dwojakie. Po pierwsze, doprowadziły do niego zmiany w sytuacji społeczno-politycznej w Indiach od lat 70. Polityka Kon-

⁵ Celem tego artykułu nie jest wyjaśnienie kwestii definicyjnych; terminy „trzeci sektor”, „organizacje pozarządowe” są używane zamiennie.

gressu w tamtym okresie zmierzała do centralizacji władzy, co z kolei doprowadziło do osłabienia podmiotów działających na poziomie lokalnym – powstała więc tam próżnia, którą później zagospodarowały organizacje pozarządowe. Korespondowało to z ogólnym wzrostem nastrojów prodemokratycznych po zniesieniu stanu wyjątkowego w 1977 roku. Sprzyjało temu z pewnością ogólne niezadowolenie z polityki rozwojowej rządu po uzyskaniu niepodległości (Menon, Nigam 2007). Jednak największy wzrost organizacji trzeciego sektora ma miejsce od lat 80., co koresponduje ze zwiększeniem dostępności funduszy rządowych i międzynarodowych, związanym z liberalizacją ekonomiczną (O'Reilly 2004: 174). Kryzys ekonomiczny w 1991 roku tylko wzmocnił kierunek ku integracji z tak zwanym światowym rynkiem. Reformy Narashimy Rao doprowadziły do załamania się tak zwanego konsensusu nehruwiańskiego⁶ i – przez wprowadzenie deregulacji i decentralizacji – do zmiany indyjskiego modelu rozwojowego. Innymi słowy, liberalizacja ekonomiczna doprowadziła do zmniejszenia wydatków państwa na usługi publiczne (Sen 1999: 329). Rząd Indii nadal silnie wpływa na ustalanie roli NGOów czy też kontrolę ich funduszy, niemniej jednak boom organizacji trzeciego sektora w związku z reformami ekonomicznymi pozostaje faktem: 90% z nich zostało zarejestrowanych po zmianie modelu gospodarczego (Survey 2009: 8).

⁶ Konsensus nehruwiański to termin określający politykę Indii w okresie od uzyskania niepodległości do początku lat 90. Składa się z „wizji samowystarczalnej gospodarki opartej na strategii industrializacji substytuującej import; szerokiej polityce sekularnej; niezaangażowanej polityce zagranicznej, która nie tylko pozostawała z dala od międzynarodowych sojuszy militarnych, ale była także anty-imperialistyczna, w szczególności (nawet jeśli niekonsekwentnie) vis-à-vis Stanom Zjednoczonym” (Nigam & Menon 2007: 3).

Po drugie, jeszcze w latach 70. na arenie międzynarodowej zapoczątkowano ruch na rzecz praw kobiet (Tinker 2004: XIII) – i tak na przykład lata pomiędzy 1975 i 1985 rokiem zostały ogłoszone Dekadą Kobiet przez Organizację Narodów Zjednoczonych (Jacquette, Staudt 2007: 19), a w 1970 roku ukazała się też publikacja Ester Boserup (1970), która rozpoczęła dyskusję na temat wpływu polityk rozwojowych opartych na modelu *welfare* na status kobiet w społeczeństwach tak zwanego „Trzeciego Świata” (Saunders 2002: 3–4). W 1974 roku opublikowano raport Komisji ds. Statusu Kobiet, zatytułowany „Ku równouprawnieniu”. Zanalizowano w nim zdrowie, warunki pracy i zaangażowanie kobiet w politykę (Desai 2008: 26). Wykazano, że po uzyskaniu niepodległości rząd nie wywiązał się z obietnicy poprawienia sytuacji kobiet (Sharma 2008: 35). W konsekwencji w latach 70. rozpoczęła się w Indiach wzmożona działalność na rzecz ich praw, tak zwana druga fala indyjskiego feminizmu. Zajmowano się takimi kwestiami jak warunki zatrudnienia kobiet na wsi, alkoholizm, przemoc domowa, posag czy molestowanie seksualne (Desai 2008: 26), wzrosła też liczba organizacji zrzeszających kobiety z klas pracujących i z średnich (Menon 1999: 19). Gail Omvedt twierdzi, że od 1975 roku i w latach 80. organizacje kobiece o różnej proveniencji politycznej działały przeciwko gwałtom, zabójstwom motywowanym chęcią wyłudzenia (wyższego) posagu czy ku prawom muzułmanek. Dodaje jednak, że:

nie było jednak trwałego ruchu czy kampanii zorganizowanej wokół równych płac i pracy kobiet na wsi i kobiet ciężko pracujących w miastach, nawet jeśli wiele organizacji lewicowych uznało te kwestie za – deklaracyjny – priorytet. (Omvedt 2011: 180)

Rzeczywiście, pod koniec lat 70. i w latach 80. w dyskursie publicznym w Indiach dominowały konkretne kwestie, takie jak sprzeciw wobec gwałtów czy prawo do rozwodu dla muzułmanek (Gangoli 2007; Sen 2011). Niemniej jednak kwestie najbardziej palące dla klasy pracowniczej nie znajdowały się w centrum uwagi. Zagadnienia prostytucji były poruszane w ramach ruchu ku zakazaniu instytucji *devadasi*, jednak cieszyły się większym zainteresowaniem wśród aktywistów działających przeciwko dyskryminacji niedotykalnych niż ruchów kobiecych (Tambe 2008: 89–90). Późne lata 70. i lata 80. to okres, w którym wykształciły się tak zwane organizacje autonomiczne, zrzeszające członków miejskich klas średnich (Menon 1999: 19; Sen 2011: 196). Organizowały one kampanie społeczne, prowadziły badania, a na ich podstawie przygotowywały publikacje. Początkowo chwaliły się one brakiem „[bezpośrednich] powiązań z partiami politycznymi i formalnej struktury hierarchicznej, chociaż poszczególni członkowie często mieli powiązania z [tymi] partiami” (Menon 1999: 19), natomiast nastawienie to ulegało stopniowym zmianom od czasów przejścia rządów przez Rajiv’a Gandhi (tj. od 1984 roku), który zwracał większą uwagę na kwestie dyskryminacji kobiet (Jan-dhyala 2001 za: Sharma 2008: 36).

