

Granice i pogranicza: państw, grup, dyskursów...

Perspektywa antropologiczna i socjologiczna

Granice i pogranicza: **państw, grup, dyskursów...**

Perspektywa antropologiczna i socjologiczna



NR 3091

Granice i pogranicza: państw, grup, dyskursów...

Perspektywa antropologiczna i socjologiczna

pod redakcją
Grażyny Kubicy i Haliny Rusek

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2013

Redaktor serii: Publikacje Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji
Urszula Szućcik

Recenzent
Jacek Nowak

Spis treści

Grażyna Kubica, Halina Rusek: Wprowadzenie	7

Część I

Teoretyczne i dyskursywne ujęcia granic w antropologii i socjologii

Marcin Lubaś: Różnorodność w działaniu. Antropologia granic społecznych niegdyś i obecnie	25
Katarzyna Warmińska: Koncepcja granicy w dyskursie tożsamościowym .	49
Grażyna Kubica: Wytyczanie granic między nauką a literaturą: proza etno- graficzna	65
Katarzyna Majbroda: Na pograniczu antropologii i literatury. Samo(roz)- poznanie jako konsekwencja zwrotu literackiego w antropologii społeczno-kulturowej	87
Irena Szlachcicowa: O przekraczaniu granic w konstruowaniu rzeczywi- stości społecznej oraz próbach jej poznawania	105

Część II

Granice i pogranicza w kontekście śląskim

Sławomir Łodziński: „Podwójna gmina”. Granice etniczne a dwujęzycz- ne nazwy miejscowości w gminie Radłów w województwie opolskim	133
Grzegorz Studnicki: Pomniki cieszyńskie w wymiarze czasowym, hory- zontalnym i wertykalnym	159
Ewa Cudzych: Przekroczyć granicę — przemysł na Śląsku Cieszyńskim w okresie PRL-u	175

Magdalena Szalbot: „Oswajanie” granic. Działania podejmowane w obrębie przestrzeni granicznej w wybranych europejskich miastach podzielonych	195
Ewa Michna: Koncepcja granic Europy i europejskość w dyskursie tożsamościowym liderów etnicznych karpackorusińskich i górnośląskich	217

Część III

Graniczne studia przypadku

Ewa Nowicka: Pogranicze cywilizacyjne. Nepal kastowy i niekastowy . . .	241
Łukasz Smyrski: Krzyżujące się granice. Kontekst południowej Syberii, Mongolii i północnych Chin	263
Marta Kempny: Granice etniczno-religijne Belfastu i ich przedstawienia w dyskursie imigrantów polskich	283
Dorota Rancew-Sikora: Krzyże milczące, kapliczki przydrożne i znaczenie społecznej nostalgii	301
Tomasz Warczok: Rytualne tworzenie granic symbolicznych. Przypadek pracowników socjalnych	331
Anna Dobranowska-Filipczuk: Granica — nie tylko kreska na mapie, czyli rzecz o kartografii i czytaniu map	349

Grażyna Kubica, Halina Rusek

Wprowadzenie

Badacze współczesności zgodni są co do tego, że w ostatnich kilku dekadach zachodzą szybkie i głębokie zmiany nie tylko w skali globalnych systemów politycznych, społecznych i gospodarczych, ale także w codziennym życiu ludzi we wszystkich regionach świata, szczególnie w krajach Zachodu. Najczęściej słyszymy, że są to skutki procesów globalizacyjnych — nieuniknionych, nieodwracalnych i wszechobecnych. Wyróżniającą je cechą jest nieustanny ruch, mobilność, życie „w drodze”, a przez to ciągłe doświadczanie nowych sytuacji i „inności”. Ta nieustannie wzrastająca ruchliwość ludzi, jak twierdzi Anthony Giddens, oznacza, że uwolniliśmy się w pewien sposób ze względnie homogenicznych społeczności, w których dotąd żyła większość ludzi i w których wzory kulturowe przechodziły z pokolenia na pokolenie. Giddens pisze, że tradycyjne drogowskazy, pokazujące dokąd zmierzamy, straciły znaczenie, a współczesny świat społeczny daje nam niespotykane szeroki wybór możliwości, kim być, jak tworzyć siebie i budować własną tożsamość. Nie daje nam niestety wskazówek, na co powinniśmy się w tych wyborach zdecydować. „Świat nowoczesny zmusza nas do odnajdywania siebie. Jako świadome jednostki ludzkie wciąż tworzymy i odtwarzamy własną tożsamość” (Giddens 2004: 53).

Powszechna i nasilająca się mobilność — istotny czy nawet najistotniejszy wskaźnik współczesności — powoduje, że na wszystkich poziomach naszego życia: jednostkowym, społecznym i kulturowym, przekraczamy coraz więcej granic, wobec czego tworzymy coraz więcej pograniczy. Powszechnym zatem zjawiskiem staje się transgresja.

Warto podjąć refleksję nad tym, jakie są i mogą być skutki procesów transgresyjnych dla tożsamości jednostek i zbiorowości społecznych. Czy to właśnie przekraczanie coraz większej liczby granic w coraz szybszym tempie powoduje, że tożsamość współczesnego człowieka staje się płynna, nieo określona, stale konstruowana, doko mponowywana i negocjowana

w zależności od kontekstu społecznego i kulturowego? Tak określają ją badacze procesów globalizacyjnych. Niektórzy z nich snują pesymistyczne wizje jednostek, które zagubiły poczucie własnego miejsca, a miejsca im dotąd bliskie tracą swoje charakterystyczne cechy narodowe, regionalne czy lokalne i stają się przestrzenią zhomogenizowaną. W tej przestrzeni dokonują się na niespotykaną do tej pory skalę dyfuzja kulturowa, migracja międzykulturowa, przemieszczanie się z kultury do kultury i nabywanie przez jednostki ich walencji.

Zygmunt Bauman nazywa ten proces ogoławaniem miejsc z ich kulturowej i duchowej wartości i siły. Lokalność traci swoją autonomiczną agorę, zdolność usensawiania i wartościowania. „Sygnały, wyobrażenia, wzory do naśladowania i idee do wyznawania przybywają z oddali, a ściślej mówiąc, znikąd. [...] Choć ludzie nadal mieszkają pod stałymi adresami, źródła, z jakich czerpią informacje, wartości, pragnienia, marzenia [...] są bez adresu” (Bauman 2001: 10).

Wędrując po świecie, dosłownie i w sferze symboliki, przenosimy w nowe miejsca kulturowe wzory zachowania i myślenia, całe lub częściowe systemy aksjonormatywne. To szczególne wyposażenie kulturowe wchodzi w kontakt (zderzenie, dyfuzję, wymianę, konflikt) z innymi wzorami, wartościami i normami. Nieuniknionym efektem tego procesu jest zmiana kulturowa — powstanie kultury o synkretycznym charakterze, zbudowanej z elementów sposobów życia różnych grup i zbiorowości. Nasz świat staje się zatem permanentnym pograniczem, które, ujmowane szeroko, ma wymiar konkretny, materialny, ale także psychologiczny, niematerialny, symboliczny.

W dosłownym i potocznym rozumieniu pogranicze kojarzone jest z terytorium położonym między dwoma obszarami państwowymi lub regionalnymi, którego cechą jest przemieszczanie etniczne lub narodowościowe wynikające z przestrzennej bliskości (Kłoskowska 1996: 125). O pograniczach możemy mówić również w sensie nie terytorialnym, lecz psychologicznym czy kulturowo-symbolicznym. Przestrzeń społeczna, gdzie stykają się grupy etniczno-kulturowe, nie musi być granicą historycznych obszarów ich zamieszkania, gdyż granice i pogranicza międzygrupowe i międzykulturowe wyznaczone są często symbolicznie (Babiński 1994). Gdybyśmy przyjęli tę szerszą perspektywę, właściwie każde nowoczesne społeczeństwo czy większe miasto można nazwać pograniczem, w którym dochodzi do konfrontacji i współlistnienia wzorów życia różnych grup społeczno-kulturowych. Ujmując tę kwestię z punktu widzenia antropologicznego, szerokiego rozumienia kultury, pozwalającego nazwać ją po prostu sposobem życia ludzi, możemy mówić o pograniczu jako przestrzeni kontaktu międzykulturowego.

Pogranicze bywa definiowane jeszcze szerzej — z punktu widzenia socjologii i antropologii zbyt szeroko: „Pogranicza są wszędzie. Także i w cen-

trum. Jeśli bowiem za pogranicze zwykliśmy uważać tereny niejednolite pod względem etnicznym, językowym i kulturowym, to musimy stwierdzić, że obszarów jednolitych nie ma i nigdy nie było” (Bobrownicka 2003: 5). Jest to, pospolite dziś, nadużycie terminu „pogranicze”, który w języku polskim ma jednak węższą konotację.

Socjologiczne pojęcie pogranicza nawiązuje w pierwszym rzędzie do relacji pomiędzy terytorium a zajmującą je społecznością. Jak pisze Andrzej Sadowski, którego definicja najczęściej przywoływana jest w różnorodnych studiach, pogranicze ujmuje się jako:

- obszar, terytorium znajdujące się przy granicy lub daleko od centrum (aspekt przestrzenny);
- usytuowany w przestrzeni kontakt społeczno-kulturowy między dwoma lub więcej narodami albo grupami etnicznymi (aspekt społeczno-kulturowy);
- miejsce kształtowania się nowego człowieka i jego kultury (aspekt osobowościowo-kulturowy) (Sadowski 1995: 13).

Z punktu widzenia etnologii czy antropologii pogranicze można zdefiniować jako przestrzeń kontaktu różnych grup ludzkich o odmiennych systemach wartości, tradycjach kulturowych, wzorach zachowania, językach, gwarach bądź dialektach i często wyznaniach.

W sytuacji pogranicza szczególnie wyraźnie uwidacznia się problem tożsamości jednostek i grup społecznych, głównie dlatego, że żyją one na styku dwóch lub więcej kultur, w nieustannym kontakcie z „innym”. Pytanie o tożsamość, a więc o to, „kim jestem” i „kim nie jestem”, szczególnie natrętnie ujawnia się na pograniczach, pytanie to bowiem wyodrębia się wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z wyraźnie zaznaczonymi różnicami, gdzie „inni” to często „obcy” (którzy w pewnych sytuacjach stają się „swoimi”), gdzie konkurują ze sobą systemy wartości i wzory kulturowe, a często dochodzi do ich konfrontacji.

Szczególnym przypadkiem są terytorialne pogranicza między państwami narodowymi. Tu granica wyraźnie rozdziela dwie części mające swój realny, ale też symboliczny, świadomościowy wymiar. Czasami mówi się, że granica nie dzieli, ale „łączy”, co oznacza, że jest to „dobra” granica, przy której współistnienie dwóch sfer przebiega bezkonfliktowo. „Zła” jest granica, przy której współistnienie wywołuje konflikty. Granice państw narodowych są nie tylko granicami państw, narodów i ich kultur, ale także granicami zbiorowych tożsamości, wchodzących ze sobą w dialog. Jego zakres i intensywność zależą od sztywności, szczelności czy też stopnia otwartości granicy. Członkowie społeczności żyjących na pograniczu trwale obcuja z kulturą częściowo odmienną od własnej, integrują w swojej tożsamości, często bezrefleksyjnie, niejako automatycznie przez naśladownictwo, wzory tej drugiej kultury, realizując je w codziennym życiu. Ich tożsamość indywi-

dualna i zbiorowa staje się w związku z tym szczególnie wielowymiarowa. Jest to tożsamość konstruowana z niezwykle bogatego materiału.

W procesie nieustannego kontaktu międzykulturowego i międzyetnicznego tworzy się na pograniczach nowy typ kultury — jakaś „trzecia” kultura, będąca konglomeratem wzorów kultur z jednej i drugiej strony granicy. Kultury te wchłaniają i adaptują obce elementy, w wyniku czego restrukturyzują się. Dochodzi do powstania synkretycznych wzorów kulturowych, których źródłem są różnorodne formy kultur grup oddziałujących na siebie (Szyfer 2005). Na pograniczach tworzy się nie tylko jakościowo nowa kultura o charakterze synkretycznym, ale także nowa tożsamość jej uczestników i twórców. „Na pograniczach wytwarza się typ człowieka pogranicza o specyficznej świadomości społecznej i tożsamości jednostkowej. Podziela on życie kulturalne dwóch lub więcej różnych społeczności. Czasami zmienia przynależność narodową” (Sadowski 1995: 46).

Zatem na fali otwierania się świata i nastania czasu płynnych tożsamości pojawił się „trzeci” człowiek obdarzony „trzecią” tożsamością — niejednorodną, złożoną, ukształtowaną przez dwie strony jakiejś granicy. Jest to człowiek współczesnego świata, swobodnie poruszający się w różnych kulturach i sprawnie przenoszący z kultury do kultury. „Trzecia” tożsamość przestaje być atrybutem tylko ludzi żyjących blisko jakiejś konkretnej granicy. Wywołana upowszechnieniem się różnorodnych form transgresji, intensyfikacją procesu komunikacji pomiędzy mieszkańcami pogranicza powoduje, że pole, na którym dokonuje się ów proces, obejmuje coraz większą przestrzeń, coraz bardziej oddaloną od granicy. Ruchliwość społeczna, intensywna dyfuzja wzorów życia, umiejętność poruszania się w wielokulturowej przestrzeni, szybkie reagowanie na zmiany i możliwość szybkiego adaptowania się do nich to właściwości, które kiedyś cechowały ludzi pogranicza, a obecnie charakteryzują mieszkańców wszystkich nowoczesnych społeczeństw.

Zygmunt Bauman, stwierdzając, że dzisiaj wszyscy jesteśmy w ruchu, dodaje, iż współczesny świat zaludniają turyści i włóczędzy. Pierwsi podróżują dla przyjemności lub w interesach, wędrują, bo tak chcą lub uważają to za najrozsądniejszą strategię życiową, albo też robią to dla przyjemności. Jednak niektórzy wędrowcy nie są zadowoleni z tego, że są w ciągłym ruchu, lub woleliby zmierzać w inne miejsce niż to, do którego idą. Są w drodze, ponieważ „pozostanie w domu” wydaje się na dłuższą metę niewykonalne, a gdziekolwiek by się zatrzymali, nigdzie nie są mile widzianymi gośćmi. Są włóczęgami, którzy wiedzą, że niezależnie od własnych chęci nigdzie nie pozostaną dłużej. Podróżują, bo nie mają innego sensownego wyboru (Bauman 2000). Czyż owi wędrowcy — po części turyści, po części włóczędzy — nie przypominają ludzi obdarzonych

„trzecią tożsamością”? Ludzi pogranicza, którzy niejednokrotnie nigdzie nie są „u siebie”?

Zapanowała zgoda na wieloznaczność, lokalność, wielość częściowych perspektyw, zgoda na człowieka wielowymiarowego, złożonego, często wewnętrznie skłóconego ze sobą samym, zdeintegrowanego. Taka jest definicja człowieka pogranicza, obdarzonego wielowymiarową tożsamością — nie tylko kulturową, którą to cechę możemy przypisać ludziom żyjącym współcześnie w różnych środowiskach, ale także etniczną czy narodową.

Zagadnienie to w interesujący sposób interpretuje inny znawca i badacz współczesności, Jan Aart Scholte, który podobnie jak Giddens i Bauman uważa, że zmieniły się sposoby budowania tożsamości — w procesie tym nasila się zjawisko hybrydowości. Tożsamość hybrydalna czerpie z różnych tradycji i miesza je ze sobą w taki sposób, że znika hierarchia dotychczasowych wskaźników tożsamości kulturowej. Tożsamość ulegająca hybrydyzacji może łączyć w sobie różne narodowości, rasy, przynależności klasowe, może czerpać jednocześnie z kilku sposobów egzystencji. Oznacza to, że doświadczenie samego siebie polega na połączeniu kilku różnych tożsamości (Scholte 2006: 285).

Refleksje te prowadzą do stwierdzenia, że poszukując istoty współczesnej kultury, nie dokonamy tego bez rozszyfrowania istoty procesów globalizacyjnych we wszystkich najważniejszych dziedzinach życia. Jeśli bowiem zmienia się ogólnościowa polityka i ekonomia, to kultura także nie może pozostać taka sama. W wielu interpretacjach i analizach procesów globalizacyjnych znajdziemy tezę, z którą trudno byłoby polemizować, że globalizacja wprowadziła do kultury rynek, i trend ten jest coraz bardziej widoczny. Dotyczy to także kultur narodowych, które, jak mówił Ryszard Kapuściński, zostały wystawione „na próbę wielkiej i nieubłaganej konfrontacji, [co] wprowadza je w ruch, w krążenie, nigdy bowiem jeszcze ruch dóbr i wartości kulturalnych nie był tak intensywny” (Kapuściński 1999).

W duchu powyższych tez ważne, choć kontrowersyjne stanowisko sformułował Gordon Mathew, umieszczając nas wszystkich w supermarkecie kultury. Mathew twierdzi, że choć różni badacze próbowali w ostatnich latach pozbyć się terminu „kultura”, nadal zachowuje on swoje znaczenie, o ile potrafimy połączyć tradycyjną ideę kultury jako sposobu życia jakiejś społeczności z jej bardziej współczesną koncepcją jako informacji i tożsamości dostępnych w globalnym supermarkecie kultury. W dzisiejszym świecie globalnego przepływu ludzi, kapitału i idei trudno wyobrazić sobie, by kultura łączyła ludzi w konkretnym miejscu na ziemi (Mathew 2005: 13—17). I choć kultura — w sensie sposobu życia jakiegoś ludu, narodu czy społeczeństwa — dzięki państwom istnieje nadal, to jednak

coraz częściej pogląd ten uznaje się za archaiczny: kultura nie jest czymś przyrodzonym i niepoddającym się negocjacji i nie wiąże samoistnie ludzi we wspólnotę wyznaczoną przez wartości czy mity pochodzenia. Taki pogląd, zdaniem autora, nie odpowiada rzeczywistym procesom obserwowanym w kulturze. Kultura i tożsamość proponowane przez rynek nie przynależą do konkretnego miejsca — co oznacza przynależność do samego miejsca w jego materialnej i kulturowej postaci — tu ojczyzną jest cały świat (Mathew 2005: 24—25). Kultura zatem przybiera postać szerokiej oferty, w obrębie której wartości są względnie swobodnie wybierane i komponowane — względnie swobodnie, bo jednak w wyborach tych istnieją ograniczenia związane z płcią, rolą społeczną czy statusem ekonomicznym.

W antropologii społeczno-kulturowej najważniejszą teorię granic zaproponował Fredrik Barth. Minęło już ponad czterdzieści lat od publikacji jego eseju *Ethnic Groups and Boundaries* (w tomie pod tym samym tytułem, gdzie znalazły się jeszcze teksty innych autorów). Polskie tłumaczenie (Małgorzaty Głowackiej-Grajper) ukazało się dopiero w 2004 roku w tomie *Badanie kultury* pod redakcją Mariana Kempnego i Ewy Nowickiej (Barth 2004). Sam autor przedstawił swoje (i swych kolegów) teoretyczne stanowisko następująco: „Po pierwsze, kładziemy największy nacisk na fakt, że grupy etniczne są kategoriami określanymi poprzez akty przypisywania i identyfikacji, których dokonują sami działający ludzie, i dlatego mają one cechy zorganizowanych międzyludzkich interakcji. Próbuje nie wiązać inne cechy grup etnicznych z tą ich podstawową właściwością. Po drugie, stosujemy generatywne podejście do analizy problemu: zamiast pracować nad typologiami form, jakie przybierają grupy i relacje etniczne, zajmujemy się badaniem różnych procesów, które zdają się przyczyniać do tworzenia i trwania grup etnicznych. Po trzecie, by adekwatnie zaobserwować te procesy, przesuwamy punkt ciężkości z badania morfologii i historii poszczególnych grup w kierunku badania etnicznych granic i ich utrzymywania się” (Barth 2004: 249).

Koncepcja Bartha zmieniła myślenie antropologów i innych badaczy zajmujących się problematyką etniczną. Do najbardziej znanych brytyjskich kontynuatorów tej tradycji należeli: Sandra Wallman (1978), Judith Okely (1983) i Anthony P. Cohen (np. 1986). Ale nie tylko oni inspirowali się teorią Bartha, stosowano ją bowiem z powodzeniem do analizy innych zjawisk kulturowych.

W polskim piśmiennictwie socjologicznym i etnologicznym problematyka granic i pograniczy ma długą tradycję, sięgającą Floriana Znanieckiego, Józefa Obrębskiego i Stanisława Ossowskiego. Wśród współczesnych badaczy tej tematyki należy wymienić: Ewę Nowicką, Grzegorza Babińskiego, Janusza Muchę, Andrzeja Sadowskiego, Joannę Kurczewską, Hannę Bojar, Dariusza

Wojakowskiego, Halinę Rusek, Jacka Schmidta, Marię Szymeję, Leszka Gołdykę, Jerzego Leszkiewicza-Baczyńskiego, Marię Zielińską, Zbigniewa Kurcza.

Warto także wspomnieć o publikacjach zajmujących się problematyką pograniczy dyscyplinarnych, podejmowaną przez etnologów i socjologów. Temat ten omawia tom *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów* (Pomieczński, Sikora 2009). W najbliższym czasie ma się ukazać specjalny numer „Przeglądu Socjologii Jakościowej”, w którym opublikowane zostaną teksty prezentowane na krakowskim Zjeździe Socjologicznym, eksplorujące pogranicze antropologii i socjologii.

Tym razem grupa badaczy i badaczek związanych z Sekcją Antropologii Społecznej Polskiego Towarzystwa Socjologicznego podjęła się zadania ponownego przemyślenia tematyki granic i pograniczy w odniesieniu do szerokiego kontekstu współczesnej kultury. Interesowały nas zatem zarówno granice państwowe, jak i kulturowe; te tworzone między dyscyplinami, dyskursami, ale i klasami. Podjęliśmy tę problematykę w duchu koncepcji Fredrika Bartha, ale także staraliśmy się wyjść poza nią ku poszukiwaniom nowych pomysłów teoretycznych i inspiracji badawczych.

Kilka tekstów naszego tomu skupia się na kontekście śląskim, który w naszym homogenicznym kulturowo kraju pełni funkcję egzemplarycznego pogranicza. Wynika to z historii Śląska, płynącej innym nurtem niż ta, o której uczą się dzieci w polskich szkołach. Na tym polega specyfika tej kulturowej rzeczywistości. Socjolodzy i antropolodzy ją studiujący muszą posiadać wiedzę historyczną dotyczącą tego kraju i umieścić badane zjawiska w perspektywie długiego trwania.

Losy Śląska od czasów Kazimierza Wielkiego biegły innym torem niż dzieje pierwszej Rzeczypospolitej. Księstwa śląskie stały się bowiem lennem Korony Czeskiej już w XIV wieku, a w XVI przeszły razem z nią pod władzę Habsburgów. W połowie XVIII wieku większość Śląska weszła w skład państwa pruskiego, a przy Austrii pozostały tylko Śląsk Cieszyński i Opawski, które utworzyły odrębny kraj w ramach monarchii: Śląsk Austriacki. Zatem tereny te nie były „pod zaborami”, jak często piszą ignoranci, lecz wchodziły w skład Prus czy Austro-Węgier o wiele dłużej niż tereny pierwszej Rzeczypospolitej rozebrane przez sąsiadów pod koniec XVIII wieku.

Śląsk Cieszyński został w 1920 roku przecięty na pół arbitralną decyzją Rady Ambasadorów i włączony w dwa różne organizmy państwowe: Polskę i Czechosłowację. Odtąd śląskocieszyńska kultura tworzyła się i odtwarzała w różnych kontekstach instytucjonalnych, poddana odmiennym wpływom. Cieszyn jest zatem dobrym przykładem hegemonicznych praktyk dyskursu politycznego, a także nacjonalistycznego, narzucającego lokalnym kulturom konieczność „przepracowania” sztucznej granicy, która z czasem jednak ulegała „normalizacji”.

W roku 1921, po plebiscycie i powstaniach, Górny Śląsk został również podzielony. W granicach polskich znalazły się powiaty: katowicki, pszczyński, rybnicki oraz części tarnogórskiego i lublinieckiego. Reszta tego kraju oraz Dolny Śląsk zostały w granicach Niemiec. W 1939 roku całość terytorium przyłączono do Rzeszy. Po zakończeniu II wojny światowej prawie cały Śląsk znalazł się w granicach Polski, oprócz części Cieszyńskiego (Zaolzia) i Opawskiego, które zostały w Czechosłowacji.

Przynależność polityczna tych terenów często się więc zmieniała, a mieszkający tam ludzie stawali się obywatelami coraz to innych państw. Tożsamość narodowa autochtonicznej ludności nie była sprawą oczywistą i kształtowała się rozmaicie. Intensywna industrializacja ziem śląskich łączyła się z napływem obcej ludności, a proces ten po II wojnie światowej uległ jeszcze intensyfikacji. Wtedy też na niektórych terenach nastąpiła zupełna wymiana mieszkańców, na innych — przybysze zamieszkali obok autochtonów. Dominujący ideologicznie dyskurs polskości zdelegitymizował inne tożsamości. Dopiero po 1989 roku zaczęły się one ujawniać.

Pierwsza część niniejszego tomu ukazuje rozwój teorii dotyczących granic w antropologii społeczno-kulturowej i socjologii. Otwiera ją tekst Marcina Lubasia *Różnorodność w działaniu. Antropologia granic społecznych niegdyś i obecnie*, stanowiący krytyczne omówienie kształtowania się tej problematyki w obrębie dyscypliny oraz autorską propozycję jej ujęcia teoretycznego. Lubaś swój przegląd rozpoczyna oczywiście od klasycznego podejścia do badania granic zaproponowanego przez Fredrika Bartha, które stanowi także wspólny mianownik propozycji publikowanych w niniejszym tomie. Było ono inspirowane teoriami Radcliffe'a-Browna i Edmunda Leacha, ujmując zróżnicowanie kulturowe jako społecznie zorganizowane. Barth odrzucał organicystyczne rozumienie kultury. Granice między grupami stanowiły, według niego, jeden z aspektów organizacji społecznej życia zbiorowego, były przez aktorów społecznych wytwarzane i podtrzymywane. Lubaś podsumowuje myśl Bartha twierdzeniem, że dla tego teoretyka granice społeczne nie wyrażają substancjalnych różnic między ludzkimi zbiorowościami, lecz dotyczą różnic uznawanych przez aktorów w danym momencie historycznym za decydujące o ich odrębności. W przeglądzie autora znalazły się także koncepcje idące dalej tym tropem: Anthony'ego Cohena (granice symboliczne służą budowaniu ideologii wspólnoty), Erica Wolfa, Johna Cole'a i Katherine Verdery (nacjonalizmy i państwo instytucjonalizują granice społeczne). Lubaś odwołuje się również do polskich badaczy i przywołuje ich koncepcje. Na tym tle prezentuje swą własną propozycję ujęcia granic społecznych jako ograniczeń i zakazów nałożonych na określone formy kontaktów i współdziałania pewnych kategorii osób. Jest to zatem bariera utrudniająca kontakty między ludźmi, a nie rozgraniczenie

między dwoma obszarami. Właśnie takie podejście charakteryzowało jego badania terenowe w Macedonii (Lubaś 2011).

Drugi artykuł publikowany w niniejszym tomie, Katarzyny Warmińskiej *Koncepcja granicy w dyskursie tożsamościowym*, zajmuje się bardzo interesującym problemem teoretycznego i praktycznego znaczenia pojęcia granicy dla koncepcji tożsamości. Autorka stara się odpowiedzieć na następujące pytania: jaką rolę w procesach tożsamościowych przypisuje się szeroko rozumianemu pojęciu granicy i jaką wizję granicy implikują różne koncepcje tożsamości? Według Warmińskiej zależy to od rodzaju tożsamościowego dyskursu. W pewnych koncepcjach granica jest na poziomie analitycznym czymś, co staje się nieodzownym parametrem opisu tożsamości i jej charakteru. Na poziomie normatywnym zdrowa tożsamość opiera się między innymi na istnieniu granicy zapewniającej podmiotowi poczucie integralności, indywidualności, ciągłości istnienia, wewnętrznego uporządkowania. W ujęciach normatywnych granica bywa wpisana w istotę samej tożsamości, w interakcyjnych jest jej siłą sprawczą, w ponowoczesnych zaś wydaje się, że obie rozplývają się w płynnej rzeczywistości świata i podmiotu.

Tekst Grażyny Kubicy *Wytyczanie granic między nauką a literaturą: proza etnograficzna* odwołuje się do teorii Fredrika Bartha, ale stosuje ją do interpretowania zjawisk dyskursywnych. Reguły pisarstwa naukowego obowiązujące w antropologii nie pozwalały na opisywanie własnego doświadczenia terenowego badaczy, a także nie zostawiały wiele miejsca dla ich pisarskiej kreatywności. Była to jedna z dyscyplinujących praktyk naukowej antropologii. Jednak niektórzy etnografowie i etnografki, by móc wyrazić swe przeżycia, wątpliwości i fascynacje oraz ambicje literackie, tworzyli oprócz regularnych monografii terenowych także teksty literackie, czyli „prozę etnograficzną”. Tekst omawia działanie dyscyplinujących praktyk, które wyraźnie odróżniały teksty naukowe antropologów od ich utworów literackich. Autorka używa do opisu tej sytuacji metafory pisanie przez etnografów dwiema rękami. Nie był to więc przypadek „gatunków zmąconych” Clifforda Geertza (1997), lecz zdecydowanego oddzielania różnych rodzajów pisarstwa.

Problematykę tę kontynuuje artykuł Katarzyny Majbrody *Na pograniczu antropologii i literatury. Samo(roz)poznanie jako konsekwencja zwrotu literackiego w antropologii społeczno-kulturowej*. Autorka rozważa problem granicy między nauką i literaturą w antropologii. Konstatuje ona postępujący proces „literaturyzacji” antropologii, przez co rozumie, po pierwsze, że dyscyplina zaczęła samą siebie opisywać narzędziami literaturoznawstwa, a po drugie, że za pomocą tych narzędzi sprowadziła się do rodzaju pisarstwa, a swój obiekt badań — do tekstu (metaforycznie i dosłownie). Majbroda wskazuje na pozytywne aspekty tej tendencji: literaturyzacja

dyscypliny zabezpiecza ją przed dominacją jednego paradygmatu, dynamizuje jej dyskurs, stwarza okazję do polemik, pokazuje, że antropologia nie rezygnuje z komentowania i wyjaśniania zjawisk społeczno-kulturowych za pomocą zróżnicowanych gatunków, konwencji oraz trybów prezentacji, sprzyja także autorefleksyjności dyscypliny i pozbawia ją metodologicznych złudzeń, uświadamiając antropologom ograniczenia oraz słabości ich poznania.

Część pierwszą zamyka tekst Ireny Szlachcicowej *O przekraczaniu granic w konstruowaniu rzeczywistości społecznej oraz próbach jej poznawania*, który eksploruje teoretyczne obszary współczesnej socjologii. Przede wszystkim omawia różne sposoby konstruowania rzeczywistości społecznej, rozstrzygnięcia dokonywane na poziomie ontologicznym oraz wynikające z tego istotne różnice w pojmowaniu rzeczywistości. Na tym tle autorka prezentuje swe rozumienie granicy jako linii podziału między jakościowo różnymi zjawiskami. Granica, według niej, wyodrębnia i oddziela dwie przestrzenie czy dwa zbiory ze względu na występowanie określonych cech. Granica wskazuje na kres, ale także uświadamia ograniczenia, przyzwolenie bądź zakaz. Posiada więc aspekt nie tylko definiujący, lecz także normatywny. Każda przestrzeń społeczna jest wyznaczona przez obowiązujące w niej reguły, wartości i strzegące ich normy. Gdy te definicje są jednoznaczne, a normy sztywne, granice mogą być wyraźnie określone. Natomiast pluralizm, niedookreślenie i brak norm prowadzi do rozmywania granic. O przekraczaniu granic mówimy wówczas, gdy pojawia się nieodpowiedniość schematu, niezgodność etykiety z działaniem bądź też gdy zostaną naruszone normy. Działanie takie nie tylko ma efekt negatywny, może także przynosić pozytywne skutki (np. przekraczanie granic wiedzy).

Druga część tomu jest poświęcona problematyce śląskiej. Pierwszym z omawiających ją tekstów jest artykuł Sławomira Łodzińskiego „*Podwójna gmina*”. *Granice etniczne a dwujęzyczne nazwy miejscowości w gminie Radłów w województwie opolskim*. Autor zwraca uwagę na fakt, że władze państwowe niechętnie się godzą na wprowadzanie dwujęzyczności, gdyż narusza to w sposób widoczny założoną jednolitość etniczną państwa. Dla grup mniejszościowych uprawnienia do dwujęzyczności mają znaczenie zarówno realne, jak i symboliczne. Łodziński analizuje proces wprowadzania polsko-niemieckich nazw miejscowości w gminie Radłów w powiecie oleskim. Była to pierwsza w Polsce miejscowość, która uzyskała zgodę zarówno na stosowanie języka niemieckiego jako pomocniczego w gminie, jak i na wprowadzenie dwujęzycznych nazw miejscowości na swym terenie po uchwaleniu w 2005 r. ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym. Łodziński analizuje społeczne znaczenie „nazw dwujęzycznych” miejscowości z perspektywy zróżnicowanej etnicznie społeczności lokalnej. Wbrew obawom dwujęzyczne nazwy miejscowości stały

się z jednej strony publicznym potwierdzeniem istniejących lokalnie granic etnicznych, ale z drugiej prowadzą do nowej sytuacji społecznej, w której mniejszość i większość mogą zacząć istnieć razem, a nie, jak dotychczas, oddzielnie. Poza tym obecność dodatkowej nazwy „mniejszościowej” tworzy podstawy rozwoju poczucia wspólnoty przez zwrócenie uwagi na tradycje historyczne danego terenu, jego przeszłych i obecnych gospodarzy. Stanowią one więc narzędzie konstruowania identyczności grupy jako wspólnoty kulturowej (etnicznej).

Kilka ciekawych tekstów dotyczy Śląska Cieszyńskiego. Pierwszy z nich to artykuł Grzegorza Studnickiego *Pomniki cieszyńskie w wymiarze czasowym, horyzontalnym i wertykalnym*. Według autora pomniki są nośnikami pamięci zbiorowej i pomagają dominującej grupie tworzyć narracje potwierdzające i legitymizujące jej prawo do posiadania przestrzeni. Zmiana dominującego dyskursu zostawia swój ślad nie tylko w przestrzeni miejskiej (np. zmiana nazw ulic, tablic pamiątkowych, pomników), ale odbija się również w innych obszarach życia społecznego, które mają związek z pamięcią zbiorową. Autor omawia kilka cieszyńskich pomników po obu stronach granicy i towarzyszące im praktyki społeczne. Zauważa, że pomniki są symbolami, za pomocą których ludzie myślą i kategoryzują świat społeczny oraz tworzą granice.

Kolejny tekst omawia ekonomiczne wykorzystanie tej granicy w okresie permanentnego deficytu rynkowego: Ewa Cudzych, *Przekroczyć granicę — przemysł na Śląsku Cieszyńskim w okresie PRL-u*. Jest on efektem prowadzonych przez autorkę badań terenowych w miejscowościach przygranicznych na Śląsku Cieszyńskim. Analizuje ona przemysł jako specyficzny rodzaj przekraczania granicy, a zarazem swoisty fenomen o istotnych konsekwencjach kulturowych. Wysiłki państwa dążące do pełnego kontrolowania granicy były podważane przez zwykłych obywateli. Chociaż motywy tych działań są natury ekonomicznej, to działalność ta tworzyła także sieci społecznych kontaktów i wspólnych interesów.

Artykuł Magdaleny Szalbot „*Oswajanie*” granic. *Działania podejmowane w obrębie przestrzeni granicznej w wybranych europejskich miastach podzielonych* dotyczy głównie Cieszyna i Czeskiego Cieszyna. Autorka podkreśla, że jeszcze nie tak dawno pas graniczny w większości podzielonych miast Europy Środkowo-Wschodniej stanowił rodzaj niedostępnej przestrzeni. Przekraczanie granicy pozostawiło niezatarty ślad w pamięci starszej generacji obywateli podzielonego miasta. Podejmowane obecnie działania w obrębie pasa granicznego zmieniają sposób jego doświadczania i waloryzowania przez mieszkańców. Dla obywateli przygranicznych miast bliźniaczych granica staje się codziennym, neutralnym lub nawet pozytywnie wartościowanym fragmentem przestrzeni. Szalbot omawia przykłady różnych działań podejmowanych w ostatnich latach w przestrzeni

granicznej kilku wybranych par miast bliźniaczych. Wspólne celebrowanie dwumiejskich uroczystości i zabaw, cieszące się dużym zainteresowaniem, służy integracji i zmianie stosunków przygranicznych. Granice, które jeszcze nie tak dawno pełniły przede wszystkim funkcję barier, dziś mogą stanowić dogodną płaszczyznę dla „oswajania się” ze sobą grup skonfliktowanych przygraniczną historią. Sposób zagospodarowania takich miejsc i aranżowania kontaktów nie tylko nawiązuje do idei integracji, ale wynika również z rozeznania w gustach i oczekiwaniach członków współczesnego społeczeństwa miejskiego, poszukujących atrakcyjnych miejsc związanych z konsumpcją, zabawą, rozrywką i turystyką.

Ewa Michna w tekście *Koncepcja granic Europy i europejskość w dyskursie tożsamościowym liderów etnicznych karpackorusińskich i górnośląskich* lokuje problem w kontekście porównawczym. Autorka sugeruje, że granice Europy wyznaczone są przez omawianych aktorów społecznych na podstawie różnych kryteriów politycznych, geograficznych, kulturowych, w związku z tym lokowane w różnych miejscach. Sposób wyznaczania granic jest zależny od wielu czynników, np. interesów grupy, stosunków międzynarodowych, momentu historycznego. Proces kreślenia granicy wywołuje również pytania o tożsamość. Granica bowiem, obejmując sobą pewną wspólnotę, pozostawia poza jej granicami innych lub obcych, dostarcza kryteriów włączania i wyłączania, definiowania grup w kategoriach swojskości i obcości. W swym artykule autorka, opierając się na analizie materiału empirycznego zebranego w trakcie badań liderów etnicznych na Górnym Śląsku oraz ruchu karpackorusińskiego na Słowacji, Ukrainie i w Polsce, pokazuje w perspektywie porównawczej, jak przez elity karpackorusińskie i górnośląskie formułowana jest koncepcja granic europejskich. Osobne miejsce zajmują rozważania na temat tego, w jakie społeczne treści wyposażają badani pojęcia „Europa” i „europejskość”, jak są one wykorzystywane w różnych kontekstach i na różnych poziomach dyskursu tożsamościowego.

Trzecia część niniejszego tomu zawiera studia przypadku, przedstawiające problematykę granic w różnorodnych kontekstach geograficznych i kulturowych, które uzupełniają, a czasami kontrapunktują teksty z części poprzedniej. Łączy je przyjęta perspektywa teoretyczna, odwołująca się koncepcji Frederika Bartha. Są to niezwykle ciekawe i dobrze udokumentowane przykłady badań etnograficznych.

Część tę rozpoczyna artykuł Ewy Nowickiej *Pogranicze cywilizacyjne. Nepal kastowy i niekastowy*. Autorka podkreśla, że Nepal stanowi przykład społeczeństwa wyjątkowo interesującego dla badaczy dzięki temu, że zetknęły się tam różne systemy kulturowe, a także nastąpiło spotkanie zbiorowości ludzkich fizycznie odmiennych, wzajemnie postrzegających się jako inne. Artykuł Nowickiej opisuje społeczeństwo współczesnego Nepalu, łączące zbiorowość opierającą się na strukturze kastowej z grupami etnicz-

nymi, które jej nie znały. Jedyłą formą kategoryzacji ludzi, która łączy oba systemy, jest struktura rodowa i określanie miejsca jednostki w społeczeństwie przez jej przynależność rodzinną i rodowód. Obecna skrajnie lewicowa władza w Nepalu stara się dokonać głębokich przemian, zmierzając do całkowitej równości społecznej i likwidacji struktury kastowej. Efekty tej działalności są już widoczne, a społeczeństwo nepalskie podlega głębokiej transformacji.

Azjatyckie przykłady analizuje także Łukasz Smyrski w tekście *Krzyżujące się granice. Kontekst południowej Syberii, Mongolii i północnych Chin*. Autor krytycznie odnosi się do esencjalistycznych definicji kultur etnicznych, które traktują je jak odizolowane wyspy, i odwołuje się do koncepcji Bartha, by traktować grupy etniczne jako formy organizacji społecznej. Smyrski bada różne poziomy funkcjonowania granic w obrębie społeczności etnicznych w Azji Centralnej oraz lokalne konteksty społecznego organizowania różnic. Analizuje trzy studia przypadku: reprodukcję podziałów rodowych w obrębie republik federacyjnych w południowej Syberii, problem wspólnej tożsamości Mongołów arbitralnie podzielonych granicami państwowymi (Rosja, Mongolia, Chiny) i wreszcie konceptualizację przestrzeni i krajobrazu jako istotnych kategorii w utrzymywaniu granic etnicznych między Chińczykami a Mongołami (w północnych Chinach). Łączą te przypadki: historia, doświadczenie życia w strukturach państwa komunistycznego, typy gospodarowania (związane z koczownictwem), a także stepowo-górzysty krajobraz. Autor konkluduje, że wykorzystanie takich kategorii jak pokrewieństwo, przestrzeń czy krajobraz oraz inspiracje pochodzące z badań empirycznych znacznie lepiej ukazują sposoby konstruowania i utrzymywania granic etnicznych aniżeli definicje morfologiczne etnologów.

Pozostałe teksty wpisują się w kontekst polski w różnych konfiguracjach. Marta Kempny analizuje *Granice etniczno-religijne Belfastu i ich przedstawienia w dyskursie imigrantów polskich*. Badaczkę interesują przedstawienia (*representations*) podziału Belfastu na część protestancką i katolicką przez polskich migrantów. Takie dyskursywne praktyki pomagają im nadać sens nowej sytuacji, a także określają stosunek do większości etnicznej. Bazują one na rozumieniu religii jako wskaźnika etniczności, co wynika z łączenia polskości z katolicyzmem i pomaga w odnalezieniu swojego miejsca w irlandzkim społeczeństwie. Wyniki badań Marty Kempny pokazują, że istnieją różne sposoby przedstawiania podziału Irlandii Północnej. Z jednej strony migranci widzą miejscową społeczność jako hermetyczną, a z drugiej — jako zmieniającą się. W ten sposób ukazują siebie jako siłę napędową zmian społecznych w Irlandii. Rozbieżność między tymi dwoma sposobami traktowania lokalnego konfliktu może, według autorki, wynikać z różnicy między kolektywnym a jednostkowym postrzeganiem. Przedstawienie przestrzeni miejskiej Belfastu jako sztywnej i niezmiennej wynika ze zbior-

rowo ukształtowanej percepcji. Reprezentacje Belfastu jako zmieniającego się miasta rodzą się natomiast ze spostrzeżeń jednostkowych, opartych na bezpośrednich doświadczeniach migrantów. Podczas gdy kolektywnie kształtowane percepcje bazują na pewnym kanonie wiedzy kulturowej na temat Irlandii Północnej, percepcje pojedynczych jednostek to głosy osób, które poddają refleksji swoje codzienne doświadczenia.

Z kolei tekst Doroty Rancew-Sikory *Krzyże milczące, kapliczki przydrożne i znaczenie społecznej nostalgii* odwołuje się do historycznych podziałów między regionami i ich wizualnych reprezentacji w krajobrazie. Autorka wykazuje, że te na pozór spontaniczne i „oddolne” praktyki są sterowane z zewnątrz, i pokazuje na tym przykładzie wpływ zewnętrznych sił politycznych na symboliczną mobilizację lokalnych wspólnot. Na początku, jak dowodzi badaczka, miała miejsce mobilizacja na podłożu religijnym (stawianie kapliczek i krzyży było formą oporu wobec luteranizmu Mazurów i świeckiego państwa pruskiego), a następnie — demobilizacja wskutek dominacji polskiego dyskursu nacjonalistycznego i migracji (brak opieki nad „prusko wyglądającymi” kapliczkami po drugiej wojnie światowej). Obecnie daje się zauważyć nostalgiczny powrót zainteresowania tymi elementami krajobrazu. Miłośnicy tej formy sztuki ludowej, pochodzący „z zewnątrz”, zmieniają dawne religijne i polityczne znaczenia kapliczek i krzyży „na miejscu” w formę ekspresji tożsamości indywidualnej kolekcjonerów. Rancew-Sikora konkluduje, że jest to forma negocjowania ich relacji ze społeczeństwem, w którym żyją: miejskim, skomercjalizowanym, zglobalizowanym i wirtualnym.

Tomasz Warczok w tekście *Rytualne tworzenie granic symbolicznych. Przypadek pracowników socjalnych* analizuje proces interakcyjnego powstawania granic symbolicznych między pracownikami socjalnymi a klientami pomocy społecznej. Autor jest zdania, że istniejące w socjologii ujęcia granic traktują ten fenomen w nazbyt statycznych kategoriach i proponuje zastosowanie do analizy problemu podejście mikrosocjologiczne i teorię rytuałów interakcyjnych Randalla Collinsa. Perspektywa ta pozwala, według Warczoka, na wprowadzenie do badania granic symbolicznych wymiaru temporalnego, dzięki czemu nie są one widziane jako stan, ale proces. Granice symboliczne są podtrzymywane społeczną manipulacją czasem, a podważane przez zakłócanie tempa interakcji. Charakteryzują się również zmienną konfiguracją: w zależności od danej sytuacji, interakcji z określonym typem klientów, pracownicy zwiększają lub zmniejszają dystans, a więc siłę granicy symbolicznej. Autor wybrał do analizy pracowników socjalnych, gdyż są relatywnie nową kategorią zawodową w Polsce i nie ugruntowała się jeszcze jej profesjonalizacja. Dlatego, jak twierdzi, można obserwować wyłanianie się nowej praktyki, a szczególnie relacji pracowników z klientami pomocy społecznej.

Jeszcze inną propozycję przedstawia Anna Dobranowska-Filipczyk w artykule *Granica — nie tylko kreska na mapie, czyli rzecz o kartografii i czytaniu map*. Autorka rozważa pogranicze kartografii i antropologii na przykładzie map pochodzących z Ksiąg Pamięci tworzonych przez żydowskie ziomkostwa na emigracji, czyli stowarzyszenia osób pochodzących z jednej miejscowości. Dobranowska-Filipczyk znajduje i analizuje mapy, które zawierają granice etniczne. Tak jest na przykład w przypadku planu Dołhinowa, gdzie graficzny znak odpowiadający budynkowi cerkwi, jak i graficzny znak odpowiadający budynkowi kościoła katolickiego są otoczone podwójnym okręgiem. Są dobitnie wyodrębnione z otaczającego je świata. Inne przykłady pokazują granicę wyrażoną poprzez język opisu. Autorka konkluduje, odwołując się do Bartha, że społeczność polska i żydowska nie mieszały w odizolowaniu od siebie. A granice były i przetrwały w pamięci, do tego stopnia, że zostały (mniej lub bardziej świadomie) przedstawione na mapach.

Podsumowując, tom niniejszy dobitnie ukazuje, że problematyka granic i pograniczy jest ciągle niezwykle ciekawa, warta teoretycznego namysłu i badawczego wysiłku. Teoria Fredrika Bartha okazuje się nadal inspirująca i użyteczna, a badacze znajdują w niej ważne narzędzie dla swoich przedsięwzięć.

Bibliografia

- Babiński Grzegorz, 1994: *Pogranicze etniczne, pogranicze religijne. Modele wychowania dla pluralizmu*. „Przegląd Religioznawczy” 3.
- Barth Fredrik, 2004: *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN.
- Bauman Zygmunt, 2000: *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*. Przeł. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bauman Zygmunt, 2001: *Tożsamość — jaka była, jest i po co?*. W: A. Jawłowska (red.): *Wokół problemów tożsamości*. Warszawa: LTW.
- Bobrownicka Maria, 2003: *Pogranicza w centrum Europy*. Kraków: Slavica.
- Cohen Anthony P., 1986: *Of symbols and boundaries, or, does Ertie's greatcoat hold the key?*. W: A. Cohen (red.): *Symbolising Boundaries. Identity and Diversity in British Cultures*. Manchester: Manchester University Press.
- Geertz Clifford, 1997: *O gatunkach zmąconych (nowe konfiguracje myśli społecznej)*. Przeł. Z. Łapiński. W: R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków: Baran i Suszczyński.
- Giddens Anthony, 2004: *Socjologia*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: PWN.