Zarówno w grupach autonomicznych, jak i w późniejszych organizacjach pozarządowych (tzn. takich, które stopniowo przekształcały się w instytucje hierarchiczne) ważną kwestię stanowiło *empowerment*. Jego postrzeganie zmieniło się jednak wraz z wprowadzeniem liberalizacji ekonomicznej (Sen 1999: 344–345; Kilby 2011: 10–11, 15–16, 20, 26). Oznacza to, że nawet problemy takie jak przemoc

domowa czy dostęp do pracy są zwalczane przy pomocy rozwiązań o charakterze neoliberalnym i w tym sensie partycypacyjnym: mikropożyczek czy *income generating programs*. Skutkuje to ścisłym połączeniem kwestii praw kobiet i kwestii rozwojowych. Co najważniejsze, o ile w ruchach feministycznych i grupach autonomicznych w latach 70. *empowerment* było rozumiane jako walka i opór przeciwko dominującym systemom władzy, wraz z liberalizacją ekonomiczną i nowymi metodami rozwiązywania problemów – w dużej mierze pod wpływem agend rządowych i międzynarodowych na działania organizacji – *empowerment* jest rozumiane jako walka i opór w ramach dominującego systemu władzy. W konsekwencji działania podejmowane przez organizacje pozarządowe działające na rzecz praw kobiet są skierowane przeciwko takim problemom jak molestowanie seksualne, przemoc domowa, małżeństwa dzieci, selektywna aborcja, zabójstwa spowodowane chęcią uzyskania wyższego posagu czy (od stosunkowo niedawna) *sex-trafficking*, dyskryminacja osób homoseksualnych, HIV i AIDS, jednakże ich celem jest inkorporacja beneficjentów⁷ w istniejące systemy władzy. Działania obu organizacji, z którymi współpracowałam – Shakti i Fundacji Kobiet – można opisać jako połączenie „tradycyjnych” kwestii dotyczących praw kobiet z narzędziami używanymi przez organizacje rozwojowe. NGOsy prowadziły warsztaty, których celem było „zwiększanie świadomości” beneficjentek na temat ich praw czy statusu kobiet w społeczeństwie, treningi zawodowe, organizowano także grupy samopomocowe. Co wię-

⁷ Określenie grupy, do której kierowane są działania organizacji. Używając go, nie próbuję argumentować, czy odnoszą oni z tych działań ewentualne korzyści.

cej, występowały w sferze publicznej, starając się stworzyć ruch przeciwko handlowi ludźmi do celów seksualnych. Obie organizacje pracowały w tej samej części opisywanej metropolii, jednak Fundacja Kobiet prowadziła też działania w innych częściach Indii. Deklarowanymi celami organizacji było „zapobieganie” (Shakti) i „zakończenie” (Fundacja Kobiet) *sex-traffickingu*.

Od początku pobytu w Indiach, to jest od końca 2007 roku, byłam zdeterminowana do przeprowadzenia badań metodą obserwacji uczestniczącej. W czasie, kiedy rozpoczynałam ścieżkę naukową – w środowisku znajomych antropologów⁸ – metoda ta była uważana za „jedyną właściwą” do uprawiania antropologii. Stwierdzenie to może wydać się oczywiste dla części czytelników (por. Ingold 2014), być może znajdą się też czytelnicy, którym wyda się absurdalne. Nie jest moim celem w tym miejscu dyskusja na temat istotności poszczególnych metod czy też przewadze jednej nad drugą. Stoję raczej na stanowisku, że metoda powinna być dopasowana do celu badań (Small 2009). Z perspektywy czasu muszę jednak stwierdzić, że moja determinacja do zastosowania obserwacji uczestniczącej miała dwie konsekwencje. Po pierwsze, jako że dostęp do NGOów (z powodów zarówno chęci ochrony prywatności ich pracowników, jak i mojego braku doświadczenia oraz określonych cech personalnych) w formie, która umożliwiłaby mi regularne spędzanie w nich czasu, był bardzo utrudniony. W konsekwencji niefortunnych wydarzeń zostałam wręcz zmuszona do przełożenia badań, a do organizacji tutaj opisywanych trafi-

łam dopiero w 2011 roku. Po drugie (i najważniejsze), ta determinacja była spowodowana być może w mniejszym stopniu świadomą analizą wad i zalet konkretnych metod badawczych, co właśnie dominującym w moim środowisku przekonaniem o jej zaletach. Muszę bowiem wspomnieć, że kiedy rozpoczynałam badania, byłam jeszcze studentką studiów magisterskich. I chociaż dzisiaj w swoich badaniach nadal najchętniej wybieram właśnie obserwację uczestniczącą, to w tamtym okresie wybór ten był zdecydowanie mniej samodzielny. Obserwacja uczestnicząca była przedstawiana jako najbardziej skuteczna, pozwalająca uchwycić zarówno deklaracje, jak i zachowania badanych, dokonać analizy przyczyn ewentualnych rozbieżności. Jako taka jawiła mi się jako droga do grona „prawdziwych antropologów”. Wybierając tę ścieżkę, dążyłam więc do zwiększenia swojego kapitału kulturowego przez dołączenie do „wspólnoty naukowców” – członków klasy średniej.

Celem moich badań – oczywiście pozanaukowym – była więc reprodukcja statusu społecznego. W tym sensie moje działania nie różniły się więc od działań pracowników organizacji, które tutaj opisuję. Można by wręcz powiedzieć, że miały one charakter „podwójny”. Prowadząc obserwację uczestniczącą do swoich badań, pracowałam jednocześnie jako wolontariuszka organizacji. Współpracowałam z osobami różnych płci, ras, narodowości (Indusami, Kanadyjczykami, Amerykanami, Brytyjczykami), wyznań (buddystami, chrześcijanami, hinduistami), różnych kast i w różnym wieku. Jednym wspólnym mianownikiem naszej grupy była przynależność do klas średnich. Przez prawie rok stosowałam technikę *deep hanging out*:

⁸ W Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

uczestniczyłam w formalnych zebraniach organizacji, działaniach prowadzonych w społeczności beneficjentów, (współ)tworzyłam politykę organizacji, przekazy medialne, prowadziłam badania beneficjentów na zlecenie pracowników NGOów, spędzałam z pracownikami czas wolny na zakupach, w restauracjach czy salonach piękności, zapraszałam ich do swojego mieszkania, odwiedzałam i poznawałam ich rodziny. W związku z tym – opisując respondentów – najczęściej piszę też o sobie. Wyjątkiem są sytuacje, w których dokonuję analizy wyników lub te poglądy pracowników organizacji, z którymi głęboko się nie zgadzam. W trakcie badań sporządzałam notatki terenowe, ale udało mi się także zgromadzić zbiór dokumentów, zapisy rozmów z pracownikami organizacji, wyniki ankiet (prowadziłam je w celu zebrania opinii poruszanych podczas dalszej współpracy) czy też zapisy czatów. Materiał zebrany dzięki obserwacji uczestniczącej przeanalizowałam przy pomocy metody rozszerzonych przypadków, z zachowaniem odpowiednich komponentów: rozszerzenia o czas i przestrzeń, z procesów mikro do makro, a także rozszerzenia teorii (Burawoy 2000)

Inny jako „kobieta Trzeciego Świata”?