- Kapuściński Ryszard, 1999: *Kultura narodowa w dobie globalizacji*. Referat wygłoszony na Kongresie Kultury Polskiej. <http://www.calculemus.org/lect/glob/kapuscinski.html> (dostęp 05.06.2013).
- Kłoskowska Antonina, 1996: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: PWN.
- Lubaś Marcin, 2011: *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi*. Kraków: Nomos.
- Mathew Gordon, 2005: *Supermarket kultury*. Przeł. E. Klekot. Warszawa: PWN.
- Okely Judith, 1983: *Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pomieczński Adam, Sikora Sławomir, 2009: *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Sadowski Andrzej, 1995: *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*. Białystok: Trans Humana.
- Scholte Jan Aart, 2006: *Globalizacja. Krytyczne wprowadzenie*. Przeł. K. Ślęczka. Sosnowiec: Wydawnictwo Wyższej Szkoły i Zarządzania Humanitas.
- Szyfer Anna, 2005: *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*. Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa.
- Wallman Sandra, 1978: *The Boundaries of 'Race': Processes of Ethnicity in England*. „Man, New Series” 2.

Część I

**Teoretyczne i dyskursywne
ujęcia granic w antropologii i socjologii**

Marcin Lubaś

Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński

Różnorodność w działaniu Antropologia granic społecznych niegdyś i obecnie¹

Po co dyskutować o granicach społecznych?

Pojęcie granic społecznych, jak wiele innych określeń w naukach społecznych, jest metaforą przestrzenną. Jak zauważyła kiedyś Ilana Friedrich Silber, większa popularność takich metafor w ostatnich dekadach wiąże się ze zmianą perspektywy teoretycznej: odejściem od traktowania zjawisk społeczno-kulturowych niczym obiektów, których istotowych cech poszukujemy, na rzecz ujęcia relacyjnego, kładącego nacisk na istnienie współzależności między zjawiskami (Friedrich Silber 1995: 328). Słowo „granica” wywołuje wielorakie skojarzenia: z linią lub barierą, kresem czy nieciągłością w abstrakcyjnej bądź fizycznej przestrzeni. Granica może oznaczać granicę między państwami, czyli skonstruowaną przez ludzi materialną **barierę**, ale również **linię** podziału między kategoriami pojęciowymi, dziedzinami wiedzy itp., swego rodzaju mentalną prostą lub krzywą, pozwalającą dzielić lub grupować idee, pojęcia, treści wiedzy (zob. Barth 1999: 17). Paradygmatycznym przypadkiem granicy wydaje się granica państwowa, bywająca czasami fizyczną barierą, utrwaloną także w umyśle, ale również kulturowym wyobrażeniem projektowanym na przestrzeń. Warto pamiętać, że granice państwowe w ich nowoczesnej formie wyłoniły się dopiero kilkaset lat temu i są jedynie pewną specyficzną postacią granic społecznych. Termin „granice społeczne”, podobnie jak słowo „granice”,

¹ Tekst ten stanowi rozwinięcie fragmentów mojej książki *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi*, Kraków: Nomos 2011. Fragmenty te publikuję za zgodą wydawnictwa.

będące metaforą w języku potocznym, wskazuje na dwie pozornie sprzeczne ze sobą własności ludzkiej aktywności. Granice stanowią z jednej strony „czerwoną linię”, ograniczenie, a także barierę dla wszelkich naszych usiłowań, z drugiej natomiast wskazują na naszą sprawczość: w końcu granice wytyczamy czy też przekraczamy.

Powiada się, że „granice społeczne” to jedno z kluczowych pojęć współczesnej antropologii (Hannerz 2000: 7). Marshall Sahlins twierdzi jednak z przekąsem, że „narastanie świadomego i demonstracyjnego wytwarzania granic w całym świecie jest odwrotnie proporcjonalne do stopnia zainteresowania tym zjawiskiem wśród antropologów” (1999: 414). Inny antropolog, Ira Bashkow, utrzymuje z kolei, że zagadnienie granic pozostaje piętą achillesową antropologii, ponieważ reprezentantom dyscypliny nie udało się wypracować takiego ujęcia kulturowych granic, które skutecznie unikałoby wejścia w kolejną potocznego myślenia, ujmującego granice jako rodzaj naturalny (Bashkow 2004: 444).

Hastings Donnan i Thomas Wilson mają w moim przekonaniu rację, twierdząc, że dający się mimo to zauważyć wzrost zainteresowania ideą granic, w szczególności zaś pojęciem granic społecznych, wiąże się w antropologii ze zmianą w rozumieniu takich pojęć jak „społeczeństwo” i „kultura”: rosnącym sceptycyzmem wobec traktowania różnorodności kulturowej jako wielości wzajemnie izolowanych społeczeństw — kultur. Jak piszą wspomniani autorzy, badacze koncentrowali się na wyizolowywaniu poszczególnych populacji: „Wierzone, że różnorodność kulturową można wyjaśnić, odwołując się do geograficznej lub społecznej izolacji” (Donnan, Wilson 2007: 40). Donnan i Wilson twierdzą dalej, iż w odróżnieniu od tych klasycznych sposobów myślenia nowsza antropologia skupia zainteresowanie nie na tym, co granice obejmują, lecz na samych granicach (2007: 41). Granice nie są jednak interesujące same przez się, ale w kontekście badań nad współzależnością i społecznym zorganizowaniem występujących między ludźmi zróżnicowań kulturowych. Pojęcie granic społecznych, tak jak pojęcie różnicy kulturowej, należy do idei relacyjnych, wskazujących na współzależność zjawisk w przestrzeni społecznych relacji i powiązań.

Prezentowany tekst ma na celu omówienie antropologicznych koncepcji granic społecznych, w szczególności granic między grupami społecznymi (etnicznymi, religijnymi itp.). Obszerną problematykę granic państwowych pozostawiam jednak zupełnie na boku. W pierwszej kolejności chciałbym zrekapitulować koncepcję przedstawioną przed laty przez norweskiego antropologa Fredrika Bartha. Proponowana przez tego badacza teoria wywarła ogromny wpływ na nauki społeczne, w szczególności antropologię i studia etniczne. Inni uczeni modyfikowali i rozwijali idee, które zaproponował Barth. Chciałbym pokrótce odnieść się również do tych propozycji. W części ostatniej zarysuję własną koncepcję, stanowiącą również rozszerzenie

i specyficzną modyfikację oryginalnej propozycji Bartha. Patrząc wstecz na rozwój antropologii granic społecznych, nie zamierzam oczywiście rekonstruować historii pojedynczego pojęcia. Warto podkreślić, że koncept granic społecznych nabiera sensu w ramach szerszej siatki pojęć stosowanych do opisu i wyjaśniania rozmaitych postaci społecznej organizacji zróżnicowań kulturowych. A jego istotność dla antropologii oraz innych nauk społecznych i humanistycznych polega na tym, że jest on instrumentem konceptualnym, pozwalającym wniknąć w kluczowe zagadnienie nauk zajmujących się społeczeństwami ludzkimi, a mianowicie problem ewolucji tworzonych przez nasz gatunek społecznych form zróżnicowania kulturowego.

Granice mojej kultury są granicami mojego społeczeństwa...

Jak zauważył swego czasu Robert Brightman, antropolodzy posługiwali się dwiema koncepcjami granic (Brightman 1995: 519; patrz również: Thornton 1988). Pierwsza głosi, że ludzkość dzieli się w czasie i przestrzeni na wiele różniących się między sobą kultur. Każda z nich stanowi zaś jakościowo odmienną od pozostałych społeczną całość, swego rodzaju zintegrowaną wewnętrznie, ale swoistą zbiorową formę życia ludzkiego, różniącą się, niekiedy głęboko, od innych form. Granice między kulturami byłyby w takim ujęciu granicami różnych i osobno istniejących światów. Takie spojrzenie na różnorodność kulturową przyjmuje się niekiedy domyślnie, niekiedy zaś wprost formułuje w koncepcjach odwołujących się do idei niewspółmierności języków i kultur.

„Granice mego języka oznaczają granice mego świata” — powiada często przywoływana teza *Traktatu* Wittgensteina. Przyjmując omawianą wizję kulturowej różnorodności i granic, można by powiedzieć, że granice mego społeczeństwa są granicami mojej kultury. Oczywiście propozycja tego rodzaju napotyka poważne trudności. Z góry przyjmuje, że każde społeczeństwo to rodzaj całkowicie izolowanego miejsca zamieszkanego przez ludzi, którzy nigdy nie mieli kontaktu z kimkolwiek z zewnątrz, wykształcając kulturę zupełnie odmienną od pozostałych. W historii mamy do czynienia z przypadkami względnej izolacji przestrzennej określonych grup i społeczeństw. Antropolodzy niegdyś z lubością dokumentowali wszelkie dane świadczące o zasadniczych i głębokich różnicach kulturowych między ludźmi. Nie było w tym nic złego. Po prostu z idei odciętej od reszty ludzkości wyspy nie należy od razu czynić paradygmatu opisu różnorodności kulturowej i granic społecznych. Grupa żyjąca w całkowitej izolacji od

innych grup i nie mająca żadnych z nimi kontaktów zasługuje raczej na miano wyjątku.

Druga koncepcja granic rezygnuje z założenia o izomorfizmie społeczeństwa i kultury. Istotę takiego podejścia zgrabnie ujmuje Brightman: „kultura Kwakiutłów jest zarazem **pewną** kulturą i kulturą **Kwakiutłów**, nie dlatego, że jej treści są unikalne (wiele jej elementów występuje gdzie indziej), ani nie dlatego, że tworzy jakiś niepowtarzalny konfiguracyjny kształt, ale dlatego, że jej kontekstem jest określona społeczna zbiorowość, wyodrębniająca się przez terytorium, tożsamość, kryteria językowe oraz klasyfikacje sporządzone przez antropologów” (Brightman 1995: 519). Mówiąc inaczej: występowanie granic społecznych między grupami społecznymi nie oznacza wcale, że pozostają one kulturowo całkowicie różne, nie mają wzajemnych kontaktów i że nie istnieje między nimi obustronny przepływ informacji. Ten sposób myślenia stanowi punkt wyjścia dla ujęcia granic społecznych, jakie zaproponował Fredrik Barth.

Barth, zróżnicowanie kulturowe i granice społeczne

Pojęcie granic społecznych zagościło na dobre w słowniku antropologii społeczno-kulturowej od czasu, gdy Fredrik Barth wraz z grupą antropologów opublikował w 1969 roku pracę zbiorową *Ethnic Groups and Boundaries* (będącą pokłosiem sympozjum zorganizowanego dwa lata wcześniej w Bergen). Barth należy do najbardziej oryginalnych teoretyków w antropologii, co potwierdzają jego prace na temat granic społecznych.

Rozpocznę od omówienia tej koncepcji (patrz Barth 1994, 1998a, 1998b). Stosowane przez Bartha pojęcie granic społecznych ma szerszy zakres znaczeniowy niż idea granic terytorialnych. Chodzi przede wszystkim o granice społeczne wytyczone w umownej przestrzeni tworzonej przez stosunki społeczne. Granice te są dla Bartha kryteriami wyznaczania członkostwa w grupie i sygnalizowania tego członkostwa zarówno innym członkom grupy, jak też innym ludziom nie będącym członkami grupy (Barth 1998a: 15). Kryteria te opierają się na społecznie przypisanych i uznanych różnicach kulturowych między członkami własnej grupy a członkami grupy obcej.

Barth twierdził, że owe zróżnicowania kulturowe (w omawianym przezeń przypadku — etniczne) są społecznie organizowane. Granice między grupami traktował jako jeden z aspektów organizacji społecznej życia zbiorowego. Granice społeczne, jak powiada autor, „porządkują życie społeczne” (1998a: 15). Sam fakt stosowania przez Bartha pojęcia organizacji społecznej nie jest też przypadkowy. Posługuje się on nim bowiem w podobny

sposób, co klasyk brytyjskiej antropologii Raymond Firth, mając na myśli wszelkie dynamiczne uporządkowania stosunków między konkretnymi aktorami społecznymi (por. Firth 1964: 45—47). Barth uważał ponadto, że granice są aktywnie przez aktorów społecznych wytwarzane, podtrzymywane i tworzone od nowa, a zatem mają historię i społeczną dynamikę. Teoretyk ten odrzucił organicystyczne rozumienie kultury i społeczeństwa, argumentując, że etniczności nie należy traktować jako zintegrowanej kulturowej czy społecznej całości, ale jako jedną z form społecznego zorganizowania ludzi istniejącą równoległe do zorganizowania ekonomicznego czy religijnego. Społeczne uporządkowanie różnic kulturowych nie odzwierciedla, jego zdaniem, całościowej różnicy między poszczególnymi kulturami, ale stworzone i akceptowane przez członków grupy społecznej lub grup kryteria określania odrębności kulturowej.

Propozycja ta zawiera interesującą myśl, że granice społeczne nie tyle wyrażają substancjalną i całościową różnicę między ludzkimi zbiorowościami, co różnice wytworzone w danym momencie historycznym przez grupy i uznawane za decydujące o wzajemnej odrębności (Barth 1998b, 2007). Idea powyższa tłumaczy intrygujące twierdzenie Bartha, że granice społeczne mają w pewnym sensie arbitralny charakter. Barth pisze: „cechy kulturowe sygnalizujące granicę mogą ulegać zmianom, a kulturowe charakterystyki członków tak samo mogą się zmieniać, nawet forma organizacyjna grupy może podlegać przemianie — a jednak to fakt nieprzerwanego dychotomizowania, dzielenia na swoich i obcych umożliwia nam określenie natury ciągłości, a także badanie zmian kulturowej formy i treści” (1998a: 14).

Wielu komentatorów uznało, zgodnie z poglądem wyrażonym przez Bartha we wprowadzeniu do tomu *Ethnic Groups and Boundaries*, że kluczem do zrozumienia fenomenu granic społecznych jest wskazanie kategorii pojęciowych wyrażonych w społecznie podzielanej symbolicznej formie i używanych do uzewnętrznienia wzajemnej odrębności grup. Przy czym Barth argumentował, że treści kulturowe różnicujące grupy nie są same w sobie istotne, ponieważ naprawdę ważne jest, by umożliwiały rozróżnianie swoich od obcych, a także uporządkowanie stosunków między grupami i wewnątrz grup na podstawie tej kluczowej dychotomii.

W końcu Barth dowodził, że warunkiem poczucia przynależności do grupy, posiadania przez jej członków wspólnej tożsamości grupowej jest właśnie podtrzymywanie przez nich granic społecznych. Tożsamość grupowa, jak argumentował, konstruowana jest nie na podstawie wszelkich podzielanych przez członków grupy elementów kultury, ale tylko tych, które w ich opinii różnią ją od innych grup. Tu można przytoczyć powtarzaną często myśl Bartha: „to granica definiuje grupę, a nie kulturowa treść, którą zamyka ona w sobie” (Barth 1998a: 15).

Omówiona tu pokrótce koncepcja granic społecznych stanowiła połączenie znanych w antropologii już wcześniej idei z obserwacjami i śmiałymi przemyśleniami samego Bartha. Przede wszystkim wydaje się on (nie wiem, czy świadomie) korzystać ze starego i fundamentalnego spostrzeżenia Georga Simmela, że granice nie tyle izolują, ale wytwarzają specyficzną współzależność między ludźmi. To Simmel powiada przecież, że obcość jest pewną postacią uczestnictwa w grupie, chociaż na specjalnych warunkach (Simmel 2006: 207).

Barth bez wątpienia czerpał również z krytyki, jaką brytyjscy antropodzy formułowali wobec idei izomorfizmu społeczeństwa i kultury. Już Radcliffe-Brown odrzucał ten izomorfizm, twierdząc na przykład, że społeczeństwo Afryki południowej jest jedną wytworzoną historycznie strukturą społeczną, w ramach której żyły we wzajemnej zależności różne klasy społeczne mające odrębne języki, idee, wartości, obyczaje — słowem, odmienne sposoby życia (Radcliffe-Brown 1952: 202). Różnice między tymi sposobami życia nie zmieniały faktu, że były one względem siebie współzależne. Jeszcze bardziej złożony obraz relacji między kulturą a społeczeństwem zaprezentował Evans-Pritchard, a po nim Edmund Leach.

Afrykańscy Nuerowie i Dinkowie, jak dowodził Edward Evans-Pritchard, byli zaprzysięgłymi wrogami. Nie oznaczało to wcale, że grupy te różniły się całkowicie pod względem kulturowym. Wręcz przeciwnie, zdaniem antropologa, między Dinkami a Nuerami istniały kulturowe podobieństwa. To kulturowa bliskość, a nie różnice powodowały, że Nuerowie tak chętnie napadali na wioski Dinków. Militarna konfrontacja obu grup plemiennych, a także inne kontakty pomiędzy nimi sprawiały, że Nuerowie i Dinkowie tworzyli, jak to ujmował Evans-Pritchard, wspólny system polityczny (1940: 125—126).

W innym dziele, należącym do kanonu lektur antropologicznych, Edmund Leach opisywał organizację społeczną Kaczinów z północno-wschodniej Birmy. Myliłby się ten, kto myślałby, że pod pojęciem Kaczinowie kryje się społeczeństwo tworzące zamknięty i samowystarczalny system społeczny mający jednolitą kulturę. Zbiorowości te, zdaniem Leacha, były częścią szerszego systemu społecznego, który obejmował sąsiadujące z nimi grupy Szan. Co więcej, podobieństwa i różnice społeczno-kulturowe między poszczególnymi grupami Kaczinów nie łączyły się ze sobą wedle jednej kombinacji cech. Leach podważył pogląd, jakoby posługiwanie się tym samym językiem musiało implikować to, że dana zbiorowość tworzy całość społeczną mającą odrębną kulturę i odrębną historię (Leach 1970: 48). W opisywanym przypadku grupy mówiące różnymi językami mogły jednocześnie być połączone więzami pokrewieństwa albo posiadać podobne obrzędy i wierzenia. Grupy posługujące się tym samym językiem lub nieznacznie się pod tym względem różniące mogły z kolei być odmienne pod

względem organizacji społecznej — tzn. tworzyć albo egalitarną i anarchistyczną organizację typu *gumlao*, albo hierarchiczną organizację typu *gumsa*, albo odwoływać się w różnych kontekstach do obu tych typów organizacji społecznej (Leach 1970: 8).

Barth, będący uczniem Leacha, z podobną podejrzliwością odnosił się do idei izomorfizmu kultury i społeczeństwa. Rozważając stosunki etniczne w północnym Pakistanie, doszedł do wniosku, że relacje między grupami etnicznymi nie są stosunkami między różnymi kulturami, wzorami kulturowymi czy światami przeżywanymi, lecz pewną postacią społecznej organizacji zróżnicowania kulturowego, czyli społecznym uporządkowaniem różnic i podobieństw między zbiorowościami. *Novum* zawartym w propozycji tego uczonego była idea, że granice społeczne opierają się nie na całościowej różnicy kulturowej między grupami, lecz na selektywnie wybranych i uwypuklanych przez grupy różnicach kulturowych.

Barth odrzucił założenie, że etniczność i kultura to synonimy. Wykorzystał za to sformułowaną przez Leacha ideę, iż podtrzymywanie i podkreślanie różnicy kulturowej samo w sobie może być wyrazem relacji społecznych między ludźmi należącymi do rzekomo całkowicie odmiennych kultur. Rozwijając i doprecyzowując idee Leacha, Barth twierdził, że granica nie oznacza różnicy totalnej, ale częściową różnicę kulturową (patrz Barth 2007). Dlatego też można różnić się etnicznością, a zarazem podzielać wiele cech kulturowych; podobnie jednostki o tej samej etniczności mogą różnić się kulturowo pod wieloma innymi względami. Różnica etniczna nie wyklucza również wzajemnych kontaktów; zdaniem Bartha, to właśnie kontakt międzyetniczny pozwala ludziom wytworzyć poczucie odrębności (zob. Barth 1994, 1998a, b).

Idea, że granice społeczne, czyli selektywne różnice kulturowe, podtrzymują grupy społeczne i ich tożsamości, wydaje się jakimś nawiązaniem do strukturalistycznej idei opozycji binarnej, nadającej tożsamość elementom, między którymi występuje relacja takiej opozycyjności, chociaż sam Barth zazwyczaj przeciwstawia swoje podejście strukturalizmowi. Podobną co Barth ideę, w innym kontekście, sformułowała również Mary Douglas w klasycznej pracy o fenomenie nieczystości. Zarówno Barth, jak i Douglas podkreślają, że warunkiem porządku jest istnienie różnic czy też granic: „Coś na kształt porządku można osiągnąć tylko przesadnie akcentując różnice między tym, co w środku, a tym, co na zewnątrz, w górze i na dole; tym, co z nami, i tym, co przeciw nam” (Douglas 2002: 5).

Godzi się również przypomnieć, że podobne co Barth poglądy w kwestii organizacji stosunków między grupami etnicznymi głosił niezależnie i dużo wcześniej niedoceniony polski badacz Józef Obrębski. Trudno jest mi stwierdzić, czy Barth miał jakąkolwiek wiedzę o pracach tego badacza. W latach trzydziestych, prowadząc badania terenowe na Polesiu, stworzył

on oryginalną i wyprzedzającą swoje czasy koncepcję. Sformułował jeden z aksjomatów współczesnej teorii granic społecznych, twierdząc, że poczucie odrębności etnicznej (kulturowej) jest wynikiem kontaktu (relacji społecznej) z grupą obcą. Niezwykle ważnym spostrzeżeniem Obrębskiego jest uwaga, że członkowie danej grupy nie muszą wcale być zgodni w kwestii tego, jak wytyczyć granice między grupą własną a obcą. Zdaje się on również kwestionować konieczność rozciągania granic etnicznych na wszystkie aspekty stosunków społecznych łączących ludzi różniących się językiem, religią, domniemanym pochodzeniem (Obrębski 2005: 164).

Konstruktywistyczne rozwinięcia koncepcji Bartha

W przedmowie do nowego wydania tomu *Ethnic Groups and Boundaries* z 1998 roku Barth zaznacza, że dzieło to w jakiś sposób antycypowało rozwój antropologii w następnych latach, w szczególności konstruktywistyczne podejścia do etniczności i tożsamości etnicznej. „Chcieliśmy — pisze Barth — postrzegać organizację społeczną, jako coś, co powstaje i co jest zwalczane, kulturę zaś jako charakteryzującą się wariantowością i zmiennością” (1998a: 5—6). W koncepcjach Bartha istotnie zawarte były elementy konstruktywizmu, jeśli rozumieć to stanowisko jako doktrynę głoszącą, że obiekty — nie wyłączając natury — nie są czymś z góry danym, odkrywanym, raz na zawsze określonym i niezmiennym, ale tworzonym, wymyślanym w toku i za pośrednictwem procesów, praktyk i działań (zob. Schneider 2005: 724). Jednak wielu kontynuatorów Bartha wyszło poza ramy głoszonej przez niego wersji konstruktywizmu. Wielu spośród nich mniej interesowały społeczne działania, normy i rutynowe praktyki spontanicznie podtrzymujące granice społeczne, w większym zaś stopniu świadomie konstruowane ideologie, dyskursy oraz symboliczne reprezentacje granic.

Najbardziej znanym przykładem takiego rozwinięcia koncepcji Bartha jest podejście brytyjskiego badacza Anthony’ego Cohena. Barth podkreślał, że kultura, w tym granice społeczne, znajduje wyraz we wszelkich działaniach społecznych. Cohen szedł jednak w rozumieniu kultury tropem Clifforda Geertza, zawężając zakres tego terminu do symboli, działań symbolicznych, praktyk dyskursywnych i ich społecznie określonych znaczeń (zob. Cohen 1989: 17), chociaż w większym stopniu niż Geertz podkreślał wariantowość i subiektywność interpretacji symboli i działań symbolicznych.

Przyjmując ten punkt wyjścia, Cohen interesował się głównie ekspresyjnym, symbolicznym wymiarem granic. Granice symboliczne (w postaci

obrzędów, obyczajów, fikcyjnego pokrewieństwa, geografii symbolicznej) stanowią według niego symboliczny i publiczny wyraz odrębności różnego rodzaju wspólnot ludzkich. Cohen zauważył zarazem, że to poczucie odrębności kulturowej wspólnoty nie musi być tak samo rozumiane przez wszystkich jej członków. Barth, przynajmniej w programowym tekście o grupach i granicach etnicznych z 1969 roku, zdawał się zakładać, że dychotomie pojęciowe i symboliczne, pozwalające grupom wytyczać granice społeczne, chociaż wytworzone społecznie, są zobiektywizowane i podzielane na zasadzie konsensusu przez członków grup. Cohen i inni krytycy Bartha odrzucili ten pogląd, dowodząc, że konstytutywne dla formowania granic kryteria kulturowej dystynktywności są w rzeczywistości wielorakie, wzajemnie sprzeczne i niedookreślone (zob. Brightman 1995: 519).

Cohen zarazem jest przekonany, że procesy unowocześniania prowadzą do zanikania społecznych (strukturalnych) podstaw granic między wspólnotami, a granice symboliczne pozostają jedyną symboliczną formą wyrazu poczucia kulturowej odrębności (1989: 50). Zgodnie z tą koncepcją, granice symboliczne służą budowaniu ideologii wspólnoty (są maską, w której wspólnota ukazuje się zewnętrznemu światu (1989: 13), za którą nie musi się wcale kryć realna struktura czy zorganizowanie. Cohen traktuje granice nie jako jedną z form organizacji życia społecznego, lecz jako wieloznaczne symboliczne wyobrażenie istniejące w sferze ludzkiej świadomości. Wspólnoty i symboliczne granice wspólnot są według niego konstruowane symbolicznie i dyskursywnie przez ludzi, przy czym tym, co łączy członków wspólnoty, nie są specyficzne znaczenia przypisywane symbolom, lecz same symboliczne formy wyrazu granic, to one, a nie znaczenia, nadają poczucie wspólnej tożsamości. Cohen skupił więc uwagę na badaniu granic symbolicznych jako przedmiotów intencjonalnych, dyskursów i wyobrażeń symbolicznych składających się na ideologię wspólnot.

W pierwotnej koncepcji z roku 1969 Barth ujmował granice społeczne jako spontanicznie wyłaniający się aspekt społecznej organizacji ludzkich zbiorowości. Skupiał uwagę na tym, jak granice społeczne podtrzymują istnienie grup, czyli służą ich przedłużeniu. Cohen, a w jeszcze większym stopniu inni kontynuatorzy kładli nacisk na motywowany politycznie proces społecznego konstruowania granic społecznych (zob. Donnan, Wilson 2007). Zygmunt Bauman stwierdza wręcz, że granice ustanawia się po to, by tworzyć różnice kulturowe (Bauman 2011: 266).

Ciekawe rozwinięcie teorii Bartha można odnaleźć w pracach Johna Cole'a i Erica Wolfa (1999 [1974]) oraz Katherine Verdery (1994). Cała trójka autorów zwróciła słusznie uwagę, że koncepcję Bartha należy uzupełnić o analizę wpływu, jaki na tworzenie granic społecznych wywiera polityka nowoczesnych państw i większych podmiotów działania politycznego. Aktywność ludzi w skali lokalnej, w tym tworzenie stosunków i granic

społecznych, nie jest zależna tylko i wyłącznie od aktorów społecznych poruszających się w ograniczonych ramach przestrzennych społeczności lokalnych. Cole i Wolf zauważyli, badając dwie sąsiadujące ze sobą, ale różnojęzyczne wsie we włoskich Alpach, że ideologie nacjonalistyczne (włoska i austriacka) mogą dostarczyć mieszkańcom dwu społeczności idei, na bazie których będą oni manifestować wzajemną odrębność (1999: 281–283). Verdery spostrzegła natomiast, że to państwo przeprowadza i monitoruje proces instytucjonalizacji granic społecznych i opartych na nich tożsamości, tworząc praktyczne zasady wykluczenia i inkluzji społecznej w stosunku do pewnych kategorii członków społeczeństwa (1994: 45).

W swoich nowszych pracach Barth zdaje się akceptować tę linię argumentacji, stwierdzając, że państwo staje się ważnym trzecim graczem w procesie tworzenia granic społecznych (patrz Barth 1994). Rozwijając jego myśl, można również wskazać wzrost znaczenia innych uwarunkowań tworzenia granic, takich jak pojawianie się społeczności transnarodowych tudzież wielu innych podmiotów operujących globalnie i wywierających wpływ na występujące w danym miejscu granice społeczne.

Dystynktywność kulturowa, kulturowe dysjunkcje i „społeczna choreografia życia razem”

Chciałbym przedstawić teraz zarys własnej koncepcji granic społecznych. Jest ona modyfikacją wyjściowej propozycji Bartha, idącą w innym nieco kierunku niż dominujące w literaturze konstruktywistyczne rozwinięcia jego teorii. Koncepcja ta zrodziła się w wyniku konfrontacji schematu zawartego w *Ethnic Groups and Boundaries* z danymi, jakie gromadziłem podczas moich etnograficznych badań terenowych w zachodniej Macedonii (patrz Lubaś 2011). Pod pewnymi istotnymi względami prezentowane przeze mnie ujęcie jest kontynuacją idei Bartha i jego kontynuatorów, takich jak Cohen.

Przyjmuję więc podstawowe założenie, że granice społeczne stanowią pewien rodzaj relacji, używając terminologii Eliasa, współzależności społecznej (Elias 2010: 170). Niekiedy w badaniach nad granicami społecznymi uznaje się, że stanowią one wskaźnik niezależności i samowystarczalności określonych bytów lub jednostek społecznych (wspólnot, kultur, społeczeństw narodowych). Traktuje się wtedy granice społeczne niczym fizyczne czy społeczne bariery redukujące do minimum zależności występujące między miejscami (por. Lawrence 1996). Ujmowanie granic społecznych jako barier oddziaływań lub współzależności uważam jednak za mylące. Wielokrotnie zauważano fenomen „porowatości” czy też osobiwej „prze-

puszczalności” tworzonych przez ludzi granic terytorialnych i administracyjnych (Herzfeld 2001). Z faktu, że ludzie zostali rozdzieleni granicami, nie wynika koniecznie, iż między działaniami tych ludzi nie ma współzależności. O istnieniu takich współzależności przekonujemy się w chwili, gdy granice zostaną przekroczone. Sytuacja taka nie pozostaje bez wpływu na działania osób rozdzielonych wcześniej granicą. Zatem ustanowienie granic społecznych, ograniczając kontakty pomiędzy osobami bądź grupami znajdującymi się po obu ich stronach, tworzy zarazem między tymi osobami lub grupami specyficzne wzajemne zależności.

Podobnie jak Barth i Cohen, uznają też, że granice społeczne porządkują życie społeczne, w tym również różnicowanie kulturowe, czy dokładniej, są jednym z aspektów społecznego zorganizowania różnicowania kulturowego, nadają mu określony, chociaż podlegający zmianom kształt lub też pewne społeczne formy. Pogląd ten był wielokrotnie formułowany w innych tekstach z zakresu problematyki granic społecznych (patrz Fuller 2003; Lamont 1992, 2000; Wallman 1978: 206).

Nie kwestionuję również konstruktywizmu tezy o historycznej zmienności treści i form granic społecznych. W niedługim tekście, który stanowi stały punkt odniesienia w literaturze na temat granic społecznych, amerykański socjolog Andrew Abbot podkreśla słusznie, by nie zapominać o tym, że granice nie są niezmiennymi własnościami przypisanymi na stałe pewnym społecznym bytom, ale procesami (1995: 864—872). Inny badacz, Thomas Gieryn, wskazywał znaczenie samego działania na rzecz wyznaczania pojęciowych granic, a dokładniej linii podziału między praktykami poznawczymi uznawanymi za naukę i innymi, którym naukowości się odmawia. Wytyczanie granic poprzez ich rozszerzanie, zawężanie, wykluczanie czy marginalizowanie jest, jak słusznie zaznacza Gieryn, walką o wiarygodność praktyk naukowych i dostęp do epistemicznej władzy w nauce (patrz Gieryn 1983).

Jeżeli potraktować granice społeczne jako historycznie zmienny element organizacji czy normatywnego uporządkowania życia społecznego, to trzeba również uznać, że podlegają one, w większym lub mniejszym stopniu, procesom instytucjonalizacji. W pełni zinstytucjonalizowana granica społeczna staje się po prostu instytucją: zespołem obowiązujących i uznawanych norm społecznych wymuszających sposoby postępowania względem określonych ludzi w określonych sytuacjach, pod groźbą mniej albo bardziej dotkliwych sankcji społecznych (patrz Berger, Luckmann 1983). Stopień instytucjonalizacji granic bywa jednak zmienny. Wynika stąd, że granice społeczne mogą przyjmować rozmaite społeczne formy.

W klasycznych publikacjach Bartha na temat granic społecznych występuje, jak się zdaje, milczące założenie, że ludzie należący do grupy są na ogół zgodni w kwestii tego, które spośród różnic kulturowych występujących

między nimi a członkami innych grup konstytuują granice międzygrupowe. Pasztunowie, wśród których prowadził badania, byli zgodni w kwestii tego, co stanowi znaczącą różnicę między nimi a innymi grupami. Wysoko ceniona wśród Pasztunów była autonomia i zdolność jej praktycznego wyrażania w sytuacjach publicznych. To ona stanowiła różnicę konstytuującą granicę społeczną między Pasztunami a Beludżami.

Czy jednak zawsze członkowie grupy wykazują tak daleko idącą zgodność w kwestii tego, co różni ich od członków innych grup? Uważam, że nie. Teza, że panuje powszechna zgoda co do tego, jakie różnice kulturowe decydują o granicy społecznej między grupami, wydaje się uproszczeniem, które nie zawsze można w badaniach przyjmować. Wydaje się również, iż w rozumieniu Bartha granice miały charakter kompleksowy w tym znaczeniu, że warunkowały całokształt relacji międzygrupowych. I znowu: tak wcale być nie musi. Granice mogą się bowiem uwidaczniać tylko w niektórych dziedzinach życia społecznego².

Barth traktował pojęcie granic społecznych jako złożony termin obejmujący szereg czynności. Granice społeczne w jego ujęciu mają zatem, by tak rzec, różne komponenty. Po pierwsze, element poznawczy. Granice to przecież kategoryzacje i pojęciowe dychotomie elementów kultury, pozwala-

² Dobrej ilustracji dostarczają w tym względzie antropologiczne badania nad graczami społecznymi w Bośni i Hercegowinie. W latach siedemdziesiątych minionego wieku amerykański antropolog William Lockwood prowadził intensywne badania terenowe w rolniczym regionie północno-wschodniej Bośni. Analizując stosunki społeczne między różnowercami, posłużył się modelem pojęciowym wypracowanym wcześniej przez Bartha. Lockwood pisał, że to, co w literaturze antropologicznej określa się terminem „etniczność”, w Bośni nazywano słowem „nacja”. Chociaż zasadniczo słowo to odnosi się do określonych grup religijnych, to jednocześnie oznacza przynależność etniczną (Lockwood 1975: 23). Zdaniem wspomnianego badacza, każda etniczno-religijna nacja była, praktycznie rzecz biorąc, endogamiczną grupą, której członkowie działali w obrębie mniej lub bardziej zamkniętej sieci powiązań. Trzy bośniackie nacje — Muzułmanie, Serbowie, Chorwaci — tworzyły własne subkultury. Ich członkowie mieli silne poczucie odrębności względem pozostałych nacji. Kontaktując się ze sobą, członkowie nacji postępowali tak, jak ludzie należący do różnych grup etnicznych, czyli w pewnych kontekstach podkreślali cechy różnicujące zbiorowości, w innych całkowicie i świadomie je marginalizowali. Relacje między nacjami ograniczały się w zasadzie do stosunków ekonomicznych. Godną uwagi modyfikację analiz Lockwooda odnajdujemy w monografii norweskiej antropolożki Tone Bringi, prowadzącej badania w środkowej Bośni. Potwierdziła ona, że idea nacji jako desygnatu odrębnej wspólnoty religijnej stanowiła trwałą i podzielany element społecznej klasyfikacji w życiu codziennym mieszkańców religijnie mieszanej (katolicko-muzułmańskiej) wioski. Niemniej jednak, jak pisała: „Życie w tej bośniackiej wiosce oznaczało, że na pewnym poziomie dzieli się pewne charakterystyczne cechy z innymi wieśniakami, niezależnie od tego, do jakiej nacji ktoś należy. Na innym poziomie życie wiązało się z wyłączną przynależnością do jednej określonej nacji. [...] To napięcie między postrzeganym podobieństwem i różnicą nadawało życiu dynamikę” (Bringa 1995: 66).

jące ludziom odróżniać nosicieli swoich cech kulturowych od nosicieli cech obcych. Po drugie, granice zawierają element normatywny, czyli dostarczają norm i reguł określających charakter stosunków społecznych w relacji „swój — swój” oraz „swój — obcy”. Koncepcja Bartha zakładała ponadto, że granice społeczne regulują międzygrupowe kontakty w pewnych dziedzinach życia, w innych natomiast wykluczają takie kontakty, „chroniąc elementy kultury przed konfrontacją i modyfikacją” (1998a: 16). Sam antropolog kładł duży nacisk na tę stronę granic, pozwalając one bowiem, jak powiadał, strukturalizować w odmienny sposób interakcje ze swoimi i z obcymi. W końcu należy wskazać komponent ekspresyjny i komunikacyjny. Granice są symbolami czy też oznakami przynależności do grupy. Ten aspekt granic badał ze szczególną uwagą Anthony Cohen i wielu współczesnych badaczy preferujących ujęcia konstruktywistyczne.

W rzeczywistości, jak sądzę, granice społeczne w szerokim znaczeniu, nadanym terminowi przez Bartha, obejmują kilka różnych uwarunkowań organizacji zróżnicowań kulturowych, w tym: system kategoryzacji aktorów społecznych; reguły i sankcje strukturalizujące interakcje w relacjach między członkami grup lub osób mieszczących się w określonych kategoriach; reguły i sankcje unikania kontaktów z aktorami należącymi do pewnych kategorii lub grup społecznych w określonych sytuacjach; oznaki komunikujące przynależność do określonej grupy lub kategorii społecznej.

Barth i liczni kontynuatorzy jego teorii podjęli przede wszystkim badania nad wpływem granic społecznych na strukturalizację interakcji międzygrupowych oraz symbolicznym manifestowaniem przynależności do grupy lub kategorii społecznej (etnicznej, narodowej, religijnej etc.). Sam w badaniach odrzuciłem szerokie rozumienie granic społecznych jako złożonej idei, jednocześnie odnoszącej się do kryteriów kategoryzacji członkostwa w grupie, społecznych reguł strukturalizacji i unikania kontaktów międzygrupowych oraz sposobów sygnalizowania i demonstrowania odmiennej przynależności grupowej. Zawęziłem termin, odnosząc go jedynie do zasad unikania kontaktu między członkami różnych grup w pewnych określonych sytuacjach społecznych. Zasady takie implikują oczywiście istnienie kryteriów przypisywania członkostwa w grupie oraz kategoryzowania aktorów jako należących lub nie należących do grupy.

Nie oznacza to, że mamy ignorować rolę występującego u aktorów społecznych poczucia dystynktywności kulturowej w tworzeniu czy podtrzymywaniu specyficznych postaci organizacji zróżnicowań kulturowych. Trzeba jedynie zaznaczyć, że takie poczucie odrębności nie jest jedynym uwarunkowaniem społecznego uporządkowania kulturowej różnorodności. Wielu badaczy konstruktywistów utrzymywało, że granice społeczne między grupami, wyrażane specyficznymi kryteriami określania odrębności kulturowej, stanowią podstawę społecznej organizacji zróżnicowania kulturowego.

Nie neguję tego poglądu w całości. Uważam jednak, że społeczne formy różnorodności kulturowej są warunkowane nie tylko przez wyobrażenia o kulturowych różnicach oraz przez ich symboliczne manifestacje.

Chciałbym w tym miejscu zauważyć, że poszczególne różnice kulturowe między grupami czy kategoriami społecznymi mogą mieć odmienny charakter. W nawiązujących do Bartha badaniach podkreśla się często, że granice społeczne znajdują wyraz w kulturowych dystynkcjach, czyli specyficznych cechach kulturowych różniących członków danej grupy od innej. Z całego inwentarza treści kultury członkowie grupy wybierają te, które różnią ich od członków innych grup, nadając im specjalne znaczenie, jako wskaźnikom odmienności. Te wskaźniki odmienności stanowią specyficzne oznakowania przynależności poszczególnych osób do grup i kategorii społecznych. Informują one zarówno swoich, jak też obcych, kto jest kim, do jakiej grupy czy kategorii należy.

Jeśli jednak przyjrzymy się praktyce społecznej, okaże się, że istnieją dwie odmienne kategorie kulturowych dystynkcji. Jedne informują o przynależności grupowej czy kategorialnej jednostek, ale nie wykluczają stosunków między członkami różnych grup. Oto przykład: członkowie dwureligijnej społeczności lokalnej w Macedonii, gdzie prowadziłem badania, mówią tym samym językiem, mimo to różnią się pewnymi drobnymi, ale rozpoznawanymi przez miejscowych cechami dialektalnymi. Istnieją więc słowa, wyrażenia i formy językowe specyficzne dla prawosławnych oraz inne — specyficzne dla muzułmanów. Występowanie tych różnic w żadnym wypadku nie utrudnia komunikacji między różnowiercami. Zdają sobie oni doskonale sprawę z ich istnienia i niekiedy — na potrzeby konwersacji — zmieniają kod komunikacyjny, czyli stosują wyrażenia właściwe drugiej stronie.

Między członkami obu grup istnieją wszakże inne jeszcze różnice kulturowe, które w praktyce uniemożliwiają tworzenie pewnych specyficznych stosunków między wyznawcami islamu i prawosławia. Praktyki rytualne wyznawców obu religii różnią się między sobą w taki sposób, że wspólne praktykowanie religii nie wchodzi w ogóle w grę. Pewnych treści kulturowych nie można ze sobą połączyć w porządku następstwa, ponieważ ludzie albo operują domyślnymi regułami wykluczającymi takie powiązania, albo, gdy takowe nawet się pojawiają, nie znajdują dla nich żadnego zastosowania w praktyce społecznej. Mamy wówczas do czynienia z różnicami dysjunktywnymi. Oczywiście różnice tego rodzaju pełnią zarazem funkcję kulturowych dystynkcji — oznak kulturowej przynależności, mają one wszakże dodatkową funkcję: uniemożliwiają pewne specyficzne rodzaje kontaktów między członkami grup. W różnowierczej społeczności lokalnej istnieją zasady unikania przez wyznawców obu religii wchodzenia w pewne stosunki społeczne. Sądzę, że jednym z warunków występowania takich zasad unikania są dysjunktywne różnice kulturowe. Natomiast istnieją, co

pokazuje przykład z różnicami dialektalnymi, kulturowe dystynkcje, które nie są kulturowymi dysjunkcjami.

Wywód ten prowadzi do wniosku, że różnice dysjunktywne oraz unikanie specyficznych stosunków międzygrupowych również znajdują odbicie w społecznej organizacji zróżnicowań kulturowych. Wspólne życie różnowierczej społeczności jest postacią swoistej „społecznej choreografii”, w ramach której samo wspólne lub rozdzielne poruszanie się ludzi w przestrzeni poddane jest ograniczeniom. Dysjunkcje poszerzają repertuar dystynkcji kulturowych, ale go, rzecz jasna, nie wyczerpują.

W tym momencie należy przejść do jeszcze jednej ważnej kwestii, czyli domniemanej arbitralności granic społecznych. Wielokrotnie podkreślano już, że różnice kulturowe stanowiące kryteria granic społecznych wybiera się w zasadzie arbitralnie. Zygmunt Bauman przypisuje taki pogląd Barthowi: „Fredrik Barth zauważył, że wbrew przyjmowanemu *post hoc* potocznemu wyjaśnieniu, które głosi, że granice wytycza się i umacnia z powodu rażących i potencjalnie niebezpiecznych różnic między sąsiadującymi ze sobą grupami ludności, prawdziwa kolejność zdarzeń bywa z reguły odwrotna: na co dzień niedostrzegalne, drobne i pozbawione znaczenia cechy żyjących obok ludzi uznaje się za alarmujące i zasadnicze” (Bauman 2011: 270).

Wątpię, by antropolog podpisał się pod poglądem, że granice społeczne można stworzyć z „drobnych i pozbawionych znaczenia” cech różnicujących³. Trzeba, nawiasem mówiąc, podkreślić, że Barth nie był w zasadzie zainteresowany wyjaśnianiem przyczyn i prawidłowości określających formy granic społecznych. Koncentrował się przede wszystkim na tym, jak wytworzone granice społeczne wpływają na tożsamości grupowe i społeczną organizację zróżnicowań kulturowych.

Zwolennicy konstruktywizmu wielokrotnie wskazywali, że granice społeczne, w sensie, jaki nadaje temu terminowi Barth, nie istnieją ot tak po prostu, ale są społecznie wymyślane i ustanawiane. Zgodnie z tym poglądem, granice nie są odbiciem niezmiennych różnic kulturowych, ale stanowią konstrukcje społeczne, których tymczasowość i arbitralność skrzętnie się ukrywa. O ile zgadzam się ze stwierdzeniem, że wszelkie społeczne formy różnorodności kulturowej mają charakter temporalny i podlegają zmianom, to nie mogę się już zgodzić z ideą, którą zdaje się głosić Bauman, że granice zawsze narzuca się w sposób arbitralny, a następnie próbuje ową arbitralność ukryć i przedstawić jako stan naturalny lub konieczny. Dystynkcje kulturowe powstają, by tak rzec, na różne sposoby. Mogą być one czymś wymysłem elit, projektem aparatów państwowych czy fabrykacją manipu-

³ Barth dowodził przecież, że warunkiem istnienia granic społecznych jest nie tylko istnienie podzielanego w grupie poczucia odrębności, ale również innych różnic kulturowych między członkami grup etnicznych, chociażby różnic sposobów wartościowania czy różnic zdolności wzajemnego rozumienia (Barth 1998b: 15–16).

lujących symboliką kulturową polityków. Ci sami aktorzy życia zbiorowego mogą jednakowoż odwoływać się nie do wymyślanych naprędce kontrastów, ale utrwalonych społecznych praktyk, w tym również tych opartych na kulturowych dysjunkcjach.

Przekonanie konstruktywistów, że to wyobrażenia dotyczące odrębności kulturowej, zwłaszcza wyobrażenia tworzone i wykorzystywane politycznie, konstytuują granice (w znaczeniu, jakie nadaje temu Barth), wydaje się zbyt daleko idącym uproszczeniem. Bliższy prawdy jest, jak przypuszczam, pogląd, zgodnie z którym poczucie odrębności kulturowej opiera się na szerokim repertuarze kulturowych różnic — na dystynkcjach oraz dystynkcjach — dysjunkcjach wpływających w odmienny, ale równie istotny sposób na organizację życia w społeczeństwie kulturowo zróżnicowanym.

Krytycy Bartha, przyjmując perspektywę konstruktywizmu, wskazywali na państwa oraz inne agendy władzy, jako podstawowych wytwórców granic społecznych. Stanowisko to odpowiada prawdzie, ale wymaga uzupełnienia. Społeczne formy różnic kulturowych mają bowiem swoje specyficzne przestrzenności. Państwa na kontrolowanych przez siebie terytoriach wytwarzają oczywiście granice społeczne między grupami. Musimy jednak pamiętać, że występujące w społecznościach lokalnych sposoby organizowania zróżnicowań kulturowych nie muszą być tylko efektem polityki prowadzonej w skali całego państwa narodowego.

Ciekawym zagadnieniem wydaje się w tym kontekście badanie współzależności między politycznym dyskursem i praktyką kulturowej odrębności kształtowaną na płaszczyźnie instytucjonalnej a codzienną, lokalną praktyką społeczną w miejscach kulturowo zróżnicowanych. W ramach owego politycznego dyskursu przedstawia się niekiedy zróżnicowania kulturowe jako istnienie obok siebie odrębnych, paralelnych kultur czy też segmentów kulturowych. Oczywiście jest to rozpowszechniony sposób myślenia zarówno w świecie akademickim (choć nie w antropologii społeczno-kulturowej!), jak też pośród ideologów narodowych czy aktywistów etnicznych próbujących wykorzystywać naukę w swoich politycznych projektach.

Nie możemy jednakowoż zakładać z góry, że ten sposób pisania i myślenia o kulturowej różnorodności ulega zestaleniu w codziennym życiu kulturowo heterogenicznej społeczności. Antropolog Gerd Baumann, który prowadził badania w wieloetnicznej miejskiej społeczności w Wielkiej Brytanii, stwierdza, że kamieniem węgielnym dyskursu publicznego na temat mniejszości etnicznych w tym kraju jest znak równości między pojęciami: kultury (rozumianej, jako zwarta całość, odrębny byt), etniczności oraz wspólnoty (Baumann 1996: 16—17). Chciałbym w tym momencie znów odwołać się do moich badań. W Republice Macedonii istnieje sposób przedstawiania zróżnicowań kulturowych występujących na jej terytorium, mający podstawy w nacjonalistycznych ideologiach oraz obowiązującym

porządku prawnym. Ogólnie rzecz biorąc, zasadza się on na założeniu, że państwo to zamieszkują odrębne, jasno określone **wspólnoty** etniczne oraz religijne. Znajduje to odzwierciedlenie w macedońskiej konstytucji, której preambuła zawiera stwierdzenie: „Macedonia ukonstytuowała się jako państwo narodowe narodu macedońskiego, zapewniając obywatelską pełnię praw i trwałe współżycie narodu macedońskiego z Albańczykami, Turkami, Wołochami, Romami i innymi narodowościami żyjącymi w Republice Macedonii” (*Konstytucja Macedonii* 1999: 19).

W dyskusjach dotyczących macedońskiej polityki często zwraca się uwagę na zmianę stosunków między dwiema dominującymi wspólnotami etnicznymi: Macedończykami i Albańczykami. W pierwszej dekadzie niepodległego bytu Republika pozostawała państwem narodowym, w którym etniczni Macedończycy tworzyli dominującą większość, Albańczycy pozostawali największą etniczną mniejszością. Lata 1991–2001 to okres mniejszych lub większych napięć między politycznymi reprezentacjami obu wspólnot. Zasadnicza zmiana sytuacji zaszła w 2001 roku, gdy w następstwie konfliktu militarnego polityczne reprezentacje obu stron podpisały tak zwane porozumienie ramowe (określane też jako ugoda ochrydzka), które zdaniem niektórych politologów stanowi początek przekształcania Republiki w państwo dwunarodowe.

Liberalni macedońscy komentatorzy krytykowali zmiany będące następstwem wprowadzania do porządku prawnego kraju postanowień ugody ochrydzkiej, dowodząc, że prowadzą one do pogłębienia etniczacji czy, jak ujął to macedoński komentator Židas Daskalovski, „militaryzacji” Macedonii (Daskalovski 2006: 141). Część z nich opowiadała się natomiast za tworzeniem w granicach republiki jednego wieloetnicznego politycznego narodu, w ramach, którego przynależność etniczna miałaby wyrażnie mniejsze znaczenie polityczne. Wprowadzenie w życie postanowień z Ochrydy oddała raczej Macedonię od realizacji takiej politycznej wizji. W świetle nowych uregulowań mieszkańcy państwa mają bowiem określone prawa i obowiązki przede wszystkim jako członkowie poszczególnych wspólnot, a nie jako istoty ludzkie (podmioty praw człowieka) i obywatele. Co więcej, wskazywano, że zmiany w prawie pogłębiają jeszcze nierówność wspólnot etnicznych zamieszkujących Macedonię.

W powołanej na mocy macedońskiej konstytucji Komisji Stosunków Międzyetnicznych pierwotnie większe wspólnoty etniczne posiadały po dwu reprezentantów, mniejsze zaś łącznie miały dwu przedstawicieli. Zmiany wywołane wdrożeniem ustaleń porozumienia ramowego rozbudowują jeszcze tę hierarchię etniczną, ponieważ największą liczbę przedstawicieli przyznaje się w komisji Macedończykom i Albańczykom, mniejszą Turkom, Wołochom, Romom. Pozostałe mniejszości etniczne znajdują się w tej samej sytuacji, co poprzednio (Daskalovski 2006: 167).

Porozumienie ochrydkie pozwoliło również dokonać konstytucyjnych zmian odnoszących się do pozycji wspólnot religijnych. Początkowo konstytucja, przyznając prawo do wyznawania i praktykowania religii, wśród różnych Kościołów i związków religijnych wymieniała jednak z nazwy tylko Macedońską Cerkiew Prawosławną. Zapis ten był kontestowany przez przedstawicieli Islamskiej Religijnej Wspólnoty w Macedonii oraz albańskich polityków. Zmiany wynikłe z porozumienia ramowego doprowadziły do przeformułowania odpowiedniego artykułu konstytucji tak, że obecnie wymienia on również Islamską Religijną Wspólnotę w Macedonii oraz Kościół rzymskokatolicki. Jednocześnie szczegółowe prawo o Kościołach i związkach religijnych zakazuje tworzenia w Macedonii dla reprezentantów jednej religii więcej niż jednej organizacji religijnej.

W dyskusji na temat zróżnicowań kulturowych w Macedonii poruszamy się na razie na płaszczyźnie dyskursu politycznego, określonych rozwiązań prawnych i instytucjonalnych obowiązujących w tym państwie. Politycy, intelektualiści i eksperci traktują tę sferę niekiedy jako cały obszar życia społecznego. Chociaż tu nasuwają się od razu pytania, czy i w jaki sposób normy prawne i będące ich oparciem dystynkcje kulturowe są realizowane w życiu codziennym zwykłych obywateli w skali lokalnej. Prawo i dyskurs polityczny w Macedonii daje podstawy do mówienia o odrębnych żyjących w tym kraju wspólnotach etnicznych i organizacjach religijnych. Ten sposób mówienia i myślenia o rzeczywistości społecznej jest wdrażany w życie. Z mojego punktu widzenia interesujące jest przede wszystkim to, w jakim stopniu znajduje on odzwierciedlenie w codziennej praktyce społecznej. W jaki sposób dystynkcje pojęciowe, pozwalające na płaszczyźnie dyskursu oraz działań prawnych i politycznych odróżniać poszczególne wspólnoty etniczne lub organizacje religijne, funkcjonują tam, gdzie na co dzień przedstawiciele różnych wspólnot etnicznych oraz organizacji religijnych stykają się z sobą?

O zasadności powyższego pytania przekonały mnie badania terenowe prowadzone wśród mówiących po macedońsku muzułmanów. W pracy terenowej stykałem się z aktywistami politycznymi i kulturowymi reprezentującymi zróżnicowane opinie na temat narodowej tożsamości tej kategorii obywateli Republiki Macedonii.

Oficjalne stanowisko macedońskiej części władz jest takie, że są oni narodowości macedońskiej. Wśród samych zainteresowanych nie ma w tej kwestii zgody. Jedni aktywiści twierdzili, że zbiorowość ta należy faktycznie do narodu macedońskiego, inni uważali, że jest ona narodowości tureckiej, jeszcze inni — że albańskiej. Ostatnimi laty bardzo aktywny stał się ruch opowiadający się za oficjalnym określeniem mówiących po macedońsku muzułmanów mianem Torbeszy i prawnym uznaniem ich za odrębną grupę etniczną żyjącą na terytorium Macedonii. Tożsamość i przynależność

narodowa muzułmanów posługujących się na co dzień językiem macedońskim jawiła mi się jako przedmiot politycznego i intelektualnego sporu, w który zaangażowane są różne środowiska i organizacje, w tym również macedońskie państwo.

Rzecznicy różnych skonfliktowanych opcji, sami rekrutujący się spośród ludności wyznającej islam, dla której pierwszym językiem jest macedoński, starali się propagować i uprawomocniać różne projekty wspólnej tożsamości narodowej czy etnicznej dla całej tej populacji. W zamyśle konstruktorów tożsamości te miały oczywiście odzwierciedlać faktyczną czy też obiektywną grupową i kulturową przynależność lub odrębność członków zbiorowości. Wszyscy bez mała aktywiści etniczni operowali specyficznymi dystynkcjami pojęciowymi, mającymi w zasadzie pomóc w wytyczaniu albo znoszeniu granic społecznych między mówiącymi po macedońsku muzułmanami a pozostałą częścią ludności Republiki. Zwolennicy opcji macedońskiej kładli nacisk na język jako składnik kultury łączący ich z prawosławnymi Macedończykami, a różniący od Turków i Albańczyków. Z kolei rzecznicy odrębności etnicznej Torbeszy kładli silny nacisk na różnice obyczajowe między członkami swojej wspólnoty z jednej strony a Macedończykami, Albańczykami i Turkami z drugiej.

Żadna z kulturowych dystynkcji proponowanych przez aktywistów działających w środowisku instytucji politycznych nie jest wszakże powszechnie przyjmowana w społeczności lokalnej, w której prowadziłem badania. Sami muzułmanie byli podzieleni w kwestii swej tożsamości etnicznej czy narodowej, podobnie jak działacze aktywni w obszarze polityki instytucjonalnej. W swojej wyjściowej postaci koncepcja opracowana przez Bartha zakładała, że warunkiem wytworzenia się odrębnej tożsamości etnicznej jest posiadanie wspólnych kryteriów odróżniania członków własnej grupy od innych. Badania prowadzone w Macedonii upewniły mnie, że na razie mówiący po macedońsku muzułmanie nie mają takich wspólnych kryteriów, chociaż niewykluczone, że uda się w przyszłości taką zgodność poglądów osiągnąć. Nie oznacza to, iż w skali lokalnej nie istnieją trwałe podziały organizujące zróżnicowanie kulturowe lokalnej zbiorowości. Nie są one świeżym wymysłem polityków działających w skali lokalnej czy ogólnopanstwowej, ale praktyką społeczną cechującą się, ze względu na uwarunkowania społeczno-kulturowe, względną trwałością. Występowanie takich praktyk nie przesądza oczywiście samo o tym, że na płaszczyźnie instytucjonalnej i prawnej mamy obecnie do czynienia ze wspólnotą etniczną zwaną Torbeszami. Być może w przyszłości taka wspólnota powstanie. Musimy pamiętać, że będzie ona osadzona w przestrzeni instytucji politycznych. Zagadnienie oddziaływania tego porządku na życie codzienne lokalnych społeczności jest problemem empirycznym godnym żmudnych, ale obiecujących badań.

Przykład sporów towarzyszących narodowej samoidentyfikacji mówiących po macedońsku muzułmanów pokazuje, że pojęcia i dystynkcje kulturowe służące budowaniu granic społecznych, a przez to odrębnych albo wspólnych tożsamości społecznych i wyobrażeń na temat wspólnot, mogą funkcjonować w odmienny sposób w różnych środowiskach życia społecznego. Aktorzy społeczni działający lokalnie posługiwali się w praktyce różnymi dystynkcjami kulturowymi na określenie własnej odrębności narodowej, etnicznej, religijnej.

Obraz Macedonii jako kraju podzielonego na odrębne i jednorodne wewnętrznie wspólnoty etniczne i organizacje religijne wchodzące ze sobą w rozmaite relacje jest wytworem oficjalnego dyskursu politycznego, porządku prawnego, organizacji politycznej kraju, staje się realny na płaszczyźnie instytucji politycznych i polityki instytucjonalnej. Twierdzenia, że odpowiada on doświadczeniu codziennego życia również w skali społeczności lokalnej, nie wolno przyjmować z góry, podobnie jak przekonania, że wszechmocne instytucje i organizacje zawsze narzucają lokalnym mieszkańcom wytworzone przez polityków i intelektualistów w politycznym centrum dystynkcje pozwalające budować ideę odrębności kulturowej dla danej grupy. Różnice kulturowe są faktami, których ignorowanie byłoby naiwnością. Same różnice różnią się jednak także między sobą. Ich społeczne formy mogą być odmienne nie tylko w rozmaitych krajach i momentach historii, ale również na rozmaitych obszarach rzeczywistości i przestrzeni społecznej.

Granice społeczne są powszechnie występującym aspektem życia społecznego. Niektóre z nich strzegą porządków opartych na podziałach politycznych, religijnych, rasowych czy etnicznych. Niebezpieczną teoretycznie i politycznie naiwnością byłoby twierdzenie, że porządki te stanowią prostą konsekwencję występujących między ludźmi kulturowych różnic. To ludzie tworzą granice, choć nie czynią tego w dowolny i całkowicie arbitralny sposób. W mniejszym lub większym stopniu prowadzą one do ograniczeń w działaniu. Niekiedy zakres owych ograniczeń jest znaczny, prowadząc do tworzenia gett, enklaw i innych zamkniętych obszarów. W innych przypadkach granice mają charakter częściowy, obejmując pewien wycinek życia społecznego. W znaczeniu nadanym terminowi przez Fredrika Bartha granice są złożonymi sposobami sygnalizowania odrębnej przynależności grupowej w relacjach między grupami. Sam nadałem określeniu „granice społeczne” sens bardziej specyficzny, odnosząc to wyrażenie do unikania przez osoby należące do określonych kategorii społecznych specyficznych form wzajemnych stosunków społecznych w dających się wyodrębnić kontekstach społecznych. Granice takie chronią przed konfliktami, pozwalają bowiem unikać konfrontowania ze sobą treści kulturowych należących do odmiennych porządków następstwa, a więc treści, jak zaznaczyłem powyżej, wzajemnie dysjunktywnych.

Bibliografia

- Abbott Andrew, 1995: *Things of boundaries*. „Social Research” 62.
- Barth Fredrik, 1989: *The Analysis of Culture in Complex Societies*. „Ethnos” III—IV.
- Barth Fredrik, 1994: *Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity*. W: C. Govers, H. Vermeulen (red.): *The Anthropology of Ethnicity. Beyond ‘Ethnic Groups and Boundaries’*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Barth Fredrik, 1998a: *Introduction*. W: F. Barth (red.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Long Grove, Ill.: Waveland Press.
- Barth Fredrik, 1998b: *Pathan Identity and Its Maintenance*. W: F. Barth (red.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Long Grove, Ill.: Waveland Press.
- Barth Fredrik, 1999: *Boundaries and connections*. W: A. Cohen (red.): *Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London—New York: Routledge.
- Barth Fredrik, 2007: *Overview: Sixty Years in Anthropology*. „Annual Review of Anthropology” 36.
- Bashkow Ira, 2004: *A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries*. „American Anthropologist” 3.
- Bauman Zygmunt, 2011: *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*. Przeł. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Baumann Gerd, 1996: *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger Peter, Luckmann Thomas, 1983: *Społeczne tworzenie rzeczywiřtořci*. Przeł. J. Niżnik. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brightman Robert, 1995: *Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification*. „Cultural Anthropology” 4.
- Bringa Tone, 1995: *Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in Central Bosnian Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen Anthony P., 1986: *Of symbols and boundaries, or, does Ertie’s greatcoat hold the key?*. W: A. Cohen (red.): *Symbolising Boundaries. Identity and Diversity in British Cultures*. Manchester: Manchester University Press.
- Cohen Anthony P., 1989: *The Symbolic Construction of Community*. London—New York: Routledge.
- Cohen Anthony P., 1994: *Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries. Critical questions for anthropology*. W: C. Govers, H. Vermeulen (red.): *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Cole John, Wolf Eric, 1999: *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Berkeley—Los Angeles: University of California Press.
- Daskalovski Židas, 2006: *Walking on the Edge. Consolidating Multiethnic Macedonia 1989—2004*. Chapel Hill, N.C.: Globic Press.
- Donnan Hastings, Wilson Thomas, 2007: *Granice tożsamořci, narodu, państwa*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Douglas Mary, 2002: *Purity and Danger. An Analysis of Concept Pollution and Taboo*. London—New York: Routledge.
- Elias Norbert, 2010: *Czym jest socjologia?*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

- Evans-Pritchard Edward, 1940: *The Nuer: A Description of the Mode of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Firth Raymond, 1964: *Essays on Social Organization and Values*. London—New York: The Athlone Press, University of London.
- Friedrich Silber Ilana, 1995: *Space, Fields, Boundaries: The Rise of Spatial Metaphors in Contemporary Sociological Theory*. „Social Research” 2.
- Fuller Sylvia, 2003: *Creating and Contesting Boundaries: Exploring the Dynamics of Conflict and Classification*. „Sociological Forum” 1.
- Gieryn Thomas F., 1983: *Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists*. „American Sociological Review” 6.
- Hannerz Ulf, 2000: *Flows, Boundaries, and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology*. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf>
- Herzfeld Michael, 2001: *Anthropology. Theoretical practice in Culture and Society*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Konstytucja Macedonii, 1999: Przeł. T. Wójcik. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Lamont Michèle, 1992: *Money, Morals, and Manners. The Culture of the French and American Upper-Middle Class*. Chicago—London: The University of Chicago Press.
- Lamont Michèle, 2000: *The Dignity of Working Men. Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. New York—London—Cambridge, Mass.: Russell Sage Foundation, Harvard University Press.
- Lawrence Roderich, 1996: *The Multidimensional Nature of Boundaries. An Integrative Historical Perspective*. W: D. Pellow (red.): *Setting Boundaries. The Anthropology of Spatial and Social Organization*. Westport, CN: Preger Publishers.
- Leach Edmund, 1970: *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press.
- Lockwood William, 1975: *European Muslims. Economy and Ethnicity in Western Bosnia*. New York—San Francisco—London: Academic Press.
- Lubaś Marcin, 2011: *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*. Kraków: Nomos.
- Obrębski Józef, 2005: *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Rabinowitz Dan, 1997: *Overlooking Nazareth. Ethnography of Exclusion in Galilee*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown Alfred, 1952: *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press.
- Sahlins Marshall, 1999: *Two or three things that I know about culture*. „The Journal of the Royal Anthropological Institute” Incorporating Man 3.
- Schneider Joseph, 2005: *Social Constructivism*. W: G. Ritzer (red.): *Encyclopedia of Social Theory*. Vol. II. London: Sage Publications.
- Simmel Georg, 2006: *Most i drzwi. Wybór esejów*. Przeł. M. Łukaszewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Thornton Robert, 1988: *The Rhetoric of Ethnographic Holism*. „Cultural Anthropology” 3/3.
- Verdery Katherine, 1994: *Ethnicity, nationalism, and state-making. Ethnic groups and boundaries: past and future*. W: C. Govers, H. Vermeulen (red.): *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Wallman Sandra, 1978: *The Boundaries of ‘Race’: Processes of Ethnicity in England*. „Man, New Series” 2.

Marcin Lubaś

**Diversity in action. Old and new ideas
in the theory of social boundaries**

S u m m a r y

This chapter addresses central problems of the anthropological theory of social boundaries. It is underscored that the idea of social boundaries provides a building block for an account of social organization of cultural difference. The argument aims at rethinking and revising well known theory of ethnic boundaries put forward more than 40 years ago by Fredrik Barth. First part of the chapter reviews the Barth's approach to social boundaries and subsequent development of this perspective in the hands of other theorists. Last part of the text pertains to my revision of the Barth's programme. Whereas Barth and many others have focused on specific conceptual distinctions that constitute social boundaries, the argument developed here has concentrated not only on the distinctions but also on the cultural disjunctions between embedded social practices. Drawing on my fieldwork in western Macedonia, I show how such distinctions and disjunctions condition the specific social organizations of cultural differences.

Katarzyna Warmińska

Katedra Socjologii, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

Koncepcja granicy w dyskursie tożsamościowym

Problematyka tożsamościowa może być różnorako kontekstualizowana. Odnosi się ją do wielu wymiarów życia społecznego-biologicznego, kulturowego, strukturalnego. Można także ujmować ją na poziomie mikro, mezo czy makro, gdzie pierwszy wymiar dotyczyłby przykładowo podmiotu indywidualnego, drugi — kolektywnego, trzeci zaś takich zjawisk jak globalizacja, wykraczających poza sferę konkretnych społecznych relacji. Celem moich rozważań będzie refleksja nad tożsamością i granicą — dwoma pojęciami-kluczami, które od kilku dekad są chętnie używane do wyjaśniania wielu zjawisk społecznych.

Wychodząc z założenia, że pojęcie „granica” zyskuje moc eksplanacyjną dopiero w wyraźnie określonym układzie odniesienia, w swej narracji punktem wyjścia uczyniłam tożsamość. W mojej opinii, mówienie o granicy jako takiej nie przyczynia się znacząco do rozumienia rzeczywistości społecznej, gdyż pojęcie to nie odsyła samo w sobie wyraźnie do jednego konkretnego zespołu zjawisk (w odróżnieniu od tożsamości), a jeśli już, to raczej do pewnych ogólnych mechanizmów, jak oddzielanie, różnicowanie itp. Chyba że na mocy utrwalonych w danej dyscyplinie strategii rozumowania zakładamy daną wizję właściwości czy funkcji granicy, ale wtedy konieczne jest wskazanie punktu odniesienia (np. terytorialnego, politycznego, prawnego).

Tekst ten dotyczy pewnego, jak można będzie się przekonać, nawyku myślenia lub sposobu teoretyzowania, na mocy którego tożsamość i granica stają się na tyle mocno splecione, iż jedno z góry zakłada drugie. Podstawowy problem poruszany w tym artykule zawiera się przede wszystkim w pytaniu, jaką rolę w procesach tożsamościowych przypisują badacze szeroko rozumianej granicy i jaką wizję granicy implikują dane koncepcje tożsamości.

Aby ukazać te kwestie, uwagę swoją skupię w pierwszej kolejności na podstawowych punktach węzłowych właściwych definiowaniu tożsamości. Następnie omówię problematykę granicy i różne sposoby rozumienia jej istoty, aby w dalszej części, opierając się na przyjętej typologii ujęć tożsamości (kontinuum od miękkich do twardych), wskazać wzajemne powiązania między tymi dwoma obszarami.

Należy także zaznaczyć, że oba pojęcia zarówno mają charakter analityczny, jak i są częścią społecznych praktyk, co każe zachować szczególną ostrożność, aby uniknąć pułapki w postaci zmieszania się języków teorii i tych właściwych myśleniu potocznemu.

O tożsamości

Jerzy Szacki w tekście *O tożsamości (zwłaszcza narodowej)* (2004) zwraca uwagę, że problematyka opisywana terminem „tożsamość” jest tak stara jak zagadnienia związane z podmiotowością, jaźnią czy osobowością kulturową. Jego zdaniem, w ostatnim czasie można dostrzec pewną nadmiarowość w zainteresowaniu wspomnianą problematyką, a fakt ten określa mianem „Wielkiego Gadania o tożsamości”, które nie prowadzi do powstania zadowalającej artykulacji pojęciowej i metodologicznej tej tematyki.

Podobną refleksję poczynili Roger Brubaker i Frederic Cooper (2000), zwracając uwagę, że termin „tożsamość” jest teraz używany pochoinnie, parafrazując słowa autorów — zbyt często znaczy za dużo lub za mało — niekiedy jest swoistą etykietą/banderolą dodaną bez zastanowienia, opatrunką wszystko, co dotyczy kwestii tego, co wyróżnia jednostkę lub grupę ludzi. Wiele zjawisk da się, ich zdaniem, wyjaśnić inaczej.

Można wskazać pewne elementy, które funkcjonują w obszarze semantycznym pojęcia „tożsamość”, inaczej mówiąc — wskazać punkty węzłowe zaznaczonego w tytule artykułu dyskursu tożsamościowego.

Tożsamość można rozumieć na wiele sposobów i włączać w te rozważania w mniejszym lub większym zakresie przymiotnik „społeczna”. Mówiąc pokrótce, jeśli w centrum uwagi postawimy tożsamość osobową, skupiamy uwagę przede wszystkim na aspekcie psychologicznym lub egzystencjalnym (jak ma to miejsce w różnych koncepcjach filozoficznych), biorąc tym samym w nawias wpływ czynników społecznych. Natomiast o tożsamości społecznej możemy też orzekać z różnych perspektyw. Po pierwsze, w kontekście identyfikacji na poziomie jednostki, gdzie elementy *psyche*, *soma* i *socius* skupiają się w obrębie indywidualnego podmiotu. Po drugie, wyodrębniać tożsamość społeczną jednostki na poziomie indywi-

dualnym lub kolektywnym. Po trzecie, analizować społeczne byty zbiorowe w kontekście problematyki identyfikacyjnej.

Zbigniew Bokszański stwierdza za Antoniną Kłoskowską, iż w nauce nie dyskutuje się obecnie tezy mówiącej, że nie ma takiej zbiorowości, do której możemy odnieść pojęcie „tożsamość”, gdyż żadna z nich nie posiada psychicznego organu samowiedzy, produkującego coś, co można by potraktować jako odpowiednik samoświadomości osobniczej (Bokszański 2005: 58). Jest to bliskie mi stanowisko metodologicznego indywidualizmu. Ale twierdzenie to rodzi dalsze pytania, dotyczące tego, czy jeśli mówimy o tożsamości indywidualnej i zbiorowej, to rozważamy dwa jakościowo różne fenomeny czy dwa aspekty jednego zjawiska, a jeśli tak, to jakie są między nimi zależności. Tym samym stajemy się wrażliwi na pewne szersze rozstrzygnięcia dotyczące ontologii społeczeństwa i relacji między tym, co indywidualne, a tym, co społeczne (patrz Jenkins 2004). Przykładowo Jonathan Friedman wskazuje, że rozważając relację między indywidualnym podmiotem a tożsamością społeczną, musimy wziąć pod uwagę przede wszystkim to, jak podmiot jest konstruowany. Od tej bowiem wizji zależy sposób rozumienia procesów konstytuowania tego, co kolektywne. Jeśli wspomniane pola tożsamości mają charakter typów idealnych, to można rozważać je, jego zdaniem, w kontekście pytania, na ile obecne lub nieobecne w nich są społeczno-kulturowe kryteria klasyfikacji (Friedman 1994: 33–35).

Możemy też założyć, że przymiotnik „społeczna” implikuje szereg obszarów, które badamy w odniesieniu do procesów tożsamościowych, o których wyczerpująco pisze chociażby Richard Jenkins: tożsamość nabywa się społecznie w procesach socjalizacji; jej treść ustanawiana jest w myśl kulturowych konwencji; tworzy się w pewnych społeczno-historycznych ramach czasowych i przestrzennych; ma społeczne znaczenie, gdyż takie jej ludzie przypisują, szukając odpowiedzi na pytanie: „Kim jestem, kim jesteśmy?”. Można uznać, że jest społeczna, gdyż stanowi pochodną namysłu, a ten bywa możliwy jedynie w kategoriach ustanowionych systemów znaczeń. Jest także społecznie konstruowana, reprodukowana, zdefiniowana, używana, negocjowana w interakcjach i instytucjonalnie (Jenkins 2004).

Leszek Kołakowski w tekście *O tożsamości zbiorowej* (1995) określił kilka cech tożsamości osobistej, które mają, jego zdaniem, także swe analogie w bytach zbiorowych. Zaznacza, że tożsamość osobista, podobnie jak zbiorowa, jest stopniowalna, a byty indywidualne i kolektywne w mniejszym lub większym zakresie są samotożsame. Pierwszym kryterium jest substancja — niematerialna strona osobowości — empirycznie niedostępna (np. dusza) lub jeśli zrezygnujemy, jak pisze, z pojęcia substancji niematerialnej, będzie to „ja”, stanowiące dla siebie przedmiot doświadczenia, a na poziomie zbiorowym odpowiednio *Volksgeist*, znajdujący swój wyraz

w kulturze i zachowaniach zbiorowych. Dalej, doświadczenie ciągłości, możliwe dzięki pamięci i, odpowiednio, pamięć historyczna. Kolejnym kryterium jest uświadomienie/antycypacja przyszłości. Następnym wyznacznikiem będzie ciało świadome i niepowtarzalne, a w przypadku osoby zbiorowej np. terytorium, ostatnim zaś — świadomość początku. Zaznacza, że tożsamość jest zarówno zjawiskiem kulturowym, jak i egzystencjalnym. Parafrazując słowa Kołakowskiego: nie można być osobą, nie należąc do różnych zbiorowości, których jest się częścią, co nie znaczy, że jeśli do nich nie należę, jestem niczym, a jeśli należę, nie jestem niczym więcej niż ich częścią (Kołakowski 1995).

Z kolei Marian Golka w artykule o znaczącym tytule *Czym bywa tożsamość* (2006) twierdzi, że podstawowe kryteria tożsamości to poczucie odrębności, ciągłości i wewnętrznej spójności. Te trzy wyznaczniki najczęściej wymieniane są w literaturze przedmiotu jako punkty węzłowe dyskursu tożsamościowego.

Jenkins natomiast, podając minimalną definicję tożsamości społecznej, pisze, że pojęcie to odnosi do sposobów, w jakich jednostki i zbiorowości są wyróżniane we wzajemnych społecznych relacjach z innymi jednostkami i zbiorowościami. Proces ten porządkuje ustanawianie i oznaczanie podobieństw i różnic między podmiotami. Jenkins konstatuje więc, że społeczna tożsamość jest grą *vis-à-vis* innych. Wskazuje także, iż bywa ona zawsze uwikłana w znaczenia, które nie są esencjalnie dane, lecz konstruowane i negocjowane (2004: 4—5). Można także do tej listy atrybutów dodać dodatkowe założenie o pewnym koniecznym minimum samowiedzy czy samoświadomości bycia sobą, którą posiada podmiot.

Chcąc uporządkować swe rozważania o granicy i tożsamości, skupię się w tym tekście na dwóch wymiarach. Pierwszy dotyczy rozróżnienia na indywidualny *versus* kolektywny aspekt społecznej tożsamości. Przyjęta perspektywa zakłada, że to, co indywidualne i kolektywne w odniesieniu do tożsamości społecznej, stanowi dwie strony tej samej monety. Natomiast innego rozłożenia akcentów w analizie kwestii identyfikacyjnych wymaga każda z nich. Stąd poczyniony podział służy celom heurystycznym. Choć należy też zwrócić uwagę na problem omawiany przez Szackiego. Pisze on, iż jeśli nie zakładamy istnienia psychicznych bytów zbiorowych będących nosicielami tożsamości (jak jednostki), to nie możemy pominąć tych zjawisk, które związane są z grupowym życiem ludzi. Ono bowiem w konsekwencji prowadzi do ugruntowania się tożsamości w sieci stosunków, wzorów czy praktyk grupowych i ma to swoje konsekwencje (Szacki 2004: 29). Zaznaczam, że w tym artykule rozważać będę tylko indywidualny aspekt tożsamości społecznej.

Drugi wymiar dotyczy wprowadzonego przez Brubakera i Coopera podziału na mocne i słabe ujęcia tożsamości, które dla mnie stanowią dwa

bieguny pewnego kontinuum (Brubaker, Cooper 2000). Twarde ujęcia są bliskie zdroworozsądkowemu punktowi widzenia. Podkreślają, że tożsamość na poziomie indywidualnym to coś, co wszyscy mają, mieć powinni lub czego szukają, co mogą mieć i nie być tego świadomi; jest to poczucie bycia sobą (sobość) w czasie i między osobami. Na poziomie kolektywnym, analogicznie, każda grupa winna mieć tożsamość, która oznacza mocne poczucie grupowości, podobieństwa i więzi między osobami oraz silne poczucie odrębności (różnicy) w stosunku do nie-członków. Zakłada to substancjalistyczne rozumienie grup i esencjalistyczne rozumienie tożsamości oraz istnienie mocnych granic. Słabe ujęcia świadomie odcinają się od potocznego, codziennego myślenia. Zwłaszcza te powiązane ze współczesnymi koncepcjami konstruktywistycznymi mówią o tożsamości jako zjawisku różnorodnym, niestabilnym, płynnym, w ruchu, sfragmentaryzowanym, skonstruowanym, negocjowanym. Granice zacierają się w płynnej rzeczywistości podmiotu i świata. W konsekwencji, jak piszą autorzy, stawia to badaczy przed wyzwaniem, jakim jest pojęcie nieskończenie elastyczne, którego trudno użyć do analizy. Rodzi się też pytanie, czy miękkie ujęcia mówią w ogóle o tożsamości, bo ta, zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, wymaga stałości, trwania, spójności (Brubaker, Cooper 2000).

O granicy

Zarówno badacze, jak i społeczni aktorzy, pisząc czy mówiąc o granicy, posiłkują się różnorodnymi jej ujęciami. Pojęcie „granica” ma wiele konotacji. W dyskursie granicy (zarówno teoretycznym, jak i potocznym) najczęściej używa się metafor przestrzennych, które nawiązują do oddzielenia od siebie dwóch lub więcej obszarów; także do różnicy konotowanej przez linię demarkacyjną, w sposób symboliczny lub materialny wyznaczającej światy, o których zwykle sądzi się, że wewnątrz są jednorodne; oraz do procesów odróżniania się (Donnan, Wilson 2007: 39—47). Granica lokalizowana bywa w wymiarze materialnym, emocjonalnym czy poznawczym; realnym, wyobrażeniowym, symbolicznym.

Pojawienie się takiego imaginarium ukazuje rzeczywistość bądź jako nieciągłą, składającą się z odgraniczonych czy ograniczonych zjawisk, lub też jako względnie płynną, zwłaszcza gdy uwaga skupiona zostaje na procesach transgresji. Dyskutuje się także *agency* granicy — jest ona więc przyczyną sprawczą pewnych społecznych zjawisk. Przykładowo, w książce *Granice tożsamości, narodu, państwa* Hastings Donnan i Thomas M. Wilson zwracają uwagę, że gdy mówi się o granicach społecznych, można je traktować

jako **regulatory** relacji społecznych, jako elementy **oddzielające** kulturowe światy znaczeń oraz jako cechę **organizującą** relacje terytorialne (Donnan, Wilson 2007; wyróżnienia K.W.).

I tak, jeśli wziąć pod uwagę koncepcję Fredrika Bartha (1969), granica zdaje się powoływać wspólnoty do życia, a zarazem podtrzymanie linii demarkacyjnych jest sposobem, jak i koniecznością dla ich istnienia. Zawartość semantyczna granic może mieć dla ich badacza kluczowe znaczenie (np. Cohen 1985) lub też względne (np. Barth 1969); dla praktyka życia codziennego, który znalazł się w polu sił oddziaływania tej metafory, jest znacząca. Idąc dalej, logika granic jako siły porządkującej rzeczywistość skłania do rozważenia rozmiaru sprawstwa nie tylko samej granicy (symbolicznej, materialnej), ale też tych, którzy ją nakreślają. Różnorakie podmioty używają jej przede wszystkim do dookreślenia zakresu i charakteru własnego obszaru względem przestrzeni zajmowanych przez inne podmioty, co podkreśla relacyjną naturę granic społecznych (np. zdaniem Cohena granice są relacyjne, a nie absolutne). Owa dążność do naznaczania „sobościami” fragmentów rzeczywistości daje partnerom interakcji asumpt do doświadczenia swojskości lub inności/obcości w zależności od przyjmowanej perspektywy.

Opis relacji społecznych skupiający się na problematyce granic, oprócz wspomnianych wyżej zagadnień, obejmuje także takie problemy jak zakres wpływu (w kontekście władzy) poszczególnych społecznych aktorów na definiowanie kryteriów, charakteru, mocy, przenikalności czy natury granic. Różny może być też charakter relacji między odgrodzonymi podmiotami — mówi się o negocjowaniu, naruszaniu, obronie granic. Miewają one charakter nienaruszalny, imperatywny, jeśli kryteria służące do ich delimitacji są naturalizowane lub reifikowane. Przybierają wtedy w świadomości społecznych podmiotów postać murów wpisanych na stałe w rzeczywistość. Mogą też jawić się jako czasowe, efemeryczne, sytuacyjne, zmienne.

W książce *Granice tożsamości, państwa, narodu* autorzy, powołując się na Sandrę Wallman, piszą, iż w kwestii granic można postawić szereg pytań, na które odpowiedź wyznacza szeroki obszar zainteresowań badawczych. „Jakiego rodzaju zasobem jest granica? Do czego jest używana? W jakich (i jak wielu) kontekstach jest stosowana? Jaki jest jej status w danym historycznym czy sytuacyjnym momencie? Dla kogo jest centralnym zasobem, a dla kogo obciążeniem? Z jakimi innymi różnicami jest zbieżna lub powiązana? Jakie znaczenie niesie dla drugiej (zewnątrznej) strony?” (Wallman za: Donnan, Wilson 2007: 44). Jak widać, problematyka związana z granicą jest bogata i wieloaspektowa, podobnie jak ta związana z tożsamością, drugim kluczowym w tym tekście pojęciem.

O tożsamości i granicy

Swoje rozważania rozpocznę od twardego rozumienia tożsamości społecznej i granic w odniesieniu do indywidualnego poziomu tożsamości społecznej.

W klasycznej już eriksonowskiej koncepcji „zdrowia tożsamości” pojawia się kategoria granicy między „ja” a „nie-ja” (w kontekście relacji „ja” z jego otoczeniem społecznym). Jest to ujęcie, które wyraźnie potrzebuje pojęcia „granica”. Jej właściwość służy jako kryterium określające sposób integracji ego, gdzie stopień przepuszczalności granicy pozwala stwierdzić, czy nastąpiła ona w sposób całościowy — wtedy granice są otwarte, przepuszczalne, modyfikowane przez doświadczenie; totalny/zwarty — granice są silne, sztywne, raczej nieprzepuszczalne; rozproszony — granice są nadmiernie kruche (Erikson 2004). Granica jest więc na poziomie analitycznym nieodzownym parametrem opisu tożsamości i jej charakteru. Na poziomie normatywnym zdrowa tożsamość to taka, jaka między innymi opiera się na istnieniu granicy zapewniającej podmiotowi poczucie integralności, indywidualności, ciągłości istnienia, wewnętrznego uporządkowania. Granicy, która ma pewne właściwości.

W ujęciach normatywnych tożsamość traktuje się jako kluczowy, rdzenny aspekt „ja”, jako fundament społecznej istoty. Do opisu tak rozumianego pojęcia używa się określeń: głęboka, podstawowa, bazowa — w odróżnieniu od czegoś, co jest sztuczne, akcydentalne. Przez tożsamość realizuje się sens człowieczej egzystencji (patrz Bokszański 2005). Przysługuje ona jednostce usytuowanej czasowo i przestrzennie. Bytowi ucieleśnionemu, który aby funkcjonować w świecie, musi umieć rozpoznać granicę „ja — świat”, „ja — inny”, dla zachowania tego, co najcenniejsze, czyli sobości. Aby, parafrazując słowa Paula Ricouera, nie tylko być tym samym, czym jest w aspekcie numerycznym (aspekt *idem*), ale mieć świadomość, kim jest (aspekt *ipse*) (Ricoeur 2005: 192—196).

Jurgen Straub, nawiązując między innymi do koncepcji Erica Eriksona (w sensie normatywnym), zauważa, że brak tożsamości czy jej kryzys podważa ontologiczne podstawy istnienia osoby, jest źródłem cierpienia. Niepewne ontologicznie osoby tracą podstawy swej egzystencji. Tożsamość nie jest czymś, co można raz na zawsze wziąć w posiadanie: „Termin ten denotuje pewne cechy osobistego związku z własną jaźnią, której nie ma się po prostu, ale która jest przedmiotem troski każdego. Wydaje się oczywistym faktem, że wszyscy tak robimy z reguły” (Straub 2006: 1125). Dodaje też, że osoba nie może całkowicie uniknąć zagrożenia w postaci rozproszenia czy utraty tożsamości, stąd „praca nad tożsamością [...] jest dla nas całkowicie naturalna” (2006: 1125).

W takim rozumieniu nie wprost zakłada się istnienie granicy, gdyż bycie czy stawanie się nieodłącznie związane jest z procesami takimi jak samopoznanie, uzyskanie samoświadomości, i możliwe na mocy kategoryzacji osób, co zakłada proces demarkacji w sferze mentalnej. Co więcej, jeśli przyjąć, za wspomnianym Straubem, że tożsamość jest wewnętrzną stałością i trwałością formy lub struktury (co nie oznacza, jego zdaniem, równoczesnego przyjęcia założenia o istnieniu jakichś jej właściwości czy zawartości substancjalnej), to taka konceptualizacja także nie jest możliwa bez wyobrażenia sobie podmiotu inaczej jako ukonstytuowanego czy konstytuującego się w ramach pewnej przestrzeni.

Można w kontekście ujęć normatywnych rozważać, na ile użycie pojęcia „granica” jest zintegrowane z tworzonym w ich obrębie pojęciowych obrazów „ja”. Czy dochodzi więc do zagarnięcia w obręb dyskusji nad tożsamością koncepcji granicy, zgodnie z apriorycznym założeniem, że jej istnienie jest egzystencjalnym warunkiem wstępnym bycia sobą w relacji z tym, co zewnętrzne? W tym sensie byłaby ona bazowym, twardym kryterium.

Interakcjonistyczne ujęcia tożsamości (tak bliskie chociażby Barthowi) mieszczą się, moim zdaniem, pośrodku osi twarde—miękkie rozumienie tożsamości. Pamiętając o znacznym zróżnicowaniu w obrębie tego nurtu teoretycznego, można założyć, że tożsamość społeczna to, z jednej strony, względnie trwała koncepcja siebie (*self-conception*), z drugiej zaś sytuacyjnie uwarunkowane obrazy siebie (*self-image*) — czyli częściowe identyfikacje pojawiające się w danym strukturalnym czy sytuacyjnym kontekście. W tych ujęciach tożsamość nabiera charakteru procesualnego, sytuacyjnego; jest kontekstowa, dynamiczna. Staje się pochodną gry między elementem wewnętrznym a zewnętrznym, prywatnym — publicznym, wirtualnym — nominalnym. Uznaje się ją, zgodnie z modernistycznym paradygmatem kładącym nacisk na efektywność (który w tych ujęciach jest dobrze widoczny), za instrumentalną, wykalkulowaną, dającą się ogarnąć rozumem.

Wspomniany wyżej Barth, konstruując swą teorię etnicznej tożsamości, wpisał ją w kontekst granic, uznając to za konieczne, aby móc o niej orzekać, zwłaszcza na poziomie kolektywnym. Zakładając, że tożsamość jest pochodną organizacji zróżnicowań społecznych, odsunął na plan dalszy rozważania dotyczące egzystencjalnych parametrów bycia sobą, co po części uczynili też interakcyoniści (chyba że za taki względnie stały element uznać poczucie ciągłości bycia sobą, funkcjonujące na poziomie koncepcji siebie). W tym kontekście to nie „zawartość”, rozumiana jako oswojone przez jednostkę atrybuty jej osoby, czynią ją tym, kim jest, lecz raczej to, co komunikuje innym w relacjach, umieszczając autodiakryty na granicach w sposób arbitralny, pragmatyczny. Na granicy bowiem toczy się identyfikacyjny dyskurs, a nie w wewnętrznej głębi ludzkiej egzystencji.

Z tym poglądem dyskutuje Anthony P. Cohen (1994), pisząc, że tożsamości nie można traktować wyłącznie jako zjawiska, które pojawia się na granicach. Określając bowiem siebie w relacjach z innymi, nie tylko stwierdzam, kim nie jestem, ale też na mocy samorefleksji osiągam wgląd w siebie, w swoją biografię. Granica może być też symboliczną ekspresją siebie czy wyrazem zideologizowanej wizji własnej osobowości. Traci wtedy instrumentalny charakter i staje się sferą refleksji nad tym, kim jestem ja, a kim inni. W tym sensie granica może być kluczowym elementem czy obszarem tożsamości (można być owładniętym myślą o granicach) lub też sposobem komunikacji czy symbolizacji siebie/nas.

Zdaniem Eugenea E. Roosensa (1994), w koncepcji Bartha tożsamość (etniczna) może być zredukowana do granicy i stać się jej synonimem. Wskazuje on jednocześnie, że niektóre elementy tożsamości bywają ontologicznie i logicznie pierwotne wobec jakichkolwiek form granic pomiędzy „ja” a „ty”. Jako przykład takiej sytuacji podaje więzi i poczucie przynależności do grupy pokrewieństwa, które aby stało się elementem samookreślenia, nie wymaga interakcji i granicy/opozycji wyznaczonej wobec innych. Poczucie ciągłości jako komponent tożsamości jest, jak pisze, pierwsze i daje początek tożsamości genealogicznie wyłonionej przed pojawieniem się jakichkolwiek granic.

W kontekście przedstawionych rozważań można poczynić szerszą refleksję nad tym, jak w interakcyjne rozumienie tożsamości wpisuje się granica. Przede wszystkim zarówno granice, jak i identyfikacje uznaje się za pochodne działań wobec innych. Niekiedy w myśleniu o granicy zdaje się dominować namysł nad tożsamością, jak w ujęciu Barthowskim; kiedy indziej to koncept tożsamości jest w centrum, a granica uznana zostaje jedynie za jej ekspresję. Moim zdaniem, przy całej dynamice procesów tożsamościowych, na którą zwraca się uwagę w obrębie omawianego w tym miejscu podejścia, postuluje się jednak istnienie pewnej dozy spójności i ciągłości samoopisów, pomimo doświadczanych przez jednostkę biograficznie i sytuacyjnie zmian. Można więc zapytać, czy interakcja zachodzi między podmiotami funkcjonującymi w pewnych granicach (np. Turnerowska koncepcja siebie), a komunikowanie tożsamości w interakcjach każdorazowo jest przekroczeniem granicy samego siebie, uzewnętrznieniem jakiegoś aspektu siebie, będącego częścią owej całości. Ukazujący się wyraz tożsamości — maska, na chwilę staje się twarzą. A może podmiot należy uznać za względnie rozproszony, wtedy pojawienie się „innego” porządkuje go czasowo i następuje proces domykania granic tożsamości zaangażowanych partnerów interakcyjnych. Lub też to przede wszystkim sytuacja społeczna wytwarza obszar i warunki brzegowe dla tożsamości podmiotów bądź je narzuca. Tym samym podmioty wyłaniają się wraz z pojawianiem się linii demarkacyjnej tu powołanej do życia lub trwale

wpisanej w społeczną rzeczywistość (jak u Ervinga Goffmana, tożsamość to sceniczny występ). Wydaje się, że każda z opcji jest do wyinterpretowania z tego ujęcia tożsamości. Zasadne też jest stwierdzenie, że w myśleniu interakcyjnym oba pojęcia silnie się splatają.

Co więcej, w ujęciu podkreślającym dynamiczny i kontekstualny charakter tożsamości można, jak uczynił to Edwin Ardener, zrezygnować z tego pojęcia na rzecz analizy procesów identyfikowania innych i bycia identyfikowanymi przez innych, gdzie w centrum uwagi znajdujemy akty klasyfikacji. Podejmuje on refleksję nad warunkami granicznymi tego procesu: „Możemy mianowicie mieć do czynienia z osobą, która jest w całości identyfikowana przez innych, bez możliwości jakiegokolwiek samoidentyfikacji — na przykład niewolnik. Lub też z osobą, która bez wyboru identyfikuje wszystkich innych, która jest «wszechidentyfikująca» — powiedzmy osobnik paranoidalny. Pomiędzy tymi dwoma skrajnymi przypadkami leży cały zakres ludzkich możliwości” (Ardener 1992: 23–24). W tym kontekście znaczenia nabiera kwestia władzy przypisanej podmiotom, które klasyfikują innych i są klasyfikowane przez nich. Jeśli rzecz dotyczy owego procesu, to pośrednio implikuje też zjawisko wyznaczania granic (o których Ardener wprost nie pisze), dzięki czemu w świecie wyodrębniają czy obiektywizują się podmioty. Wtedy pozostaje nam tylko pytanie, jak i gdzie granica zostaje ustanowiona, w jakim zakresie podlega manipulacji, jak jest symbolicznie komunikowana przy założeniu, że procesy definiowania i działania są równoczesne. Porzucenie pojęcia „tożsamość”, które, jak twierdzi, jest u swego początku przede wszystkim właściwością bycia „tym samym” lub cechą „bycia w ogóle”, pozwala ominąć pewną pułapkę językową, prowadzącą do obiektywizacji właściwości, „tak jakby każdy i wszystko miało swoją «tożsamość»”. W rzeczywistości, pisze badacz, „ja nie mam «tożsamości» — to, co widzimy, są to po prostu sposoby, w jakie jestem identyfikowany (aspekt bierny) i w jakie ja identyfikuję (aspekt czynny)” (1992: 23).