Jak wspomniałam we wstępie, moim celem jest analiza reprezentacji prostytucji⁹ i przemysłu seksualnego przez pracowników organizacji pozarządowych, które zajmują się jej zwalczaniem. W poniższych sekcjach postaram się więc odwzorować wizerunek beneficjentów organizacji, z którymi współpracowałam, w taki sposób, w jaki był on ne-

⁹ Określeń „prostytucja” i „praca seksualna”, a także „pracownica seksualna” i „ prostytutka” używam zamiennie.

gociowany w codziennej pracy NGOów. Dokument dostępny na stronie Fundacji Kobiet (a pochodzący z jednej z kanadyjskich organizacji zwalczających prostytucję i *sex-trafficking*¹⁰) przedstawia powody, dla których ta organizacja opowiada się przeciwko legalizacji pracy seksualnej. Po pierwsze, według dokumentu-deklaracji, kobiety po prostu nie chcą być prostytutkami. To stwierdzenie ignoruje przeciwne głosy w dyskusji, w tym głosy samych pracownic seksualnych, na przykład *Sex Workers' Manifesto* wydany przez kolektyw pod nazwą Komitet Durbar Mahila Samanwaya¹¹ w 1997 roku (Durbar 1997). Po drugie, w większości przypadków wybór pracy seksualnej nie był racjonalny, ponieważ opierał się na braku dostępu do alternatyw. W związku z tym prostytutki muszą podporządkować się panującym nierównościom, a także życzeniom swoich klientów. Wydaje mi się jednak, że takie rozumienie wynika ze szczególnego obrazu prostytutek czy pracownic seksualnych. Widać go w terminologii, która obowiązywała w Fundacji Kobiet na określenie kobiety-beneficjentek. Termin „pracownica seksualna” można było czasem usłyszeć w biurze organizacji, ale było to raczej niemile widziane. Jedna ze stażystek poczuła się wręcz zobowiązana do udzielenia wyjaśnień, kiedy użyła tego określenia – tym samym zasugerowała bowiem, że prostytucja może być postrzegana jako praca. Inny termin, „ prostytutka”, nawet jeśli używany w niektórych dokumentach organizacji, uważano za „słaby”. Podkreślano, że najbardziej odpowiednim terminem jest „kobieta

¹⁰ Oparty także na książce Janice G. Raymond (2013).

¹¹ Paradoksalnie kolektyw prowadzi działania w jednym z rejonów, w którym pracuje też Fundacja Kobiet. Warto też wspomnieć, że pierwsze organizacje skupiające prostytutki, które zwróciły uwagę szerszego społeczeństwa, reprezentowały się jako inicjatywy pracownic seksualnych (Datta 2008: 265).

prostytuowana” – wskazuje on bowiem, że kobiety są zmuszane do prostytucji; ktoś lub coś wpływa na ich wybór lub dokonuje go za nie. Co więcej, wiele dokumentów Fundacji Kobiet odnosiło się do pracownic seksualnych jako Kobiet w Prostytucji i Kobiet w Grupie Ryzyka (odpowiednio: KwP i KwGR), a także kobiet Podatnych na Zranienie. Druga z tych kategorii (KwGR) odnosiła się do kobiet i dziewczynek, które były córkami Kobiet w Prostytucji, mieszkaly w lub w pobliżu tak zwanych dzielnic czerwonych latarni, a także kobiet i dziewczynek ze społeczności i plemion, w których praktykowano międzygeneracyjną prostytucję. Z kolei Podatne na Zranienie to kobiety i dziewczynki z zarejestrowanych kast i plemion¹² oraz innych prześladowanych kast¹³ „w połączeniu z udręką spowodowaną powodzią, głodem, konfliktem, niepełnosprawnością, wysiedleniem, migracją i *biedą*” (jeden z dokumentów Fundacji Kobiet, wyróżnienie własne).

Według moich współpracowników wszystkie prostytutki – beneficjentki organizacji, należały do kategorii prostytuowanych kobiet. Aisha, w odpowiedzi na moje pytanie o to, czy jej zdaniem wszystkie kobiety ze społeczności nie zdecydowały same o zostaniu prostytutkami, zaprzeczyła. Kiedy poprosiłam ją o wyjaśnienie, stwierdziła: „Nie, myślę, że niektóre kobiety są w prostytucji, bo tego chcą. My po prostu nie pracujemy z takimi”. Z jej opinią zgodziła się Dina. Kiedy zapytałam ją, czy wie o tym, że niektóre z naszych beneficjentek przyznają, że lubią swoją pracę, odpowiedziała, że nawet jeśli może sobie wyobrazić takie deklaracje,

nie wierzyłaby w ich szczerość. Wydaje mi się, że zakładany brak szczerości pracownic seksualnych wynikał z określonego ich postrzegania przez pracowników organizacji. Jak już wspomniałam, zarówno Shakti, jak i Fundacja Kobiet prowadziły swoje działania w tym samym (z niewielkimi różnicami¹⁴) rejonie metropolii, zamieszkanym przez członków tych samych rejestrowanych kast i plemion. Te ostatnie „tradycyjnie” zajmowały się zaklaniem węży i/lub pasterstwem. Zakaz zaklania węży i urbanizacja pozbawiły te społeczności możliwości zarobkowania. W poszukiwaniu pracy przeniosły się więc one z wiejskich terenów Radżastanu i osiedliły na przedmieściach metropolii. Nie poprawiło to jednak ich sytuacji ekonomicznej. Wręcz przeciwnie, zamieszkiwanie w nielegalnych osiedlach, bez dostępu do bieżącej wody, systemu ścieków i innych podstawowych usług, a także ciągłe zagrożenie wysiedleniem pogorszyło tylko ich warunki. Brakowało więc środków do życia, co sprawiło, że zamężne kobiety ze społeczności były zmuszane do prostytucji przez rodziny swoich mężów. Scenariusz był podobny: rodzina pana młodego, zobligowana do zapłacenia wiana, próbowała później „odzyskać” je od żony. W związku z tym, kiedy zgodnie z tradycją ta ostanina przeprowadzała się do domu swoich teściów, stopniowo zmuszano ją do pracy prostytutki. W ten sposób (zgodnie z opinią pracowników organizacji) dochody kobiet w prostytucji stanowiły większość dochodów gospodarstw domowych. Mężowie byli uważani za leniwych pijaków i sutenerów.