Odejście od pojęcia tożsamości, trochę w innym kontekście, proponują także Brubaker i Cooper, mówiąc o konieczności rezygnacji z ujęć rzeczownikowych na rzecz czasownikowego — utożsamianie (*identification*). Pozwala to bowiem, ich zdaniem, na porzucenie reifikującego i normatywnego myślenia o tym zjawisku i skupienie uwagi na aktywności aktorów w różnych społecznych okolicznościach. Stąd też wniosek, że możemy teoretyzować o człowieku jako społecznej istocie bez używania terminu „tożsamość”. Ale czy też bez pojęcia „granica”?

W tym miejscu chciałabym wspomnieć o zjawisku zwanym polityką tożsamości, którą prowadzą podmioty społeczne w imię podzielanych kulturowych czy społecznych właściwości. Można je objąć refleksją w odniesieniu do wspomnianych dwóch ujęć teoretycznych tożsamości (normatywnego

i interakcyjnego). Z jednej strony bowiem jednostka jest aktywna w świecie, negocjuje znaczenia na granicach, konstruuje swój wizerunek, aby zrealizować pewne cele i interesy, gdy działa, na przykład, w polu władzy. Z drugiej zaś musi dokonać domknięcia granic swego jestestwa, komunikować istnienie pewnych stałych, esencjalnych cech, w imieniu których formułuje swe żądania. Nie jest możliwe czy uznane za „właściwe” w pewnych sferach społecznych stosunków posiadanie tożsamości o charakterze zmiennym czy dynamicznym, modyfikowanym interakcyjnie (np. w myśl etnicznego dyskursu narodowego).

Gdy teoretyzujemy o tożsamości w kontekście tak zwanych słabych ujęć, które Brubaker i Cooper określają jako konstruktywistyczne, odnosimy się przede wszystkim do koncepcji późnej nowoczesności i ponowoczesnego „ja”. Jak pisze Anthony Elliot, analizując różne koncepcje jaźni, jaźń ponowoczesna w wielu postmodernistycznych ujęciach jest uznawana za sfragmentaryzowaną, zwielokrotnioną, rozproszoną (Elliot 2007: 168). Zatraca ona więc spójność i narracyjną strukturę. Opisuje się ją jako kruchą, chwiejną, delikatną. Jest stale wyłaniającym się projektem budowanym przez podmiot, przekierowywanym ku danym celom, w miarę jak człowiek porusza się w morzu relacji z innymi (Gergen 2009). Jak pisał Zygmunt Bauman, tożsamość nieustannie dryfuje, pozbawiona fundamentów i spójnej struktury. Towarzyszy temu pragnienie wymknięcia się różnym ustanowionym identyfikacjom i uporządkowanym strukturom, tak aby „nie dać się zdefiniować”, by każda przybrana tożsamość była szatą, a nie skórą” (2000: 142—143). Nigdy nie wiadomo, pisze Bauman, czy obecna tożsamość jest najlepsza i dająca największą satysfakcję, w sytuacji, gdy za rogiem czeka wiele możliwości do odkrycia i doświadczania (2007: 80). Co więcej, poczucie bycia sobą czy poczucie ciągłości rzadko są przedmiotem doświadczenia współczesnych. Przyjmuje się też, że w procesie dyscyplinowania jaźni decydujące znaczenie ma narcystyczna skłonność do kreowania przez podmiot własnego wizerunku, stylu, aby wywrzeć odpowiednie wrażenie na innych. Późnonowoczesna jaźń charakteryzuje się dużym stopniem refleksyjności, która w kategoriach giddensowskich oznacza nieustający proces samoidentyfikowania, a w konsekwencji samoobserwowania, kontrolowania i przekształcania siebie w procesie konstruowania trajektorii własnej tożsamości (Giddens 2010).

Rodzi się też pytanie o istotę ludzkiego jestestwa, zwłaszcza jeśli, jak twierdzi Kenneth Gergen, zanika spójność i ugruntowana na niej odrębność i ciągłość tożsamości „ja” (Gergen 2009). Każda rzeczywistość podmiotowa załamuje się pod napływem refleksyjnego kwestionowania, eksperymentu z kolejną możliwością. Doświadczenie samego siebie nabiera innego charakteru, nie dzieje się na granicy z innym, lecz raczej skupione jest na praktykach mających na celu ciągłe wynajdywanie siebie.

Granice więc, jak i tożsamość, są płynne, chwiejne, pojawiają się czasowo, na chwilę, aby później zmienić swój charakter i semantyczną zawartość. Nie są wpisane w podmiot, gdyż ztraca on poczucie swojej odrębności, ani w świat, który jest w ruchu. W porównaniu do podejść interakcjonistycznych, gdzie także podkreśla się dynamikę tożsamości, w omawianym tu ujęciu ujawnia się tendencja do swoistej akceleracji zjawisk. Granica staje się raczej ograniczeniem nieskrępowanej niczym różnorodności ludzkiej jaźni i projektu tożsamościowego. Co więcej, swoiste odwrócenie się ku samemu sobie, wspomniany wyżej narcyzm sprawia, że jednostka nie skupia się na społecznych relacjach, w tym sensie, o którym pisze się w kontekście tożsamości modernistycznej. Nie jest celem aktora wyraźne oddzielenie się stałą linią demarkacyjną od innych, aby wyznaczyć trwale obszar własny. Uwaga podmiotu kieruje się na samego siebie, staje się on własnym odniesieniem. Trudno mu też jest znaleźć kogoś, w kontakcie z kim mógłby negocjować tożsamość przez granice czy na granicach, gdyż w dobie mediatyzacji rzeczywistości „inny” jest bezcielesny, wyimaginowany, niezlokalizowany jako fizyczna obecność.

Także jednak w dobie ponowoczesnej niektórzy pragną się zakorzenić, wyodrębnić na stałe i zbudować swą tożsamość na trwałych fundamentach oraz refleksyjnie zamknąć swe jestestwo w określonych granicach. To działanie ma na celu, zdaniem Bauman, zaprzeczenie faktowi, że tożsamość nie sygnalizuje już istnienia trwałego rdzenia „ja” istniejącego w niezmiennym kształcie od narodzin do śmierci, pomimo zmieniających się kolei losu (2009: 11). W jednym ze swoich tekstów autor ten proponuje rezygnację z pojęcia „tożsamość”, jako nie oddającego już realiów globalizującego się świata i jednostki w nim bytującej. Zamiast tego lepiej pisać, jak twierdzi, o identyfikacji (*identification*) jako nigdy niekończącej się i zawsze niespełnionej aktywności, w którą z własnej woli lub wbrew niej wszyscy są zaangażowani. Granice, w ujęciu barthowskim, nie służą odgródzeniu czy ochronie już istniejących tożsamości, ale wprost odwrotnie — są efektami rozgorączkowanego rysowania granic, zwłaszcza wspólnotowych. Są wyrazem fantazjowania na swój własny temat, iluzorycznego, zmiennego.

Jeśli w modernistycznym ujęciu „ja” było zawarte w pewnych granicach, które obejmowały esencję podmiotu samego w sobie jako mającego pewne szczególne właściwości, to obszar postmodernistycznego „ja”, jak pisze Gergen (2009), zaludniony jest przez różnorodne autoinwestycje. Można powiedzieć, że granica, rozumiana jako delimitator czy linia symbolicznie zakreślająca obszar własny jednostki, zostaje zastąpiona przez punkt, wokół którego czasowo skupiają się różnorodne projekty.

Jak pisałam wcześniej, słabe rozumienia tożsamości, zdaniem Brubakera i Coopera, każą zastanowić się nad samym sensem użycia kategorii tożsa-

mości do opisu i analizy zjawisk. Nie chodzi tu tylko o jej adekwatność analityczną (choć ta też jest dyskutowana), ale o związek z krytyką substancjalizującego i reifikującego mówienia o tożsamości, właściwego dla zdrowego rozsądku i „twardych ujęć”, a aktualizującego się przykładowo w obrębie wspomnianej wyżej polityki tożsamości. Jak więc można, ich zdaniem, inaczej niż używając mocnego rozumienia pojęcia „tożsamość” mówić o interesujących nas zjawiskach? Przykładowo, o czym już wspomniałam, przy użyciu kategorii „identyfikacja” w formie czasownikowej (*identification*), nie tylko nie urzeczowiającej, ale przede wszystkim zwracającej uwagę na osobę jako podmiot, który identyfikuje (*do identifyingsth*), a także kategoryzuje. Taka perspektywa nie zakłada istnienia identyfikującego o jakiejś konkretnej, trwałej postaci. Niekoniecznie prowadzi to do wyłonienia się wewnętrznej spójności, poczucia odrębności czy ciągłości, czyli tych elementów, która zwykle wskazuje się jako kryteria tożsamości. Sądzą oni bowiem, że pojęcie „tożsamość” w mocnym tego słowa znaczeniu wykracza poza to, co społeczne, a procesy identyfikowania są zakorzenione w życiu społecznym. Ktoś może zostać wezwany do identyfikowania się w dany sposób, może też lokować się w kontekście własnej biografii lub identyfikować na stałe bądź czasowo z grupą czy kategorią społeczną. Odejście od normatywnego rozumienia tożsamości możliwe jest też, ich zdaniem, przez wprowadzenie kolejnej kategorii analitycznej, a mianowicie samorozumienia (*self-understanding*), które oznacza umiejscowienie subiektywności w poczuciu tego, kim się jest, zwłaszcza w kontekście społecznego usytuowania; które wpływa na gotowość do działania i determinuje dyspozycje do niego. Samorozumienie może przybierać wiele form i nie jest homogenicznym, zwartym „ja”, a zmieniającym się sytuacyjnie i kontekstowo procesem lokowania i pojmowania siebie. W kontekście tej propozycji teoretycznej granica, jako pojęcie istotne dla wyjaśniania procesów identyfikacyjnych, nie pojawia się wprost. Ale jeśli uznać, że kluczowy w tym ujęciu będzie proces identyfikacji i kategoryzacji, to nie jest możliwe czynienie tego bez społecznych odniesień, a one pociągają za sobą konieczność demarkacji obszarów własnych i naszych, w odróżnieniu od innych (Brubaker, Cooper 2000).

Podsumowując, w zależności od przyjętych koncepcji pojęcia „granica” i „tożsamość” splatają się z sobą na różne sposoby. Jak pokazała powyższa analiza, teoretyzowanie na temat tożsamości zwykle potrzebuje odniesienia do kategorii granicy, choć należy dodać, że przedstawiony tutaj wybór ujęć tego pierwszego z wymienionych zjawisk nie jest wyczerpujący.

Natomiast różnie jest granica sytuowana w myśleniu o procesach identyfikacyjnych. I tak, w ujęciach normatywnych granica bywa wpisana w istotę samej tożsamości, w interakcyjnych — jest jej siłą sprawczą, w po-

nowoczesnych zaś wydaje się, że obie — tożsamość i granica — rozplývają się w płynnej rzeczywistości świata i podmiotu.

Niektóre z analiz zjawisk tożsamościowych czynią z granicy pojęcie centralne (np. w koncepcji Bartha i Cohena). Inne nie wprost zakładają jej obecność i to w dwojakim kontekście. Z jednej strony podmiot zostaje opisany jako względnie trwała struktura właściwości, która mimo że podlega w czasie czy sytuacyjnie zmianom, zachowuje umiejętność wyznaczenia granicy i utrzymania jej (np. Erikson). Z drugiej zaś dopiero w relacji z innym — poprzez granice — staje się w pełni sobą (np. w podejściach interakcjonistycznych).

To, jaki charakter mają granice, jak i gdzie lokalizują je jednostki, jest problemem różnorako dyskutowanym w zależności od tego, jak o tożsamości orzeka dany autor. Mam tu na myśli esencjalistyczne *vs* sytuacjonistyczne jej ujęcia. W pierwszym przypadku człowiek nie utrzymujący granic własnej jaźni uznany zostaje za istotę bez właściwości. Tutaj więc ważne staje się pytanie o *essentia*, a granica wyobrażona może być niczym ciało (fizyczne, metafizyczne), które zawiera w sobie ową substancję. W drugim jaźń to proces, a granice i to, co na nich jest lokowane, dają odpowiedź dotyczącą właściwości jednostki. Owe jakości nie są czymś na stałe wpisanym w ludzką egzystencję, lecz zmieniają się wraz ze spotkaniami *vis-à-vis* innych — na granicach. Jak pisałam wyżej, w takim rozumieniu granica jest tym, co wyzwała impuls tożsamościowy, a jednocześnie komunikuje tożsamość. Tutaj należy też wspomnieć, że w ujęciach normatywnych można w dużym zakresie pominąć kontekst społeczny i skupić się na wymiarze egzystencjalnym jako takim.

Natomiast gdy ów wymiar społeczny włączony zostaje do analizy, wraz z nim pojawia się ważny aspekt — interakcyjny, a mianowicie procesy identyfikacji i kategoryzacji jako podstawowa platforma, na której wyłania się społeczna tożsamość. W tym sensie właściwie o tożsamości bez granicy nie można mówić, gdyż wspomniane procesy porządkowania świata opierają na działaniach demarkacyjnych (ja — ty; my — oni).

Co ciekawe, te koncepcje, które wieszczą zanik podmiotu charakteryzującego się stabilną jaźnią (Bauman), jako wskazówkę tego procesu traktują właśnie zanik granic. Czyli kategoria ta nadal utrzymuje swą moc wyjaśniającą i wiąże się z myśleniem o tożsamości.

Można też poczynić ogólniejszą uwagę. Zauważalne jest, że w samych definicjach tożsamości społecznej odnoszących się do jednostki raczej nie znajdujemy wprost wyeksponowanego pojęcia „granica”. Być może jest ono w tak oczywisty i konieczny sposób powiązane z tożsamością, że go nie reflektujemy. Jako badacze i praktycy społeczni zakładamy współwystępowanie obu, zwłaszcza gdy jesteśmy przedstawicielami indywidualistycznej kultury Zachodu. Myślimy bowiem, że poczucie odrębności i „sobości” jest

kluczowe dla tożsamości jako zjawiska, a zasadza się ono na zdolności oddzielenia się od innych, aby określić, kim się jest, więc założenie o istnieniu jakiejś linii demarkacyjnej głęboko wpisuje się w ów dyskurs. W tych okolicznościach pozostaje jedynie namysł nad tym, jaki charakter mają granice tożsamości, gdzie się lokują — w podmiocie czy między podmiotami, czy są słabe i przenikalne, czy mocne i trwałe.

Bibliografia

- Ardener Edwin, 1992: *Tożsamość i utożsamienie*. Przeł. Z. Mach. W: Z. Mach, A.K. Paluch (red.): *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barth Fredrik, 1969: *Introduction*. W: F. Barth (red.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.
- Barth Fredrik, 1994: *Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity*. W: H. Vermeulen, C. Govers (red.): *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Bauman Zygmunt, 2000: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Sic!
- Bauman Zygmunt, 2009: *Identity in a Globalizing World*. W: A. Elliot, P. de Guy (red.): *Identity in Question*. London: Sage.
- Bokszański Zbigniew, 2005: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: PWN.
- Brubaker Rogers, Cooper Frederic, 2000: *Beyond 'Identity'*. „Theory and Society” 29/1.
- Cohen Anthony P., 1985: *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock Publications.
- Cohen Anthony P., 1994: *Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries. Critical questions for anthropology*. W: H. Vermeulen, C. Govers (red.): *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Donnan Hastings, Wilson Thomas M., 2007: *Granice tożsamości, państwa, narodu*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Elliot Anthony, 2007: *Koncepcje „ja”*. Przeł. S. Królak. Warszawa: Sic!
- Erikson Eric H., 2004: *Tożsamość a cykl życia*. Przeł. M. Żywicki. Poznań: Zys i S-ka.
- Friedman Jonathan, 1994: *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Gergen Kenneth, 2009: *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*. Przeł. M. Marody. Warszawa: PWN.
- Giddens Anthony, 2010: *Nowoczesność i tożsamość*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: PWN.
- Golka Marian, 2006: *Czym bywa tożsamość?*. W: M. Golka (red.): *Kłopoty z tożsamością*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Jenkins Richard, 2004: *Social Identity*. London—New York: Routledge.
- Kołakowski Leszek, 1995: *O tożsamości zbiorowej*. W: K. Michalski, E.W. Böckenförde (red.): *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak.
- Ricoeur Paul, 2005: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chelstowski. Warszawa: PWN.
- Roosens Eugene E., 1994: *The primordial nature of origins in migrant ethnicity*. W: H. Vermeulen, C. Govers (red.): *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis.

- Straub Jürgen, 2006: *Tożsamość osobista i zbiorowa. Analiza pojęciowa*. Przeł. M. Marody. W: A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.): *Współczesne teorie socjologiczne*. Warszawa: Scholar.
- Szacki Jerzy, 2004: *O tożsamości (zwłaszcza narodowej)*. „Kultura i Społeczeństwo” XLVIII/3.

Katarzyna Warmińska

A concept of boundary in the context of identity discourse

S u m m a r y

This article discusses the problem of the relationship between the boundary and identity. The boundary could be analyzed in many dimensions e.g. material, symbolic, emotional, mental, real or imaginative. When writing or speaking about the identity researchers use the term boundary in various contexts. For example, according to the concept of identity defined in the normative sense, the border is something inherent in the phenomenon itself, thus not discussible and unquestionable. The interactionist theories take the border very seriously. Identity is said to be negotiated across the boundaries or boundary is recognized as the main factor of creating social identity. Finally, in the postmodern approaches borders become fluid, uncertain, vulnerable as identity is.

It is interesting therefore to recognize, how these two concepts are intertwined with each other, both in theory as well as in social practice. It is worth to ask a question whether it is possible to abandon the concept of boundary in determining the identity as such.

Grażyna Kubica

Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński

Wytyczanie granic między nauką a literaturą: proza etnograficzna¹

Teoria granic etnicznych Fredrika Bartha zmieniła myślenie antropologów i innych badaczy zajmujących się problematyką etniczną (Barth 2004). Okazała się także inspiracją w studiach nad innymi zjawiskami kulturowymi. Virginia Dominguez w tekście *Disciplining Anthropology* analizowała ustalanie granic antropologii jako dziedziny nauki, używając właśnie kategorii Bartha (Dominguez 1996). Tropem tym poszedł też James Clifford w eseju na temat praktyk dyscyplinujących w antropologii. Dziedziny naukowe są jak grupy etniczne czy subkultury w szerszym systemie, w tym przypadku uniwersytecie. Wchodzą z sobą w kontakty, zachodzą na siebie i potrzebują uznania jakichś cech za charakterystyczne dla nich. Nie musi istnieć w tym względzie powszechna zgoda, ma raczej miejsce hegemoniczne przymierze w rozumieniu Gramsciego (Clifford 2005, s. 24—26).

Dyskurs naukowy obowiązujący w antropologii w klasycznym okresie jej rozwoju nie pozwalał na opisywanie własnego doświadczenia terenowego badaczy, a także nie zostawiał wiele miejsca dla ich pisarskiej kreatywności. Była to jedna z owych dyscyplinujących praktyk naukowej antropologii. Jednak niektórzy etnografowie i etnografki, by móc wyrazić swe przeżycia, wątpliwości i fascynacje oraz ambicje literackie, tworzyli oprócz regularnych monografii terenowych także teksty, które nazywam prozą etnograficzną. Pod tym terminem rozumiem różnego rodzaju utwory literackie powstałe na bazie terenowego doświadczenia badaczy. Mieszczą się tutaj powieści, książki podróżnicze, wspomnienia, autobiografie i dzienniki — zatem zarówno teksty fikcjonalne, jak i literatura faktu (*fiction and faction*). Wyróżnikiem jest interesująca forma literacka utworu (obrazowa, przykuwająca uwagę i dostarczająca estetycznej przyjemności czytelnikom)

¹ Tekst powstał w ramach grantu MNiSW „Maria Czaplicka i początki empirycznej antropologii — studium alternatywnej historii dyscypliny” (K/PBH/000065).

oraz szeroki krąg odbiorców, do których rzecz jest adresowana. W odróżnieniu od prozy etnograficznej formalne monografie terenowe pisane są dla innych antropologów, często hermetycznym językiem, jako etap kariery naukowej autora czy autorki. Główną różnicę stanowi tutaj: wirtualny czytelnik (szeroka publiczność lub profesjonalni antropolodzy) oraz wynikająca stąd forma („literackość” lub „naukowość”).

Metaforycznie rzecz ujmując: granica między nauką i literaturą przebiegała często przez samych antropologów, którzy swe dzieła literackie pisali „inną ręką” niż naukowe. Wyraźnie dzielili własną twórczość na dwa odrębne rodzaje, a w każdym z nich stosowali inne narzędzia stylistyczne i konstrukcyjne. W niniejszym tekście staram się, po pierwsze, zebrać informacje o owych dziełach etnograficznej prozy oraz ich autorach i autorkach. Poza tym śledzę proces i zasady akademickiego dyscyplinowania oraz przedstawiam specyfikę tradycji francuskiej w tej dziedzinie. W konkluzjach przedstawiam współczesne sposoby postrzegania dzieł etnograficznej prozy.

Utwory etnograficznej prozy

Po intensywnej kwerendzie i długich poszukiwaniach udało mi się sporządzić (na pewno nie wyczerpującą) listę utworów etnograficznej prozy napisanych w kilku językach europejskich (angielskim, francuskim, polskim, rosyjskim i niemieckim). Jako cezurę przyjął rok 1970, czyli okres przed zwrotem ku literaturze w antropologii, zainteresowaniem refleksyjnością i okrzepnięciem nurtu krytycznego. Autorami i autorkami są antropolodzy mający wykształcenie w tej dziedzinie lub też wieloletnią etnograficzną praktykę badawczą. Lista została uporządkowana według daty wydania dzieł:

- Adolph Bandelier, *The Delight Makers* (powieść, 1890);
- Kai Donner, *Bland Samojeder i Sibirien åren 1911—1913, 1914* (trawelog, 1915);
- Maria Czaplicka, *My Siberian Year* (trawelog, 1916);
- *American Indian Life*, tom opowiadań 24 antropologów, którego pomysłodawczynią i redaktorką była Elsie Claws Parsons (1922)²;
- Władimir Arseniew, *Dersu Uzala* (biografia, 1923);
- Clyde Kluckhohn, *To the Foot of the Rainbow* (trawelog, 1927);
- Oliver La Farge, *Laughing Boy* (powieść, 1929);

² Po polsku możemy przeczytać pochodzące z tego tomu opowiadanie Alfreda Louisa Kroebera w tłumaczeniu Piotra Sztompki (Kroeber 1989).

- Roy-Franklin Barton, *The Half Way Sun* (trawelog, 1930);
- Clyde Kluckhohn, *Beyond the Rainbow* (trawelog, 1933);
- Michel Leiris, *L'Afrique fantôme* (dziennik wyprawy, 1934);
- Marcel Griaule, *Les flambeurs d'hommes* (kronika podróży, 1934);
- Melville i Frances Herskovitsowie, *Rebel Destiny. Among the Bush Negroes of Dutch Guiana* (trawelog, 1934);
- Zora Neale Hurston, *Mules and Men* (refleksyjny raport, 1935);
- D'Arcy McNickle, *The Surrounded* (powieść, 1936);
- Ruth Underhill, *The Autobiography of the Papago Woman* (historia życia, 1936);
- Zora Neale Hurston, *Their Eyes Were Watching God* (powieść, 1937);
- Roy-Franklin Barton, *Philippines Pagans: the Autobiographies of Three Ifugaos* (1938);
- Zora Neale Hurston, *Tell My Horse* (trawelog, 1938);
- Wanda Brzeska, *Sprawa gminy Ceynowy* (powieść, 1938);
- Christoph von Furer-Haimendorf, *Die nackten Nagas* (trawelog, 1939);
- Alfred Metraux, *L'Ile de Paques* (trawelog, 1941);
- Sylvia Leith-Ross, *African Conversation Piece* (dziennik, 1944);
- Ruth Landes, *The City of Women* (eksperymentalna monografia, 1947);
- Kazimiera Zawistowicz-Adamska, *Spółeczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych* (refleksyjny raport, 1948);
- Sylvia Leith-Ross, *Beyond the Niger* (trawelog, 1951);
- Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (trawelog, 1955);
- Eleanor Smith Bowen (czyli Laura Bochanan), *Return to Laughter* (powieść, 1955);
- Georges Balandier, *L'Afrique ambiguë* (trawelog, 1957);
- Jan Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej* (dziennik wyprawy, 1958);
- Theodora Kroeber, *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America* (biografia, 1961);
- Hilda Kuper, *The Bite of Hunger* (powieść, 1965);
- David Maybury-Lewis, *The Savage and the Innocent. Life with the Primitive Tribes of Brazil* (trawelog, 1965);
- Oliver La Farge, *The Door in the Wall: Stories* (opowiadania, 1965);
- Hortence Powdermaker, *Stranger and Friend* (autobiografia, 1966);
- Cartera Wilsona, *Crazy February* (powieść, 1966);
- Jacques Soustelle, *Les quatre soleils: souvenirs et reflexions d'un ethnologue en Mexique* (trawelog, 1967);
- Bronisław Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term* (dziennik intymny, 1967);
- Alicja Iwańska, *Świat przetłumaczony* (powieść, 1968);
- Carlos Castaneda, *Teachings of Don Juan* (powieść, 1968);

- Hilda Kuper, *A Witch in My Hearth* (dramat, 1970);
- Jurij Simczenko, *Ludzie północy* (trawelog, 1975 [1970]).

Oprócz wymienionych tutaj pozycji należałoby do tej listy dodać jeszcze:

- Ella Cara Deloria, *Waterlilly* (powieść, 1988; napisana w latach czterdziestych);
- powieści Ursuli Le Guin (która była antropolożką „osmotyczną” jako córka Theodory i Alfreda Kroeberów): *Rocannon's World* (1966), *Planet of Exile* (1966), *City of Illusions* (1967), *The Left Hand of Darkness* (1969);
- Kurt Vonnegut, *Cat's Cradle* (powieść, 1963).

Mimo iż wydaje się, że temat literackiego pisarstwa antropologów jest już wystarczająco zbadany, to przy bliższym przyjrzeniu się dotychczasowym opracowaniom tej problematyki okazuje się, że utworami etnograficznej prozy nie zajmowano się dotychczas w sposób systematyczny. Zazwyczaj omawia się je jedynie w ramach jednej z narodowych czy językowych tradycji (np. Narayan 1999, Debaene 2010) bądź razem z „naukowymi” dziełami antropologów (np. Clifford 2000; Geertz 2000), lub w kontekście popularyzacji antropologii czy jej zaangażowania (np. MacClancy, McDonaugh 1996; Eriksen 2006). Poza tym autorzy odwołują się zwykle do dwóch czy trzech ciągle tych samych utworów przywoływanych jako przykłady. Najczęściej jest to *Smutek tropików* Lévi-Straussa, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* Bronisława Malinowskiego (oczywiście w angielskim tłumaczeniu) i *Return to Laughter*, „etnograficzna powieść” Eleanor Smith Bowen (Laury Bohannon)³.

Warto zauważyć, że antropologiczne teksty literackie były w dużym stopniu rezultatem twórczej działalności kobiet (zob. Behar, Gordon 1995; Visweswaran 1995, Narayan 1999). Przyczyn tego stanu rzeczy upatrywałabym w ich ambiwalentnej pozycji w akademii i zazwyczaj nieustabilizowanej sytuacji zawodowej. Książki podróżnicze czy powieści mogły być źródłem dochodu. Mężczyźni, którzy mieli stabilne pozycje akademickie, raczej nie pozwalali sobie na przedsięwzięcia mogące podważyć ich naukowy autorytet. Literaturą etnograficzną zajmowali się głównie antropolodzy spoza akademii.

Autorzy i autorki

Przyjrzyjmy się biografiom twórców etnograficznej prozy, żeby ocenić ich związki z akademią i literaturą, a co za tym idzie, podatność na ulega-

³ Podobnie jest i w polskiej literaturze na ten temat, patrz Kuligowski 2001; Kaniowska 2007; Brocki 2008; Walczak 2009.

nie dyscyplinującym praktykom. **Adolph Bandelier** (1840—1914), autor pierwszej powieści etnograficznej, pracował dla Archeological Institute of America. **Władimir Arseniew** (1872—1930) był oficerem carskiej armii i organizatorem wypraw naukowych na daleki wschód. W swych książkach harmonijnie łączył informacje etnograficzne z poetyckimi opisami krajobrazu i przygód. **Elsie Clews Parsons** (1874—1941) studiowała w Uniwersytecie Columbia, wspierała finansowo pierwsze amerykańskie badania terenowe (szczególnie kobiece) i sama je również prowadziła, zabierała publicznie głos w kontrowersyjnych sprawach. Funkcjonowała poza akademią (wykładała tylko przez rok). **Theodora Kroeber** (1877—1979), „doskonała żona antropologa”, psycholożka, antropolożka i pisarka, związek z uniwersytetem miała tylko przez swego męża, Alfreda Louisa Kroebera. **Jan Czekanowski** (1882—1965), nestor polskiej antropologii fizycznej, opublikował dziennik swej wyprawy afrykańskiej pięćdziesiąt lat po jej prowadzeniu, gdy był już na emeryturze. **Ruth Underhill** (1883—1984) po studiach i okresie podróży napisała swą powieść, a po rozwodzie zajęła się antropologią pod opieką Franza Boasa i Ruth Benedict. Była autorką wielu opracowań naukowych i tekstów literackich na temat amerykańskich Indian. **Bronisław Malinowski** (1884—1942) pisał intymny dziennik po skończeniu studiów i w czasie badań terenowych. Nigdy go jednak nie wydał (stało się to dopiero po jego śmierci). W czasie swej brytyjskiej kariery akademickiej popełnił dwa dramaty, ale nie zostały opublikowane. **Maria Czaplicka** (1884—1921) przed przyjazdem do Anglii na studia pisała wiersze i powieść dla młodzieży. Opublikowała swą książkę podróżniczą o ekspedycji syberyjskiej, bo musiała zarabiać na życie. Wykładowczynią w Oksfordzie została dopiero później. **Ella Cara Deloria** (1888—1971) pochodziła z plemienia Siuksów, współpracowała z Boasem, Mead i Benedict. Nie miała nigdy posady uniwersyteckiej, pracowała w muzeach i Bureau of Indian Affairs. **Zora Neale Hurston** (1891—1960), afroamerykańska badaczka, studentka Boasa i współpracowniczka Herskovitsa, była także wybitną pisarką. Nigdy nie miała pozycji akademickiej. **Melville Herskovits** (1895—1963) po studiach w Columbii od 1927 roku pracował w Northwestern University, marginalizowany jako jedyny antropolog, a w dodatku żyd, przez kolegów socjologów. Jego żona **Frances Herskovits** (1897—1972) miała ambicje literackie, pomagała mężowi w badaniach terenowych. **Kazimiera Zawistowicz-Adamska** (1897—1984), twórczyni łódzkiego ośrodka etnograficznego, gdy opublikowała (napisaną jeszcze przed wojną) *Spółeczność wiejską*, była zastępczynią profesora. **Marcel Griaule** (1898—1956) odbywał kolejne wyprawy afrykańskie, a od 1936 roku kierował Laboratorium Etnologicznym w Paryżu. **Hortence Powdermaker** (1900—1970), studentka Malinowskiego, wykładowczyni Queens College w Nowym Jorku, napisała swą autobiografię dopiero pod koniec kariery akademickiej. **Michel Leiris** (1901—1990) był

poetą i diarystą, a po powrocie z wyprawy Dakar—Dżibuti opublikował swój słynny dziennik i rozpoczął pracę w Musée de L’Homme, od 1943 także w Centre National de la Recherche Scientifique. Później równolegle tworzył teksty naukowe i literackie. **Oliver La Farge** (1901—1963) oprócz książki *Laughing Boy*, za którą dostał nagrodę Pulitzera, napisał jeszcze wiele innych powieści oraz prac naukowych. Kierował Association of American Indians Affairs. **Alfred Metraux** (1902—1963) również nie miał regularnej pozycji akademickiej. Był stypendystą Fundacji Guggenheima, a później pracował w Bureau of American Ethnology w Smithsonian Institution. **D’Arcy McNickle** (1904—1977), pochodzenia irlandzko-saliszskiego, po studiach w Europie pracował w Bureau of Indian Affairs. **Ruth Landes** (1908—1991) była bardzo aktywną badaczką i wykładowczynią, ale dopiero pod koniec zawodowej kariery związała się na stałe z Uniwersytetem MacMaster w Kanadzie. **Claude Lévi-Strauss** (1908—2009) wydał *Smutek tropików* w czasie, gdy stracił już nadzieję na katedrę w Collège de France. **Christoph von Fürer-Haimendorf** (1909—1995) był młodym sympatykiem nazizmu, pracował jako asystent w Institut für Volkerkunde na Uniwersytecie Wiedeńskim i jednocześnie pozostawał pod wpływem Malinowskiego, swój bestseller o „nagich Nagach” opublikował po niemiecku i angielsku w 1939 roku. Później radykalnie zmienił afiliację ideologiczną i naukową. **Hilda Kuper** (1911—1992) urodziła się w Rodezji, studiowała u Malinowskiego. Pracowała w University of Natal, ale w związku ze swą działalnością przeciwko apartheidowi musiała opuścić Afrykę Południową. Wykładała później w Uniwersytecie Kalifornijskim. Uważała się za antropolożkę i pisarkę. **Jacques Soustelle** (1912—1990) był wicedyrektorem Musée de L’Homme, robił karierę polityczną we francuskiej Algierii. Później stanął w opozycji wobec de Gaulle’a i współpracował z OAS, w wyniku czego w latach 1961—1968 przebywał na wygnaniu i wtedy pisał swoje meksykańskie książki. **Alicja Iwańska** (1918—1996) studiowała filozofię u Tadeusza Kotarbińskiego i pisała wiersze, była żołnierzem AK, po wojnie wyemigrowała do USA, wykładała socjologię i antropologię na kilku uniwersytetach. Swoje prace naukowe pisała po angielsku, literackie zaś wyłącznie po polsku. **Georges Balandier** (ur. 1920) pracował w Musée de l’Homme, w Afryce w Institut Français d’Afrique Noir, później w Centre National de la Recherche Scientifique, a już po opublikowaniu *L’Afrique ambiguë* — na Sorbonie. **Laura Bohannon** (1922—2002) napisała swą „antropologiczną powieść” pod pseudonimem, bo uważała, że mogłoby to jej zaszkodzić w karierze akademickiej, do której kobiety miały utrudniony dostęp (i którą rozpoczęła dopiero w 1962 roku w University of Illinois). **Carlos Castaneda** (1925—1998) wydawał swe pierwsze książki o meksykańskim szamanizmie indiańskim, gdy był jeszcze doktorantem w Uniwersytecie Kalifornijskim. **David H.P. Maybury-Lewis** (1929—2007) studiował w Oksfordzie, a wy-

kładał w Harvardzie. Swą popularną książkę napisał, nim został profesorem. Był aktywnym działaczem ruchu praw człowieka ludów tubylczych. **Carter Wilson** (ur. 1941) studiował angielską historię i literaturę w Harvardzie, uczestniczył też w antropologicznym przygotowaniu do badań terenowych, które prowadził w Meksyku. Później wykładał literaturę i został profesorem *community studies*. Jako jeden z pierwszych dokonał ze swym partnerem publicznego *coming-out* i napisał gejowską powieść⁴.

Niektórzy antropolodzy, nim zajęli się tą dyscypliną, interesowali się literaturą, często ją także praktykując. Dla tych autorów doświadczenie badań terenowych, jak każde inne zresztą, stawało się tworzywem literackim. Na pewno zastanawiali się, jak można by opisać swoje spotkania z tubylczą kulturą nie tylko naukowo, ale także w inny sposób. Mogło to znaczyć: subiektywnie, odautorsko, personalnie, introspekcyjnie. Doświadczenie badacza/badaczki stawało się wtedy osią narracji w sposób niejako naturalny. Zwracał na to uwagę Dell Hymes, jeden z pierwszych antropologów, którzy zajęli się problemem stylu etnograficznego pisarstwa. Podkreślał, że istnieje napięcie nie do uniknięcia między formą i retoryką prezentacji naukowej, pisanej po to, aby usatysfakcjonować kolegów, a „narracyjną formą naturalną dla doświadczenia pracy terenowej i naturalną dla konstruktywnego raportu innego niż monografia. Sugerowałbym nawet, że styl naukowy, narzucany często etnograficznemu pisarstwu, może produkować nie obiektywność, lecz wypaczenie” (Hymes 1972: 199–200). Jest to radykalne odwrócenie epitetów stosowanych tradycyjnie dla oddzielania gatunków antropologicznego pisarstwa: „obiektywnych” — naukowych, i „subiektywnych” — literackich.

Wzorców stylistycznych i narracyjnych dostarczała etnografom bogata literatura podróżnicza, czego ślady można, choć w ograniczonym zakresie, odnaleźć także w „ortodoksyjnych” monografiach (szczególnie w „historiach przyjazdu”, patrz Pratt 1986). James Clifford zwraca uwagę, że w tekstach antropologów subiektywność autora była oddzielona od obiektywności tekstu, choć kilka prac (*Smutek tropików*, *L’Afrique fantôme* i *Return to Laughter*) stanowiło pewne zakłócenie. Dopiero później, jak twierdzi, pojawił się podgatunek etnograficznego pisarstwa, mianowicie refleksyjny raport terenowy (Clifford 1986: 13). Nie zgadzam się z Cliffordem, że książki te stanowiły „zakłócenie”, gdyż uważam, iż zarówno autorzy, jak i czytelnicy literackich przedsięwzięć etnograficznych wyraźnie definiowali ich gatunek i odróżniali od pisarstwa naukowego. Antropolodzy swe „popularne” ra-

⁴ Informacje biograficzne czerpałam głównie z następujących źródeł: *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology* (Amit 2004), *Etnografowie i ludoznawcy polscy* (Fryś-Pietraszkowa i in. 2002–2010), a także Gingrich 2010; Gershenhorn 2007; Hernandez 1995; Prater 1995; Dennis 1989; Vincent 2011 oraz nieoceniony w takich przypadkach Internet.

porty pisali „inną ręką” niż monografie, zmieniali kod stylistyczny, tak jak się zmienia kod językowy.

Recepcja w środowisku

A jak przyjmowali twórczość literacką antropologów i antropolożek ich koledzy i koleżanki? Można to prześledzić w recenzjach utworów etnograficznej prozy pojawiających się w fachowych pismach. Oto kilka przykładów reakcji na książki autorów mniej lub bardziej związanych z akademią. Alfred Cord Haddon recenzował *My Siberian Year* Czaplickiej w piśmie „Man”: „Książka jest właściwie popularnym sprawozdaniem z badań i osobistego doświadczenia i jako takie zainteresuje szerszy krąg czytelników. Czytelnicy «Man’a» będą wyglądać z niecierpliwością opublikowania przez pannę Czaplicką szczegółowych badań. W międzyczasie dobrze zrobią, zapoznając się z tą książką, nie dla zaostrenia apetytu, ale z tego powodu, że służy ona określonej celowi” (Haddon 1917: 35).

Edward Sapir omawiał książkę Herskovitsów w „The Nation” i pisał, że „ich badania terenowe będą, jak należy mniemać, zaprezentowane później w technicznej formie dla mniejszego grona antropologicznej publiczności. W międzyczasie mniej zorientowany technicznie czytelnik przeczyta *Rebel Destiny* z radością i wielką satysfakcją. Autorzy wypełnili trudne i delikatne zadanie ze smakiem, z niezawodnym wyczuciem strategii opisu zbudowali obraz codziennego życia Murzynów z naprawdę niezwykłą mieszkanką postawy obiektywnej i zaangażowanej. Czy raczej, dokładniej powiedziawszy, cała książka jest obiektywna — spokojnie i zachwycająco — ale autorzy uzyskują tę obiektywność nie przez wystudiowaną rezerwę i pozory braku uczestnictwa w życiu, które się toczy wokół nich, lecz poprzez akceptującą świadomość tego, co się dzieje [...]. Książka ta zatem nie jest ani formalną monografią, ani zwykłą książką podróżniczą. Nie ma nic z ich ponurej powagi” (Sapir 2001 [1934]: 820).

Z kolei Cora Du Bois tak pisała o książce Fürer-Haimendorfa w „American Anthropologist”: „tom wydaje się świetną dodatkową lekturą dla początkujących studentów. Książka jest nie tylko zajmująca, ale także bogata w szczegółowe i dokładne obserwacje, które są umiejętnie wplecione w bieg narracji. Profesjonalny etnograf znajdzie tu wiele znanych spraw, a ponadto szczegóły, które zazwyczaj nie są podawane w formalnych opisach kulturowych” (Du Bois 1941: 663).

W tym samym piśmie ukazała się też recenzja Charlesa Wagley’a książki *The Savage and the Innocent* Maybury-Lewisa: „choć nie jest ona w za-

mierzeniu książką podróżniczą, jest o wiele lepsza niż większość książek o brazylijskiej «dżungli» i Indianach. Autor rozumiał to, co widział i słyszał — lub szczerze przyznawał, że nie rozumiał. Jego opowieść jest naprawdę interesująca i wciągająca, nie próbując być widowiskowa. Książka jest dobrze napisana. Jestem pod wrażeniem ilości dialogów i z przyjemnością zauważam, że brzmią prawdziwie. [...] Moim zdaniem sprawozdanie Maybury-Lewisa [...] stałoby się bardziej użyteczne dla profesjonalistów, jeżeli byłoby poprzedzone jego monografią Shavante, która ma się wkrótce ukazać. A tak zaostrzyło tylko apetyt profesjonalistów” (Wagley 1966: 536).

W cytatach widać wyraźnie, że choć recenzenci są zazwyczaj bardzo pozytywnie nastawieni do omawianych książek, to jednak jednoznacznie konstatują, że nie są to formalne monografie, i można się domyślić, iż uważają napisanie takiej naukowej rzeczy za najważniejsze zadanie antropologa. Książki literackie służą co najwyżej „zaostrzeniu apetytu” kolegów po fachu oraz zainteresowaniu nieprofesjonalnych czytelników. Są zatem pewnym naddatkiem, przyjemnym w czytaniu i wciągającym, ale niczym więcej.

Warto tutaj także przytoczyć opinię Alfreda Louisa Kroebera o tomie *American Indian Life*: „Był to ciekawy eksperyment, który na szczęście nie zrujnował niczyjej kariery, ale nie był już więcej powtarzany. Chyba badaczowi naukowemu lepiej się opłaca pozostać przy formalnym przedstawieniu zjawisk, pozostawiając fikcję literatom; może jednak w metodzie tej kryją się niewykorzystane możliwości” (Kroeber 1989: 550). I tutaj autor wyraźnie czyni rozróżnienie na tekst literacki i naukowy oraz (nieco ironicznie) konstatuje, co się bardziej akademikowi opłaca. Biorąc pod uwagę ekonomię wysiłku, miał niewątpliwie rację. Ale mogło chodzić jeszcze o coś więcej: co miał na myśli mówiąc o „zrujnowaniu kariery”? Zapewne chodziło o to, że przełożeni i koledzy mogli uważać tę literacką działalność uczonych za nieliczącą z ich powagą? A przez to i z powagą uniwersytetu? Uczestnikami projektu Parsons byli bowiem najważniejsi amerykańscy antropolodzy akademicy ówczesnej doby, jak Franz Boas, Robert Lowie, Clark Wissler, Edward Sapir, Paul Radin, Alexander Goldenwiser. Ich nazwiska figurowały w spisie treści razem z uniwersytecką afiliacją. Obok nich w projekcie wzięli udział także antropolodzy spoza akademii.

Tom *American Indian Life* miał w zamierzeniu inicjatorki, Elsie Parsons, wyjść z wiedzą o różnych szczepach indiańskich, zgromadzoną przez antropologów w ich monografiach (których — jak twierdziła — nikt nie czyta, włącznie z nimi samymi) do szerokiej publiczności zainteresowanej życiem pierwotnych mieszkańców Ameryki, aby nie musiała korzystać jedynie z wiedzy dostarczonej im przez Jamesa Fenimora Coopera (Parsons 1922: 1—2). Zapewne jedynie to odwołanie się do moralnego obowiązku upowszechnienia nauki pomogło Parsons w przekonaniu grupy akademickich notabli, by wzięli udział w tak ryzykownym przedsięwzięciu.

Ten tom zbiorowy jest jednak wyjątkiem na mojej liście etnograficznego pisarstwa. Pozostałe pozycje zajmują przedsięwzięcia indywidualne, popełnione głównie przez akademickich outsiderów, którzy mogli sobie pozwolić na przedsięwzięcia naukowo wątpliwe. Wyłamuje się z tej reguły jedynie kilka osób. Przede wszystkim Melville Herskovits, który był już wtedy profesorem (choć zmarginalizowanym), ale współautorką była jego żona, co pewnie osłabiało jego zdyscyplinowanie.

Z kolei Fürer-Haimendorf miał już otwarty przewód habilitacyjny, a poza tym jako zwolennik nazistów mógł się nie przejmować tym, co będą mówić koledzy. Jego przedsięwzięcie literackie można zinterpretować także w kategoriach powinności nauki wobec społeczeństwa w systemach totalitarnych, gdzie nie wystarczyło napisać monografii dla specjalistów, lecz należało także swą wiedzę przybliżyć „masom” (tak mogło być też w przypadku autorów sowieckich).

Wyjątkiem jest również książka Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej, która rozpoczęła już wówczas karierę akademicką. We wstępie Helena Radlińska nie pozostawia wątpliwości co do gatunku literackiego: „Niezależnie od ścisłego opracowania wyników badań, wyłonił się z przeżyć badaczki obraz Zaborowa, przekraczający schematy kwestionariuszy, skupiający w artystycznym ujęciu prawdę o biedzie i mocy, o pięknie obyczaju, o przeszłości i dążeniach wsi. Rękopis, ukryty w czasie okupacji, uchodził w pierwszych latach powojennych za zaginiony lub zniszczony. Wbrew przewidywaniom odnaleziony, został przeczytany zaborowianom. Własna ich wypowiedź świadczy o wrażeniu, jaki wywarł” (Radlińska 1958 [1948]: 14). Również sama Zawistowicz-Adamska lokowała tę książkę poza korpusem swej naukowej spuścizny.

Nieco inaczej było w przypadku Hildy Kuper, która zawsze interesowała się literaturą i zastanawiała, czy być pisarką czy naukowczynią. Później, gdy już wyrobiła sobie pozycję na uniwersytetach natalskim czy kalifornijskim i publikowała swe utwory literackie, nie musiała się przejmować tym, czy jej to może zaszkodzić w karierze. Chociaż gdy do księgi pamiątkowej dla Isaaca Schapiry napisała opowiadanie, a nie tradycyjnie — poważny artykuł, obdarowany nie był tym zachwycony (Adam Kuper w rozmowie prywatnej).

Późniejsze wyjątki, czyli autorzy i autorki mający posady uniwersyteckie (lub do nich aspirujący), zachowywali się ostrożnie — Bohannon pisała swą powieść pod pseudonimem, a Iwańska po polsku, czyli w języku nieznanym jej akademickiemu otoczeniu — lub bardziej bezpośrednio, jak David Maybury-Lewis. Ten Brytyjczyk pracujący na Harvardzie pisał wprost w krótkiej przedmowie: „Książka ta jest relacją z naszych doświadczeń; nie jest pracą antropologiczną. Staralem się zapisać tutaj wiele z tych rzeczy, które nigdy nie są opowiadane w technicznych tekstach antropologicznych

— nasze wrażenia ze środkowej Brazylii, osobiste reakcje na różne sytuacje, w jakich się znaleźliśmy, i przede wszystkim uczucia wobec codzienności przedsięwzięcia pod tajemniczą nazwą «badania terenowe»” (Maybury-Lewis 1965: 9). Autor zatem utrzymuje w mocy rozróżnienie na literaturę i naukę, ale wprost pisze, że ta druga coś pomija i dlatego on podejmuje się uzupełnienia tej luki.