¹⁴ Podczas moich badań był to jeden rejon w przypadku Shakti i dwa w przypadku Fundacji Kobiet, chociaż ta ostanina planowała także działania w regionie operacyjnym Shakti, a także pracowała poza opisywaną metropolią (w innych stanach Indii).

¹² Ang. SCs i STs.

¹³ Ang. OBC.

Co więcej, jak wynika z kategorii wymienionych powyżej, a używanych w języku organizacji, nie wszystkie beneficjentki były prostytutkami. Wręcz przeciwnie, badania przeprowadzone przez Fundację Kobiet, których celem było „lepsze zrozumienie i podejście do kwestii prostytucji” i „stworzenie podstawy do mierzenia efektywności programów organizacji w odniesieniu do programów implementowanych w przyszłości” (jeden z dokumentów Fundacji Kobiet), wskazują, że większość beneficjentek tej organizacji to kobiety Podatne na Zranienie i Kobiety w Grupie Ryzyka. Spośród 249 uczestniczek badania tylko 12% należało do kategorii Kobiet w Prostytucji, a dla 6,4% z nich prostytucja stanowiła podstawowe źródło dochodu gospodarstw domowych. Nawet jeśli 76% kobiet potwierdziło, że zmieniłyby zawód, gdyby dostępne były alternatywy, nie jest jasne, jaka była ich praca w momencie prowadzenia badań (biorąc pod uwagę fakt, że tylko 12% respondentów to prostytutki). Z kolei według danych zebranych przez Shakti, w latach 70. tylko 4 lub 5 rodzin było zaangażowanych w prostytucję, ta liczba zwiększyła się do 70% kobiet i nastolatek w 2011 roku. Jako że te informacje pochodziły od naszego pośrednika do współpracy ze społecznością, wywodzącego się z niej Rahula, który twierdził, że dane wywodzą się z „wiedzy starszych”, mogłyby być one zdyskredytowane jako nieweryfikowalne. Można byłoby wręcz stwierdzić, że obie organizacje walczyły przeciwko samej możliwości zostania prostytutką. Kolejnych danych dostarcza analiza przyczyn prostytucji. Wśród nich Shakti uważała biedę za kluczowy czynnik, uszczegóławiając, że chodzi o: niski poziom lub brak edukacji; brak umiejętności; brak dostępu do urządzeń sanitarnych i usług

zdrowotnych; zamieszkiwanie w slumsach, co zwiększa poczucie niestabilności i marginalizacji; tradycję (tj. małżeństwa dzieci i wiano); stygmatyzację prowadzącą do marginalizacji; bezsilność; nacisk i wymagania ze strony rodziny męża przez „subtelny przymus”¹⁵; a także tendencję do „fatalistycznego nastawienia” (jeden z dokumentów Shakti 2014). Fundacja Kobiet prezentowała podobne stanowisko. W jednym ze swoich dokumentów stwierdziła: „rejonny najbardziej narażone [na prostytucję] to rejonny ekstremalnej biedy, w których kobiety nie mają wyboru do przeciwdziałania zwabianiu ich do *traffickingu*”.

Zgodnie z tym obrazem prostytutki jawią się jako ofiary przemocowego, patriarchalnego systemu opresji. Brak formalnej edukacji i odpowiednich umiejętności sprawia, że są szczególnie podatne na przymus. Naciskana przez rodzinę męża i/lub męża do splacenia wiana kobieta nie ma innego wyjścia – musi „sprzedawać swoje ciało”. Co więcej, jest ona także pod wpływem swoich przyjaciółek i sąsiadek, która parają się prostytucją. Lepszy status ekonomiczny tych ostatnich musi być kuszący dla młodych, niepotrafiących pisać, niewykształconych i naiwnych kobiet. Ostatecznie, jest ona „niezdolna do kontrolowania swojego życia” (jeden z dokumentów Shakti). Jeśli cieszy ją jej praca, jest „postrzegana jako cierpiąca na fałszywą świadomość” (Gangoli 2008: 27). Wina za „prostytuowanie się” tych „biednych ofiar” zawsze leży po stronie ich rodzin i sutenerów, którzy *zmuszają*

¹⁵ Nie twierdzą, że te czynniki nie mogły rzeczywiście prowadzić do prostytucji; wymieniam je jednak tylko po to, aby pokazać, w jaki sposób problem był rozumiany przez Shakti i Fundację Kobiet.

prostytutki, a także klientów, którzy je wykorzystują. Taki obraz to „połączenie kobiet i dzieci oraz infantylicyzacja kobiet” (Gangoli 2008: 28), demonizowanie rodzin pracownic seksualnych i ich klientów; innymi słowy, odbiera się w ten sposób prostytutkom sprawczość. Przez tworzenie dokumentów organizacji, ruchu postulującego kryminalizację klientów prostytutek, przedstawianie społeczności w mediach, projektowanie i implementację projektów w społeczności aktywnie kreowaliśmy (i zawłaszczaliśmy prawo do kreowania) obraz kobiet-beneficjentek i ich rodzin. Co za tym idzie, przez wykorzystywanie obrazu „Innego-Społeczności” reprezentowaliśmy ich w świecie zewnętrznym, a przez to – wpływaliśmy na postrzeganie i sytuację społeczności.