Sytuacja zaczęła się zmieniać dopiero w latach siedemdziesiątych, kiedy to doświadczenia terenowe antropologów przestały być opisywane jedynie w tekstach literackich. Bardzo ważnym przedsięwzięciem pisarskim dokumentującym kobiecie przeżycia był tom *Women in the Field* z 1970 roku, a także książka Jean Briggs *Never in Anger*. I znów to kobiety zwróciły uwagę na sytuację etnografa/ki w terenie i jej wpływ na cały proces badawczy. W roku 1977 została opublikowana książka Paula Rabinowa, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, w której autor podkreślał, że badania terenowe są tworem intersubiektywnym i zależnym od relacji między badaczem a informatorem (Rabinow 2010). Postmodernistyczny zwrot w rozwoju dyscypliny spowodował zainteresowanie problemem epistemologii relacji podczas badań, kluczowej pozycji badacza/ki i dominującego stylu pisarstwa etnograficznego. Odtąd mamy do czynienia z refleksyjnością (*reflexivity*) w antropologii, czyli z poddaniem analizie własnych ukrytych założeń i skupieniem uwagi na interakcyjnym procesie zdobywania i przekazywania wiedzy, interpretacyjnej naturze badań terenowych, konstruowaniu etnograficznego autorytetu, współzależności informatora i badacza, wpływie „ja” etnografa, a także na kwestii stylu i retoryki antropologicznych tekstów (patrz Clifford 2000; Geertz 2000; Scholte 1972).

Jakie można wskazać czynniki, powodujące, że niektórzy antropolodzy pisali swe teksty „dwoma rękami”: naukową i literacką? Z jednej strony był to wynik pozytywistycznego modelu naukowości, w którym postulat obiektywizmu badawczego rugował podmiotowość antropologa. Badacz stawał się przezroczystym pojemnikiem na informacje, które później równie cudownie zmieniał w naukowy tekst. Pierre Bourdieu określał pozytywistyczną koncepcję pracy naukowej jako „wysławiającą «naiwną» obserwację i jej niewinne zaufanie do tego, co Nietzsche nazwał «dogmatem niepokalanego poczęcia», fundamentalną cechą nauki bez naukowców, która redukuje poznający podmiot do rejestrującego narzędzia” (Bourdieu 2010: 136). Ten pozytywistyczny reżim w przypadku antropologów okazał się szczególnie okaleczający i zostawiał poza dyskursem naukowym ważne kwestie związane z terenowym doświadczeniem badacza. Clifford wskazywał, że zachodnia nauka wykluczała ze swego repertuaru pewne środki wyrazu: retorykę, fikcję i subiektywność, a lokowała je w kategorii „literatura” (Clifford 1986: 5).

Ale wskazanie na model naukowości nie wyczerpuje jeszcze zagadnienia. Ważne są także sankcje, które towarzyszyły jego praktykowaniu. Nad

wcielaniem właściwego modelu czuwało środowisko akademickie, które recenzowało teksty kolegów (i rzadziej — koleżanek), orzekając, co jest naukowe, a co nie. Walory literackie dzieła często zmniejszały jego wartość naukową, o czym Clyde Kluckhohn napisał wprost w recenzji z książki Ruth Underhill (patrz Visweswaran 1995). Niemile widziane były też teksty zabawne czy żartobliwe (jak w przypadku odrzuconej pracy magisterskiej Kurta Vonneguta; patrz Whitlark 1987: 77). A poza tym nie wypadało zajmować się mało poważnymi zajęciami, jak popularyzacja, pisanie książek podróżniczych czy powieści. Dlatego tego typu działalnością parali się raczej antropolodzy spoza klanów uniwersyteckich, a jeżeli już akademicy to czynili, zawsze wyraźnie zaznaczali, że ich wytwory nie są prawdziwie naukowe.

To dyscyplinowanie odbywało się także w inny sposób. Mówił o nim Colin Turnbull w filmie o Margaret Mead. Gdy opublikował swą książkę *Forest People*, która spotkała się z przychylnym przyjęciem szerszej publiczności, Mead ostrzegła go: „jeżeli zarobisz na książce pieniądze, ludzie będą zazdrośni i nie przysporzy ci to popularności wśród kolegów”⁵. Sukces finansowy w środowisku akademickim nie był oceniany pozytywnie. Może dlatego, że uniezależniał autorów od tego środowiska?

James Clifford w eseju opublikowanym w tomie *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology* (2005) powraca do analizowanego już przez siebie tematu dyscyplinowania. Tym razem oprócz odwołania się do Michela Foucaulta, korzysta także z koncepcji konstruowania granic grup etnicznych Fredericka Bartha i odnosi je do antropologii jako dziedziny nauki. Dyscyplinowanie dla Clifforda jest nie tylko „określanie naukowych terytoriów, tematów badawczych i metod analizy, czyli «zawartością» dyscypliny. Termin ten przywołuje starsze tradycje normatywnego treningu i praktyk ascetycznych, które przyjęły nowoczesną formę w instytucjach wychowawczych i rządowych, włączając w to uniwersytet. Dyscyplinowanie jest procesem rozgrywającym się w tych zmiennych kontekstach”. Dyscypliny są jak grupy etniczne czy subkultury w szerszym systemie, w tym przypadku uniwersytecie. Wchodzą z sobą w kontakty, zachodzą na siebie i potrzebują uznania jakichś cech za charakterystyczne dla nich. Nie musi istnieć w tym względzie powszechna zgoda, ale ma raczej miejsce hegemoniczne przymierze w rozumieniu Gramsciego (Clifford 2005: 24—26). W moich przykładach widać to bardzo wyraźnie.

W swej wcześniejszej książce *Routs. Travel and Translation in the Late Twentieth Century* Clifford zajmował się analizowaniem dyscyplinujących praktyk na granicach dyscypliny, a dotyczących badań terenowych i powsta-

⁵ Odyssey Series: *Margaret Mead — Taking Notes*. Reż. Ann Peck, 1981. DER Documentaries.

łych na ich bazie opracowań, przez wyraźne oddzielanie ich od działalności podróżników i ich tekstów (Clifford 2004). Z mojej listy utworów etnograficznej prozy wynika, że wiele było wśród nich trawelogów. Ich autorzy lokowali je jednoznacznie poza nauką, ale jednocześnie dystansowali się w stosunku do „zwykłych” książek podróżniczych. Najdobitniej wyraził to Lévi-Strauss: „Nienawidzę podróży i podróżników” (1992: 9), przedstawiając się w *Smutku tropików* konsekwentnie jako etnograf (Kubica 2013a).

Clifford pisze o „transgresjach profesjonalnego habitusu” w przypadkach Leirisa, Bowen, Brigs, Landes i Hurston, gdy podejmowali oni w swych pracach problematykę doświadczenia płci, rasy i seksualności, która to tematyka nie mieściła się w ramach zdyscyplinowanej antropologii (Clifford 2004: 157—158). Wymienieni przez Clifforda autorzy (prawie same kobiety zresztą) pisali swe teksty jako naukowe, zdawali w nich relację ze swych badań i najwyraźniej uważali je za mieszczące się w granicach dyscypliny (oprócz Bowen i jej powieści, którą sama autorka lokowała poza nauką). Jednak strażnicy dyskursu wypchnęli je poza te granice.

Michel Leiris spisywał swój dziennik, wydany później jako *L’Afrique fantôme*, podczas kierowanej przez Marcela Griaule’a ekspedycji Dakar—Dżibuti, w której wzięło udział jeszcze kilkoro innych francuskich antropologów. Tekst jest szczery i osobisty. Polski czytelnik może się zapoznać jedynie z jego fragmentami publikowanymi w piśmie „Konteksty”, gdzie przeczyta na przykład: „Dlaczego ankietę etnograficzną przypomina mi często policyjne przesłuchanie? Przybliżając się do obyczajów ludzi, nie zbliżamy się aż na tyle do nich samych. Pozostają uporczywie zamknięci — zarówno przed, jak i po ankietowaniu. [...] Niechęć do etnografii, która ustanawia tę tak nieludzką pozycję zdystansowanego obserwatora, w okolicznościach, w których należałoby ją opuścić” (Leiris 2007b: 95—99). Już te cytaty wystarczą, żeby nie dziwić się zbyt Griaule’owi i innym francuskim antropologom, którzy uznali publikację Leirisa za prowokację nadwyrężającą naukowy status antropologii, a także „wyraźne pogwałcenie dyscypliny” (Clifford 2000:83). Wydaje się, że Leiris przyjął tę dyscyplinującą lekcję i później pisał już „na dwie ręce”: albo teksty naukowe, albo literackie. Lévi-Strauss, po latach zapytany o *L’Afrique fantôme*, podkreślał, że to tam właśnie „po raz pierwszy we Francji — a wierzę, że na całym świecie — osoba antropologa pojawia się w literaturze” (cyt. za Price 2004: 25). Z mojej listy etnograficznego pisarstwa wynika, że pierwszą tego typu pracą była raczej książka *My Siberian Year* Marii Czaplickiej, choć na pewno postać antropolożki nie była tam przedstawiona tak dobitnie, jak w przypadku bohatera dziennika Leirisa.

Drugą transgresyjną personą była Zora Neale Hurston, pionierka w badaniach afroamerykańskiego folkloru, której książki uważano wówczas za nienaukowe i zbyt osobiste. Teraz widzimy w nich antycypację współczes-

nych trendów w antropologii: refleksyjnego i „tubylczego”. Hurston pisała w przedmowie do *Mules and Men*: „Byłam zadowolona, gdy ktoś powiedział mi: «Mogłabyś zbierać murzyński folklor». W pewnym sensie nie było to dla mnie nowe doświadczenie. Kiedy tylko wychyłam na świat, wylądowałam w kolebce murzyńskości. [...] Ale przylegała do mnie jak ciasna koszula. Nie dostrzegałam jej, bo ją nosiłam. Dopiero gdy poszłam do kolegium, daleko od moich rodzinnych stron, mogłam zobaczyć siebie jako kogoś innego, stanąć obok i popatrzeć na ubranie. Musiałam spojrzeć przez powiększające szkło Antropologii” (Hurston 2008 [1935]: 1). Jej książkę *Tell My Horse* o badaniach na Jamajce porównuje się do *Smutku tropików*. Jest to jednocześnie opowieść podróżnicza, komentarz polityczny, analiza feministyczna i etnograficzna, niepozbawiona niestety wyraźnej postawy etnocentrycznej.

Monografia terenowa Ruth Landes *The City of Women* „została odrzucona przez współczesnych jako nienaukowa książka podróżnicza i osobiste sprawozdanie” (Cole 1995: 168), dopiero obecnie docenia się eksperymentalny styl pisarstwa autorki i odważne problematyzowanie kwestii rasowych, płciowych i związanych z seksualnością.

Hegemoniczny dyskurs akademickiej antropologii odrzucał te transgresyjne dzieła jako nienaukowe, nieobiektywne i nie-na-miejscu. Inni autorzy etnograficznej prozy sami kwalifikowali swe dzieła jako nienaukowe.

Specyfika tradycji francuskiej

Jak dotąd koncentrowałam się na anglojęzycznej literaturze, szczególnie amerykańskiej, i przedstawiałam kontekst tamtejszej antropologii. Kilku polskich autorów i autorek, którzy pisali utwory etnograficznej prozy, było włączonych w brytyjski lub amerykański rynek akademicko-naukowy (także pośmiertnie), trudno więc mówić o jakiejś specyfice polskiej. O kontekście niemieckim nie można orzekać na podstawie jednego przypadku, podobnie jeśli chodzi o literaturę rosyjską. Jedyną alternatywą dla tradycji anglo-amerykańskiej jest antropologia francuska.

Co więcej, została niedawno opublikowana monografia zajmująca się problemem pisarstwa antropologów *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, autorstwa Vincenta Debaene'a, francuskiego literaturoznawcy wykładającego w Uniwersytecie Columbia (Debaene 2010). Inspiracją do napisania tej książki było jego spostrzeżenie, że przedstawiciele pierwszego pokolenia badaczy terenowych, którzy byli wszyscy uczniami Marcela Maussa, po powrocie z badań pisali zazwyczaj dwie książki: mo-

nografię naukową, a oprócz tego także książkę literacką⁶. Tak było w przypadku Leirisa, który opublikował dziennik ekspedycji *L'Afrique fantôme* oraz monografię *La langue secrète des Dogons de Sanga*, Lévi-Straussa: (*La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* oraz *Tristes tropiques*), a także Griaula, Soustelle'a, Metraux i innych. Debaene twierdzi, że te „dwie książki antropologów” nie pasują do zwykłego podziału: subiektywne/obiektywne, narracja/deskrypcja, interpretacja/wyjaśnianie, które się tradycyjnie stosuje przy opisie pisarstwa artystycznego i naukowego. Poza tym owe dzieła literackie były gatunkowo zróżnicowane: surrealistyczny dziennik w przypadku Leirisa, trawelog — Soustella, kronika — Griaula.

Autor jest zdania, że trzeba je ułożyć w kontekście historycznym i epistemologicznym i wyjaśnić pewną cechą charakterystyczną teoretycznej myśli francuskiej. Jest to bowiem antropologia bardzo filozoficzna, a szczególne znaczenie miał sposób ujmowania społeczeństwa przez Marcela Maussa. Otóż było ono dla niego „atmosferą”, „moralnym klimatem”, „sposobem myślenia”. Fakt społeczny był natury moralnej.

I tu, według Debaene'a, pojawił się problem, ponieważ etnografia nie wytworzyła dobrych metod do dokumentowania rzeczywistości niematerialnej. Jak można opisać w sposób naukowy atmosferę czy moralny klimat jakiejś kultury? Aby to zrobić, antropolodzy uciekali się do technik literackich. Debaene przytacza cytat z listu Metraux do Leirisa, gdzie wyraźnie formułuje on tę kwestię: aby oddać, na czym polega życie na Wyspie Wielkanocnej, musi być pisarzem. Ale jednocześnie francuscy antropolodzy bardzo często podkreślali, że nie są artystami, lecz naukowcami, a szczególnie dystansowali się od działalności podróżników, którzy publikowali relacje ze swych egzotycznych wojaży. Leiris pisał w swoim dzienniku: „Jedynym sposobem, aby nie podróżować jako turysta (to znaczy jako ślepiec), jest podróżowanie w charakterze etnografa” (Leiris 2007a: 38).

Od strony literatury sprawa też nie przedstawiała się jednoznacznie. Debaene relacjonuje ambiwalentne postawy pisarzy względem etnografii w kontekście surrealizmu i później. Ilustracją problemu może być z jednej strony uwaga André Bretona o książce Metraux, że zimne spojrzenie etnologów uniemożliwia im uchwycenie czegokolwiek; a z drugiej pełna entuzjazmu recenzja Geogesa Bataille'a *Smutku tropików*, w której pisał, że dzieło Lévi-Straussa stanowi dowód na to, iż antropologia jest nauką na etapie badań, a później powinna się stać literaturą.

Debaene podsumowuje swe rozważania tezą, że społeczeństwo należy rozpatrywać jako przestrzeń dyskursywną, które są ze sobą połączone

⁶ M.L. Pratt już wcześniej zauważyła taką prawidłowość w odniesieniu do Maybury-Lewisa, Jean-Paula Dumonta, Napoleona Chagnona i Paula Rabinowa (Pratt 1986: 31). Większość z nich napisała swe utwory prozatorskie po 1970 roku, dlatego ich nie uwzględniłam w moim zestawieniu.

w skomplikowany sposób. Widać to na przykładzie francuskiej antropologii lat trzydziestych, która z jednej strony wyznawała pozytywistyczną ideologię, a z drugiej — zajmowała się literaturą. Dla Lévi-Straussa nie ma nieciągłości między nauką i literaturą, twierdzi Debaene. Ja dodałabym, że była ona tworzona przez samych autorów.

Zatem specyfika francuskiej tradycji polegałaby na tym, że to sama teoria antropologiczna pchała etnografów w objęcia literatury, a posiadanie talentów pisarskich było także uważane za wymóg antropologicznego profesjonalizmu. Dobrze to oddaje uwaga Lévi-Straussa dotycząca jego kilkustronicowego opisu zachodu słońca: „Autorowi zdawało się, że jeśli zdoła innym przekazać słowami zjawisko zachodu słońca, to posiada arkana swego zawodu i będzie umiał dać innym uchwycić doniosłość i sens najdziwniejszego zjawiska etnograficznego” (1992: 37). Warto tutaj zauważyć, że opis ów, jak i podobne literackie wprawki Bronisława Malinowskiego w jego dzienniku, są w zamierzeniu przedsięwzięciem polegającym najpierw na dostrzeżeniu jak najbardziej subtelnych szczegółów, a potem na ich dokładnym, ale też pięknym opisie. Nie ma tu jednak miejsca na metaforę czy opis przyrody jako element obrazowania.

Dodałabym jeszcze, że literacką działalność francuskich antropologów ułatwiał także fakt, iż byli oni głównie badaczami związanymi z muzeami, a nie uczonymi akademickimi. Nie obowiązywała ich zatem dyskursywna dyscyplina uniwersytetu. Poza tym zauważam znaczący wśród francuskich pisarzy etnograficznych brak kobiet, choć wiele ich wówczas weszło do profesji. Można tu wymienić: Denise Paulme, Germaine Dieterlen, Germaine Tillion, Deborę Lifszyc⁷, Solange de Ganay, Geneviève Calame-Griaule, Dominique Zahan. Mogło być tak, że czuły się one w tym zawodzie jeszcze dość niepewnie i nie odważały na ryzykowne przedsięwzięcia⁸. Poza tym we Francji literatura stała na tak wysokim piedestale, że tym bardziej mogło je to onieśmielać. Sytuację zmieniła dopiero publikacja ważnej książki *Dialogue de femmes en ethnologie* Camille Lacoste-Dujardin (1977).

Konkluzje

Mary Louis Pratt w swym esej opublikowanym w tomie *Writing Culture* postawiła dramatyczne pytanie: dlaczego antropologdy, którzy są tak intere-

⁷ Była to polska żydówka, która zginęła w Oświęcimiu.

⁸ W ten sposób tłumaczyłam niepodjęmowanie przez kobiety nowatorskich przedsięwzięć w sztuce i trzymanie się ortodoksji w mojej książce *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku* (Kubica 2006).

sującymi ludźmi i którzy robią tak interesujące rzeczy, piszą tak nudne książki (miała oczywiście na myśli teksty naukowe; Pratt 1986: 33)? I odpowiadała, że to właśnie odautorska narracja (stosowana w prozie etnograficznej) mediowała sprzeczność między zaangażowaniem koniecznym w badaniach terenowych a powściągliwością wymaganą w formalnych raportach. Mój tekst, mam nadzieję, wystarczająco to zilustrował. Antropologowie piszą nudne książki dla innych antropologów, żeby ci uznali ich naukowość. Wszelako najwyraźniej odczuwają też potrzebę pisania o swoich doświadczeniach dla szerszej publiczności w ciekawy sposób. Zaprezentowałam tu listę utworów etnograficznej prozy, która pokazuje, jak wiele takich dzieł powstało. Były one pisane „inną ręką” niż monografie naukowe, czego zarówno autorzy, jak i czytelnicy byli świadomi. To dzielenie i klasyfikowanie ujawnia także jedną z ważnych cech myślenia modernistycznego.

Większość antropologów, którzy zajmowali się etnograficzną prozą, pracowała poza akademią. Ci, którzy pisali teksty literackie, mając jakiś kontakt z uniwersytetem, bardzo wyraźnie zaznaczali, że ich utwory nie mają charakteru naukowego. Podkreślali to też recenzenci ich książek. Kilka utworów, które powstawały jako regularne etnografie, a w każdym razie książki o charakterze naukowym, nie zostało przez akademickie środowisko antropologiczne za takie uznane. Stało się tak ze względu na formę („zbyt literacką”) lub treść (rasa, płeć, seksualność), której nie poruszały „porządne” monografie.

W tradycji anglo-amerykańskiej proza etnograficzna była czymś dodatkowym, pisanym dla popularyzacji lub z powodów finansowych. Inaczej rzecz przedstawiała się w antropologii francuskiej. To charakter tamtejszej teorii sprawił, że etnografowie musieli się uciekać do języka literatury, by sprostać jej wymogom. Wysoki prestiż literatury we Francji nie umniejszał znaczenia tych przedsięwzięć.

Jak współcześnie postrzegamy owe klasyczne dzieła prozy etnograficznej? Do czego mogą nam się dziś przydać? Przede wszystkim są źródłem wiedzy o praktyce badań terenowych, o stosunkach z „krajowcami”, trudnościach i wątpliwościach itd. Poza tym stanowią rodzaj wzorca dla współczesnego pisarstwa eksperymentalnego (patrz Narayan 2007, Kubica 2006). Coraz częściej stają się także źródłem wiedzy o kulturach badanych przez etnograficznych pisarzy, rodzajem wczesnego „opisu gęstego” (patrz Vincent 2010). Bywają też inspiracją dla artystów i dla nowych krytycznych teorii (patrz Kubica 2013b).

Jednak przede wszystkim są dowodem kreatywności antropologów i antropolożek, ich pisarskiego talentu i niezgody na formatowanie naukowego dyskursu.

Bibliografia

- Amit Vered (red.), 2004: *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. London—New York: Routledge.
- Barth Fredrik, 2004: *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN.
- Behar Ruth, Gordon Deborah A. (red.), 1995: *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Boon James, 1972: *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss and Literary Tradition*. New York: Harper & Row.
- Bourdieu Pierre, 2010: *Posłowie*. W: Paul Rabinow: *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K. Dudek, S. Sikora. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bowen Eleanor Smith (Laura Buchanan), 1955: *Return to Laughter. An Anthropological Novel*. London: Victor Gollancz.
- Brocki Marcin, 2008: *Antropologia: literatura — dialog — przekład*. Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Clifford James, 1986: *Introduction: partial truth*. W: J. Clifford, G.E. Marcus (red.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford James, 2000: *O surrealizmie etnograficznym*. W: J. Clifford: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. Dżurak. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford James, 2004: *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*. Przeł. S. Sikora. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN.
- Clifford James, 2005: *Rearticulating Anthropology*. W: D.A. Segal, S.J. Yanagisako (red.): *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Cole Sally Cooper, 1995: *Ruth Landes and the Early Ethnography of Race and Gender*. W: R. Behar, D.A. Gordon (red.): *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Cole Sally Cooper, 2007: *Ruth Landes: A Life in Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Debaene Vincent, 2010: *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*. Paris: Gallimard.
- Dennis Philip A., 1989: *Oliver La Farge, Writer and Anthropologist*. W: P.A. Dennis, W. Aycock (red.): *Literature and Anthropology*. Lubbock: Texas Tech University Press.
- Dennis Phillip A., Aycock Wendell (red.), 1989: *Literature and Anthropology*. Lubbock: Texas Tech University Press.
- Dominguez Virginia, 1996: *Disciplining Anthropology*. W: C. Nelson, D.P. Gaonkar (red.): *Disciplining and Dissent in Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Du Bois Cora. Recenzja z: C. Fürer-Haimendorf: *The Naked Nagas*. „American Anthropologist” 43/4.
- Eriksen Thomas Hyland, 2006: *Engaging Anthropology: the Case for a Public Presence*. Oxford: Berg.
- Fryś-Pietraszkowa i in., 2002—2010: *Etnografowie i ludoznawcy polscy*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Geertz Clifford, 2000: *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dżurak, S. Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gershenhorn Jerry, 2007: *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gingrich Andre, 2010: *Aliences and Avoidance: British Interactions with German-speaking Anthropologists, 1933—1953*. W: D. James, E. Plaice, Ch. Toren (red.): *Culture Wars: Context, Models and Anthropologists' Accounts*. Oxford: Berghahn Books.
- Haddon Alfred Cord, 1917: Recenzja z: M. Czaplicka: *My Siberian Year*, „Man” 17/24.
- Hernandez Graciela, 1995: *Multiple Subjectivities and Strategic Positionality: Zora Neale Hurston's Experimental Ethnographies*. W: R. Behar, D.A. Gordon (red.): *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Hurston Zora Neale, 2008 [1935]: *Mules and Men*. New York: Harper Collins.
- Hymes Dell (red.), 1972: *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books.
- Kaniowska Katarzyna, 2007: *Leiris i etnografia*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 3.
- Kroeber Alfred Louis, 1989 [1952]: *Earth-Tongue z plemienia Mohave*. Przeł. P. Sztompka. W: A.L. Kroeber: *Istota kultury*. Warszawa: PWN.
- Kubica Grażyna, 2006: *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kubica Grażyna, 2013a: *Lévi-Strauss jako bohater? Proza etnograficzna „Smutku tropików” i jej współczesne odczytania*. W: E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper (red.): *Antropolog i jego magia. Współczesne inspiracje twórczością Claude'a Lévi-Straussa*. Kraków: Nomos.
- Kubica Grażyna, 2013b: *Smutek tropików i smutni artyści. Klasyczne dzieło Claude'a Lévi-Straussa jako inspiracja współczesnej polskiej sztuki conceptualnej*. „Kultura Współczesna” 3.
- Kuligowski Waldemar, 2001: *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lacoste-Dujardin Camille, 1977: *Dialogue de femmes en ethnologie*. Paris: F. Maspero.
- Leiris Michel, 2007a: *Dziennik 1922—1989* (fragmenty). Przeł. J. Skomska-Godefroy. „Konteksty” LXI/3—4.
- Leiris Michel, 2007b: *L'Afrique fantôme* (fragmenty). Przeł. T. Szerszeń. „Konteksty” LXI/3—4.
- Lévi-Strauss Claude, 1992: *Smutek tropików*. Przeł. A. Steinsberg. Łódź: Opus.
- Lévi-Strauss Claude, Didier Eribon, 1998: *Z bliska i z oddali*. Przeł. K. Kocjan. Łódź: Opus.
- Lutkehaus Nancy C., 2010: *Margaret Mead. The Making of an American Icon*. Princeton: Princeton University Press.
- MacClancy Jeremy, McDonough Chris (red.), 1999: *Popularizing Anthropology*. London: Routledge.
- Malinowski Bronisław, 2001: *Ogólnonarodowa służba wywiadowcza*. W: B. Malinowski: *Dzieła*. Warszawa: PWN.
- Marcus George E., Fischer Michael M.J., 1996: *Anthropology as Cultural Critique: an Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maybury-Lewis David, 1965: *The Savage and the Innocent. Life with the Primitive Tribes of Brazil*. Cleveland—New York: The World Publishing Company.
- Narayan Kirin, 1999: *Ethnography and Fiction: Where Is the Border*. „Anthropology and Humanism” 24/4.
- Narayan Kirin, 2007: *Tools to Shape Texts: What Creative Nonfiction Can Offer Ethnography*. „Anthropology and Humanism” 32/2.

- Parsons Elsie Clews, 1922: *Preface*. W: E.C. Parsons (red.): *American Indian Life*. New York: B.W. Huebs.
- Prater John, 1995: *Ella Deloria: Varied Intercourse: Ella Deloria's Life and Work*. „Wicazo Sa Review” 11/2.
- Pratt Mary Louise, 1986: *Fieldwork in Common Places*. W: J. Clifford, G.E. Marcus (red.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley: University of California Press.
- Price Sally, 2004: *Michel Leiris, French Anthropology, and a Side Trip to the Antilles*. „French Politics, Culture & Society” 22/1.
- Rabinow Paul, 2010: *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K.J. Dudek, S. Sikora. Kęty: Wydawnictwo Derewiecki.
- Radlińska Helena, 1958 [1948]. W: K. Zawistowicz-Adamska: *Spółeczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Salemink Oscar, 2000: *Ethnography as Martial Art*. W: P. Pels, O. Salemink (red.): *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Sapir Edward, 2001 [1934]. Recenzja z: M. i F. Herskovits: *Rebel Destiny*. W: *Collected Works of Edward Sapir*. T. 14. Boston: Walter de Gruyter.
- Scholte Bob, 1972: *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*. W: D. Hymes (red.): *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books.
- Vincent Kerry, 2010: *Literature as laboratory: Hilda Kuper's factional representations of Swaziland*. „African Studies” 70/1.
- Visweswaran Kamala, 1995: *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis—London: University of Minnesota Press.
- Visweswaran Kamala, 2010: *Un/common Cultures: Racism and the Rearticulation of Cultural Difference*. Durham, NC: Duke University Press.
- Wagley Charles, 1966: Recenzja z: D. Maybury-Lewis: *The Savage and the Innocent. Life with the Primitive Tribes of Brazil*. „American Anthropologist” 68.
- Walczak Bartłomiej, 2009: *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwań ponowoczesnej antropologii*. Warszawa: Scholar.
- Wheeler Valerie, 1986: *Travelers' Tales: Observations on the Travel Book and Ethnography*. „Anthropological Quarterly” 59/2.
- Whitlark James S., 1987: *Vonnegut's Anthropology Thesis*. W: P.A. Dennis, W. Aycock (red.): *Literature and Anthropology*. Lubbock: Texas Tech University Press.

Grażyna Kubica

Making borders between science and literature: ethnographic prose

S u m m a r y

The Fredrik Barth's theory concerning social borders can also be applied to divisions between disciplines and discourses. During the classical period of the development of the discipline, the academic discourse binding in anthropology did not allow for ethnographers' own experiences, as well as has not been leaving much room for their

literary creativity. In order to express their experiences, doubts and fascinations and portray the background of their fieldwork, as well as to realise their literary ambitions, some of them wrote prose in addition to their regular monographs.

By the term “ethnographic prose” I understand various forms of literary works written on the basis of researchers’ experience in the field. This category includes travel books, novels, memoirs, autobiographies and diaries. In other words, both fact and fiction. Characteristic was the interesting literary form (vivid, riveting and providing readers with aesthetic pleasure) as well as the wide readership to which these works are addressed. In contrast to ethnographic prose, formal field monographs are written for other anthropologists, often in a hermetic language, as a stage in the author’s academic career. The main difference here, then, is the virtual reader (wide audience or professional anthropologists) as well as the resultant form (“literary” or “academic”). Metaphorically speaking the border between science and literature run across the bodies of anthropologists: they wrote with two hands.

The text explores the problem of disciplining function of anthropological writings, by presenting the list of works, authors and reception of the works in the anthropological milieu. The conclusion says that the majority of authors of the ethnographic prose functioned outside of academia. Both authors and readers knew that the ethnographic prose was not part of academic discourse, thus this was not a result of “blurring of genres”, as Clifford Geertz put it. This was rather a result of anthropologists’ creativity and disagreement with the formatting character of academic discourse.

Katarzyna Majbroda

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski

Na pograniczu antropologii i literatury Samo(roz)poznanie jako konsekwencja zwrotu literackiego w antropologii społeczno-kulturowej

Tematem tego artykułu jest zjawisko literaturyzacji antropologii społeczno-kulturowej, które stanowi konsekwencję reorientacji tej dyscypliny na literaturę, a także naukową refleksję o niej. W tekście tym przyjmuję, że literaturyzacja dyscypliny to złożony proces, który przejawia się na kilku poziomach: ontologicznym, gdy w kategoriach tekstu ujmuje się badaną rzeczywistość lub gdy terenem etnograficznej eksploracji czyni się sam tekst; epistemologicznym, gdy poznanie sprowadzane jest do odkrywania sensu złożonego ze znaczeń odsłanianych w aktach interpretacji, a także metadyskursywnym w sytuacji, gdy za pomocą pojęć zaczerpniętych z literaturoznawstwa antropologia opisuje samą siebie jako dyscyplinę skoncentrowaną na tworzeniu przekonujących opisów rzeczywistości społeczno-kulturowej. Przyjęte w tym tekście rozumienie procesu literaturyzacji antropologii oznacza zatem, po pierwsze, że dyscyplina zaczęła samą siebie opisywać narzędziami literaturoznawstwa, po drugie, że przy użyciu tych narzędzi sprowadziła swoją naturę do rodzaju pisarstwa, obiekt badań zaś do tekstu — zarówno w znaczeniu metaforycznym, jak i dosłownym (Majbroda 2011).

Wspomniane działania proponuję postrzegać jako impuls do wzmożonej metarefleksji podjętej w ramach dyscypliny na temat zagadnienia reprezentacji, tekstowych przedstawień rzeczywistości oraz antropologicznej prawdy, a także jako istotny bodziec dla „samoopisu” antropologii, co okazało się niebagatelnym doświadczeniem nie tylko dla wzrastającej samoświadomości badaczy, ale także dla zredefiniowania proponowanego przez nich poznania, badań terenowych oraz deskrypcji rzeczywistości (Coffey 1999).

Zwykło się także uważać, że literaturyzacja antropologii stanowi najwyraźniejszy przejaw wpływów postmoderny w dyscyplinie, którą na użytek rozważań podjętych w tym tekście zdefiniować można za Marvinem Harrisem jako „intelektualny ruch lub orientację, promującą samą siebie jako antytezę modernizmu” (Harris 1999: 51).

Na fali debaty wokół *Writing Culture*

W humanistyce rzadko zdarza się, by jakaś nowa teoria bądź metoda badawcza inicjowała radykalną zmianę czy też intelektualny przełom o ważkich konsekwencjach natury teoriopoznawczej. Innymi słowy, nieczęsto jesteśmy świadkami lub uczestnikami przemian, które przez radykalną krytykę i zaproponowanie nowych rozstrzygnięć epistemologicznych oraz metodologicznych unieważniałyby dotychczasowy dorobek *Geisteswissenschaft*, zamykając drogi transmisji stosowanych dotąd metod oraz konceptów badawczych. W dziejach nauki istnieją jednak okresy, w których do słów-kluczy współtworzących ponaddiscyplinarny interdyskurs dołącza słowo „zwrot” (*turn*). Pojęcie to budzi określone asocjacje, zwracając uwagę na stan załamania się dotychczasowych stylów uprawiania nauki, sytuację wyczerpywania się ich efektywności oraz, jak powiedzieliby neopragmatyści, nikłą przydatność w radzeniu sobie ze światem i w wyjaśnianiu rozmaitych zjawisk rzeczywistości.

W naukach humanistycznych pojęcie zwrotu pojawia się w różnych przestrzeniach, organizując debatę podejmowaną w ramach epistemologii, metodologii oraz teorii, która dynamizowana jest najczęściej pod wpływem diagnozowanych kryzysów. Tym samym zwrot, polegający zwykle na przekraczaniu dyscyplinowych granic, to przede wszystkim czas krytycznego oglądu tego, co w nauce zastane. Towarzyszy temu historiozoficzna topika wyczerpywania, która podkreślać ma nieodwołalny kryzys paradygmatu scjentyistycznego, datowany na Zachodzie na przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, oraz związanych z nim form naukowej wypowiedzi, dezaktualizowanych wraz z pojawieniem się w przestrzeni nauk humanistycznych i społecznych poststrukturalizmu, dekonstrukcji, *gender studies*, nowego historycyzmu czy też neopragmatyzmu.

Antropologia kulturowo-społeczna w swym obecnym kształcie nie stanowi produktu schyłku XX wieku ani też manifestacji zjawisk obserwowanych niemalże *in statu nascendi*. Dyscyplina zawdzięcza swą współczesną postać kolejnym przemianom, wyznaczanym przez trajektorię zwrotów i przełomów. Jak pokazuje diachroniczny ogląd jej przeobrażeń, wynikają

one nie tyle z niemożności utrzymania obowiązujących dotychczas teorii, ile z reorientacji dyscypliny na nowe pomysły intelektualne, dyskursy oraz obszary badawcze, co można by określić mianem skoków programowych. Innymi słowy, swoją aktualną poststrukturalistyczną, czy jak kto woli postnowoczesną, postać antropologia zawdzięcza kolejnym przełomom inicjowanym zwykle przez wybitne nazwiska koryfeuszy „nowego”, a nierzadko pojedyncze publikacje, których siła komunikacyjna oraz dyskursywny zasięg okazały się zarzewiem podejmowanych debat i motorem przemian obserwowanych w historii dyscypliny.

Zwrot literacki w antropologii zaczął być diagnozowany w kontekście tak zwanego kryzysu reprezentacji, który stanowi wyraźniejszy idiom w krytycznie zorientowanej debacie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku dotyczącej nadużyć oraz słabości praktyk antropologicznych, jej statusu jako nauki, metod badawczych, trybów poznania oraz form reprezentacji, którą podjęto w nowych kontekstach społecznych i geopolitycznych.

Zwrócenie się antropologii w stronę literatury, a przede wszystkim jej reorientacja na wielorako rozumiany tekst omawiane są zwykle w kontekście antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza. Mimo że nazywany jest propagatorem literaturyzacji antropologii, nie tyle postulował on odejście od tradycyjnego tekstu antropologicznego na rzecz pisania beletrystyki, np. antropologicznych powieści, ile raczej diagnozując tzw. zmącenie gatunków w dyskursywnej przestrzeni nauki, kwestionował relacyjne jej definiowanie — zawsze w negatywnym odniesieniu do „nienaukowości” literatury czy, szerzej, sztuki (Geertz 2000). Wprawdzie autor *After The Fact* wielokrotnie podkreślał, że zrozumienie i diagnozowanie życia społecznego wymaga wnikliwej interpretacji rozmaitych faktów, nigdzie jednak nie zaznaczał, że są to „fakty lekturowe”, a zatem ograniczające się do tekstowych światów, możliwe do wyczytania z książek, a następnie poddania filologicznej analizie. Chociaż wielokrotnie nazywał kulturę dokumentem, manuskrytem oraz rękopisem, radząc wczytywać się w jej treści, nie dodawał jednak, że istnieje ona przede wszystkim zamknięta w gatunku literackim, którego analiza wzbogaci antropologiczną wiedzę o świecie.

Metafora kultury jako tekstu, czytania jako trybu poznania i interpretacji jako aktu tworzenia znaczenia, wypracowana z publikacji Geertza, nabrała radykalniejszych kształtów pod wpływem jej wieloaspektowego omówienia w tekstach zebranych w tomie *Writing Culture* (1986), gdzie koncept tekstualizacji rzeczywistości kulturowej, ale także etnografii jako formy pisarstwa wybrzmiał bardzo wyraźnie. Uświadomiono sobie wówczas, że produkcja i przekazywanie wiedzy antropologicznej zależą od konwencji narracyjnych, które wykorzystujemy do konstruowania i interpretowania naszych tekstów. Kiedy podejmujemy etnograficzny projekt, angażujemy się w intensywną działalność pisania (Kiliani 1994: 46). Jak pamiętamy,

najdalej w referowanej debacie sięgnął wówczas w swych propozycjach Steven Tyler, traktując teksty antropologiczne w kategoriach panfikcjonizmu ściśle połączonego z tekstualizacją rzeczywistości, sprowadzając poznanie do „ewokacji”, na której fundowana jest intertekstualność etnograficzna (Tyler 1986: 122—140).

Antropolodzy nie pytali dotąd, czy rzeczywistość społeczno-kulturowa, której fragmenty analizują i interpretują, jest w ogóle „opowiadalna”, zakładając, że proces badawczy oraz towarzyszące mu doświadczenia, rozpoznania i diagnozy można przełożyć na ciągi fabularne, światy przedstawione, opisy i dialogi. Dopiero uświadomienie sobie używania strategii i konwencji literackich w procesie konstruowania tekstowych obrazów badanych zjawisk zwróciło ich uwagę na oczywisty fakt, że, świadomie bądź nie, naśladują w swoim piśmiennictwie znane sobie style reprezentacji.

Umiejętność konstruowania antropologicznego przedstawienia rzeczywistości jest niewątpliwie zaletą, ale może stać się także niebezpieczną praktyką jej zniekształcania w skodyfikowanych gatunkach pisarstwa, w schematycznych formułach, za pomocą pojęć i terminów, które, poprzez swoje ustalone znaczenia zakotwiczone w konkretnym kontekście społecznym, kulturowym i politycznym, tracą „niewinność”, przemycając do antropologicznych opisów określone światopoglądy i ideologie; także te, które zostały już zdyskredytowane (Appadurai 1999: 228—234). Zjawisko to można by pokazać jeszcze inaczej, przypominając rozpoznanie Rolanda Barthes’a, który uważał, że „język, choćby się go wyrzekło w najgłębszej intymności podmiotu, natychmiast idzie na służbę władzy. Nieodwołalnie dochodzą w nim do głosu dwa kruczki: zwierzchnictwo asercji, stadność powtarzania” (1979: 11).

Autorzy wstępu do książki *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology* (1997) podkreślają, że „publikacja *Writing Culture* była postrzegana jak coś w rodzaju punktu zwrotnego w antropologicznym myśleniu. Uwyraźniła i zareagowała pozytywnie na kryzys w antropologii, który był zarazem epistemologiczny i polityczny [...]. Ujawniła, że reprezentacje tradycyjnej antropologii były produktami asymetrycznych relacji władzy, co skłoniło nas do rozwinięcia nowych form reprezentacji, które mogłyby zawrzeć wielość głosów tych reprezentacji. Odrzucając tradycyjną autorytatywność, realizm, obiektywistyczny styl, zwróciła nas ku myśleniu o antropologii samej w sobie jako instytucjonalnie, historycznie i politycznie usytuowanym rodzaju pisania” (James, Hockey, Davidson 1997: 3). Po upływie kolejnej dekady cytowany fragment otwiera zbiór esejów zatytułowany *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices* (2010), zaświadczaając, że współczesna antropologia nie zdołała ostatecznie i dogłębnie przenieść swojego dziedzictwa w dobie przemian i wzmożonej autorefleksji, etykietowanej zwykle jako postmodernizm (patrz Heintz 2010: 139—162).

Problem zwrotu literackiego w antropologii okazuje się bowiem znacznie rozleglejszy. Warto przypomnieć, że w odpowiedzi na tzw. kryzys reprezentacji, który chciałoby się czasem określić jako „kryzys rozumu”, autorzy *Writing Culture* podjęli się krytyki tradycyjnie uprawianej etnografii, w zamian proponując nowe praktyki, takie jak autorefleksja dyscypliny i analiza retoryczna tekstów etnograficznych.

Wzrost samoświadomości antropologów oraz ich szczególne uwrażliwienie na literackie i retoryczne wymiary tekstów etnologicznych nie wynikały ani z nagłego zainteresowania badaniami teoretycznoliterackimi i praktykami krytyki literackiej, ani też z mechanicznego aplikowania teorii i pojęć literaturoznawczych do kulturowo-społecznej materii. Może nie całkiem bezzasadne jest przypomnienie, że swoista krytyczna samozwrotność dyscypliny wyłoniła się w trybie negacji modernistycznego paradygmatu nauki i wiązała z upolitycznieniem oraz spersonalizowaniem teorii. Wyrażnym przykładem wpływu literaturyzacji dyscypliny na charakter rewizjonistycznie nastawionej debaty jest krytyka postkolonialna, u podstaw której znajduje się założenie, że kolonializm to przede wszystkim proces niewolenia wyobraźni i umysłów poprzez wytwarzanie oraz amplifikację dyskursu zawłaszczającego i utrwalającego obrazy „innych” oraz reifikowanych kultur, a także zespół praktyk dyskursywnych, za pomocą których Zachód politycznie, społecznie, ideologicznie, naukowo i artystycznie konstruuje wyobrażony Wschód (Said 2005: 31).

Pogląd ten uzupełnia rozpoznanie Henrietty Moore, gdy podkreśla, że antropologia jest antropologią, ponieważ zawiera specjalny tryb dowodzenia, który zajmuje się różnicami kulturowymi i systemami społecznymi osadzonymi w hierarchii stosunków władzy. Dlatego też, jak pisze antropolożka, „istotne jest uświadomienie sobie, że antropologia jako dyscyplina i praktyka jest częścią wyobraźni, która pomaga w kształtowaniu stosunków między Zachodem i jego Innymi. Ten związek nie jest statyczny i przeszedł znaczne zmiany w ostatnich dziesięcioleciach, które miały ogromny wpływ na teorię i praktykę antropologii” (Moore 1999: 2).

Drobiazgowa, wyczulona zarówno na konkret, jak i na metaforę analiza piśmiennictwa kolonialnego nie tylko pokazała bardzo wyraźnie, że nie istnieją przezroczyste etnografie, ale przede wszystkim ujawniła presupozycję, w myśl której opis etnograficzny naznaczony jest nieusuwalną partykularnością, wynikającą z politycznego umiejscowienia tworzącego go podmiotu. Pozorna transparentność zawłaszczającego opisu antropologicznego wynika z niedostrzegania licznych determinant i uwarunkowań, przyjmowanych za *neutrum* tylko w kontekście jego wytwarzania, do którego przynależą zarówno autor tekstu, jak i jego czytelnicy, a zatem wspólnota jednego dyskursu antropologicznego.

Istotną konsekwencją uprawiania antropologii zorientowanej na tekst jest urefleksyjnienie własnego światopoglądu i tworzenie autonarracji

współtworzących perspektywę, w której dokonuje się interpretacji dostrzeganych zjawisk. Ujawnianie nieoczywistości procedur analitycznych i interpretacyjnych na poziomie piśmiennictwa antropologicznego nie pozostaje bez wpływu na sposób konceptualizowania, ale także uprawiania badań terenowych. Paul Atkinson podkreśla na przykład, że „teren jest formą do organizowania pisania”. Podwójna kompetencja antropologa: „byłem tam”, „mogę opowiedzieć”, objawia się w strukturze narracji, wyrażającej ściśle obraz kultury w zeznaniu kompetentnego świadka, który ten obraz uprawomocnia. Tak więc teren pojawia się nie tylko jako „sposób działania”, ale również jako „styl pisania” (Atkinson 1992: 62). Ostatecznie etnograficzny tekst utrzuca nie tylko obraz badanej kultury, lecz także sytuację bycia i działania antropologa w terenie.

Zwrot literacki poprzez rewizję tradycyjnego piśmiennictwa antropologicznego spowodował, że nie do utrzymania okazała się klasyczna monografia etnograficzna, którą trafnie scharakteryzował Monther Kiliani: „typowa monografia jest przede wszystkim prezentowana w formie tekstu — zapisu umożliwiającego czytelnikowi zobaczenie i usłyszenie kobiet i mężczyzn, z którymi pracował antropolog (daje obraz życia rdzennej kultury). Tym, co charakteryzuje kształt monografii, jest jej monologowy charakter, który sytuuje autora — antropologa w roli powieściowego demiurga, najwyższego zarządcy postaci i scen typowych dla badanej kultury” (1994: 46).

Konteksty i uwarunkowania *literary turn*

Warto w tym miejscu zastanowić się nad przyczynami obserwowanej przez nas reorientacji antropologii na literaturę. Wydaje się, że jedną z nich, która nie zajmuje mnie w tym miejscu, jest instytucjonalny wymiar dyscypliny i ograniczone możliwości finansowania systematycznych badań terenowych. Ze wspomnianą sytuacją wiąże się rozwój nurtu antropologii zorientowanej na badanie zjawisk w najbliższej antropologom rzeczywistości (*anthropology at home*), co wynika z przekonania, że różnice kulturowe są tam, gdzie potrafimy je dostrzec, a dyscyplina zwrócona ku zjawiskom lokalnym powinna przybrać coraz cenniejszą we współczesnej nauce postać krytyki kulturowej. Także w tym wymiarze funkcjonowania antropologii nie bez znaczenia pozostaje świadomość i umiejętność stosowania przekonujących technik opisu rzeczywistości. Jak wyjaśniają George Marcus i Michael Fischer, fundamentalny realizm deskryptywny jest tym, co sprawia, że antropologia jest atrakcyjna dla innych dyscyplin, natomiast dla samej

antropologii ważne jest, „jak praktykować krytyczną etnografię we własnym kraju, czyniąc użytek z międzykulturowej perspektywy, ale nie popadając w przesadnie romantyczne lub idealistyczne tony w przedstawieniu tego, co egzotyczne, w celu zaproponowania bezpośredniej alternatywy dla rodzimego kontekstu” (2010: 345).