Krytykę tak zarysowanego obrazu można ująć w ramach „standardowego” obrazu tak zwanej „kobiety Trzeciego Świata” (Mohanty 1984). Podobnie jak „zachodnie feministki” piszące o „kobietach Trzeciego Świata” pracownicy organizacji opisują kobiety-beneficjentki jako homogeniczną grupę, w której każda kobieta odznacza się takimi samymi cechami. Biedna, niewykształcona ofiara, poddawana patriarchalnej opresji. Jest niczym zubożniały przedmiot: procesy polityczne, ekonomiczne czy historyczne tylko „przemykają” obok niej. W ten sposób uosabia „różnice Trzeciego Świata”:

kobiety trzeciego świata jako grupa lub kategoria są automatycznie i z konieczności definiowane jako: religijne (czytaj: „niepostępowe”), skupione na rodzinie (czytaj: „tradycyjne”), nieletnie z prawnego punktu widzenia (czytaj: „nadal-nie-są-świadome-

-swoich-praw”), analfabетки (czytaj: „ignorantki”), skupione na domu (czytaj: „zacofane”) i czasami rewolucyjne (czytaj: „ich-państwo-jest-w-stanie-wojny-i-muszą-walczyć!”). W taki sposób „produkowana jest różnica trzeciego świata”. (Mohanty 1984: 352)

Chandra Talpade Mohanty argumentuje, że kreowanie „różnicy Trzeciego Świata” odbywa się zgodnie z założeniem, że ten „Trzeci Świat” jest relatywnie „niedorozwinięty” w porównaniu z „Pierwszym Światem” (Mohanty 1984: 352). Moje badania potwierdzają, że zagraniczne stażystki w Fundacji Kobiet do pewnego stopnia internalizowały takie podejście – podejście bazujące na kontraście Wschodu (Orientu) i Zachodu. Komentarze na temat okropnych i dyskryminacyjnych praktyk, które – zdaniem stażystek – miały miejsce w Indiach, często pojawiały się w naszych rozmowach. Zagraniczne stażystki cieszyły się z tego, że urodziły się lub wychowały na Zachodzie, co ich zdaniem sprawiało, że nie dotyczyło ich wiele kwestii społecznych (takich jak zmuszanie do prostytucji, bieda, trudny dostęp do edukacji czy surowe tradycje rodzinne czy religijne). „Indyjskie kobiety” musiały znosić takie dyskryminacyjne praktyki na co dzień.

Co więcej, nie tylko indyjskie kobiety były tutaj postrzegane jako dyskryminowane i zacofane, ale także indyjscy mężczyźni – jako zacofani i nadużywający przemocy ignoranci. Jeśli indyjskie kobiety były wykorzystywane, to eksploatowali je indyjscy mężczyźni. Klienci prostytutek (Indusi) byli postrzegani jako przemocowi ignoranci, podobnie zresztą jak „męska” część rodzin kobiet w prostytucji. Wynika z tego, że cała społeczność beneficjentów

była postrzegana jako społeczność zacofanych, niepiśmiennych ignorantów. Celami organizacji było poprawienie sytuacji tych „biednych mas” prostytutek i ich rodzin. Obie, przez uznanie biedy za podstawowy czynnik prowadzący do prostytucji i implementację programów z deklarowanym zamierzeniem ekonomicznego, politycznego i edukacyjnego polepszenia sytuacji biednych, włączały się w działania dotyczące kwestii rozwoju. Arturo Escobar twierdzi, że po II wojnie światowej:

promowano typ rozwoju jako porównania do idei i oczekiwań wpływowego Zachodu, porównania do krajów zachodnich uważanych za normalny kierunek ewolucji i postępu [...], przez konceptualizację postępu w taki sposób, ta strategia rozwoju była potężnym narzędziem normalizacji świata. (1995: 26)

Zgodnie z tym podejściem kobiety Wschodu powinny być postrzegane „w kontraście do (domyślnej) samoreprezentacji kobiet Zachodu jako wykształconych, nowoczesnych, posiadających kontrolę nad własnym ciałem i seksualnością, a także wolność do podejmowania własnych decyzji” (Mohanty 1991: 56).

Inny jako dystynkcja klasowa

Interpretacja dychotomii Swój–Obcy/Inny na podstawie różnic pomiędzy Zachodem i Wschodem wydaje się jednak problematyczna, jeśli weźmiemy pod uwagę postrzeganie kolejnych grup przez pracowników organizacji. I tak, byłam jedynym pracownikiem pochodzącym z tak zwanego „Drugiego Świata” – ani ze „Wschodu”, ani z „Zachodu”. Wydawało się, że dla moich współpracowników

Polska była krajem raczej „egzotycznym”. Niektórzy z nich słyszeli o Lechu Wałęsie, Chopinie albo papieżu Polaku, ale poza tym nie wiedzieli zbyt wiele o kraju mojego pochodzenia. Dla wielu z nich byłam jedyną Polką, którą do tej pory poznali. Stażyści ze Stanów Zjednoczonych zwykli przedstawiać się w odniesieniu do stanu, z którego pochodzili, np. „Chloe z Minnesoty”¹⁶. Kiedy żartobliwie to ja z kolei przedstawiłam się jako „Anna z Podlasia”, nikt nie wiedział, który region miałam na myśli. Zarówno dla Indusów, jak i dla pracowników z zagranicy, byłam „gdzieś pomiędzy”. Z jednej strony kilku indyjskich pracowników powiedziało mi: „jesteś bardziej jak my... nie taka sama, ale rozumiesz więcej na temat Indii niż Amerykanie”. Z drugiej strony zagraniczni stażyści czasami wykluczali, a czasami włączali mnie w swoje postrzeganie „Zachodu”. W pierwszym przypadku – nie byłam uważana za równoprawnego uczestnika konwersacji o zachodnich filmach, serialach czy aktorach spoza mojej kulturalnej rzeczywistości – częściowo z powodu kontekstu, w którym zostałam wychowana. Ilustracją drugiego przypadku może być rozmowa pomiędzy mną a jedną z amerykańskich stażystek, Chloe, studentką socjologii. Dyskutowaliśmy o „Zachodzie”, „Wschodzie” i dyskryminacji kobiet:

Anna: Wiesz, czasami kiedy mówicie, że kobiety, które nie są z Zachodu, są dyskryminowane, czuję się jakoś urażona...

Chloe: Co masz ma myśli?

Anna: Wiesz, właściwie pochodząc z Polski, sama jestem ze Wschodu. Więc kiedy mówicie te wszystkie

¹⁶ A nie „Chloe ze Stanów Zjednoczonych”.

rzeczy, to trochę tak, jakbyście mówiły, że całe polskie społeczeństwo dyskryminuje kobiety...