Tym samym warto podkreślić, że u podstaw eksperymentów literackich oraz prób przekonującego przedstawiania „innego doświadczenia kulturowego” znajduje się nie tyle enigmatycznie rozumiana moda intelektualna, ile zdecydowana epistemologiczna i polityczna krytyka podstaw nowoczesnej wiedzy antropologicznej. Kulturowo-społeczne oraz polityczne otoczenie antropologii zmusza ją do autorefleksyjności, do zwrócenia się ku samej sobie w celu krytycznego oglądu i przenicowania pryncypiów wiedzy, poznania, ale także praktyk konstruowania tekstów będących nośnikami utrwalonych opisów badanych zjawisk. Nowa rzeczywistość społeczno-kulturowa, którą zastaje antropolog, wymaga nowych form wyobraźni i mimo że antropologia niechętnie i z wyraźnym oporem przewietrza słowniki swoich pojęć i terminów, to jednak nie ulega wątpliwości, iż nie zawsze „tubylec”, „kasta”, „fratrie”, „struktury pokrewieństwa” umożliwiają przekonujące i, co ważniejsze, pozwalające na uchwycenie dynamiki badanych zjawisk ich opisanie. W kontekście wzmożonej autorefleksyjności dyscypliny używane w niej konstrukcje analityczne uznane zostały przez antropologów za sposoby porządkowania danych, ale nie obserwowanych przez nich stylów życia. Uzmysłowiono sobie także fakt, że stanowią one zaledwie kategorie imaginacyjne, które choć użyteczne z punktu widzenia poznawczych funkcji dyscypliny, pozostają bytami dyskursywnymi. Antropolodzy zdali sobie sprawę, „że antropologiczne kategorie analityczne tworzą byty abstrakcyjne (przez reifikację i obiektywizację), a tym samym upraszczają poszczególne sposoby życia, ujednolicają je ponad różnicami, nieścisłościami i sprzecznościami na rzecz spójności, stałości i sumowania” (Moore, Sanders 2006: 18).

O konieczności przekraczania praktyki kategoryzowania badanych zjawisk pisze też między innymi Johannes Fabian, przypominając, że badania antropologiczne wymagają teorii, która nie może ograniczać się do porządkowania chaosu zjawisk w znane, uporządkowane kategorie i powinna być obudowana krytyczną refleksją na temat warunków poznania, konstruowania wiedzy oraz trybów jej komunikowania (2001: 7). Pogląd ten podziela George Marcus, upatrując wartości „krytyki etnografii” w tym, „że umożliwiła ona badanie nowych problemów, a nawet metod w antropologii, dopuszczając możliwość alternatywnych ram badawczych i kategorii, w których tradycyjne obszary problemowe mogą zostać na nowo przemyślane. Jest to najistotniejszy jak dotąd wkład tak zwanego zwrotu literackiego w antropologii, który bywa niesłusznie oskarżany o to, że wie-

dzie do hermetyzmu i narcyzmu, nie wspominając o innych niepokojach, jakie wzbudza w środowisku akademickim” (2004: 121).

O potrzebie u(kon)tekstowania antropologii

Pisanie antropologii jest częścią procesu poznawczego, ale problem antropologii nie jest ani literacki, ani też retoryczny. Warto w tym miejscu przytoczyć rozpoznanie Petera Manninga, który podkreśla, że styl etnograficznego pisarstwa wykracza poza kwestię osobistych preferencji, szkoły czy też umiejętności i stanowi przede wszystkim określony model reprezentacji: „Złożoność antropologicznych reprezentacji można zatem traktować jako ostateczny wynik złożonego procesu współpracy między informatorem a badaczem, z których każdy zajmuje się tworzeniem często odrębnych interpretacji, mogących obejmować złożone kompleksy życia codziennego” (1995: 250). Nasuwa się tu refleksja, że być może inaczej rozłożyłyby się akcenty w debacie kontynuowanej od czasów ukazania się *Writing Culture*, gdyby kryzys reprezentacji został określony jako stan wyczerpania się tradycyjnego etnograficznego opisu bądź komentarza na temat rzeczywistości oraz jako etap poszukiwania nowych, przekonujących form wyrazu. Tymczasem wydaje się, że poetyka i polityka tekstu etnograficznego zaabsorbowały antropologów na tyle, by odwrócić ich uwagę od kwestii, wydaje się, istotniejszej: od przemyślenia procesu badawczego, jego nadużyć i możliwości w zmieniających się warunkach geopolitycznych. Można by powiedzieć, że antropologowie, koncentrując się przez pewien czas na retorycznym i literackim uwarunkowaniu prawdy antropologicznej, nie wzięli pod rozważenie tego, o czym przypominają na przykład redaktorzy książki *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power* (2006), podkreślając, że: „praktyki antropologiczne dokonują się w ruchu i wydarzeniach. Nabywają zbiorowej tożsamości nie poprzez subskrypcję jednego dyskursu, lecz w obliczu wspólnych problemów: muszą dać się tworzyć w obliczu świata, który nie jest antropologią” (Riberio, Escobar 2006: 14). W rezultacie debaty podejmowane przez antropologów w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przybierały najczęściej postać sporów interpretacyjnych wokół podstawowych kategorii analitycznych organizujących poznanie na poziomie pojęciowym, nie przeistaczając się w dyskusje zmierzające do osiągnięcia metodologicznego konsensusu (Marcus i in. 2008). Jeśli praktyka ta okazałaby się dominująca, nie tylko różnica między tekstem antropologicznym a literaturą, ale także dystynkcja między antropologią a literaturoznawstwem lub krytyką literacką mogłaby okazać się iluzoryczna.

Analiza antropologiczna inspirowana literaturą i literaturoznawczymi narzędziami jej opisu dała asumpt do zredefiniowania nie tylko kultury, ale także samej antropologii. Zwrot antropologii w kierunku filologicznie rozumianej humanistyki nie przynosi jedynie konsekwencji związanych ze zmianą trybów naukowego opisu. Skutki reorientacji dyscypliny na tekst są o wiele bardziej dalekosiężne; pojawiają się nawet opinie, że „relatywizm kulturowy został zastąpiony relatywizmem tekstowym”, a antropolodzy przeszli „od idei relatywizmu kultur ludzkich do studiowania koncepcji względności interpretacji oraz interpretującego” (Sanjek 1990: 156). Zmetaforyzowanym pojęciem tekstu zaczęto opisywać zarówno naturę przedmiotu badań (kultura jako tekst, manuskrypt, dokument), charakter kulturowej analizy (kulturę należy czytać, interpretować, przekładać), jak i właściwość samej antropologii, którą zaczęto „pisać” i „tworzyć”, dostrzegając w niej literaturę bądź sztukę.

Jeżeli zaczynamy kodować świat w kategoriach tekstu, to konsekwencją tego działania będzie dekodowanie rzeczywistości w trybie retorycznym, narracyjnym, stylistycznym, gatunkowym *etc.* Zależność tą dostrzega na przykład Jean Pierre De Sardan, gdy zauważa: „Praca interpretacyjna nie pojawia się po «batalii empirycznej», ale przed, podczas i po wytwarzaniu «danych», które nie są wyłącznie dane, ale ustanowione w określonej formie przez szereg aktów interpretacji” (1996: 3). Na problematyczny aspekt literackiego zwrotu dyscypliny zwraca uwagę także Kirsten Hastrup, gdy podkreśla, że: „widzenie antropologii jako powołania literackiego implikuje ryzyko estetyzmu. To z kolei pociąga za sobą zakłócenie kryteriów, wedle których etnografia powinna być oceniana” (1992: 116).

Kolejne zwroty, którym podlegają nauki humanistyczne i społeczne, organizują dominujące style myślowe w antropologii społeczno-kulturowej, prowadząc nie tyle do przekreślenia dotychczasowych sposobów uprawiania tej dyscypliny, ile raczej do odmiennego rozłożenia akcentów w zakresie przedmiotów badań, przyjmowanych metod oraz perspektyw badawczych. Pryncypia pozostają zwykle niezmiennie, a pozorne innowacje okazują się czasem nową wersją starszych, dobrze już rozpoznanych teorii i metod badawczych. Zgodnie z systemową koncepcją nauki, jej istotną cechą jest kumulatywny charakter, a także powolne, nieostateczne, niegłębinowe, choć i nieuchronne starzenie się. Pojęcie zwrotu funkcjonuje zatem przede wszystkim jako istotny element retoryki dyskursu nauk humanistycznych, mający na celu postawienie określonej diagnozy dotyczącej statusu oraz kondycji dyscypliny, której miarą wydaje się stopień operacjonalizacji aplikowanych teorii.

Zakładam przy tym, że decydujący dla samookreślenia się tego systemu nie jest świat nauki, gdyż antropologia potrafi samoopisywać się (i robi to coraz częściej) jako „refleksja”, „literatura”, niejako programowo wyciszając

swój scjentyistyczny charakter, chociaż trudno byłoby przecenić wpływ, jaki na antropologię wywiera filozofia oraz historia idei. Na poziomie dyskursu wspomnianą zmianę można dostrzec chociażby w zmianie repertuaru środków językowych, jakimi posługują się antropolodzy: wypada zgodzić się z Rogerem Sanjakiem, gdy stwierdza, że przeszliśmy od metafor naukowych, szczególnie odnoszących się do właściwości organicznych, do korzystania z humanistycznych metafor wypracowanych w znacznej mierze z literatury, krytyki literackiej, historii oraz dramatu (Sanjek 1990: 156).

Antropologia kulturowo-społeczna manifestuje swoją aktywność na poziomie deskrypcji tekstu, co oznacza, że ostatecznie przyjmuje postać opisu, który ma ambicje wyjaśniania badanych zjawisk i formułowania teorii na podstawie badań empirycznych, w toku interpretacji oraz analiz. Tym samym, w pewnym jednak uproszczeniu, można by powiedzieć, że zwroty w antropologii to jej reorientacje na nowe sposoby radzenia sobie z poznawaniem i opisywaniem rzeczywistości w sytuacji wyczerpywania się atrakcyjności dotychczasowych metod analizy i interpretacji, co znajduje swój wyraz w sposobach konstruowania naukowych narracji.

Literaturyzacja bądź wręcz zarzut literackości antropologii to diagnozy stawiane dyscyplinie w odpowiedzi na pytanie o jej obecną kondycję. Znacznym nadużyciem byłoby stwierdzenie, że proces literaturyzacji antropologii nasilił się w ostatnich latach, gdyż jego przejawy dostrzegano znacznie wcześniej. Refleksja na temat zwrotu literackiego dyscypliny towarzyszyła kampanii przeciwko teorii rozpoczętej w humanistyce końca lat sześćdziesiątych, nasilonej w latach osiemdziesiątych XX wieku. Jak pisał Bob Scholte: „Etnograficzny autorytet (egzystencjalna wiarygodność, kompletność empirycznych danych, adekwatny opis itp.) i etnologiczna legitymizacja (wiedza teoretyczna, bystrość, dyscyplinarne wartości itp.) są w rzeczywistości konstytuowane (*constituted*); nie są one jedynie deskryptywnym odtworzeniem rzeczywistości lub analitycznymi, logicznymi manipulacjami realnością, ale są w znacznej mierze fundamentalnie literackie, poetyckie, wynalezione, wyobrażone” (1987: 35).

Zwrot antropologii ku literaturze eksponował zatem właściwości poznania, które występowało „przeciwko teorii” oraz scjentyzmowi w jego modernistycznym wydaniu. Literatura jako antywzorzec zdezwuowanej teorii wskazywała antropologom możliwe kierunki postulowanej przez nich przemiany. Literaturyzacja antropologii dotyczyła zarówno poziomu epistemologicznego wiedzy, jak i sposobów jej artykulacji. Przejawiała się w spektakularnej rezygnacji z prototypowo naukowych gatunków wypowiedzi na rzecz nowych, zbliżających się w swojej formie i tekstowym, narracyjnym oraz stylistycznym ukształtowaniu do literatury. Uchodzące za nowe sposoby naukowej artykulacji, wzmocnione metatekstowymi dookreśleniami gatunkowymi: esej, szkic, zapisek, opowieść, narracja *etc.*, zostały objęte

ogólną formułą „literaturyzacji”, która nie tylko zmieniła sposób konceptualizowania współczesnej wiedzy, ale przyczyniła się również do redefinicji tekstu naukowego, a także generowanej przezeń wizji rzeczywistości.

Słuszne wydaje się zatem rozpoznanie Johannes Fabiana, który rozważając wpływ szkoły *writing culture* na przemiany w antropologii, stwierdza, że niektórzy przedstawiciele tej szkoły za priorytetowe uważają teksty etnograficzne same w sobie, traktując je w mniej lub bardziej konwencjonalny sposób typowy dla krytyki literackiej, badając jak konstytuowały swój przedmiot retorycznie i stylistycznie. Trudno byłoby przecenić zwrócenie uwagi wspomnianej szkoły na sposób, w jaki dane i teoria były konstruowane w tradycyjnej antropologii, mającej na celu „adekwatne” przedstawianie społeczeństwa i kultury. Fabian podkreśla jednak brak zrozumienia przez zwolenników propozycji *writing culture* implikacji wynikających z metaforyzacji kultury jako tekstu, przywołując *casus* Geertza charakterystyki kultury jako zbioru tekstów mającego istotny wpływ na sposób jej konceptualizacji, co we wspomnianym gronie było rozumiane raczej referencyjnie aniżeli dynamicznie, interakcyjnie lub w terminach dialogizmu (Fabian 2001: 7). Ostatecznie jednak debata zdynamizowana przez tę szkołę pozbawiła dyscyplinę naiwnej wiary w możliwość dotarcia do prawdy o rzeczywistości przez obiektywną obserwację. W antropologii coraz powszechniejsze stawało się przekonanie, że wiarygodność poznania wynika raczej, jak przekonuje na przykład Richard Rorty, ze spełniania aktualnych, obowiązujących w danym czasie standardów uzasadniania przekonań, a nie z „adekwatnego przedstawiania rzeczywistości” (1999: 25).

Poza retorykę

Zwrot literacki w antropologii wiązał się także z koniecznością zrewidowania tekstowych sposobów konstruowania figury antropologicznego autorytetu i tzw. antropologicznej prawdy. Wraz z nasiloną krytyką etnografii modernistycznej zaczęto dostrzegać, że dominujące w dyscyplinie style myślenia wpływają na sposoby wytwarzania etnologicznego tekstu, który stanowi nie tylko opis, ale także propozycję wyjaśniania obserwowanych zjawisk — a zatem jest konstruktem zapośredniczonym przez język, styl, retorykę, gatunek i tryby narracji. Kanoniczne już publikacje etnograficzne, odczytywane przez długie lata jako obiektywne i uniwersalne, przedstawiciele i zwolennicy szkoły *writing culture* zaczęli interpretować według rozpoznanych, które obowiązywały w zachodniej antropologii u schyłku lat osiemdziesiątych. Stanowiło to wyraz uświadomienia sobie przez antropologów, że nie

sposób oddzielić faktów od wartości, podobnie jak nie można badanej rzeczywistości przypisać formy i wartości obiektywnej. We wprowadzeniu do *Writing Culture* James Clifford podkreślał, że „literaturyzacja antropologii, a szczególnie etnografii, jawi się jako coś więcej niż tylko kwestia dobrego pisania czy też charakterystyczny styl. Proces literacki: metafora, figuracja, narratywizm, wpływają na sposób, w jaki zjawiska kulturowe są rejestrowane, od pierwszego zapisu «uwag» do zakończenia książki; wpływają także na konfigurację tworzenia sensu w określonych aktach czytania” (1986: 5).

Wydaje się jednak, że w artykułach zawartych w przywoływanej książce zabrakło świadomości czy też wyraźnego podkreślenia, że proces konstruowania etnologicznego tekstu stanowi przeniesienie na poziom deskrypcji określonych wyborów światopoglądowych i politycznych. Warto w tym kontekście przypomnieć trafne i wciąż aktualne rozpoznanie Ludwika Wittgensteina, iż „prawdy pojęciowe zależą nie tylko od interpretacji słów, ale także od interpretacji sposobu życia” (2002: 71). Tymczasem debaty na temat literackiego, lingwistycznego i retorycznego zwrotu dyscypliny sprowadzone zostały do jednego czynnika — poetyki, i choć cenna jest umiejętność dostrzegania tropów i figur retorycznych w piśmiennictwie naukowym, to jednak można by postawić pytanie o zasadność tak rozumianego celu krytyki antropologicznej. W krytycznych analizach piśmiennictwa antropologicznego nie wybrzmiała wyraźnie refleksja na temat kontekstów powstania i recepcji tekstów, na temat tego, kto pisze i z jakiej pozycji się wypowiada, jak kadruje się badaną rzeczywistość, kreując obraz swojego Innego. Słuszna wydaje się zatem krytyczna uwaga Vincenta Crapanzany, który wskazując na możliwe konsekwencje wynikające z inspiracji antropologii krytyką literacką, podkreśla, że „sprzyja to tendencji do reifikowania kultury i oddzielenia jej od kontekstu tworzenia. [...] Tak rozumiana kultura służy jako redukcja, bezczasowy pozór na temat interakcji, który maskuje ich złożoność, kruchość i zmienność” (2010: 4).

Pod wpływem zwrotu literackiego zmienił się także sposób konceptualizowania przedmiotu dyscypliny zorientowanej na czytanie i interpretację świata — tekstu, ale także tekstu — świata, co wcale nie jest tożsame. Literaturyzacja nauki rzutowana w przeszłość zmienia perspektywę postrzegania statusu tzw. faktów naukowych, eksponując ich narracyjność, prezytyzm, podmiotowość, konwencjonalność, a przede wszystkim konstruowany charakter. Odsłaniając ich partykularyzmy, narracyjny tryb opisu i prezentacji, uświadomiła także niemożność utrzymania teorii poznania jako teorii kopiowania rzeczywistości (*copy theories knowledge*). Antropologia, która uchyla ważność ustaleń epistemologicznych o proveniencji pozytywistycznej, kontynuowanych w metodach i stylach opisu określanych jako formalne, nie może jednocześnie przedstawiać swoich opisów i interpretacji w tradycyjnych gatunkach, za pomocą zastanych konwencji,

przy użyciu zakwestionowanych pojęć. W celu przełamania monologowej opowieści antropologa o reifikowanych w toku zobiektywizowanej narracji badanych zaczęto poszukiwać nowych środków wyrazu, eksperymentując z formą. Antropolodzy zwrócili się w stronę dialogu i polifonii oraz zwielokrotnionego oglądu rzeczywistości. Eskapizm w esej, postulowane zmaczenie gatunków, odkrywanie nieszczelności dyscyplinarnych granic i ujawnianie światopoglądowych zapleczy ich arbitralności stanowić miały antidotum na diagnozowany kryzys dyscypliny, dając nadzieję na „pełniejsze”, „adekwatniejsze”, „bliższe życiu” badanie i opisywanie kultury. Nadużyciem byłaby jednak diagnoza, że nowe formy wyrazu zdominowały współczesną antropologię; piśmiennictwo antropologiczne starzeje się (a może uwspółcześnia) powoli i niesystematycznie, a wspomniane rozpoznania dotyczące warsztatu powstawania tekstu etnologicznego pojawiają się najczęściej w podejmowanych co pewien czas debatach, lecz trudno o ich praktyczne zastosowanie (patrz De Angelis 2002). Pozostają więc postulatem, który manifestuje się chociażby w tendencji do zacierania dystynkcji między nauką a sztuką, antropologią a literaturą (Schneider, Wright 2010).

Zwrot literacki i towarzyszącą mu autorefleksyjność antropologów najłatwiej uchwycić w popularnym od pewnego czasu esej, warto jednak wspomnieć o innych, bardziej wyszukanych próbach zastosowania postulatów sformułowanych na kartach *Writing Culture* w badawczej praktyce i jej tekstowych utrwaleniach. Należy do nich na przykład „etnografia współpracująca”, zaproponowana przez Lucka L. Lassitera, która rozumiana jest jako „kooperacja badaczy z podmiotami ich badań przy tworzeniu tekstów etnograficznych, zarówno w trakcie badań terenowych, jak i podczas pisania” (Lassiter 2010). Badania antropologiczne zakładające uczestnictwo badanych w procesie ich stopniowej aktywizacji i emancypacji zaproponował m.in. Terry Turner (2002). Próby uchwycenia i oddania w antropologicznym tekście dialogicznego (choćby tylko postulatycznie) wymiaru badań terenowych przez dopuszczenie do głosu badanych podejmowano znacznie wcześniej, czego przykładem jest książka Kevina Deweya zatytułowana *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question* (1987). Wydaje się, że wiele spośród polskich publikacji antropologicznych powstałych w ciągu dwóch ostatnich dekad stanowić może przykład autorefleksji antropologów świadomych konsekwencji zwrotu literackiego dyscypliny. Mam tu na myśli publikacje Grażyny Kubicy (2006, 2011), Joanny Tokarskiej-Bakir (2000, 2004, 2008); Wojciecha Burszty (2004), Waldemara Kuligowskiego (2001), Dariusza Czai (2004, 2009, 2010) czy też Mariusza Czubaja (2011).

Na zakończenie warto wskazać na pozytywne aspekty literaturyzacji dyscypliny, chociażby taki, że wspomniany proces zabezpiecza ją przed monoparadygmatem, dynamizuje jej dyskurs (czasem go egzotyzuje), stwarza okazję do polemik, a ostatecznie pokazuje nader wyraźnie, że antropologia

nie rezygnuje z komentowania i wyjaśniania zjawisk społeczno-kulturowych za pomocą zróżnicowanych gatunków, konwencji oraz trybów prezentacji. Proces literaturyzacji dyscypliny, który uświadomiono sobie wyraźnie w kontekście kryzysu reprezentacji, przyczynił się do wzmożonej autorefleksyjności dyscypliny. Antropolodzy, dostrzegając poetyckie i polityczne wymiary tworzonych przez siebie opisów rzeczywistości, uświadomili sobie możliwości i ograniczenia swojego poznania. Presupozycje debaty wokół *Writing Culture* pokazały, że nie do utrzymania jest konceptualizowanie uprawiania antropologii jako zbierania danych i tworzenia obiektywnych zapisów z bezpośrednich obserwacji. Zakwestionowanie fundamentów wiedzy kojarzonej z paradygmatem scjentystycznym określanym zwykle jako modernistyczny wiązało się z urefleksyjnieniem zarówno podmiotowego „ja” antropologa, jak i jego doświadczeń w terenie. Krytycznemu oglądowi poddano polityczne i instytucjonalne wymiary antropologii. Zwrot literacki dyscypliny, który bywa rozpatrywany wyłącznie na poziomie piśmiennictwa etnologicznego, sięgał o wiele dalej, ukazując konieczność zredefiniowania epistemologii dyscypliny tak, by mogła uwzględnić intersubiektywność poznania i konstruktywistyczny charakter antropologicznych opisów i diagnoz poznawanej rzeczywistości.

Bibliografia

- Appadurai Arjun, 1999: *O właściwe miejsce hierarchii*. Przeł. W. Dohnal. W: M. Buchowski (red.): *Antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Atkinson Paul, 1992: *Understanding Ethnographic Texts*. Newbury Park: Sage.
- Barthes Roland, 1975: *Wykład*. Przeł. T. Komendant. „Teksty” 5.
- Burszta Wojciech, 1996: *Czytanie kultury. Pięć szkiców*. Łódź: IEiAK.
- Burszta Wojciech, 2004: *Różnorodność i tożsamość: antropologia kulturowa jako refleksyjność*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Clifford James, 1986: *Introduction: Partial Truths*. W: J. Clifford, G.E. Marcus (red.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley—London: University of California Press.
- Coffey Amanda, 1999: *The Ethnographic Self. Fieldwork and the Representation of Identity*. London: Sage.
- Crapanzano Vincent, 2010: *Textualization, Mystification and the Power of the Frame*. W: O. Zenker, K. Kumoll (red.): *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*. Oxford—New York: Berghahn Books.
- Czaja Dariusz, 2004: *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*. Wołowiec: Czarne.
- Czaja Dariusz, 2009: *Lekcje ciemności*. Wołowiec: Czarne.
- Czaja Dariusz, 2010: *Gdzieś dalej, gdzie indziej*. Wołowiec: Czarne.
- Czubaj Mariusz, 2011: *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*. Gdańsk: Oficyna.

- De Angelis R. (red.), 2002: *Between Anthropology and Literature. Interdisciplinary Discourse*. London—New York: Routledge.
- De Sardan Jean Pierre, 1996: *La violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie*. „Enquête” 3.
- Dewey Kevin, 1987: *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Fabian Johannes, 2001: *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*. London: Stanford University Press.
- Geertz Clifford, 2000: *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dżurak, S. Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz Clifford, 2005: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Harris Marvin, 1999: *Theories of Culture in Postmodern Times*. Oxford: AltaMira Press.
- Hastrup Kirsten, 1992: *Writing ethnography. State of the art*. W: J. Okeley, H. Callaway (red.): *Anthropology and Autobiography*. London—New York: Routledge.
- Heintz Christophe, 2010: *Ethnographic Cognition and Writing Culture*. W: O. Zenker, K. Kumoll (red.): *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*. London: Berghahn Books.
- Howard James, 1992: *The New Historicism In Renaissance Studies*. W: R. Wilson, R. Dutton (red.): *New Historicism and Renaissance Drama*. New York: Longman.
- James Allison, Hockey Jenny, Davidson Andrew (red.), 1997: *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. New York: Routledge.
- Kiliani Monther, 1994: *Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie*. „Communications” 38.
- Kubica Grażyna, 2006: *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kubica Grażyna, 2011: *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza i fotografia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuligowski Waldemar, 2001: *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lassiter Luke, 2010: *Etnografia współpracująca i antropologia publiczna*. Przeł. A. Kościńska, M. Petryk. W: H. Červinková, D. Gołębicka (red.): *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Majbroda Katarzyna, 2011: *Antropologia interpretatywna Clifforda Geertza. Ucieczka dyscypliny w tekstowy świat?*. W: A.A. Szafranski (red.): *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Manning Peter, 1995: *The Challenge of Postmodernism*. W: J.V. Maanen (red.): *Representation in Ethnography*. London: Sage.
- Marcus George, 2004: *Wymogi stawiane pracom etnograficznym w obliczu ogólnoświatowej nowoczesności*. Przeł. S. Sikora. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN.
- Marcus George, Fischer Michael, 2010: *Repatriacja antropologii jako krytyki kulturowej*. Przeł. I. Kołbon. W: H. Červinková, D. Gołębicka (red.): *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Marcus George, Rabinow Paul, Faubion James, Rees Tobias (red.), 2008: *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: North California, Duke University Press.
- Moore Henrietta, 1999: *Anthropological Theories at the Turn of the Century*. W: *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity.

- Moore Henrietta, Sanders Thome, 2006: *Anthropology and Epistemology*. W: H. Moore, T. Sanders (red.): *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Ribeiro Gustavo Lins, Escobar Arturo, 2006: *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within System of Power*. W: G.L. Ribeiro, A. Escobar (red.): *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. New York: Berg.
- Rorty Richard, 1999: *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*. T. 1. Przeł. J. Margański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Said Edward, 2005: *Orientalizm*. Przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Sanjek Roger, 1990: *Fieldnotes: the Making of Anthropology*. New York: Cornell University Press.
- Schneider Arnd, Wright Christopher (red.), 2010: *Between Art and Anthropology: Contemporary Ethnographic Practice*. New York: Berg.
- Scholte Bob, 1987: *The Literary Turn in Contemporary Anthropology*. „Critique of Anthropology” 7/1.
- Tokarska-Bakir Joanna, 2000: *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków: Universitas.
- Tokarska-Bakir Joanna, 2004: *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. Sejny: Pogranicze.
- Tokarska-Bakir Joanna, 2008: *Legends o krwi. Antropologia przęsądu*. Warszawa: WAB.
- Turner Terry, 2002: *The Yanomani and the Ethics of Anthropological Practice*. Occasional Paper, Latin American Studies Program, Cornell University.
- Tyler Steven, 1986: *Post-Modern Etnography: From Document of the Occult to Occult Document*. W: J. Clifford, G. Marcus (red.): *Writing Culture. Poetic and Politic of Ethnography*. Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press.
- Wittgenstein Ludwig, 2002: *Dociekania filozoficzne*. Przeł. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.

Katarzyna Majbroda

On the border between anthropology and literature Self-awareness as a consequence of the literary turn in socio-cultural anthropology

S u m m a r y

This paper presents anthropology as a discipline situated on the border between science and literature, with issues concentrated on literary turn of cultural anthropology, whose signs and consequences I analyze from epistemological perspective. A point of departure for my thesis is an assumption that increasing self-awareness of anthropologists in contemporary anthropology is founded on so called literary turn of discipline which can be seen in inspiration by research methods and notions taken from the literary studies, which appeared in Western anthropology on the tide of postcolonial criticism and post-structural reflection.

The article argues that understanding the literary inspiration of cultural anthropology opens a new possibility of understanding the interpretive anthropology, among

others shows that the “culture as text” analogy favored by Clifford Geertz should not be interpreted too literally. The textual analogy can prove useful as a vehicle for describing social worlds - his analyses take central concepts in social theory and explore their range of meanings in a plurality of human forms of life. The paper shows that the literary turn in anthropology brought with it understanding of the constructed nature of knowledge. The final part elaborates on the influence of interpretive anthropology on the way of conceptualization of fieldwork.

Irena Szlachcicowa

Instytut Socjologii, Uniwersytet Wrocławski

O przekraczaniu granic w konstruowaniu rzeczywistości społecznej oraz próbach jej poznawania

We współczesnym świecie w coraz większym stopniu uwidaczniają się procesy rozmywania kulturowych i społecznych granic. Wszechobecna globalizacja uniformizuje formy życia codziennego i unifikuje perspektywę postrzegania rzeczywistości. Globalna gospodarka, polityka, kultura czy media nieuchronnie zastępują istniejący dotychczas „świat granic”. Rozróżnienia: „daleko — blisko”, „swojski — obcy”, „tu — tam”, powoli tracą przypisywane im znaczenie. Redefiniowanie przestrzeni i czasu pozbawia przestrzeń fizyczną, a w konsekwencji również i przestrzeń społeczną jednoznacznych, „obiektywnych” punktów odniesienia. Pojawienie się przestrzeni wirtualnej nie tylko niweczy sens mapy, potrafi także zasadniczo zmienić charakter więzi społecznych. Transgraniczność — wielorako pojmowana — jawi się w tym kontekście jako znak czasu i obiecuje możliwość pełniejszego odczytania i rozumienia istoty dokonujących się przemian. Przekraczanie granic, które obserwujemy obecnie, nie dotyczy jedynie podziałów etnicznych, kulturowych czy politycznych, ale wszelkich odmiennych społecznych światów. Dążenie do niwelowania różnic, likwidowania granic ukazywane jest jako wartościowe samo w sobie i zapowiadające progres społeczny.

Fenomen ponowoczesności nader często i łatwo kojarzony jest z płynnością i brakiem granic. Jeżeli pogodzimy się z myślą, że ład i stałość odeszły w przeszłość, a współczesny świat utracił trwałe punkty odniesienia, to posługiwanie się kategorią granicy wydaje się wątpliwe i nieuzasadnione. Ponowoczesność niejako programowo rozmywa i znosi granice. Wiązać to można z ogólnymi procesami globalizacji, indywidualizacji, rozpadu tradycyjnych form porządku społecznego, **odczarowywania** świata w wymiarze wiary, wartości i przekonań. Współczesne społeczeństwo — przynajmniej w warstwie ogólnie przyjętej ideologii — jest społeczeństwem otwartym,

mobilnym, gwarantującym równość szans i rozwoju. Homogeniczna w swej postaci kultura masowa i niczym nie ograniczony dostęp do informacji dopełniają sprawy. Naiwnością jednak jest utożsamianie ideologii z rzeczywistym obrazem świata. Dlatego warto, zamiast odwoływać się jedynie do gładkich, pasujących jak ulał do przyjętych tez i manier teoretyzowania konstatacji, uczynić problem istnienia granic przedmiotem dociekań i empirycznych studiów. Poniższa refleksja nad przekraczaniem granic w sposobach konstruowania rzeczywistości społecznej stanowi próbę przedstawienia różnych rozstrzygnięć dokonywanych na poziomie ontologicznym oraz wynikających z tego istotnych różnic w pojmowaniu rzeczywistości. Pytanie o charakter społecznego świata w naturalny sposób wiąże się z pytaniami o możliwość i sposoby jego eksploracji. Czy istnieją granice poznania rzeczywistości społecznej, co je wyznacza oraz czy możemy mówić o próbach ich przekroczenia? Jakie granice próbom poznania rzeczywistości społecznej narzuca metodologia? Jakie kryteria oceny danych i metod badawczych można uznać za obowiązujące w naukach społecznych?

Granica — próba dookreślenia pojęcia

Pojęcie granicy zwykle definiowane jest w węższym, terytorialnym czy przestrzennym zakresie, ale może też przybierać charakter bardziej abstrakcyjny, ma wówczas znacznie szersze odniesienie. Pytania postawione w niniejszym artykule skłaniają do próby uściślenia tego pojęcia jedynie w tym drugim znaczeniu. Najogólniej rzecz ujmując, granica to linia podziału między jakościowo różnymi zjawiskami. Linia podziału, którą wyznacza różnica. Granica wyodrębnia i oddziela dwie różnie zdefiniowane przestrzenie, dwa odmienne zbiory, ze względu na występowanie określonych cech, właściwości, zjawisk. Wyznacza zasięg występowania wyróżnionej cechy, która postrzegana jest jako definiująca daną przestrzeń. Granica wskazuje na kres, ale także uświadamia ograniczenia, przyzwolenie bądź zakaz. Zawiera zatem aspekt nie tylko definiujący, lecz także normatywny. Każda przestrzeń społeczna jest — w większym lub mniejszym stopniu — określona, zdefiniowana przez społecznie wyprodukowane etykiety, obowiązujące w niej reguły, wartości i strzegące ich normy. Te przestrzenie, które zostały określone przez jednoznaczne, rozstrzygające definicje oraz sztywne normy, mają wyraźnie wyznaczone granice. Natomiast pluralizm, niedookreślenie i brak norm prowadzi do rozmywania granic. O przekraczaniu granic mówimy wówczas, gdy pojawia się nieodpowiedniość schematu, niezgodność etykiety z działaniem bądź też gdy zostaną naruszone normy. Sformułowanie to,

a także samo działanie, ma wydźwięk zarówno pozytywny, jak i negatywny. W znaczeniu pierwszym odnosi się do sytuacji, gdy granica postrzegana jest jako swoista przeszkoda, blokada, która limituje działanie, w drugim przekroczenie granicy oznacza działanie niedozwolone. Przekraczanie granic w kontekście rozwoju wiedzy naukowej może być uznane za rzecz zgoła naturalną. Poznanie naukowe pozwala na przekraczanie granicy niewiedzy i odkrywanie nowych sposobów wykorzystania posiadanej wiedzy.

Dynamika pola badań

Ostatnie dekady przyniosły znaczące zmiany, które dokonały się w obrębie nauk społecznych. Poszukiwania nowych ram konceptualnych spowodowały zmianę orientacji teoretycznych i metodologicznych — przez niektórych nazywaną wręcz zmianą paradygmatyczną — oraz imponujący rozwój nowych podejść badawczych kreujących odmienny wizerunek praktyki badawczej. Podkreślano, że uchwycenie radykalnych zmian zachodzących w wymiarze społecznym i kulturowym przestaje być możliwe za pomocą dotychczas stosowanych metod. Taka ocena sytuacji stymulowała dążenie do reformowania panującego stanu rzeczy oraz większą dbałość o wypracowanie bardziej adekwatnego instrumentarium. Szczególną wagę przykładano również do zdolności generowania nowych sposobów teoretycznego ujmowania i wyjaśniania rzeczywistości społecznej. Ważne jest nie tyle zwiększenie liczby i różnorodności podejmowanych prób badawczych, ile lepszy, pogłębiony sposób wytłumaczenia dokonujących się zmian. Samo zgromadzenie nawet imponującej liczby obserwacji nie gwarantuje jeszcze osiągnięcia zadowalającego poziomu analiz teoretycznych. Nie bez znaczenia pozostaje w tym kontekście także pytanie o preferencje teoretyczne i kierunki zainteresowań badawczych. Problematyka, wokół której ogniskują się poszukiwania i dociekania badawcze, nie pozostaje nigdy neutralna wobec społecznych oczekiwań i środowiskowych upodobań. „Nauka o społeczeństwie to nie tylko sondaże lub uwrażliwiające wywiady pogłębione, tony czy gigabajty detali, parametrów obrabianych w poetyce raportu badawczego, lecz przede wszystkim refleksja wokół tego, jak funkcjonuje społeczeństwo, czym jest ludzka sprawczość, jakie są presupozycje myślenia socjologicznego, jaki rodzaj teorii jest najbardziej przydatny w penetracji zjawisk społecznych” (Manterys, Mucha 2009: VIII).

Wiele popularnych jeszcze niedawno stanowisk teoretycznych zostało odłożonych do lamusa, ponieważ nie spełniły pokładanych w nich nadziei. Niejako sztandarowym przykładem przewartościowania orientacji

teoretycznych w obszarze nauk społecznych, które nastąpiło pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, było zdekonizowanie z pozycji *grand theory* strukturalnego funkcjonalizmu. Dążenie do stworzenia holistycznej i uniwersalnej teorii społecznej zaczyna być postrzegane jako przedsięwzięcie tyleż zabawne, co przedwczesne i problematyczne (Merton 2002: 67)¹. Ukazuje ono bowiem co najwyżej nadmierne aspiracje i ciągle pielęgnowane kompleksy nauk społecznych wobec nauk ścisłych. Dało to asumpt do wzmocnienia i radykalizacji alternatywnych stanowisk teoretycznych, m.in. interakcjonizmu symbolicznego, teorii konfliktu, poststrukturalizmu, etnometodologii, hermeneutyki interpretatywnej czy teorii postmodernistycznej. Wraz z pojawieniem się nowych teorii w centrum zainteresowań badawczych znalazła się odmienna problematyka — na przykład socjologia emocji, tożsamości, społecznego sprawstwa, nowych ruchów społecznych czy emancypacji. Poszerzyło to w efekcie pole badań, jak również stanowiło inspirację do rozwijania nowych metod. Konsekwencją zachodzących przemian jest istotne redefiniowanie przedmiotu badań, większa swoboda w ich projektowaniu i realizacji, skłonność do poszukiwania nowych procedur wyjaśniania oraz rozmycie wyraźnych granic między dyscyplinami.

Zasadnicza różnica między współczesną teorią społeczną a jej uprzednią — można rzecz modernistyczną — wersją daje się sprowadzić do trzech aspektów. Po pierwsze, współczesną teorię społeczną określa tzw. zwrot empiryczny (*empirical turn*). Oznacza to panującą obecnie wśród teoretyków tendencję do odrzucenia ogólnych ambicji, jeżeli chodzi o teoretyzowanie, na rzecz podejmowania refleksji o przechodzeniu ku nowoczesności. Taka postawa umożliwia uzyskanie empirycznej diagnozy na temat natury nowoczesności i współczesnego społeczeństwa. Zwrot empiryczny nie prowadzi do odrzucenia teorii jako takiej, chodzi raczej o dostarczenie ramy odniesienia umożliwiającej zrozumienie problemów współczesności. Po wtóre, możemy mówić o tzw. zwrocie normatywnym (*normative turn*). Jeszcze do niedawna uważano, że teoria społeczna ma charakter obiektywny, nie powinna zatem podejmować takich kwestii jak sprawiedliwość, równość, demokracja. W latach dziewięćdziesiątych nastąpiła radykalna zmiana, kwestie moralne i polityczne zostały włączone do programów badawczych. Obecnie

¹ Istotny wkład do dyskusji o stanie i możliwości rozwoju teorii społecznej wnosi Robert K. Merton, postulując przyjęcie strategii teorii średniego zasięgu. Oceniając sceptycznie dotychczasowe próby tworzenia socjologicznej teorii ogólnej, Merton poszukuje złotego środka pomiędzy jałowym empiryzmem a nieweryfikowalną spekulatywnością teorii ogólnej. Konstruowane na niższym poziomie abstrakcji teorie średniego zasięgu, jego zdaniem, umożliwiają systematyzację pola badań oraz wypracowanie ściśle określonych pojęć, nie tracąc związku z danymi empirycznymi. Pozwala to na ukierunkowanie badań, porządkowanie wysuwanych hipotez i formułowanie twierdzeń teoretycznych odnoszących się do wyznaczonej przez zakres badań kategorii zjawisk.

stanowią uznany i uprawnomocniony aspekt teorii społecznej. Po trzecie, współczesne teorie społeczne koncentrują swoją uwagę przede wszystkim na problematyce globalizacji (Baert, Carreira da Silva 2010: 3—4). Stawiane w centrum zainteresowań badawczych procesy globalizacyjne zmieniają oblicze społecznego świata, mają także wpływ na sposób postrzegania teorii społecznej i przypisywanych jej funkcji. Swobodny przepływ idei w dobie globalizacji powoduje, że teoria społeczna ulega stopniowej uniformizacji, tracąc wyraźne odniesienie do wcześniej wyznaczanych jej granic, zarówno w znaczeniu geograficznym, jak i dyscyplinarnym. Ulrich Beck wskazuje na proces „kosmopolityzacji” teorii społecznej (2006). Kreślona przez niego wizja współczesnego świata bez granic uświadamia także konieczność wprowadzenia nowej perspektywy jego poznawania. Beck ukazuje ograniczenia i paradoksy wynikające z przyjmowania w badaniu i interpretacji rzeczywistości społecznej swoistej perspektywy, którą nazywa metodologicznym nacjonalizmem. Opowiadając się za rozwijaniem teorii społecznej przekraczającej jednoznaczne narodowe identyfikacje (*trans-national social theory*), sugeruje, że poznanie społeczeństwa wymaga obecnie rozszerzenia teoretycznej i metodologicznej perspektywy. Współczesna teoria społeczna w coraz większym stopniu niweluje również granice dyscyplinarne, z powodzeniem adaptując rezultaty badań pokrewnych dyscyplin.

Powracające pytanie o naturę rzeczywistości

Rozwój wiedzy humanistycznej prezentuje nieustające debaty i spory na temat natury świata społecznego. Realistyczna ontologia, stojąca na stanowisku, że społeczeństwo stanowi niezależną i odrębną rzeczywistość, kontestowana jest przez różne odmiany konstruktywizmu społecznego aż po radykalny relatywizm szkoły edynburskiej czy Bruno Latoura. Realizm socjologiczny w swojej klasycznej wersji akcentuje rozdzielność jednostki od społeczeństwa. Najogólniej rzecz ujmując, elementy konstytuujące społeczny świat (instytucje, role, grupy społeczne) mają status bytów realnych, nieredukowalnych do cech jednostkowych. Świat zewnętrzny istnieje niezależnie od wszelkich form jego poznania. Realisci zakładają, że możliwe jest poznanie świata w jego rzeczywistej postaci, takiego jaki jest naprawdę. Z punktu widzenia realizmu rzeczywistość jest bowiem poznawalna, a naukowy opis świata dostarcza wiedzy obiektywnej i prawdziwej. Poznanie naukowe odsłania naturę rzeczywistości, a jego podstawowym celem jest odkrycie prawdy. Prowadzi to do przyjęcia korespondencyjnej teorii prawdy, wedle której istnieje zgodność między sądami o rzeczywistości a tym, jaka jest ona faktycznie. Gwarantem

prawdziwości poznania i obiektywnego charakteru wiedzy o świecie pozostaje logiczna spójność i empiryczna sprawdzalność wiedzy.

Wiara w lustrzane odbicie realnie istniejącego świata w ludzkiej myśli okazała się iluzoryczna, wykazano bowiem dostatecznie przekonująco, że poznanie i wiedza mają charakter społeczny. Ani nieskazitelne w swych intencjach dążenie do prawdy, ani niepodważalna obiektywność poznania naukowego nie są już postrzegane jako cel sam w sobie. Proces poznania rzeczywistości nie zawiera jednoznacznie określonych kryteriów orzekania, czy przedstawienie rzeczywistości jest prawdziwe. Wszelka wiedza o świecie powstaje na podstawie bardziej lub mniej świadomie dokonywanych założeń. Odwołanie do doświadczenia empirycznego nie stanowi wystarczająco rozstrzygającego kryterium wyboru między różnymi, konkurującymi ze sobą wersjami oglądu rzeczywistości, a „uzasadnienie nie jest sprawą jakiejś szczególnej relacji między ideami (czy słowami) a przedmiotami, ale sprawą wymiany poglądów, rzeczą praktyki społecznej” (Rorty 1994: 153). Uwaga skoncentrowana zostaje nie na trafnym przedstawieniu rzeczywistości, ukazaniu czy raczej odkryciu jej prawdziwego oblicza, lecz na procesie społecznego konstruowania jej obrazu. Przedmiotem poznania nie jest więc rzeczywistość jako taka, ale to, jak przedstawia się ona w świadomości społecznej. Odkrycie „całej” prawdy o rzeczywistości jawi się obecnie nie tyle jako trudne zadanie, lecz jako projekt wręcz niewykonalny. Zaniechanie jego realizacji wynika w znacznej mierze z przekonania o braku możliwości uzyskania bezpośredniego dostępu do rzeczywistości. Pole badań określa pojawienie się paradoksu antropologicznego, co uświadamia nierozzerwalny związek „obiektywnego” z „subiektywnym” — dwóch aspektów poznania. Dążenie do uzyskania obiektywnej wiedzy o rzeczywistości uwikłane pozostaje w subiektywność zarówno poznania, jak i poznającego.

Problematyka rzeczywistości społecznej czy, ujmując rzecz nieco szerzej — rzeczywistości kulturowej, wyznacza fundamentalny zakres zainteresowań badawczych nauk społecznych. Właściwie każde przedsięwzięcie z tego obszaru badań wiąże się — wprost bądź pośrednio — z problemem definiowania rzeczywistości społecznej. Dlatego warto wciąż ponawiać pytanie o to, jakie założenia ontologiczne towarzyszą próbom poznania współczesnej kultury i społeczeństwa.

Spoleczne tworzenie rzeczywistości

Punktem odniesienia rozważań nad postrzeganiem ontologicznego statusu rzeczywistości w naukach społecznych będzie teoretyczna koncepcja

konstrukcjonizmu społecznego Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna przedstawiona w ich słynnej — i jakże ważnej — pracy *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (*The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*). Autorzy tej koncepcji poszukują genezy obiektywnej rzeczywistości w procesach tworzenia i funkcjonowania społecznej wiedzy. Generalnie rzecz biorąc, rzeczywistość jest społecznie wytwarzana w procesach obiektywizowania subiektywnych sposobów jej doświadczania. *Credo* przedstawionej przez Bergera i Luckmanna teorii głosi: „Społeczeństwo jest wytworem ludzkim. Społeczeństwo jest rzeczywistością obiektywną. Człowiek jest wytworem społecznym” (1983:106). Rzeczywistość społeczna powstaje jako rezultat dialektycznego oddziaływania subiektywnych znaczeń i obiektywnych faktów, w rezultacie „dualistyczny charakter społeczeństwa, znajdujący wyraz w obiektywności faktów i subiektywności znaczeń, czyni je rzeczywistością *sui generis*” (1983: 47).