Chloe: Och, Anna, ale wiesz, że nie to mamy na myśli...

Nie tylko mój status był jednak problematyczny. Jak zwykle w czasie lunchu w Fundacji Kobiet zebrałiśmy się w pokoju konferencyjnym. Ochocho zabraliśmy się do jedzenia, nawzajem próbując swoich potraw. Tym razem to Arjun, Indus, przygotował coś pysznego. Lubił gotować, a słabość do jedzenia odzwierciedlała się w jego posturze. Arjun był „przy kości”, ale nie wydawał się być tym faktem zmartwiony. Rychele, amerykańska stażystka, siedziała na drugim końcu stołu, a uwaga wszystkich skupiała się właśnie na niej. Poprzedniego wieczoru wróciła z Kalkuty i dzieliła się wrażeniami z podróży. Opowiadała, jak właściciel hotelu gonił ją, kiedy odmówiła płatności za dwie noce spędzone w jego przybytku. Kiedy wraz z pracownikami udało mu się ją zatrzymać, popchnięto ją na ziemię i pobito. Rychele krzyczała: „Jestem Amerykanką! Policja! Jestem Amerykanką!”. Wyraziliśmy wyrazy oburzenia i współczucia. Niektórzy zadawali też dodatkowe pytania. Preeti chciała się dowiedzieć, dlaczego Rychele nie zapłaciła za pokój. Argumentowała, że gdyby koleżanka to zrobiła, opisywany atak nie miałby miejsca. Rychele odpowiedziała:

Och, ten hotel był po prostu okropny! Zapłaciłam za dwie noce z góry, ale później chciałam, żeby menadżer hotelu obniżył cenę, to było takie okropne, ten pokój... Ale nie zrobił tego, więc zostałam noc dłużej i chciałam, żeby to było za darmo... Wszystko było takie brudne! Karaluchy! I nie mogłam

tam zasnąć nawet na sekundę, było tak głośno...

I łazienka, no wiecie! Wyglądała jakby jakiś brudny, gruby i stary Indus właśnie spędził tam udane chwile!

Niektórzy z nas z niepokojem spojrzeli na Arjuna. Miał niewiele ponad 50 lat, był Indusem i – jak wspomniałam – był dosyć pulchny. Wydawało mi się, że skrzywił się odrobinę, ale szybko powrócił do rozmowy. Po chwili niektórzy z nas zmienili temat – kontynuując rozmowy w mniejszych grupach, a inni zadawali Rychele dodatkowe pytania. Po lunchu okazało się jednak, że przemowa Rychele zrobiła duże wrażenie. W prywatnych rozmowach niektórzy pracownicy wyrażali niezadowolenie. Byli przede wszystkim poruszeni brakiem wrażliwości dla uczuć Arjuna. Starali się wyjaśnić jej zachowanie, twierdząc, że być może nie zauważyła, że Arjun nie tylko miał nadwagę, ale był także starszy od niej. Być może – zdawali się sugerować – *w rzeczywistości* Rychele nie odnosiła się do Arjuna, to nie jego miała na myśli. Nikt jednak nie wspomniał, że Arjun był także Indusem. Może więc nie postrzegali go w ten sposób? Inni pracownicy uznali, że Rychele kłamała. Preeti (Induska z Kalkuty) stwierdziła zdecydowanie:

Nie mogę uwierzyć, że to się tam wydarzyło. Ludzie z Kalkuty nie są tacy. Pomogliby jej, nie mogę uwierzyć, że zaatakowaliby kobietę na ulicy! Po prostu oni tam nie są tacy... Może mogłoby to się wydarzyć w [metropolii], w jednym ze slumsów...

Jeśli ktoś był „brudnym Indusem”, był to ktoś niezwiązany z pracownikami. Ktoś biedny, odległy, nieznajomy, regularnie mijany na ulicach. To ci

indyjscy mężczyźni byli klientami prostytutek. To ci indyjscy mężczyźni byli odpowiedzialni za dyskryminację, podobnie jak „te” indyjskie kobiety były biernymi ofiarami dyskryminacji. Jeśli jednak konstrukt „indyjskości” wydaje się bardziej skomplikowany, podobnie dzieje się z wyobrażeniem „Zachodu”. Indyjscy pracownicy uważali, że są „inni” Indusi w metropolii, a „inni” w Kalkucie, „inni” w slumsach, a „inni” w bardziej prestiżowych dzielnicach. Zachodni stażyci widzieli „innych ludzi” w organizacji, a „innych ludzi” w społeczności beneficjentów.

W przeciwieństwie do beneficjentów organizacji jej pracownicy – zarówno ze Wschodu, jak i z Zachodu – postrzegali się jako osoby w pełni zdolne do decydowania o swojej seksualności. Rychele z pasją opowiadała o swoim pierwszym doświadczeniu homoseksualnym, które przeżyła z inną stażystką. Kiedy ta ostatnia opuściła organizację, kobiety nadal pozostawały w regularnym kontakcie. Pomimo próśb Rychele o to, żeby zachować jej historię w sekrecie, była ona znana wielu pracownikom NGOsu. Chloe opowiedziała mi o *ménage à trois* ze swoją współlokatorką i partnerem tej ostatniej. Podobał się jej ten układ, dopóki mężczyzna nie zmusił jej do seksu oralnego. Chloe prosiła o dyskrecję i w tym przypadku prośba została spełniona. Co więcej, Preeti – w delegacji na konferencję do Europy – poznała „interesującego i przystojnego” mężczyznę i spędziła kilka dni, uprawiając z nim „pełen pasji” seks. Jak twierdziła, wiedziała, że nie ma szansy na związek, niemniej jednak traktowała to spotkanie jako miłą odskocznnię od codziennego życia. Powiedziała: „Wiem, że mogę wydawać się puszczalska i nie mamy razem przyszłości, ale tak

dobrze było czuć się atrakcyjną”. Dina miała inne podejście niż Preeti: dziewictwo straciła z mężem. Przed ślubem całowała się ze swoim (wtedy) partnerem, ale wydawała się zawstydzona, kiedy o tym opowiadała. Te historie przedstawiają oczywiście różne podejścia do seksualności i praktyk seksualnych. Widoczna jest jednak różnica pomiędzy postrzeganiem tych kwestii w stosunku do pracowników i beneficjentów organizacji. Moi współpracownicy uważali, że w przeciwieństwie do tych ostatnich są zdolni do decydowania o swoich zachowaniach seksualnych. Byli przecież wykształceni i posiadali odpowiednią wiedzę do świadomego decydowania o swoim życiu.