Proces przekształcania subiektywnych działań w obiektywny świat społeczny przebiega w rzeczywistości życia codziennego i przybiera postać triady: eksternalizacja, obiektywizacja i internalizacja. Eksternalizacja oznacza uzewnętrznianie działań ludzkich, które następnie ulegają obiektywizacji. Powtarzalny i zrutyinizowany charakter praktyk życia codziennego sprzyja postrzeganiu ich jako stałych i niezależnych od jednostkowych działań. Utrwalone wzory działań „typizują” jednostkowe i zbiorowe formy działania. Schematy typizacyjne, które Berger i Luckmann określają jako instytucje, regulując działania w ramach ról społecznych, konstytuują porządek społeczny. Tworzenie społecznej rzeczywistości oznacza zatem konstruowanie obiektywności instytucjonalnego świata. Zobiektywizowany porządek społeczny wytwarza system poznawczych i normatywnych interpretacji, które stanowią formę jego uprawomocnienia. Relacja między jednostką a zobiektywizowanym światem społecznym jest dynamiczna, permanentnie ustalana i modyfikowana. Społecznie konstruowana „wiedza jest istotą fundamentalnej dialektyki społeczeństwa. «Programuje» ona kanały, dzięki którym eksternalizacja wytwarza obiektywny świat. Za pomocą języka oraz aparatu poznawczego opartego na języku obiektywizuje ona ten świat, to znaczy porządkuje go, ustanawiając w nim przedmioty, które mogą być pojmowane jako rzeczywistość. Jest ona powtórnie internalizowana podczas socjalizacji jako prawda ważna obiektywnie. Tak więc wiedza o społeczeństwie jest **ureczywistnieniem** w dwojakim sensie tego słowa, mianowicie w sensie ujmowania zobiektywizowanej rzeczywistości społecznej oraz w sensie ciągłego wytwarzania tej rzeczywistości” (1983: 113). Tworzenie rzeczywistości jest nigdy niekończącym się procesem przenikania, ustalania odpowiedniości między dwoma światami — subiektywnym i obiektywnym. Społeczny świat jawi się jako wytwór ludzkich działań, pozostając jednocześnie odpowiedzialnym za uspołecznienie jednostki.

Konstruktywizm społeczny, odrzucając stanowisko realizmu, przyjmuje w to miejsce relatywistyczne ujęcie rzeczywistości. Dowodzi, że tak jak nie istnieje jedna — z istoty swej obiektywna — rzeczywistość, tak też nie istnieje jedno jej odwzorowanie. Obraz rzeczywistości powstaje w wyniku jej interpretacji i stanowi tylko jedną z możliwych interpretacji. Społecznie konstruowana rzeczywistość powstaje jako rezultat jednostkowych i zbiorowych działań, które ją tworzą i nadają znaczenie. Próba jej poznania sprowadza się do ukazania wielości społecznych światów oraz dokładnej ich analizy. W tym celu badacz podejmuje wysiłek przedstawienia, jak realność społecznej rzeczywistości jest konstruowana w konkretnych sytuacjach przez realnie działające jednostki. „Reprezentacja nie jest więc prostym odbiciem, jest zasadniczym momentem dialektycznego procesu konstruowania rzeczywistości, momentem, w którym postrzeżenie tego, co społeczne, przechodzi przez indywidualne świadomości, gdzie selekcjonowane i mieszane są elementy świata społecznego, by wśród tysięcy możliwych konkretnych zachowań określić, a więc wybrać to, co zyska konkretny kształt i wpisze się z kolei w sferę świata społecznego” (Kaufmann 2010: 92).

Konstruktywistycznie zorientowana teoria społeczna postrzega rzeczywistość jako misterną konstrukcję interpretacji nadających obiektom i działaniom znaczenie. Obiekty konstytuujące społeczną rzeczywistość nie mają znaczenia same z siebie, nie jest ono określone i trwale im przypisane, ale wytwarzane i nadawane w procesie interakcji społecznych. Każda próba poznania rzeczywistości musi zatem ten dynamiczny i niezbywalnie subiektywny czynnik uwzględniać. Wiedza o rzeczywistości — tak potoczna, jak i naukowa — jest społecznie konstruowana. Prawda bądź fałsz naukowych przekonań są ustalane nie na mocy empirycznych świadectw pochodzących z obiektywnie istniejącej rzeczywistości, ale stanowią rezultat kompromisu i gry interesów panujących w środowisku uczonych. Kryterium sprawdzalności empirycznej zastąpione zostaje uznaniem środowiska. Wiedza naukowa, stanowiąc co najwyżej efekt określonej praktyki społecznej, traci swój wyróżniający charakter.

Respektując powyższe, trudno dostrzec jakiegokolwiek racje przemawiające za koniecznością odwoływania się do obiektywnej rzeczywistości i praw nią rządzących w wyjaśnianiu społecznych działań.

Wieloparadygmatyczność², z którą mamy do czynienia w obszarze nauk społecznych, stanowi istotną przeszkodę w wypracowaniu jednoznacznych kryteriów oceny wartości teorii społecznej. W ramach różnych, często rywa-

² Posługuję się pojęciem paradygmatu zaproponowanym przez Thomasa Kuhna mimo licznych wątpliwości związanych z adekwatnością odnoszenia go do obszaru nauk społecznych. Uważam bowiem, że przynajmniej tzw. wiodące orientacje teoretyczne nie tylko kreują, ale również instytucjonalnie narzucają określone formy teoretycznego myślenia i odpowiadające im wzory praktyki badawczej.

lizujących ze sobą paradygmatów, określających reguły tak teoretyzowania, jak i praktyki badawczej, stosowane mogą być zupełnie odmienne kryteria oceny. Różnorodne orientacje teoretyczne współistniejące w polu określonej dyscypliny, oferując nie tylko odmienne, ale nierzadko wzajemnie sprzeczne sposoby ujmowania rzeczywistości, z jednej strony otwierają nowe, niekonwencjonalne sposoby orzekania o świecie, z drugiej rodzą relatywizm i nierozstrzygalność teoretycznych sporów. Odmienne perspektywy oglądu rzeczywistości mogą być tak skrajnie różne, że redefiniują granice naukowego dyskursu. Wraz ze zmianą sposobu myślenia o historii nauki, jaka dokonała się za sprawą Thomasa Kuhna (2001), postęp w nauce równie dobrze oznaczać może porzucenie obowiązujących dotychczas kanonów i standardów postępowania. Skoro rozwój nauki, pojmowany jako zdolność odkrywania nowych i wartościowych sposobów radzenia sobie ze światem, osiągnął dzięki rewolucyjnym zmianom, ortodoksyjne trzymanie się reguł przestaje być atrakcyjne. Rozmyciu ulega także sposób pojmowania samej nauki. Podważenie racjonalności naukowego poznania sprowadza wiedzę naukową do jednego z wielu możliwych sposobów ujmowania i wyjaśniania zjawisk. Tak jak potrzebujemy uwiarygodnienia zdroworozsądkowych sądów o rzeczywistości, aby je przyjąć jako sensowne tej rzeczywistości wytłumaczenie, tak też uznania domaga się „prawdziwość” naukowych twierdzeń. Nie ma zatem podstaw do faworyzowania jakiegokolwiek formy wiedzy o świecie. W kontekście takich konstatacji powracają nurtujące pytania o status posiadanej przez nas wiedzy o świecie, jej genezę oraz zdolność orzekania o jej powiązaniu z rzeczywistością empiryczną.

W konstruktywistycznej perspektywie uprawiania nauk społecznych spotkać można wiele różnorodnych stanowisk teoretycznych. Niektóre z nich cechuje radykalizm, inne formułują swoje konstrukcjonistyczne przesłanie w sposób bardziej umiarkowany. Konstruktywizm społeczny — zwłaszcza w swej radykalnej odmianie — może być uznany za dosyć ryzykowne rozwiązanie słabości i ograniczeń płynących z przyjęcia stanowiska „naiwnego realizmu”. W artykule odwołuję się do opozycyjnych sposobów ujmowania rzeczywistości społecznej, z jednej strony przywołuję burzycielski antysocjologizm Jeana Baudrillarda, z drugiej stosunkowo mało spopularyzowane (szczególnie w Polsce) stanowisko krytycznego realizmu. W zderzeniu postmodernistycznej wizji rzeczywistości z krytycznym realizmem poszukuję uzasadnienia ontologicznych tez o naturze rzeczywistości społecznej. Wybór porównywanych stanowisk jest w oczywisty sposób tendencyjny — próba analizy skrajnej wersji konstrukcjonizmu społecznego w wydaniu postmodernistycznym w zderzeniu z podejściem teoretycznym, które wyraźnie opowiada się za realistyczną ontologią, odśladania racje obu stron, skłania także do ich wartościowania.

Teoretyczny radykalizm Baudrillarda

Zorientowana postmodernistycznie teoria społeczna kreuje zdecydowanie antyrealistyczny schemat myślenia o rzeczywistości społecznej. Projekt hiperrzeczywistości Jeana Baudrillarda stanowi spektakularny przykład odrzucenia ontologicznej relacji między rzeczywistością a jej opisem. Baudrillard w sobie właściwy sposób przestrzega: „Nie zapominajmy, że rzeczywistość jest jedynie modelem symulacji, regulacji i reglamentacji radykalnego stawania się, radykalnej iluzji świata i pozorów, redukcji wszelkiej wewnętrznej odrębności, wydarzeń, osób i rzeczy do wspólnego mianownika rzeczywistości” (2001: 92).

Postmodernistyczna teoria znosi różnicę między realnie istniejącym światem a teorią. Rzeczywistość jest jedynie pojęciem wykreowanym na użytek naukowych dyskursów. Ponieważ nie można uprawomocnić istnienia jakiegokolwiek rzeczywistości, tworzenie reprezentacji realnie istniejącego świata w języku teoretycznym traci sens. Celem teoretyzowania czyni Baudrillard orzekanie o końcu realności, teoria jest jedynie interpretacją świata, która ukazuje iluzoryczność i pozór rzeczywistości. Język jako system znaków stanowi niewystarczające i nader problematyczne narzędzie opisu świata, ponieważ znak nie posiada już swojego odniesienia. Przywołując historyczne „porządki pozorowania”, Baudrillard dowodzi, że realny świat nie istnieje, rzeczywistość to jedynie „kopia bez oryginału”. Zgoda na zniknięcie rzeczywistości musi zrodzić pytanie o możliwość i sposób orzekania o niej. Rzeczywistość jest hiperrealną fikcją, symulacją jedynie, a zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jak słowa łączą się ze światem, staje się bezprzedmiotowe.

Teoretyczna koncepcja Baudrillarda rzuca wyzwanie nie tylko realności, ale i teorii społecznej w ogóle. Utraciwszy zdolność odzwierciedlania rzeczywistości, teoria w ponowoczesnym świecie pełni zgoła inną funkcję, jest jedynie prowokacją dla samej siebie. Baudrillard ukazuje pozór rzeczywistości i pozbawia nas wiary w możliwość istnienia prawdy. Teorie naukowe są jedynie konwersacjami między uczonymi i bardziej służą zaciekawieniu partnera dyskusji, aniżeli przybliżają i wyjaśniają tajniki społecznego świata. Zdaniem Baudrillarda tworzenie teorii jest już tylko swoistą grą, raczej retoryką niż nauką: „teoria nie ma absolutnie żadnego odniesienia do czegokolwiek, staje się ona zdarzeniem w sobie i dla siebie. Nie możemy już więcej ustalać sposobu, w jaki rzeczy się mają. [...] Sekretem teorii jest, że prawda nie istnieje. Nie można w żaden sposób stanąć z nią twarzą w twarz. Jedyna rzecz, jaką można robić, to grać przy pomocy pewnego rodzaju prowokacyjnej logiki” (Szahaj 2004: 74–75).

Odrzucenie konwencyjonalnego instrumentarium uprawiania nauki i sposobów poznawania świata skutkuje tym, że poznanie i opis rzeczy-

wistości dokonywane mogą być bez odwołania się do jakiegokolwiek logiki lub z uwzględnieniem pełnej ich różnorodności. Rzeczywistość ulega dekonstrukcji, a wszelki dyskurs — naukowy również — doskonale obywa się bez konieczności odwoływania się do niej. Odniesienie do rzeczywistości zastąpione zostaje odniesieniem do tekstu, aby w efekcie utożsamić rzeczywistość z tekstem. Konstruowany dyskursywnie obraz rzeczywistości powstaje w wyniku intertekstualnych analiz, a jego wiarygodność może znaleźć potwierdzenie jedynie w innych tekstach.

Realizm krytyczny

Odpowiedzią na zbyt daleko posunięte tendencje relatywizowania rzeczywistości społecznej jest — mające wyraźnie antypozytywistyczny rodowód — stanowisko krytycznego realizmu³. Krytyczny realizm, rozwinięty w latach siedemdziesiątych przez brytyjskich uczonych, wśród których na szczególną uwagę zasługuje Roy Bhaskar, propaguje zmodyfikowaną postać realizmu. Krytyczny realizm odświeża tezę głoszącą, że rzeczywistość jest zewnętrzna i niezależna od wszelkich ludzkich sposobów jej postrzegania i rozumienia. Podkreśla jednocześnie, że świat zewnętrzny jest zróżnicowany i ma charakter warstwowy. Według Bhaskara rzeczywistość składa się z trzech zachodzących na siebie poziomów: realnego (*real*), faktycznego (*actual*) i empirycznego (*empirical*). Stratyfikacyjne ujęcie rzeczywistości znacznie poszerza pole badań, ponieważ zamiast forsowanej przez empiryzm dychotomii „teoretyczne — empiryczne” stosuje schemat trójwymiarowy. Pozwala to uniknąć pułapki utożsamiania wymiaru realnego z wymiarem empirycznym, czyli niepotrzebnego sprowadzania realności do tego, co obserwowalne bądź potencjalnie „faktyczne”. Realność — jako trzeci, autonomiczny poziom rzeczywistości — wykracza poza wymiar empiryczny i faktyczność zdarzeń, które mogą, ale nie muszą się pojawić. Warstwowa struktura rzeczywistości społecznej ukazuje

³ Stanowisko realizmu krytycznego — nie bez racji — łączone jest z teorią krytyczną i radykalną krytyką społeczną lat siedemdziesiątych. Krytyczni realiści, podobnie jak ma to miejsce w ujęciu neomarksistowskim czy teorii społecznej Jürgena Habermasa, podkreślają powiązanie wszelkich form wiedzy o świecie z procesem emancypacji. Pokłady społecznej wiedzy o mechanizmach władzy, wyzysku i dominacji postrzegane należy jako czynnik warunkujący procesy emancypacyjne. Krytyka społeczna demaskująca źródła ucisku i nierówności społecznych może zatem stanowić istotny impuls dokonujących się zmian strukturalnych. Krytyczni realiści dążą do poznania obiektywnie istniejącej głębokiej rzeczywistości, która choć z trudem uchwytna, określa jednostkowe działania i morfogenezę społeczną.

emergentny charakter świata, kolejne warstwy wyłaniają się z elementów już istniejących, przybierając jakościowo nową postać. Mają jednak odrębny status ontologiczny, co sprawia, że są wzajemnie nieredukowalne. W ujęciu krytycznego realizmu struktura społeczna traktowana jest jako zależna od działań jednostkowych, nie można jej jednak zredukować do poziomu działań. Struktura społeczna i działania jednostkowe to dwa interaktywne i współzależne, ale odmienne ontologicznie poziomy rzeczywistości społecznej. Ontologia społeczna krytycznego realizmu bazuje na rzeczywistości struktur społecznych, które zdefiniowane są „jako relacje pomiędzy podmiotami społecznymi będące efektem pozycji społecznych, jakie zajmują. Struktury oddziałują przyczynowo, zarówno umożliwiając działania, które inaczej nie byłyby możliwe [...], jak i ograniczając je” (Benton, Craib 2003: 154). Strukturalne uwarunkowania mają swój rewers w postaci zależności struktur społecznych od jednostkowego i społecznego sprawstwa (*agency*), co oznacza zdolność do podmiotowego przekształcania istniejących struktur. Krytyczni realiści dążą do utrzymania podobnego schematu myślenia o rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, dostrzegają jednak ograniczenia epistemologiczne nauk społecznych w porównaniu z naukami przyrodniczymi. Brak możliwości eksperymentowania w naukach społecznych jest ewidentny, można jednak przenieść do nich model argumentacji transcendentnej. „Codzienne praktyki społeczne, ujęte w niebudzące wątpliwości opisy, można analizować w kategoriach warunków ich możliwości, by w ten sposób tworzyć opisy elementarnych struktur społecznych” (Benton, Craib 2003: 157).

Świat jest realny, istnieje i oddziałuje niezależnie od wiedzy i przekonań, które mamy na jego temat. Krytyczni realiści rozróżniają dwa aspekty wiedzy naukowej. Zakładają istnienie nieprzechodniego (*intransitive*) wymiaru wiedzy, na który składają się przedmioty poznania ludzkiego istniejące niezależnie od naszej wiedzy o nich. Ponadto istnieje wymiar przechodni (*transitive*) wiedzy, obejmujący teoretyczne i empiryczne pojęcia, twierdzenia, metody i teorie wywierające wpływ na charakter badań naukowych i sposoby wyjaśniania (Bhaskar 2008; Benton, Craib 2003: 201). Rozróżnienie nieprzechodniego i przechodniego wymiaru wiedzy naukowej pozwala na analityczne rozdzielanie pytań o naturę rzeczywistości od pytań o możliwości i sposoby jej poznania. Przedmiotem wiedzy naukowej (jako jej aspekt nieprzechodni) są „realne” struktury i mechanizmy generujące, tendencje i zdolności, a nie zdarzenia, które można zaobserwować. Zdaniem Bhaskara zasadniczym celem nauki jest „wytworzenie wiedzy o mechanizmach tworzenia zjawisk w naturze, które łączą się, by generować rzeczywistą ciągłą zmienność zjawisk świata. Te mechanizmy, które są nieprzechodnimi (nietranzytywnymi) przedmiotami badania naukowego, trwają oraz działają całkowicie niezależnie od człowieka. Twierdzenia opi-

sujące ich działania, które można nazywać «prawami», nie są twierdzeniami dotyczącymi zdarzeń lub doświadczeń (które pozostają trafnie określanymi twierdzeniami empirycznymi). Są one raczej twierdzeniami dotyczącymi sposobów działania rzeczy w świecie (tj. dotyczącymi form aktywności rzeczy świata) oraz tego, jak rzeczy działałyby się w świecie bez człowieka, gdzie nie byłoby żadnych doświadczeń i niewiele, o ile jakiegokolwiek, stałe związki zdarzeń” (Bhaskar 2011: 234).

Krytyczny realizm, odmiennie niż konstruktywizm społeczny i teoria postmodernistyczna, zakłada realistyczną ontologię rzeczywistości. Zdaniem krytycznych realistów nie istnieją wystarczająco przekonujące przesłanki odrzucenia tezy o niezależnie istniejącej rzeczywistości. Przeciwnie, formułowane *explicite* tezy o naturze świata społecznego chronią przed nihilizmem postmodernistycznych idei, ułatwiając zbudowanie odpowiedniego instrumentarium do analizy rzeczywistości. Nauka nie determinuje struktur realnie istniejącego świata, umożliwia jedynie poznanie rzeczywistości, nadając jej poznawalną strukturę. Porządek świata nie wynika bowiem z określonych form poznania naukowego, jest odwrotnie: to nauka istnieje, ponieważ struktura świata umożliwia jej tworzenie. Krytyczny realizm pokazał, że poznanie społecznego świata jest możliwe bez uciekania się do relatywizmu, a realistyczna ontologia pozwala na ukazanie podstawowych mechanizmów określających nierozzerwalny związek społecznych struktur z ludzkim sprawstwem.

Poza granicami Metody

Rozwój nauk społecznych został istotnie określony przez pozytywistyczny model poznania naukowego. Pozytywizm jako orientacja filozoficzno-metodologiczna dostarczył ogólnej wizji życia społecznego i ukształtował wyobrażenie o metodzie naukowej. Pozytywistyczna wiedza o świecie bazuje na „realistycznej” ontologii i „obiektywistycznej” epistemologii. Wszelkie formy racjonalnej wiedzy, w tym teoria społeczna, powstają w wyniku naukowego oglądu obiektywnie istniejącego świata. Podstawą poznania jest empiryzm, a odpowiednimi metodami bezpośrednia obserwacja i eksperyment. Celem poznania jest odkrycie stałych mechanizmów i przyczyn obserwowanych zjawisk oraz dążenie do ich wyjaśnienia za pomocą praw uniwersalnych. Stosowanie „właściwej” metody naukowej stanowi gwarancję odkrycia pewnej i obiektywnej wiedzy o rzeczywistości. Wykreowana przez pozytywistów metoda naukowa zakłada dualizm podmiotu i przedmiotu badań, neutralną postawę i dystans wobec badanych zjawisk, standaryzowa-

ne procedury pozyskiwania i analizy danych, konieczność wyeliminowania sądów wartościujących z poznania naukowego.

Humanistycznie zorientowane nauki społeczne zrywają z pozytywistycznym ideałem poznania i odrzucają możliwość badania zjawisk społecznych na wzór rzeczy. Pozycja badacza jako podmiotu poznającego przestaje być definiowana w kategoriach obiektywizmu, dystansu i neutralności wobec przedmiotu badań. Relacja „badacz — przedmiot badań” pojmowana jest jako swoisty dialog między światem społecznym badacza a światem, w który on wkracza. Badacz, podobnie jak wszystkie pozostałe osoby i elementy tworzące sytuację badawczą, stanowi tej sytuacji integralną część. Pozostaje zawsze w rzeczywistości, którą bada, nigdy „ponad” czy „poza” nią, a wszelkie próby bezosobowego i zewnętrznego jej oglądu stanowią obietnicę, która nigdy nie będzie spełniona. Świadome odrzucenie dystansu oraz bezosobowego charakteru relacji z badanymi wynika z ogólnych przesłanek wnioskowania o dynamicznej i interakcyjnej naturze rzeczywistości społecznej. Ale empatia i zaangażowanie postrzegane są także jako istotny element budujący sytuację badawczą. „Badacz, który zachowuje się z rezerwą, uniemożliwia informatorowi zwierzenie się. Tak więc tylko wtedy, gdy on sam się angażuje, ktoś inny będzie mógł się także zaangażować. Dlatego też jest to coś całkiem przeciwnego niż neutralność i odpowiedni dystans: obecność raczej zdecydowana niż dyskretna, spersonalizowana” (Kaufmann 2010: 81).

Zakwestionowanie dualizmu poznawczego prowadzi w konsekwencji do tezy, że ponieważ „nie istnieje poznanie «znikąd», dawnego bohatera wiedzy, który zdobywał nad światem kontrolę dzięki oderwaniu, musi zastąpić uczony dochodzący do zrozumienia dzięki uczestnictwu” (Hastrup 2008: 186).

Skoro obiektywny opis rzeczywistości jest nieosiągalny, a badacz nie może być jedynie neutralnym jej obserwatorem, to każdy projekt badawczy ilustruje również uwikłanie, zależność i różne formy zaangażowania w problematykę badań. Uczestnictwo badacza w przedmiocie swoich badań rozpatrywane może być w kontekście różnorodności przyjmowanych przez niego ról. Odwołując się do jednego z uznanych podziałów teoretycznych, możemy wyróżnić następujące role społeczne realizowane przez badaczy: obserwator w pełni uczestniczący, uczestnik jako obserwator, obserwator jako uczestnik oraz obserwator nieuczestniczący (Hammersley, Atkinson 2000: 111—112). Stanowisko zajęte powyżej stawia pod znakiem zapytania możliwość uchwycenia w praktyce badawczej ostatniej z wyróżnionych ról. Badacz wykonuje rolę „uczestnika-obserwatora”, biorąc udział w działaniach zbiorowych, a jego czynne i rozpoznawalne uczestnictwo w pewnym stopniu wiąże się z zaangażowaniem w funkcjonowanie społeczności, którą bada. Przyjmuje on, że uczestnictwo — jawne bądź ukryte — w przedmiocie

jego badań stanowi niejako metodologiczny wymóg dostępności do społecznego świata badanych. Badacz jako „obserwator-uczestnik” podejmuje próbę poznania sposobów doświadczania społecznego świata przez innych bez świadomego angażowania się w życie społeczności. Staje się on uczestniczącym obserwatorem już przez samo wejście w społeczność, którą uczynił przedmiotem swoich badań. Stopień i zakres jego uczestnictwa zależy od poziomu jawności przyjmowanej roli oraz podejmowanych przez niego działań. Nawet wtedy, gdy projekt badań określa obecność badacza jako jawną, ale bierną obserwację, możemy mówić o pewnej formie uczestnictwa w społeczności badanej. Rozpoznawana obecność badacza nie pozostaje bowiem bez wpływu na kształt tego, co stanowi przedmiot badań. Wszystkie formy badań społecznych są równocześnie ingerencją w społeczny świat badanych.

Z kolei w sytuacji, gdy badacz decyduje się na zastosowanie obserwacji uczestniczącej i ma możliwość ukrycia swojej roli przed badanymi, pozostaje ona nadal jawna dla niego samego. Dążąc do bycia nierozpoznanym, wciela się w rolę innego, nie mając żadnej gwarancji, że nie utraci kontroli nad tym, jak i przez kogo budowana jest granica między rolami. Skutkuje to ukrytym — a także w pełni nieuświadomianym — utożsamianiem własnych poglądów na świat i sposobów jego doświadczania z poglądami tych, których świat pragnie poznać. Bycie w świecie innych przyjmuje upozorowaną postać bycia innym. Przyjęcie roli pełnego uczestnictwa wiąże się ze sprzecznymi oczekiwaniami wobec badacza: z jednej strony jego zadaniem jest uczynienie świata innych przedmiotem analizy i panowanie nad wytworzoną przez siebie sytuacją, z drugiej pełne uczestnictwo stanowi warunek poprawnego odczytania i zrozumienia znaczącej rzeczywistości innych, w której badacz przebywa tymczasowo. W rezultacie pełne uczestnictwo jednocześnie może i nie może być pojmowane jako tożsamość dwóch systemów znaczeń.

Refleksje z badań terenowych oraz teksty propagujące nowe programy metodologiczne pokazują, że krytyczne nastawienie do metody naukowej wśród badaczy społecznych sięga dużo dalej. Doświadczenie wyniesione z badań uczy sceptycyzmu, dystansu wobec pozytywistycznej wiary w moc naukowych procedur. „Możemy stwarzać pozory, że jesteśmy bezstronnymi naukowcami zbierającymi jednoznaczne dane i że ludzie, których badamy, żyją wśród różnych nieuświadomianych systemów determinujących sił, nie zdając sobie z tego sprawy, i że tylko my mamy do nich klucz. Lecz jest tak tylko pozornie” (Rabinow 2010: 129).

Chodzi już nie tylko o bardziej efektywną poznawczo obecność w polu badań, ale o metamorfozę badacza. Refleksyjna metodologia podkreśla moralny aspekt roli społecznej badacza, podstawą jej oceny czyniąc odniesienie do wartości. Zadanie badacza nie polega na doskonaleniu neutralnej postawy wobec świata, ale na uświadomieniu sobie i innym aksjologicz-

nej referencji swoich działań. Metodologia refleksyjna pozbawia badaczy złudzeń, jakoby odkrywali zewnętrzne wobec jednostki fakty, kierując ich uwagę na poznanie samych siebie. Samoświadomość badacza stanowi bowiem konieczny warunek adekwatnego odczytania społecznego świata. Aby poznać, jak inni doświadczają rzeczywistości, badacz „nie może po prostu **ich** badać, lecz musi także wsłuchiwać się w siebie i stawiać twarzą w twarz z **samym sobą**” (Gouldner 1977: 263). Ta wiedza o sobie samym jest bowiem koniecznym warunkiem do zrozumienia rzeczywistości społecznej. Opisowi i analizie zjawisk społecznych towarzyszyć powinna zdolność rozpoznawania różnorodnych uwarunkowań wplecionych w proces nabywania wiedzy o świecie. Ukazywanie rzeczywistości zawsze oznacza zajmowanie określonego stanowiska i rodzi odpowiedzialność za to, co powiedziane. Oczekiwać zatem wolno, że badacz odsłoni przed samym sobą, jak i przed publicznością, do której się zwraca, do kogo i w czym imieniu mówi lub też czym stronnikiem mimowolnie się staje.

Zwrot ku refleksyjnej metodologii oznacza zmianę w sposobie postrzegania roli badacza oraz zupełne rozmycie granic między podmiotem a przedmiotem badań. Zespolenie podmiotu i przedmiotu badań prowadzi do redefiniowania sytuacji badawczej, stanowi również swego rodzaju eksperyment nad tożsamością badacza. Jednym z wyjątkowo spektakularnych przykładów ilustrujących ten problem jest historia Kirsten Hastrup. Opisane przez nią „przejście na drugą stronę” ukazuje — jak sama podkreśla — „radykalną zmianę” tożsamości badaczki. Spisując swoją autobiografię i godząc się uczynić z niej podstawę spektaklu teatralnego, Hastrup rozpoczyna nietypowy proces badawczy, w którym role społeczne zostają odwrócone. Badaczka staje się przedmiotem badań. To swoiste doświadczenie samej siebie i nie-siebie owocuje zmianą tożsamości, zarówno badaczki, jak i osoby, prowadzi też do refleksji nad charakterem sytuacji badawczej. „Hastrup rozpoczyna równolegle niejako badanie własne, tym razem sama siebie traktując jako przedmiot studiów. W owej samorefleksji staje się więc **przemiennie** przedmiotem i podmiotem, a wobec partnerów interakcji niejako się uniezależnia. Mamy do czynienia z klasyczną sytuacją interakcyjną, w której stajemy się przedmiotem lub podmiotem zależnie od tego, jak **aktywnie** sami próbujemy tę sytuację kształtować. Oczywiście może być i tak, że sytuacją interakcyjną jest właśnie badanie, i to, czy relacja badawcza będzie miała postać wyłącznie podmiotową, wyłącznie przedmiotową, czy też mieszaną, zależy od **wszystkich** uczestników tej sytuacji” (Wyka 1993: 154).

Zatarcie granic między rolami pozwala inaczej spojrzeć na samą sytuację badawczą, dostrzec jej niezbywalnie interakcyjny i dynamiczny charakter. Doświadczenie Hastrup pokazuje, że złożony charakter społecznych ról, które wnoszą do sytuacji badawczej badacz i badany, czyni ją bardziej otwartą,

co powoduje jej naturalizację. Sytuacja badawcza, co prawda, nigdy nie jest naturalna, ale może być uznana za rezultat usilnych i ciągle ponawianych prób jej naturalizowania. „W dialektyce obserwacji i uczestnictwa, uczestnictwo zmienia antropologa i prowadzi go do nowego typu obserwacji, po czym ów nowy typ obserwacji zmienia jego sposób uczestnictwa. Ruch owej dialektycznej spirali regulowany jest w punkcie początkowym, którym jest obserwacja” (Rabinow 2010: 82).

Badacze społeczni przykładają wyjątkowo dużą wagę do sposobu, w jaki powstaje i przebiega sytuacja badawcza. Wynika to z przekonania, że kontekst sytuacyjny ma zasadniczy wpływ na przebieg interakcji i dlatego odgrywa ważną rolę przy jej rozumieniu. Dane empiryczne stanowią rezultat praktyki badawczej i są w ramach tej praktyki konstruowane. Błędne zatem pozostaje mniemanie, że można je traktować jako gotowe, niejako czekające na „odkrycie”, „samo z siebie znaczące” i w pełni niezależne od kontekstu. Rzeczywistość społeczna, którą badacz czyni przedmiotem swoich zainteresowań, ma dynamiczny i niezbywalnie znaczący charakter. Procesy interpretacji, w których ludzie tworzą i negocjują znaczenia, stanowią fundamentalną cechę życia społecznego i zasadniczo określają możliwości jego poznania. Wszelkie fakty zapośredniczone są interpretacjami wnoszonymi do procesu badawczego zarówno przez badanych, jak i przez badacza. W naukach społecznych przedmiotem badań są obiekty i fenomeny znaczące, które zostały pierwotnie zinterpretowane w ramach społecznych praktyk. Dane empiryczne postrzegane winny być zatem jako podwójnie zapośredniczone: po pierwsze, jako konstytuowane przez nadawanie znaczenia w działaniach społecznych, po wtóre, jako ustalane i kształtowane w analizie dokonywanej przez badacza. Podstawowym wymogiem prowadzenia badań jest więc rekonstrukcja procesów nadawania znaczeń działaniom społecznym. Jeżeli nie rozpoczynamy postępowania badawczego od uchwycenia sytuacyjnie i subiektywnie nadawanych znaczeń, jakiegokolwiek próby teoretyzowania pozbawione są podstaw. Sposób doświadczania świata, zawarta w nim paleta znaczeń mogą zostać odkryte przez badacza jedynie w wyniku żmudnej pracy interpretacyjnej.

Granice interpretacji

Empiryczna eksploracja odmiennych kulturowo i społecznie światów oznacza transgresję subiektywnego doświadczania rzeczywistości. Nie ma znaczenia, czy są to badania antropologiczne, etnograficzne czy socjologiczne — proces naukowego poznawania rzeczywistości stanowi próbę jej obiek-

tywizacji. Wkroczenie badacza w społeczne światy innych niesie z sobą konieczność osvajania obcości tych światów. Obcości nie tylko w znaczeniu odrębności kulturowej czy społecznej, ale nade wszystko postrzeganej jako zewnętrżność wobec odrębnych światów doświadczeń, do których nie ma on bezpośredniego dostępu. Zarówno w przypadku pierwszym, gdy badacz musi poznać odmienny kulturowo świat, aby móc go zrozumieć, jak i w każdej innej próbie odczytania społecznego doświadczenia nie udaje się uniknąć problemu zapośredniczenia. Przedmiot badań jest bowiem zawsze **czyimś** doświadczeniem, do którego badacz stara się zbliżyć. Dostęp do niego można uzyskać jedynie pośrednio, bazując na wypowiedziach badanych, relacjonujących owe doświadczenia. W tym celu badacz najczęściej korzysta ze schematu pytanie—odpowiedź. Stawiając pytania, nadaje kierunek poszukiwaniom badawczym, kreując jednocześnie przedmiot swoich badań. Wypowiedź opisująca, jak doświadczana i przeżywana jest rzeczywistość, powstaje w określonej, wytworzonej przez badacza sytuacji, dlatego może być postrzegana jako jej efekt. Rodzi się w tym kontekście pytanie, czy milczące zakładanie istnienia odpowiedniego poziomu autorefleksji jest uprawnione? Praktyki społeczne nierzadko konstytuowane i utrwalane są bez wyraźnego i koniecznego odniesienia do wiedzy dyskursywnej. Opis doświadczeń poprzedzony musi być zatem generowaniem samoświadomości, która pozwala bezpośrednio doświadczenia ubrać w słowa. Sytuacja badawcza prowokuje i wyzwala — choć czasem proces ten trwa długo i przynosi mierne owoce — zdolność do autorefleksyjnej interpretacji doświadczeń.

Opisu rzeczywistości możemy dokonać jedynie w języku. Język jako instrument poznania rzeczywistości społecznej nie gwarantuje jednak bezpośredniego do niej dostępu. Badacz odnosi słowa do świata, pozostając świadomy, że określenie reguł tej referencji nie jest możliwe. Doświadczenie społeczne w języku naukowej analizy musi zostać nazwane, przybrać inną formę, która tylko w pewnym stopniu oddaje jego sens. To, co było doświadczeniem, teraz „trzeba wytłumaczyć za pomocą słów, a to zawsze łączy się z redukcją. Do pewnego stopnia pociąga to także za sobą zniekształcenie, ponieważ rzeczywistość jest przeżywana, a nie omawiana czy opisywana” (Hastrup 2008: 73). Problematyczność translacji bezpośredniego doświadczenia na jego adekwatny językowy opis ukazuje fundamentalne ograniczenie nauk społecznych, stawiających sobie za cel poznanie fenomenów kultury.

Czym jest proces interpretacji i co ten proces określa? Najogólniej rzecz ujmując, interpretacja jest rozumieniem tekstu, które dokonuje się w języku przez nadawanie sensu temu, co wypowiedziane. Interpretacja zostaje określona przez to, co do niej wniesiono i co ją umożliwia, a jej istota tkwi w dialogu między różnymi horyzontami znaczeń fundowanymi podczas

każdorazowej próby odczytania tekstu. Sens i znaczenie tego, co zostało powiedziane, wyłania się z rozumienia perspektywy innego i odniesienia jej do naszego punktu widzenia i sposobu postrzegania świata. Zmienność perspektyw jest konieczna i immanentna, dzięki niej interpretacja staje się procesem, który sam siebie rozwija i rewiduje. Jeżeli interpretacja jest procesem otwartym, ukształtowanym przez kontekst, w którym tekst bywa odczytany (czy też odczytywany), to co wyznacza jej granice? Czy istnieje różnica pomiędzy interpretacją a odczytaniem jako **użyciem** tekstu? „Pozostaje tylko użycie tekstu, pojmowane jako umieszczenie go w jakimś kontekście, odniesienie do innych tekstów. Ponieważ jednak konteksty te są zmienne, a odniesienia motywowane wielorakimi celami czytelnika, tyle będzie interpretacji, ile owych właśnie celów. Nie istnieje też żadna wewnętrzna koherencja tekstu czekająca na rozpoznanie w akcie interpretacji. Tekst nabiera spójności dopiero w akcie użycia” (Szahaj 2004: 97). Odpowiedź określa stanowisko zajmowane przez Richarda Rorty’ego, w którym wyraźne jest rozróżnienie interpretacji i użycia tekstu. Znaczenie tekstu jest zawsze określone przez lokalny kontekst historyczno-kulturowy, nie może być zatem rozpatrywane jako stałe i dane raz na zawsze. Wyłania się ono z jego odczytania, pozostaje zależne nie od intencji tekstu, lecz od interpretatora. Oznacza to brak możliwości jednoznacznego odniesienia znaczeń do rzeczywistości, o której tekst orzeka. Uczynienie interpretacji zależną od interpretatora i kontekstu lokalnego, dopuszczając jej wielość, w żadnym przypadku nie skazuje jej jednak na dowolność. W wymiarze podstawowym interpretacja unika dowolności, ponieważ staje się komunikatem kulturowym akceptowanym przez jakąś wspólnotę interpretacyjną (Szahaj 2004: 110).

Definiowanie procesu interpretacji kontekstualnie, nie przez znaczenia ukryte w tekście, lecz przez społeczny kontekst interpretacji, stawia przed interpretatorem problem wyboru interpretacji właściwej z wielu dokonanych i możliwych. Jeżeli każda interpretacja ma nieusuwalnie tymczasowy i względny charakter, co decyduje o tym, że dana interpretacja zostaje uznana za wiarygodną? Interpretacja jest wiarygodna nie sama w sobie, ale dlatego, że zostaje jako taka uznana i przyjęta. Przyjęta przez badacza, przez jego kolegów, którzy pozostają w tym samym polu badawczym, być może również przez szersze audytorium. Dlatego tak ważna jest umiejętność rozpoznania pozycji, z której badacz opisuje rzeczywistość. To ona wyznacza punkt odniesienia dla dokonywanych ocen. Warto pamiętać, że badacz przystępuje do badania rzeczywistości już ukształtowany, zakorzeniony w określonej wspólnotie interpretacyjnej. To, jak bada rzeczywistość, w znacznym stopniu wynika z tego, co wie o samym sobie i o społecznym kontekście określającym jego działania. Interpretacja jest zawsze dokonywana z określonej perspektywy postrzegania i doświadczania świata. Praca interpretacyjna, którą wykonuje badacz, winna dotyczyć w równym stop-

niu analizy danych empirycznych, jak i rozpoznania własnych supozycji i przesądów.

Konkluzja

Różnorodne formy poznania rzeczywistości społecznej często zorientowane są nie tyle na uzyskanie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jaka naprawdę jest rzeczywistość, ile na ukazanie jej wielowymiarowości i złożonej natury. Pytanie powyższe nie powinno jednak być lekceważone, ponieważ twierdzenia ontologiczne — deklarowane wprost czy też przyjęte *implicite* — mają wpływ na określenie przedmiotu badań. Sposób pojmowania rzeczywistości wskazuje pole badań i wyznacza granice, w których dokonuje się jej poznanie, opis i rozumienie. Tezy orzekające o statusie ontologicznym badanych zjawisk pomagają w ustaleniu, czy przedmiotem naszych zainteresowań czynimy rzeczywistość, czy jedynie określony typ wiedzy o niej. Perspektywa realistyczna pozwala na deklarowanie, że poznanie rzeczywistości oznacza opis i analizę faktów ją konstytuujących, natomiast konstruktywistycznie zorientowany antyrealizm tę możliwość odbiera. Zestawienie opozycyjnych koncepcji ujmowania rzeczywistości — realizm *versus* konstruktywizm — przywołuje fundamentalny problem reprezentacji rzeczywistości w teoriach naukowych, uświadamia także konsekwencje metodologiczne przyjmowanych założeń teoretycznych.

Dystynkcja między realizmem a konstruktywizmem ma zasadniczo charakter epistemologiczny. Realisci postrzegają wytwory naukowego poznania jako reprezentację obiektywnej i niezależnej rzeczywistości, a zatem jako odwzorowanie obiektów rzeczywistości pozaepistemicznej. Konstruktywizm, stanowiąc odmianę antyrealizmu epistemologicznego, przyjmuje, że teorie naukowe nie są odkrywane, lecz społecznie konstruowane. Jako społeczne konstrukty zyskują rację bytu jedynie w kontekście społecznych praktyk, których są wytworem. W naukach społecznych przyjęcie różnych tez ontologicznych prowadzi do artykułowania przedmiotu badań w zasadniczo odmienny sposób. Realistyczna proveniencja przyjmowanych założeń sprzyja ferowaniu sądów o rzeczywistości w optyce postpozytywistycznej i strukturalnej. Z kolei nastawienie konstruktywistyczne rodzi zgodę na różnorodne formy niedookreślenia, otwartość i procesualność społecznie wytwarzanych światów. Interakcjonizm symboliczny, fenomenologia i interpretatywizm antropologiczny z powodzeniem mogą być uznane za przykłady konstruktywistycznej teorii społecznej. Konstruktywizm społeczny w wersji radykalnej przybiera postać postmodernistycznych metafor, nie mających

już żadnego odniesienia do realnie istniejącego świata i całkowicie relatywizujących i rozmywających rzeczywistość społeczną. Każda z przywołanych orientacji, przyjmując inną koncepcję rzeczywistości społecznej, generuje różne schematy metodologiczne i procedury badawcze mające służyć jej opisowi. Eksploracja rzeczywistości, jej formy, granice i możliwości określone są bowiem przez przyjmowane założenia i wynikającą z nich perspektywę ujmowania rzeczywistości.

Postmodernistyczna wizja znikającej rzeczywistości Jeana Baudrillarda, jak również krytyczny wariant realizmu zaproponowany przez Roya Bhaskara, mogą być uznane za różne próby tak rozszerzenia, jak i pokonania słabości dialektycznego konstruktywizmu Bergera i Luckmanna. Zdaniem krytycznych realistów teoria Bergera i Luckmanna powiela ograniczenia zarówno metodologicznego indywidualizmu, jak i reifikującego struktury społeczne socjologizmu. Zespolecie indywidualnego sprawstwa i strukturalnych uwarunkowań, które stanowi podstawę teoretycznych rozważań Bergera i Luckmanna, jest raczej próbą uniknięcia problemu aniżeli jego rzeczywistym rozwiązaniem. Pojmowanie strukturalnych uwarunkowań jako ogólnej ramy określającej działania jednostkowe, jednocześnie warunkującej i warunkowanej, bez ontycznego rozdzielenia struktury społecznej od podmiotowego charakteru działań jednostkowych, prowadzi do znacznych uproszczeń i w rezultacie nie daje możliwości poznania ich wzajemnego oddziaływania. Bhaskar podkreśla, że istnieje „ontologiczne przerwanie” między wymiarem jednostkowym a strukturalnym, co oznacza, iż są to autonomiczne poziomy rzeczywistości, wzajemnie nieredukowalne i działające na podstawie własnych praw przyczynowych. Krytyczni realisci dążą do przekroczenia redukcjonistycznych tendencji, które kryje w sobie zarówno metodologiczny indywidualizm, jak i strukturalny determinizm teorii społecznej. Zgodnie z proponowaną przez nich realistyczną ontologią, rzeczywistość jest transfaktualną trójwymiarową strukturą. Pozwala to na zerwanie z dychotomicznym podziałem rzeczywistości — teoria *versus* empiria — i na wprowadzenie pośredniego poziomu „faktyczności”, sfery uchwytnych w doświadczeniu bądź jedynie potencjalnych zdarzeń. Tym samym realność jako najgłębszy poziom rzeczywistości niekoniecznie uzyskuje bezpośrednio empiryczne uzewnętrznienie. Natomiast rozróżnienie przechodnich i nieprzechodnich obiektów poznania naukowego pozwala na uniknięcie „błędu epistemologicznego”, czyli utożsamiania twierdzeń o istnieniu struktur i mechanizmów generujących zjawiska realnego świata z twierdzeniami orzekającymi o metodach ich poznania. Z kolei radykalizm stanowiska Baudrillarda ukazuje konsekwencje procesu relatywizowania i dekonstruowania tak rzeczywistości, jak i sposobu jej opisu i rozumienia. Pozór i fikcyjność rzeczywistości skazują wszelkie próby dotarcia do jakiegokolwiek obiektywnej, pozatekstowej jej postaci na porażkę. Nie

istnieje żadna oczekująca na odkrycie rzeczywistość, możemy mówić jedynie o manifestacjach, grach językowych i artefaktach. Systemy znaków pozbawione zewnętrznych referencji przybierają miano rzeczywistości. Ich autosemantyczność i samoreferencja czyni możliwą, ale i nierealną każdą symulację rzeczywistości. Ani rzeczywistość, ani narracja o niej nie ma już żadnych granic.

Teoretyczne spory o naturę rzeczywistości uzupełniają rozważania nad rolą i charakterem badań społecznych. Przekonanie, że empiryczny ogląd rzeczywistości stanowi wiarygodne źródło jej poznania, niezmiennie znajduje wielu sympatyków. Gabinetowe dysputy uczonych — choć ważne — nie zastąpią potencjału i witalności badań terenowych. Nie chodzi już jednak o bezrefleksyjne powielanie wymogów i starych schematów badań empirycznych narzuconych przez wzbudzającą respekt Metodę. Afirmacja terenu nie oznacza bowiem wiary, że możliwa jest bezstronna, zewnętrzna i niezapośredniczona teoretycznie obserwacja rzeczywistości. Empiryczne próby uchwycenia rzeczywistości zawsze przyniosą jedynie niedoskonały, wielorako uwikłany w praktykę społeczną jej obraz. Wyjście w teren daje szansę nie tylko na rozpoznanie reguł określających owe praktyki, ale ukazuje interakcyjny charakter wszelkich prób badania rzeczywistości. Redefiniowana zostaje również rola badań empirycznych, przestają być postrzegane jako służące przede wszystkim testowaniu i weryfikacji teorii. Proces gromadzenia empirycznych danych i analiza teoretyczna pozostają w stałym, wzajemnym związku, istotnie się warunkując i dopełniając. Badania nabierają nowego znaczenia, odsłaniając społeczne procesy tworzenia wiedzy i pozwalając na empiryczne ugruntowanie wiedzy teoretycznej.

Model praktyki badawczej, który dominuje w obszarze nauk społecznych, ukształtowany został przez metodologię normatywną. Oznacza to, że istnieją zinstytucjonalizowane i środowiskowo akceptowane wzory realizowania badań. Przyjęte wzorce określają — wprost lub jedynie pośrednio — jaki sposób realizowania badań jest pożądaný, uznany zostanie bowiem za gwarantujący poprawność procedury i wiarygodność zgromadzonych danych. Normatywna metodologia narzuca wyraźne granice proceduralne, ustala sztywny protokół postępowania badawczego, nadaje kierunek i wartościuje działania podejmowane przez badacza. Rozłam paradygmatyczny, który nastąpił w naukach społecznych, zróżnicował ich charakter pod względem teoretycznym i badawczym. Krytyka podejścia normatywnego, prowadząc do przyjęcia odmiennych założeń ontologicznych i epistemologicznych, kreuje paradygmat interpretacyjny. Ponadto świadomość, że kryteria oceny danych i metod mają społeczny rodowód, sprzyja rewizji metodologicznych postulatów postpozytywizmu. Prowadzi to do zasadniczych korekt reguł metodologicznych oraz generuje nowe metody i strategie badań w ramach odmiennych paradygmatów. Przeciwwagą dla metodologii

normatywnej staje się wyrastająca z interpretatywizmu metodologia refleksyjna. Symptomatyczne dla tego podejścia jest przekroczenie dualizmu poznawczego, zerwanie z protokołem ustalającym rygory i kolejność czynności badawczych, dialogiczność oraz stawianie pytań moralnych. Refleksyjność metodologii wyrasta bardziej z dialogu aniżeli z narzuconych zewnętrznie reguł, cechuje ją otwartość, transparentność, elastyczność i nastawienie hermeneutyczne.