Zakończenie

W tym kontekście wydaje mi się, że analiza (re)konstruowania Innego na podstawie dychotomii „Wschód–Zachód” pomija dynamikę opisywanych zjawisk, a więc – paradoksalnie – esencjalizuje. Wynika to ze sztywnego rozumienia orientalizmu jako sposobu hegemonicznej reprezentacji Orientu (Wschodu) przez Okcydent (Zachód), „sposobu pogodzenia się z Orientem, który opiera się na jego specjalnym miejscu w europejskim, zachodnim doświadczeniu” (Said 1979: 2).

Orient pomógł w zdefiniowaniu Europy (albo Zachodu) jako jego kontrastującego obrazu, idei, osobowości, doświadczenia. Niemniej [...] ten Orient jest [nie] tylko wyobrażeniem. (Said 1979: 2–3)

Edward Said opisuje projekt geografii wyobrazeniowej, w której, przez różne praktyki dyskursyw-

ne, Wschód – a wraz z nim ludzie go zamieszkujący, miejsca, instytucje i praktyki kulturowe – są na nowo wynajdywane i (re)prezentowane przez Zachód (Said 1979). Gdyby faktyczna geograficzna lokalizacja organizacji (Indie, tzw. „Trzeci Świat” lub „Wschód”) determinowała sposób analizy, praktykowano by – a nie dekonstruowano – orientalizm. Granice tego ostatniego muszą być poszerzone. W konstruowaniu opisywanych tutaj różnic orientalizm powinien być postrzegany jako „sposób myślenia o i praktyki tworzenia Innego, jak również jako stan umysłu tworzący dystynkcje społeczne” (Buchowski 2006: 466, wyróżnienia oryginalne). W rezultacie kategoria Innego przecina granice narodowości czy przynależności państwowej, jak również innych tożsamości¹⁷ – poza tożsamością klasową. Nawet jeśli pracownicy organizacji (re)konstruują koncepcje i idee, które wywodzą z międzynarodowego dyskursu rozwojowego i feministycznego, czynią to nie dlatego, że należą one po prostu do materialnego czy intelektualnego dziedzictwa Zachodu, ale dlatego, że należą one i składają się na ich tożsamość członków klasy średniej.

W przypadku Shakti i Fundacji Kobiet możemy zauważyć, że o ile seks kobiet z klasy średniej był akceptowany i odbywał się za ich zgodą, to w przypadku klas niższych – seks był domyślnie

¹⁷ Trzeba też zauważyć, że kasta nie była linią podziału na Swoich–Obcych. Po pierwsze, niektórzy z zagranicznych stażystów nie mogą być ujęci w ramach system kastowego. Po drugie, nawet indyjscy pracownicy organizacji przynależeli do wielu kast (lub byli innego wyznania). Po trzecie, opracowanie Fundacji Kobiet, o którym wspominałam powyżej, wskazuje, że z 249 respondentów 39% należało do kast rejestrowanych, 28% do kategorii OBC, a 1,5% – do plemion rejestrowanych, a 32% ujęto jako tzw. „innych”. Por. także Geetanjali Gangoli (2008: 29).

przymusowy i niemoralny. Dla pracowników organizacji seks był wyborem stylu życia; wyborem, którego byli w stanie dokonać jako pełnoprawni członkowie nowoczesnych części Indii (Srivastava 2007: 304) czy społeczeństw zachodnich. Wydaje mi się, że konstytutywnym elementem tworzenia ich tożsamości był raczej kapitał kulturowy, a nie tak zwana „zachodniość”. To oni byli członkami klas średnich, którzy mieli prawo do podejmowania decyzji. To oni byli nowocześni, wykształceni, piśmienni i stosunkowo zamożni. Konstrukcję Innego według linii klasowych uzupełnia obraz „przemocowych ludzi ze slumsów metropolii”: biednych, atakujących bezbronne kobiety. Klasy średnie utrwalają i reprodukują imperialistyczną wizję relacji seksualnych pomiędzy biednymi, jednakże nie czynią tak dlatego, że ślepo podążają za ideami międzynarodowego dyskursu, ale dlatego, że aktywne (re)konstruowanie i implementacja tych kategorii zwiększa ich własny kapitał kulturowy. Organizacje pozarządowe stanowią specyficzne miejsce pracy – „opierające się na wartościach: od wartości zależy ich tożsamość, legitymizacji, a co za tym idzie – przetrwanie” (Jakimow 2010: 548). Uzyskana w ten sposób „oddzielna tożsamość” (Jakimow 2010: 548) pozwala na wysuwanie roszczeń o uznanie za reprezentantów społeczeństwa obywatelskiego, alternatywy dla rynku i państwa (Edwards, Hulme 1996; Fowler 2000: 589, 598; Jakimow 2010: 549). (Re)konstruowanie Innego jako biednej ofiary patriarchalnej opresji niesie ze sobą pewne konsekwencje nie tylko dla przemysłu seksualnego, ale daje także realne korzyści – możliwości reprodukcji statusu społecznego – pracownikom NGOów, członkom klasy średniej.

Bibliografia

Annual (2011) *Report by the Ministry of Home Affairs*. Delhi: India [dostęp 6 maja 2013]. Dostępny w Internecie: <ma.nic.in/AnnualReports>.

Boserup Ester (1970) *Woman's role in economic development*. New York: St. Martin's Press.

Buchowski Michał (2006) *The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother*. „Anthropological Quarterly”, vol. 79, s. 463–482.

Burawoy Micheal (2000) *Global ethnography: forces, connections, and imaginations in a postmodern world*. Berkeley: University of California Press.

Datta Bishakha (2008) *Not a sob story: representing the realities of sex work in India* [w:] Geetanjali Misra, Radhika Chandirmami, eds., *Sexuality, gender, rights. Exploring theory and practice in South and Southeast Asia*. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage Publications, s. 260–266.

Desai Neera (2008) *From accommodation to articulation: women's movement in India* [w:] Mary E. John, ed., *Women's studies in India: a reader*. New Delhi: Penguin Books, s. 23–27.

Durbar Mahila Samanwaya Committee (1997) *Sex Workers' Manifesto* [dostęp 12 stycznia 2015]. Dostępny w Internecie: <http://www.nswp.org/sites/nswp.org/files/Sex%20Workers%20Manifesto%20-%20Meeting%20in%20India.pdf>.

Edwards Micheal, Hulme David (1996) *Non-governmental organizations performance and accountability: beyond the magic bullet*. London: Earthscan.

Escobar Arturo (1995) *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fisher William F. (1997) *Doing Good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices*. „Annual Review of Anthropology”, vol. 26, s. 439–464.

Fowler Alan (2000) *Civil society, NGOs and development: changing the rules of the game*. Genewa: United Nations Research Institute for Social Development, Geneva, s. 589–598.

Gangoli Geetanjoli (2007) *Indian feminisms law, patriarchies and violence in India*. Aldershot: Ashgate.

Gangoli Geetanjoli (2008) *Immorality, hurt and choice: Indian feminists and prostitution* [w:] Rohini Sahni, Kalyan V. Shankar, Helmant Apte, eds., *Prostitution and beyond: an analysis of sex workers*. Los Angeles: Sage, s. 54–72.

Ingold Tim (2014) *That's enough about ethnography!* „HAU: Journal of Ethnographic Theory”, vol. 4, no. 1, s. 383–395.

Jacquette Jane S., Staudt Kathleen (2007) *Women, Gender and Development* [w:] Jane S. Jacquette, Gale Summerfield, eds., *Women and Gender Equity in Development Theory and Practice. Institutions, Resources and Mobilization*. Durham, London: Duke University Press, s. 17–52.

Jakimow Tanya (2010). *Developmental Anthropology*. „The Australian Journal of Anthropology”, vol. 21, s. 275–276.

Jandhyala Kameshwari (2001) *State Initiatives*. „Seminar – web edition” [dostęp 4 stycznia 2017], s. 1–9. Dostępny w Internecie: <http://www.undp.org/content/dam/india/docs/state_initiatives.pdf>.

Kamat Sangeeta (2003) *The NGO phenomenon and political culture in the Third World*. „Development”, vol. 46, no. 1, s. 88–93.

Kilby Patrick (2011) *NGOs in India the challenges of women's empowerment and accountability*. Milton Park: Routledge.

Menon Nividita (1999) *Gender and Politics in India*. New Delhi: Oxford University Press.

Menon Nividita, Nigam Aditya (2007) *Power and contestation: India since 1989*. Halifax: Fernwood Pub.

Mohanty Chandra T. (1984) *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. „Boundary 2”, vol. 12/13, s. 333–358.

Mohanty Chandra T. (1991) *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* [w:] Chandra T. Mohanty, Ann Russo, Loudres Torres, eds., *Third World women and the politics of feminism*. Bloomington: Indiana University Press, s. 51–80.

Omvedt Gail (2011) *Women's Movement: some ideological debates*, [w:] Maitrayee Chaudhuri, ed., *Feminism in India*. New Delhi: Kali for Women & Women Unlimited, s. 177–186.

- O'Reilly Kathleen (2004) *Developing Contradictions: Women's Participation as a Site of Struggle Within an Indian NGO*. „The Professional Geographer”, vol. 56, s. 174–184.
- Raymond Janice G. (2013) *Not a choice: exposing the myths about prostitution and the global sex trade*. Washington: Potomac Books.
- Romanowicz Anna (2017) *Unintended revolution. Middle class, development and non-governmental organizations*. Krakow: Jagiellonian University Press.
- Said Edward (1979) *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Saunders Kriemild (2002) *Towards a Deconstructive Post-Development Criticism* [w:] Kriemild Saunders, ed., *Feminist Post-Development Thought. Rethinking Modernity, Postcolonialism & Representation*. London: Zed Books, s. 1–40.
- Sen Ilina (2011) *Women's politics in India* [w:] Maitrayee Chaudhuri, ed., *Feminism in India*. New Delhi: Kali for Women & Women Unlimited, s. 187–210.
- Sen Siddhartha (1999) *Some Aspects of State–NGO Relationships in India in the Post-Independence Era*. „Development and Change”, vol. 30, no. 2, s. 327–355.
- Sharma Aradhna (2008) *Logics of empowerment development, gender, and governance in neoliberal India*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Small Mario (2009) *How many cases do I need? „Ethnography”*, vol. 10, s. 5–38.
- Srivastava Sanjay (2007) *Passionate modernity: sexuality, gender, class and consumption in India*. Delhi: Routledge.
- Survey (2009) *Survey on non-profit institutions in India – some findings*. Delhi, India: Central Statistical Organization.
- Tambe Anagha (2008) *Different issues/different voices: organization of women in prostitution in India* [w:] Rohini Sahni, Kalyan V. Shankar, Helmant Apte, eds., *Prostitution and beyond: an analysis of sex workers*. Los Angeles: Sage, s. 73–100.
- Tinker Irene (2004) *Introduction: Ideas into Action* [w:] Arvonne S. Fraser, Irene Tinker, eds., *Developing Power. How Women Transformed International Movement*. New York: The Feminist Press at the City University of New York, s. 1–3.
- UNODC (2014) [dostęp 5 września 2014]. Dostępny w Internecie: <https://www.unodc.org/unodc/en/human-trafficking/what-is-human-trafficking.html?ref=menuseide#What_is_Human_Trafficking>.

Cytowanie

Romanowicz Anna (2018) *Praca w NGO jako (re)produkcja statusu klasowego. Na przykładzie organizacji zwalczających prostytucję w jednej z indyjskich metropolii*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 14, nr 1, s. 94–113 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.1.05>.

Working in NGO as a (re)production of class status. An example of organizations fighting against prostitution in one of Indian metropolises

Abstract: The article is based on ethnographic fieldwork and is concerned with non-governmental organizations fighting against prostitution and sex-trafficking in one of Indian metropolises. The author claims that employees of these NGOs picture their beneficiaries as victims of patriarchal oppression in order to (re)create the distinction between themselves (members of the middle classes) and the beneficiaries (members of lower classes). She also analyses the perception of the Others outside of NGO environment. Furthermore, she postulates extension of orientalism (Buchowski 2006), where the Other is not inscribed in the dichotomy of imaginative geography along the line of „East-West” (Said 1979), but is being (re)constructed based on class distinctions (Buchowski 2006).

Keywords: non-governmental organizations, middle classes, development, prostitution, India