Bibliografia

- Alvesson Mats, Sköldbberg Kaj, 2000: *Reflexive Methodology. New Vistas for Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Archer Margaret, 2007: *Making our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baert Patrick, Carreira da Silva Filipe, 2010: *Social Theory in the Twentieth Century and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Baudrillard Jean, 2001: *Przed końcem*. Przeł. R. Lis. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Beck Ulrich, 2006: *Cosmopolitan Vision*. Przeł. C. Cronin. Cambridge: Polity Press.
- Benton Ted, Craib Ian, 2003: *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*. Przeł. Lotar Rasiński. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas, 1983: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Przeł. J. Niżnik. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bhaskar Roy, 2008: *A Realist Theory of Science*. New York: Routledge.
- Bhaskar Roy, 2011: *Wprowadzenie. Realistyczna teoria nauki*. Przeł. K. Zahorodna. W: M. Sikora (red.): *Realizm wobec wyzwań antyrealizmu. Multidyscyplinarny przegląd stanowisk*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej.
- Blumer Herbert, 2007: *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*. Przeł. G. Woroniecka. Kraków: Nomos.
- Gadamer Hans-Georg, 1993: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Kraków: Inter Esse.
- Geertz Clifford, 2003: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przeł. Z. Pucek. Kraków: Universitas.
- Gijselinx Caroline, 2002: *Critical Realism, or the search for a post-empiricist epistemology for sociological research*. „Sociologisk Arbok. Yearbook of Sociology” 15/1.
- Gouldner Alvin W., 1977: *Co zdarzyło się w socjologii: historyczny model rozwoju strukturalnego*. Przeł. B. Szacka. W: *Czy kryzys socjologii?*. Warszawa: Czytelnik.
- Hammersley Martyn, Atkinson Paul, 2000: *Metody badań terenowych*. Przeł. S. Dymczyk. Poznań: Zysk i S-ka.
- Hastrup Kirsten, 2008: *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hillyard Sam, 2010: *What's (Still) Wrong with Ethnography?*. W: S. Hillyard (red.): *New Frontiers in Ethnography*. „Studies in Qualitative Methodology”, Emerald Books 11.

- Kaufmann Jean-Claude, 2010: *Wywiad rozumiejący*. Przeł. A. Kapciak. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kuhn Thomas S., 2001: *Struktura rewolucji naukowych*. Przeł. H. Ostromecka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Latour Bruno, 2010: *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przeł. A. Derra, K. Abriszewski. Kraków: Universitas.
- Manterys Aleksander, Mucha Janusz (red.), 2009: *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*. Kraków: Nomos.
- Merton Robert K., 2002: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski. Warszawa: PWN.
- Rabinow Paul, 2010: *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K.J. Dudek, S. Sikora. Kęty: Wydawnictwo Derewiecki.
- Rorty Richard, 1994: *Filozofia a zwierciadło natury*. Przeł. M. Szczubińska. Warszawa: Wydawnictwo Spacja — Fundacja Aletheia.
- Sojak Radosław, 2004: *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szahaj Andrzej, 2004: *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Trigg Roger, 2001: *Understanding Social Science. A Philosophical Introduction to the Social Sciences*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wyka Anna, 1993: *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Irena Szlachcicowa

Crossing the boundaries of the social reality construction and the attempts to explore it

S u m m a r y

Thoughts on the crossing the boundaries of the social reality construction are an attempt to present the different findings and conclusions drawn on the ontological level, as well as the resulting significant differences in the perception of reality. The question about the nature of the social world naturally leads to questions on the possibility and ways of exploring it. In this paper I refer to the two opposing ways of describing social reality, the destructive Jean Baudrillard's 'anti-sociologism' and the position of the Roy Bhaskar's critical realism. In the contrast between the postmodern vision of reality and the critical realism, I believe to find the justification of the ontological nature of social reality. The juxtaposition of the opposing concepts of perceiving reality — the realism versus constructivism — recalls the fundamental problem of the reality representation in the scientific theories, as well as reminds the methodological consequences of taking these theoretical assumptions.

Paradigmatic split that occurred in the social sciences diversified their character in terms of theory and research. The criticism of the normative approach, leading to the adoption of different ontological and epistemological assumptions, creates a interpretative paradigm. This leads to a fundamental methodological adjustments and generates

new research methods and strategies within the different paradigms. As a counterweight to the normative methodology we can observe the progress of reflexive methodology, originating from interpretivism. It is symptomatic for this approach to exceed the cognitive duality, to break with the protocol determining the rules and the order of research acts, dialogism and moral questioning. The role of the empirical research is being redefined, it is no longer perceived as serving primarily for theory testing and verification. The process of collecting empirical data and their theoretical analysis are in a constant, mutual relationship, substantially complementing each other. Research results gain new meanings by unveiling the social processes underlying knowledge creation, allowing for empirical establishment of theoretical knowledge.

Część II

**Granice i pogranicza
w kontekście śląskim**

Sławomir Łodziński

Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski

„Podwójna gmina” Granice etniczne a dwujęzyczne nazwy miejscowości w gminie Radłów w województwie opolskim¹

Wstęp

Dwu- lub wielojęzyczne nazwy miejscowości i obiektów fizjograficznych były zjawiskiem stosunkowo powszechnym w Europie. Od końca XIX wieku, wraz z umacnianiem się modelu państwa narodowego, ujawniła się tendencja do ujednolicania językowego przestrzeni publicznej (w tym również oficjalnego nazewnictwa geograficznego), które winno być zgodne z językiem oficjalnym, według wzorca „jedno państwo — jeden naród — jeden język” (Szul 2009: 58—68). Prowadziła ona często w polityce etnicznej państwa do asymilacji mniejszości narodowych, ograniczania lub niszczenia ich rodzimych tradycji językowych oraz ukształtowanych tradycji topomastycznych (Billig 2008: 73—81). Przemiany i ujednolicanie nazw miejscowości wynikały również z ewolucji przynależności politycznej danych terytoriów, spowodowanej wojnami, zaborami itp.,

¹ Jest to zmieniony i poprawiony tekst referatu *Nazwy i granice. Problemy wprowadzania dwujęzycznych nazw miejscowości w Polsce na podstawie ustawy z 2005 roku*, wygłoszonego w trakcie Sympozjum Sekcji Antropologii Społecznej PTS w Cieszynie 29 września — 1 października 2011 roku. Wykorzystuję w nim wywiady przeprowadzone w ramach tematu badawczego Instytutu Socjologii UW BW 9/2011. Chciałbym w tym miejscu podziękować za pomoc w uzyskaniu dostępu do oficjalnej dokumentacji związanej z wprowadzeniem dwujęzyczności w Radłowie panu Włodzimierzowi Kieratowi (wójtowi gminy) oraz pani Katarzynie Jaworskiej-Pulchny i panu naczelnikowi Dobiesławowi Rzemieniewskiemu z Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji.

które rodziły niespójności między charakterem kulturowym państwa a specyfiką „językowo-etniczną danego obszaru” (Choros, Jarczak 1997: 430). Historyczno-polityczne zmiany oficjalnego nazewnictwa i tendencja do ich homogenizacji zgodnie z językiem oficjalnym prowadzą często do napięć etnicznych nie tylko w ramach danego kraju, ale również w relacjach międzypaństwowych, zwłaszcza gdy w grę wchodzi odrzucanie nazw nawiązujących do innych tradycji narodowych. Świadczy o tym aktualność sporów o dwujęzyczność między Polską a Litwą (dotycząca rejonu wileńskiego) oraz między Austrią i Włochami (dotycząca rejonu Górnej Adygi/Trydentu).

Przyjęte po 1989 roku nowe międzynarodowe regulacje praw mniejszości narodowych podejmowały kwestie gwarancji ochrony ich uprawnień językowych, w tym także dwujęzyczności (Janusz 2011: 425—454). Akceptują one używanie języka ojczystego mniejszości zarówno prywatnie, jak i publicznie (tj. w otoczeniu innych osób), w procedurze karnej oraz w urzędowym zapisie i używaniu własnego imienia i nazwiska w języku mniejszości. Żywe dyskusje wzbudza natomiast używanie tego języka w stosunkach urzędowych oraz dwujęzyczne nazwy (*Report on the linguistic rights...* 2000). Najważniejszy dokument europejski z dziedziny ochrony mniejszości narodowych, jakim jest Konwencja Ramowa Rady Europy o Ochronie Mniejszości Narodowych, uznaje te uprawnienia w sposób ostrożny (Benoit-Rohmer 1996: 17). Z kolei postanowienia (i ratyfikacje) drugiego najważniejszego dokumentu europejskiego — Europejskiej Karty Języków Regionalnych i Mniejszościowych, świadczą jednak o tym, że istnieje silna tendencja do rozszerzania sfery stosowania języka mniejszościowego, obok języka oficjalnego państwa, na stosunki administracyjne (Oeter 2007: 2—3).

Władze państw niechętnie się godzą na regulacje dwujęzyczności, gdyż stanowią one dla nich wyraźną „inność”, która narusza w sposób widoczny założoną jednolitość etniczną (językowo-kulturową) przestrzeni państwa. Może to być często interpretowane jako krok do uzyskania przez daną mniejszość narodową autonomii terytorialnej. Dla osób należących do grup mniejszościowych uprawnienia do dwujęzyczności mają znaczenie zarówno realne, jak i symboliczne (Paten 2009). Z jednej strony dają im szansę ochrony tożsamości językowej, traktowanej jako ważna część ich kultury oraz identyfikacji z regionem zamieszkania, z drugiej zaś świadczą o statusie ich kultury (wysokim bądź niskim) w oczach zarówno swoich ziomków, jak i większości żyjącej w danym regionie (Preece 2007: 154—156). Regulacja tych praw pozostaje w praktyce zawsze trudna ze względów prawnych (konkretnych sposobów ich regulacji w prawie krajowym), jak i kosztów finansowych związanych z ich realizacją.

W artykule podejmuję próbę analizy procesu wprowadzania oraz pierwszych lat funkcjonowania dwujęzycznych, polsko-niemieckich nazw miej-

scowości w gminie Radłów (powiat oleski, województwo opolskie)². Jako pierwsza w naszym kraju uzyskała ona zgodę zarówno na stosowanie języka niemieckiego jako pomocniczego w gminie (w styczniu 2006), jak i na wprowadzenie dwujęzycznych nazw miejscowości na jej terenie (w końcu grudnia 2006)³. Był to efekt przyjęcia ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym (dalej jako: ustawa mniejszościowa) w 2005 roku.

Zadaję tu pytanie o społeczne znaczenie nazw dwujęzycznych miejscowości z perspektywy zróżnicowanej etnicznie społeczności lokalnej. Zapowiedzi ich wprowadzenia budziły duży niepokój. Uważano, że będą one dzielić mniejszość niemiecką i większość polską w tym regionie, staną się elementem „obcości” w jego krajobrazie kulturowym, a ich obecności będą towarzyszyć nadużycia polityczne. Generalnie przyniosą one zbyt duże koszty finansowe i społeczne (Wagińska-Marzec 2006: 341—342).

W opracowaniu argumentuję, że dwujęzyczne nazwy miejscowości stanowiły z jednej strony publiczne potwierdzenie istniejących lokalnie granic etnicznych (pełnią one funkcję symboliczną przez intencjonalne i wizualne podkreślanie „inności” językowej i narodowej), ale z drugiej strony prowadziły do nowej sytuacji społecznej, w której mniejszość i większość mogą zacząć istnieć razem, a nie, jak dotychczas, oddzielnie.

Odwoluję się do słynnego artykułu Fredrika Bartha o „granicach etnicznych” (Barth 2004: 348—377). Autor podkreślał w nim, że sfera publiczna stała się dostępna dla wyrażania różnic etnicznych, tj. przedstawiciele mniejszości mogą dążyć do podkreślania własnej etnicznej tożsamości, „używając jej do tworzenia pozycji społecznych nowego typu i nowych wzorów” (2004: 372). Współczesne formy wyrażania różnic etnicznych są w przeważającej mierze — jego zdaniem — polityczne, ale to „nie zmniejsza wcale ich etnicznego charakteru” (2004: 373). Pisał dalej, że działalność liderów etnicznych w tej sferze (określał ich mianem „innovatorów”) jest związana z „kodyfikacją idiomów”, czyli wyborem „znaków tożsamości i ocenianiem wartości kulturowych elementów odróżniających oraz z tłumieniem lub zaprzeczeniem innych elementów różnicujących” (2004: 374). Wskazywał, że badanie powiązań między „podkreślanymi elementami

² Teren Olesna i jego okolice (ziemia oleska), na którym znajduje się gmina Radłów, są od dawna przedmiotem badań socjologicznych prowadzonych przede wszystkim przez zespół prof. Jacka Kurczewskiego z Warszawy (patrz Kurczewski 2004, 2006; Czech 2006).

³ Pierwsze dwujęzyczne nazwy miejscowości, ustanowione na podstawie wspomnianej ustawy o mniejszościach, stanęły we wsi Szymbark (Szimbark) 21 lipca 2008 roku (gmina Stężyca, powiat kartuski, województwo pomorskie; zgoda została wydana w listopadzie 2007) oraz w Łubowicach (gmina Rudnik, powiat raciborski, województwo śląskie), gdzie 4 września 2008 roku pojawiły się tablice z niemiecką nazwą Lubowitz obok polskiej nazwy.

odróżniającymi, definiowanymi granicami i przyjmowanymi wartościami różnicującymi” staje się nowym i fascynującym polem badań społecznych i antropologicznych (2004: 374).

Tekst Bartha, który stał się z czasem kanoniczny dla wszystkich badaczy podejmujących społeczne analizy „granic” oraz ich „społecznych efektywności”, wywołuje różnorakie interpretacje i krytyki (Hastings, Wilson 2007: 39—66), ale jednocześnie pozostaje inspirujący koncepcyjnie i metodologicznie (Lubaś 2011: 105—112). Zwracam tutaj uwagę na interpretację Anthony’ego Cohena, który rozwija koncepcję „granic symbolicznych” (obecnych m.in. w obrzędach, kultywowanych obyczajach itp.), których główną funkcją jest podtrzymywanie „wspólnoty kulturowej”. Są one dla niego z jednej strony wyrazem identyfikacji osób ze swoimi społecznościami (sposobem na „konstruowanie identyczności”), z drugiej zaś wyrazem podziałów kulturowych. Jak pisze, granica „symbolizuje więc wspólnotę na dwa całkiem różne sposoby: z jednej strony poczucie, jakie mają oni na temat percepcji wspólnoty przez ludzi po drugiej stronie — publiczny wizerunek i tryb typowy, a z drugiej strony ich własne poczucie wspólnoty, jako przefiltrowany przez całą złożoność ich życia obraz doświadczeń — jest to wizerunek prywatny i tryb idiosynkratyczny” (Cohen 2003: 196).

Analiza dwujęzycznych nazw może odpowiadać intuicjom obu przywołanych wyżej autorów. Ponadto mniejszościowe nazwy miejscowości (stawiane obok oficjalnych) stanowią wizualizacje granic etnicznych, gdyż pełnią funkcję „etnicznych markerów”, zaznaczając nie tylko granice przynależności do społeczności etnicznych, ale także terenu, na którym te społeczności żyją. Z perspektywy życia codziennego jest to funkcja narodowego (etnicznego) „flagowania” rzeczywistości, choć może się zdarzyć, że dwujęzyczne nazwy stają się nie tyle przedmiotem banalnego nacjonalizmu, ile jego „gorącej” wersji (Billig 2008: 92—97, 175—179). Zaświadczają o tym studia na temat wprowadzania dwujęzycznych oznaczeń drogowych w Walii na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia (Rhys, Merriman 2009: 164—173).

Z drugiej strony, obecność dodatkowej nazwy mniejszościowej tworzy podstawy rozwoju poczucia wspólnoty przez zwrócenie uwagi na tradycje historyczne danego terenu, jego przeszłych i obecnych gospodarzy oraz ukształtowane tradycje topomastyczne, które mogą się różnić od obecnego, oficjalnego nazewnictwa. Stanowią więc one narzędzie „konstruowania identyczności” grupy jako „wspólnoty kulturowej” (etnicznej). Ich znaczenie dla praktyki życia codziennego wyraża się w prostym, choć zasadniczym pytaniu wobec analizowanej przez mnie społeczności lokalnej: kto żyje w Radłowie, a kto w Radlau oraz dlaczego?

Porządek artykułu jest następujący. Na początku omówię krótko historię regulacji dwujęzyczności w naszym kraju, następnie przewidzianą prawem

procedurę uzyskania oficjalnej zgody na dwujęzyczne nazwy oraz opis dochodzenia do dwujęzyczności w gminie Radłów. Opracowanie zakończył wnioskami odwołującymi się do społecznego znaczenia tych nazw dla identyfikacji i granic etnicznych w społeczności lokalnej.

Dwujęzyczne nazwy miejscowości w Polsce

Regulacje dotyczące dwujęzyczności, zarówno publicznego używania języków ojczystych mniejszości, jak i obecności nazw dwujęzycznych, nie były rozwinięte w Polsce przez cały okres XX wieku, praktycznie aż do momentu przyjęcia w 2005 roku ustawy mniejszościowej.

Nie funkcjonowały one w okresie międzywojennym (1918—1939). Jednym z założeń ówczesnej polityki narodowościowej restytuowanego państwa polskiego było uznanie języka polskiego za jedyny i oficjalny język naszego kraju (Szul 2009: 259). Przyjęte uprawnienia językowe dla mniejszości narodowych dotyczyły możliwości używania ich języków ojczystych w szkolnictwie publicznym (było ono dobrze rozwinięte) oraz w stosunkach urzędowych (w administracji publicznej i sądownictwie). Regulacje te nie obejmowały natomiast możliwości wprowadzania nazw dwujęzycznych na terytoriach zamieszkałych przez te społeczności. Wynikało to z zasady wyłączności języka polskiego jako „języka napisów” w miejscach publicznych, obowiązującej na terytorium całego państwa, co przekładało się na obowiązkowe stosowanie wyłącznie w języku polskim nazw miejscowości, urzędów publicznych i obiektów fizjograficznych (Ogonowski 2000: 155—157).

Podobnie było w okresie powojennym. Polskie społeczeństwo stało się po doświadczeniach II wojny światowej, zmianie granic terytorialnych państwa (przesunięciu na zachód) i jego ustroju politycznego oraz powojennych ruchach migracyjne prawie jednolite etnicznie (Kersten 1969: 337—366). Dlatego nie tylko nie podnoszono haseł dwujęzyczności, a wręcz przeciwnie, oczekiwano całkowitej „polonizacji” przestrzeni publicznej.

Z perspektywy językowej, jak i pamięci społecznej mniejszości niemieckiej znaczenie miała powojenna akcja polonizacji lub też „odniemczania”, prowadzona na ziemiach zachodnich i północnych Polski w okresie 1945—1951 (Wagińska-Marzec 2006: 309—310). Po wysiedleniach ludności niemieckiej i weryfikacji narodowościowej rozpoczęto usuwanie wszelkich śladów wskazujących na historyczne i kulturowe związki tych terenów z Niemcami (Madajczyk, Berlińska 2008: 332). Likwidowano wszelkie niemieckie ślady z przestrzeni publicznej i skuwano napisy (również na historycznych pomnikach, a także na obiektach sakralnych i grobach, co

budziło opory administracji kościelnej), a Ślązaków o niemiecko brzmiących nazwiskach i imionach zmuszano do przybierania form bardziej słowiańskich (polskich) (Linek 1997). Starano się wyeliminować posługiwanie się językiem niemieckim w miejscach publicznych (Nitschke 1999: 124; Berlińska 1999: 125—126).

Ustalenie nazw polskich stanowiło ważny element „nacjonalizacji” nowych terenów, a przybywającym tam Polakom ułatwiało utożsamianie się z nowym miejscem zamieszkania (Bartkowski 2003: 183—184). Najważniejszą rolę odegrała tutaj Komisja Ustalania Nazw Miejscowości, w 1948 roku przemianowana na Komisję Ustalania Nazw Miejscowości i Obiektów Fizjograficznych. Jej działalność cieszyła się dużym poparciem społecznym i intelektualnym, a sam proces zmiany nazw był wyznaczony przez dychotomię „nazwa polska — nazwa niemiecka”, często nieuwzględniający lokalnych tradycji nazewniczych związanych z ludnością rodzimą (Yoshioka 2007: 274—275). Dlatego proces ustalania nazewnictwa na ziemiach zachodnich i północnych był uważany za „delikatny i skomplikowany”, a w jego ramach nadano ponad 32 tysiące nowych, polskich nazw miejscowości (Wagińska-Marzec 1997: 371, 402).

Pamięć o tych wydarzeniach jest żywa na Opolszczyźnie, także wśród mieszkańców Radłowa. Jak pisze Bernhard Kuss, „wydany w 1946 r. zakaz używania języka niemieckiego w mowie i piśmie (twardo egzekwowany) zniweczył możliwość pozostawienia choćby zewnętrznych oznak niemieckości. Reszty dokonał kolejny zakaz: nauki języka niemieckiego” (2009: 20).

W okresie powojennym do 1989 roku uprawnienia językowe osób należących do mniejszości narodowych praktycznie nie istniały w prawie polskim, oprócz oświatowych (szkolnictwo mniejszościowe było słabo rozwinięte). Prowadzonej asymilacyjnej polityce wobec mniejszości (z różnym natężeniem i w różnych okresach historii powojennej) sprzyjały ponadto procesy zmian społeczno-gospodarczych w Polsce (Madajczyk 2001), a zwłaszcza industrializacja, migracje ze wsi do miast i ekspansja kultury masowej w języku polskim (głównie radio i telewizja), a także narodowa (polonizująca) rola Kościoła katolickiego (Ciągwa 1997). To wszystko wzmacniało naturalne procesy socjolingwistyczne — asymilację językową mniejszości narodowych i umacnianie dominującej pozycji polskiego języka literackiego kosztem innych języków mniejszościowych i gwar. Jak stwierdził jeden z badaczy, Polska była wówczas najbliżej w świecie realizacji ideału jednolitości językowej społeczeństwa (Szul 2009: 259; por. Kamusella 2009: 620—628).

Sytuacja językowa mniejszości narodowych zaczęła się zmieniać w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, co wiązało się z jednej strony z przemianami zachodzącymi na scenie międzynarodowej (szczególnie w ZSRR), z drugiej zaś z podejmowanymi próbami demokratyzacji syste-

mu politycznego w kraju. Znakiem odrodzenia etnicznego mniejszości stał się wzrost praktyk religijnych wśród wiernych Kościołów prawosławnego i greckokatolickiego, podobnie jak i wśród katolickiej ludności polskiej. Nabożeństwa prowadzone w ojczystych językach stawały się często jedynymi publicznymi manifestacjami odrębności narodowej. Na tym tle dochodziło często do konfliktów, gdyż w wielu przypadkach prowadzenie nabożeństw w kościołach katolickich w językach mniejszości było niemożliwe ze względu na niechętną postawę władz kościelnych (tak było w odniesieniu do nabożeństw w języku litewskim i słowackim). Podejmowano także próby zorganizowania nabożeństw w języku niemieckim (w kościołach katolickich). Pierwsza msza św. w bazylice na Górze Świętej Anny w „języku serca” (czyli języku niemieckim) odbyła się w symboliczny dzień dla przemian demokratycznych w Polsce — 4 czerwca 1989 roku.

Po 1989 roku nastąpiła istotna i pozytywna zmiana w polityce wobec mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce (Berdychowska 1998; Nijakowski 2005). Zostały przyjęte regulacje sprzyjające zachowaniu tożsamości kulturowej przez członków tych grup, w dużym stopniu zgodne ze standardami europejskimi. Przyjęte regulacje mniejszościowe dotyczyły także praw językowych mniejszości narodowych (Janusz 2005; Kamusella 2009: 628—644). Wiązały się one głównie z szerokim wprowadzeniem nauczania w językach mniejszości do systemu szkolnictwa publicznego (co było szczególnie ważne dla mniejszości niemieckiej; Schudy 2009: 91—97), obecnością w mediach (radio i telewizja), stosowaniem języka mniejszości w pracy sądów oraz możliwością zapisu imion i nazwisk przedstawicieli tych grup w języku ojczystym. W tym ostatnim przypadku możliwe jest ich używanie w języku ojczystym, pod warunkiem jednak zgodności z zasadami pisowni i brzmienia fonetycznego w języku polskim. Próbowano także naprawić krzywdy z przeszłości. Od osób, którym zostały przymusowo zmienione imiona i nazwiska po 1945 roku, a które pragnęły powrócić do poprzedniego ich brzmienia, nie pobierano opłat za wydawanie nowych dowodów osobistych i paszportów (dotyczyło to głównie przedstawicieli mniejszości niemieckiej; Janusz 2011: 641—643).

Brakowało uregulowań dotyczących używania języków mniejszości w urzędach oraz podwójnego nazewnictwa topograficznego, miast, ulic i urzędów publicznych. Postulaty takie od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku zgłaszali przede wszystkim przedstawiciele mniejszości niemieckiej na Śląsku Opolskim, dla których regulacje dwujęzyczności byłyby potwierdzeniem wielonarodowej historii tego regionu. Próbowano spontanicznie zamieszczać niemieckie nazwy miejscowości i ulic w niektórych miejscowościach w tym regionie, ale były one szybko zdejmowane po interwencji władz polskich. Rodziło to spory z polskim otoczeniem (Berlińska 1999: 253—254; Wagińska-Marzec 2006: 311—312).

Brak regulacji dwujęzyczności wywoływał krytyczne uwagi organizacji międzynarodowych nadzorujących przestrzeganie praw człowieka i mniejszości, w tym Rady Europy (*Rezolucja ResCMN...* 2004) i Komitetu Praw Człowieka ONZ⁴. Propozycje regulacji dwujęzyczności (stosowania języków mniejszości w stosunkach urzędowych oraz przy nazewnictwie topograficznym) znajdowały się w projektach ustawy mniejszościowej, która była przygotowywana od początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku (Łodziński 2005). Budziły one jednak ostre dyskusje polityczne, stanowiły przedmiot „polaryzacji etnicznej” wśród polityków i w opinii publicznej. Argumenty popierające i odrzucające ustawę (w tym zwłaszcza regulacje dwujęzyczności) pojawiały się w dyskusjach parlamentarnych nad kolejnymi projektami ustawy mniejszościowej w marcu 1999 roku (*Sprawozdanie Stenograficzne z 46 posiedzenia Sejmu...* 1999), lutym 2002 (*Sprawozdanie Stenograficzne z 13 posiedzenia Sejmu...* 2002), wrześniu 2004 (*Sprawozdanie Stenograficzne z 84 posiedzenia Sejmu...* 2004) i na początku stycznia 2005 (*Sprawozdanie Stenograficzne z 95 posiedzenia Sejmu...* 2005).

Zdaniem zwolenników wprowadzenie rozwiązań dwujęzycznych należało traktować jako rodzaj symbolicznego wyrównania pozycji mniejszości w społeczeństwie większości oraz dokończenie budowy spójnego i zgodnego ze standardami europejskimi systemu ochrony tych społeczności w Polsce. Dla przeciwników pozostawały one nadmiernym uprzywilejowaniem, których wprowadzenie w życie przyniesie jedynie negatywne skutki etniczne i polityczne, gdyż są one przedwczesne, stanowią zagrożenie dla integralności terytorialnej i suwerenności państwa polskiego, a także nie odpowiadają rzeczywistym potrzebom społecznym. Poza tym wszyscy obywatele państwa polskiego, w tym członkowie mniejszości, znają i posługują się językiem polskim, a niewielka liczebność i rozproszenie terytorialne grup mniejszościowych spowoduje, że koszty realizacji dwujęzyczności będą zbyt wysokie dla państwa (Łodziński 2005: 191). Jednocześnie przy okazji tych dyskusji wspólnie wyrażano poparcie na rzecz identycznych praw językowych mniejszości polskiej na Litwie.

Obawy związane z dwujęzycznością w projektach ustawy mniejszościowej były upubliczniane w mediach i znajdowały oparcie w badaniach opinii publicznej o postawach Polaków wobec mniejszości narodowych.

⁴ Pewne rozwiązania przyniosło rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z 2002 roku, które mówiło o możliwości przekładu na język obcy (w tym także mniejszości narodowej) oficjalnych nazw i tekstów w języku polskim. Można go było przeprowadzić także w miejscowościach, w których występowały zwarte środowiska mniejszości narodowych lub grup etnicznych. Regulacja ta jednak nie spełniała oczekiwań zarówno mniejszości, jak organizacji międzynarodowych, gdyż była oparta na zasadzie języka przekładu, a nie zasadzie stosowania języka mniejszości jako pomocniczego.

Jedno z nich mówiło, że Polacy zdecydowanie popierają prawa mniejszości narodowych do nauki w swoich językach (82% za, a 11% przeciw), ale kontrowersje wzbudzają uprawnienia mniejszości do porozumiewania się w tych językach w urzędach lokalnych (52% przeciw, a 37% za) oraz umieszczania tablic z nazwami miejscowości obok tablic z nazwami polskimi (63% przeciw, a 26% za) (CBOS 2005: 13–14). Podobnie w świetle pogłębionych badań socjologicznych oczekiwania regulacji dwujęzyczności były odczytywane przez większość badanych jako atak na polskość i „nieuzasadniona uzurpacja”, a nie sposób wyrównania szans osób należących do mniejszości narodowych (Świda-Ziemba 2002: 198).

Po długich sporach i przygotowaniach regulacje dotyczące dwujęzyczności znalazły się w ustawie mniejszościowej, która została przyjęta w styczniu 2005 roku (Wagińska-Marzec 2006: 329–335). Przynosiła ona dużą zmianę tak administracyjną, jak i społeczno-etniczną, gdy się uwzględni powojenną tradycję jednolitości językowej społeczeństwa i państwa polskiego⁵.

Przez pierwsze półrocze 2005 roku oczekiwano na przyjęcie do niej specjalnych rozporządzeń, zwłaszcza w dziedzinie praw językowych. Większość z nich została przyjęta przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji w okresie wiosny — wczesnej jesieni 2005 roku. Dotyczyły one m.in. utworzenia specjalnych rejestrów gmin, w których stosowany jest język mniejszości jako pomocniczy oraz dwujęzyczne nazwy (*Rejestr gmin, na których obszarze używane są nazwy w języku mniejszości*) oraz wzory wniosków rad gmin o dokonanie wpisu do odpowiedniego rejestru. Rejestry te prowadzi Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w formie elektronicznej i są one jawne. Po publikacji wspomnianych rozporządzeń otworzyła się droga do realizacji w praktyce regulacji dwujęzyczności.

⁵ Ustawa z 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz. U. 2005, Nr 17, poz. 141. Reguluje ona sprawy związane z zachowaniem i rozwojem tożsamości kulturowej mniejszości narodowych i etnicznych oraz języka regionalnego, w tym przynosi definicje mniejszości narodowej i etnicznej oraz listę grup, które zostały oficjalnie uznane za takie przez państwo, szczegółowe zasady wprowadzenia dwujęzyczności w językach mniejszości oraz języku regionalnym, a także sposoby realizacji praw oświatowych i kulturalnych. Mówi ona także o zadaniach administracji rządowej i sposobach konsultacji politycznych ze środowiskiem mniejszości. Zgodnie z ustawą mniejszościową ochrona prowadzona przez władze państwa obejmuje osoby, które są obywatelami RP i należą do mniejszości tradycyjnie zamieszkujących Rzeczpospolitą Polską — narodowych (białoruskiej, czeskiej, litewskiej, niemieckiej, ormiańskiej, rosyjskiej, słowackiej, ukraińskiej i żydowskiej), etnicznych (karaimskiej, łemkowskiej, romskiej i tatarskiej) oraz społeczności posługującej się językiem regionalnym, co odnosi się do języka kaszubskiego.

Regulacje prawne i problemy administracyjne wprowadzania dwujęzycznych nazw miejscowości na podstawie ustawy mniejszościowej z 2005 roku

W ustawie mniejszościowej na uwagę zasługują rozwiązania dotyczące praw językowych mniejszości. Mówią one o używaniu oraz pisowni imion i nazwisk zgodnie z zasadami języka mniejszości, o swobodnym posługiwaniu się nim w życiu prywatnym i publicznym, o dopuszczeniu do jego używania jako pomocniczego przed organami tej gminy, w której liczba mieszkańców należących do mniejszości jest nie mniejsza niż 20% ogółu mieszkańców, oraz możliwości wprowadzenia dodatkowych, tradycyjnych nazw miejscowości, obiektów fizjograficznych i ulic w języku mniejszości obok obowiązujących urzędowych nazw w języku polskim. Postanowienia te dotyczą także języka kaszubskiego, uznanego w ustawie za regionalny.

Zasady stosowania dodatkowych nazw w języku mniejszości zostały określone w art. 12–15 ustawy mniejszościowej. Wprowadzają one szczegółowe warunki ich zastosowania:

- Nazwy dodatkowe mogą być używane tylko obok urzędowych nazw polskich, ale powinny być umieszczane po nazwie w języku polskim i nie mogą być stosowane samodzielnie. Nie mogą nawiązywać do nazw z okresu 1933–1945 nadanych przez władze Trzeciej Rzeszy Niemieckiej lub ZSRR⁶.
- Liczba mieszkańców w gminie należących do mniejszości powinna być nie mniejsza niż 20%. Ale gdy odsetek ten jest mniejszy niż wymaga tego ustawa, to wprowadzenie dodatkowej nazwy w danej miejscowości musi być poprzedzone konsultacjami społecznymi z mieszkańcami. Konsultacje mogą stać się podstawą działania rady gminy, gdy za wprowadzeniem nazwy opowiedziało się ponad połowa mieszkańców tej miejscowości biorących udział w konsultacjach.
- Wniosek rady gminy musi uzyskać pozytywną opinię Komisji Nazw Miejscowości i Obiektów Fizjograficznych (nie dotyczy to nazw ulic).

⁶ Tutaj problemem stało się zmieniające się na przestrzeni ostatnich stu lat nazewnictwo miejscowości, szczególnie w języku niemieckim na Śląsku Opolskim. Zmiany tych nazw następowały nie tylko w okresie III Rzeszy, ale także bezpośrednio po I wojnie światowej. Ustawa formalnie wyklucza wprowadzanie nazw, które pojawiły się w latach 1933–1945. Jedynym wyjątkiem stała się nazwa Góry Św. Anny, która została wprowadzona jako nazwa urzędowa w języku niemieckim w 1934 r. jako Sankt Annaberg. Rada gminy Leśnica udowodniła, że mimo wcześniejszej nazwy w języku niemieckim Annaberg, w dokumentach kościelnych już w XIX wieku była już stosowana nazwa Sankt Annaberg. Została ona zaakceptowana przez Komisję Nazw Miejscowości oraz Ministerstwo Spraw Wewnętrznych.

Następnie jest on przedkładany ministrowi spraw wewnętrznych za pośrednictwem wojewody.

- Wniosek o dwujęzyczne nazwy jest traktowany autonomicznie i może być składany niezależnie od wniosków rady gminy o wprowadzenie języka pomocniczego. Te ostatnie powodują mniej trudności (wymaga to spełnienia obiektywnego warunku przekroczenia progu 20%) i kontrowersji społecznych.

Wnioski o nazwy dwujęzyczne muszą spełniać nie tylko warunki formalne (próg 20% lub konsultacje społeczne), ale i warunki o charakterze „subiektywnym”, odnoszące się do samej nazwy. Nazwy takie można wprowadzić wyłącznie w językach mniejszości uznanych w ustawie — czyli mniejszości narodowych (białoruskiej, czeskiej, litewskiej, niemieckiej, ormiańskiej, rosyjskiej, słowackiej, ukraińskiej i żydowskiej), mniejszości etnicznych (tj. karaimskiej, łemkowskiej, romskiej i tatarskiej) oraz w języku regionalnym, czyli kaszubskim.

Początkowo poważną barierą przy uruchomieniu procedury nadania dodatkowej nazwy stał się spór o interpretację zapisu ustawy mniejszościowej, który stanowił, że wpis do rejestru gmin dwujęzycznych musi być poprzedzony każdorazowo konsultacjami społecznymi (nawet wówczas, gdy gmina spełnia warunek przekroczenia 20% mieszkańców należących do mniejszości). Ministerstwo Spraw Wewnętrznych obstawało przy obowiązkowości konsultacji społecznych aż do końca 2007 roku, co zrodziło poważny kryzys w relacjach administracja centralna — organizacje mniejszości narodowych (Janusz 2011: 657—658).

Ministerstwo wycofało się następnie ze swojej interpretacji, uznając, że istnieją dwie niezależne od siebie możliwości złożenia wniosku rady gminy o nazwę dodatkową: próg 20% osób należących do danej mniejszości narodowej oraz opowiedzenie się za nazwą danej miejscowości ponad połowy mieszkańców w konsultacjach społecznych (Janusz 2009: 97—99). Procedura konsultacyjna daje możliwość obejścia progu 20% i uzyskania dodatkowej nazwy np. tylko w jednej miejscowości w gminie.

Problemem stał się również wygląd tablic informacyjnych oraz krój liter nazwy polskiej i dodatkowej. Ustawa, jak i dodatkowe rozporządzenia w zakresie wielkości liter oparły się na zasadzie równorzędności nazw w języku polskim i pomocniczym. Obie nazwy winny być umieszczone na tej samej tablicy, a dodatkowa nazwa ma być umieszczona pod nazwą w języku polskim (środek nazwy dodatkowej i środek nazwy w języku polskim muszą znajdować się na jednej osi). Tym samym obie nazwy mają charakter urzędowy. Mimo jednoznaczności przepisu niektóre gminy zamieszczały nazwy na dwóch odrębnych tablicach (Janusz 2009: 101—102).

Kolejną kwestią były koszty wymiany tablic informacyjnych, które także stały się przedmiotem dyskusji. Ustalono, że koszt wymiany tablic w zakre-

sie nazw miejscowości i obiektów fizjograficznych będzie pokrywany przez Skarb Państwa (ministerstwo zawiera z gminą umowę o sfinansowaniu wymiany tablic; koszt takiej wymiany tablic w gminie może wahać się 60 do 120 tys. zł), a dodatkowych nazw ulic — budżet gminy. Ministerstwo zobowiązało się, że będzie rezerwowało corocznie w swoim budżecie sumę ok. 1 mln zł na ten cel.

Podsumowując, regulacje prawne tworzą możliwości wprowadzenia nazw dwujęzycznych, ale jednocześnie przewidują dość uciążliwą i długotrwałą procedurę wymagającą uzgodnień nie tylko na poziomie lokalnym, ale również na poziomie władz wojewódzkich i Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Samo dochodzenie do nazw ma charakter lokalny, dlatego najważniejszym elementem stawał się tutaj wymiar polityki lokalnej i rola „agentów dwujęzyczności”, czyli rad gminy.

Na podstawie regulacji ustawowych (próg 20% osób należących do mniejszości na podstawie danych spisowych z 2002 roku) dwujęzyczność nazw i język mniejszości jako pomocniczy mógł być wprowadzony w 41 gminach — dotyczyłyby następujących języków narodowych mniejszości: niemiecki (28 gmin), białoruski (12 gmin) oraz litewski (1 gmina). Ponadto rozwiązania te można było odnieść do języka kaszubskiego jako regionalnego (10 gmin), co razem dawało 51 dwujęzycznych gmin w Polsce. Liczba tych miejscowości mogła być większa ze względu na możliwość stosowania dwujęzycznych nazw na podstawie konsultacji społecznych.

Wprowadzanie dwujęzycznych nazw miejscowości w gminie Radłów

Oczekiwania dotyczące nazw dwujęzycznych były najszerzej i najwcześniej (od początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia) artykułowane publicznie przez mniejszość niemiecką na Opolszczyźnie, zapowiadając jednocześnie możliwość wystąpienia lokalnych konfliktów (Wagińska-Marzec 2003). Ich wprowadzenie było szczególnie oczekiwane, gdyż miały one nie tylko świadczyć o wielonarodowej historii tego regionu, ale i potwierdzać niemiecką tożsamość narodową, która była tutaj wielokrotnie kontestowana. Miały one także stanowić formę symbolicznego zadośćuczynienia dla najstarszego pokolenia tej społeczności, które było pozbawione możliwości publicznego stosowania języka niemieckiego. Liderzy tej grupy byli świadomi problemów związanych z nazewnictwem miejscowości (do jakiego okresu się odwoływać?) oraz możliwych konfliktów na tym tle (Nijakowski 2006: 171—181).

Mieszkańcy Opolszczyzny byli jednak podzieleni w zakresie wprowadzenia regulacji dwujęzyczności. Odczytywali je bardziej w kategoriach ograniczenia roli języka polskiego i suwerenności państwa niż podniesienia statusu grupy niemieckiej w tym województwie. Cieszyły się one najmniejszą akceptacją badanych zarówno w sondażach opinii publicznej, jak i wśród urzędników lokalnych. W badaniach socjologicznych dla większości Polaków z tego regionu postulat wprowadzenia języka niemieckiego jako urzędowego i dodatkowych nazw niemieckich miejscowości na Opolszczyźnie był nie do przyjęcia (Berlińska, Sołdra-Gwiżdż 1997: 83). Podkreślali oni, że realizacja tego zamierzenia będzie traktowana jako przejaw germanizacji województwa opolskiego. Tutaj, ich zdaniem, powinno chodzić wyłącznie o historyczną dwujęzyczność, a nie powrót do nazw z okresu hitlerowskiego.

Według badań sondażowych zrealizowanych przez TNS OBOP w kwietniu 2001 roku na zlecenie Instytutu Zachodniego w Poznaniu 61% badanych Polaków nie aprobowало dwujęzycznych — polsko-niemieckich tablic z nazwami miejscowości, ulic i obiektów na Śląsku Opolskim, 32% udzieliło odpowiedzi twierdzącej, a 7% „trudno powiedzieć”. W świetle badań społecznych istniało przyzwolenie dla „nazw historycznych, głęboko zakorzenionych w długiej i powikłanej tradycji ziemi śląskiej, co przyczyniłoby się znacząco do wzbogacenia tożsamości mieszkańców regionu i podkreślenia wydatnie jego wielokulturowości. I takie rozwiązanie mogłoby zadowolić obie strony” (Wagińska-Marzec 2003: 16—17). W tej atmosferze społecznej rozpoczęło się wprowadzanie nazw dwujęzycznych w gminie Radłów, która nieoczekiwanie dla wszystkich stała się tutaj liderem [W1; W2; W3].

Gmina ta leży w północno-wschodniej części województwa opolskiego (w latach 1975—1998 znajdowała się w województwie częstochowskim). Graniczy z gminą Krzepice (już województwo śląskie) oraz gminami Rudniki, Gorzów Śląski i Olesno w województwie opolskim. Administracyjnie należy do powiatu oleskiego. W pierwszych latach powojennych (1946—1952) siedziba gminy znajdowała się w miejscowości Sternalice.

Jest ona w dużym stopniu zamieszкана przez ludność tradycyjnie tam żyjącą (autochtoniczną) o silnym etosie grupowym (Czech 2006: 216—223). Dlatego gmina reklamuje się często w folderach promocyjnych jako „ostoja tradycji śląskiej”. Na tym terenie utrzymała się do dnia dzisiejszego „równowaga między dawnymi mieszkańcami a przybyszami z centralnej Polski i utraconych ziem wschodnich i ich potomkami” (Kurczewski 2006: 4). Żadna z jej miejscowości nie doświadczyła także w okresie powojennym silnej emigracji do Niemiec, tak „że każda z nich zachowała w dużym stopniu swój charakter rodzimy” [W1]. Świadczą o tym pośrednio wyniki spisu powszechnego z 2002 roku, w którym 28% jej mieszkańców określiło się jako Niemcy, 2,3% jako Ślązacy, 11,8% nie udzieliło żadnej odpowiedzi,

reszta zaś (57,9%) identyfikowała się jako Polacy. Wedle celnego określenia Jacka Kurczewskiego stanowi ona rodzaj „pogranicza pośrodku” regionu.

Wyniki spisu powszechnego ludności z 2002 roku, wraz z uchwaleniem ustawy o mniejszościach na początku roku 2005, były decydujące dla rozpoczęcia dyskusji o realizacji uprawnień do dwujęzyczności w tej gminie. Potrzeba ich wprowadzenia stała się przedmiotem dyskusji już latem 2005 roku, a rada gminy Radłów podjęła specjalną uchwałę na ich temat w sierpniu tegoż roku. Szybkość rozpoczęcia tego procesu była zaskoczeniem tak dla wójta, jak i mieszkańców gminy [W1]. Nie była ona znana z wcześniejszych spektakularnych akcji wprowadzania nazw niemieckich, tak jak niektóre inne gminy na Opolszczyźnie.

Przedstawiciele i lokalni liderzy mniejszości niemieckiej uważają, że dobrze się stało, iż to wójt gminy, publicznie deklarujący narodowość polską, okazał się liderem na polu dwujęzyczności. Ułatwiło to, ich zdaniem, wprowadzanie tych nazw, pomogło bowiem powściągnąć krytykę oraz możliwość wystąpienia napięć narodowych („uderzenia wobec osoby bez korzeni niemieckich w tej sprawie mogły być inne niż wobec członków mniejszości niemieckiej” [W1]).

W sprawie nazw miejscowości skontaktowano się z Instytutem Śląskim w Opolu, którzy przygotował wypis tradycyjnych sprzed 1933 r. nazw głównych wsi i osad na terenie tej gminy (12 dodatkowych nazw na 28 miejscowości i ich części znajdujących się w tej gminie). Zostały zaproponowane następujące nazwy dodatkowe w języku niemieckim (Tab. 1).

Tabela 1

Nazwy polskie i niemieckie miejscowości (wsie i osady) w gminie Radłów

Lp.	Nazwa polska	Nazwa niemiecka
1.	Biskupice (wieś)	Bischdorf
2.	Biskupskie Drogi	Strassenkrug
3.	Kolonia Biskupska (wieś)	Friedrichswille
4.	Kościeliska (wieś)	Kostelitz
5.	Ligota Oleska (wieś)	Ellguth
6.	Nowe Karmonki (wieś)	Neu Karmunkau
7.	Psurów (osada)	Psurow
8.	Radłów (wieś)	Radlau
9.	Stare Karmonki (osada)	Alt Karmunakau
10.	Sternalice (wieś)	Sternalitz
11.	Wichrów (wieś)	Wichrau
12.	Wolęcín (wieś)	Wollentschin

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Uchwała Nr 137/XXXII/2006 rady Gminy w Radłowie z dnia 30 marca 2006 r. w sprawie złożenia wniosku o wpisanie Gminy Radłów do rejestru gmin, na których obszarze używane są nazwy w języku mniejszości. 2006.

Wójt przeprowadził następnie konsultacje społeczne w sprawie tych nazw. Choć nie były one konieczne, ale dla „dobrej sprawy warto było to zrobić” [W1]. Odbłyły się one w okresie 23 stycznia — 6 lutego 2006 roku (Tab. 2).

Tabela 2

**Wyniki konsultacji społecznych w sprawie dodatkowych nazw miejscowości
w gminie Radłów**

Lp.	Miejscowość (osada)	Liczba osób biorących udział w konsultacjach w stosunku do ogólnej liczby mieszkańców (w nawiasie odsetek)	Liczba osób, które opowiedziały za dodatkową nazwą, były przeciw lub wstrzymały się
1.	Biskupice	75 na 345 (21,74%)	73 za, 1 przeciw, 1 wstrzymała się
2.	Biskupskie Drogi	37 na 102 (36,27%)	37 za (jednomyślnie)
3.	Kolonia Biskupska	46 na 144 (31,94%)	41 za, 1 przeciw, 4 wstrzymały się
4.	Kościeliska	120 na 582 (20,62%)	117 za, 3 przeciw
5.	Ligota Oleska	54 na 292 (18,49%)	54 za (jednomyślnie)
6.	Nowe Karmonki	79 na 363 (21,76%)	74 za, 1 przeciw, 4 wstrzymały się
7.	Psurów	16 na 69 (23,19%)	16 za (jednomyślnie)
8.	Radłów	106 na 484 (21,90%)	105 za, 1 wstrzymała się
9.	Stare Karmonki	31 na 90 (34,44%)	16 za, 3 przeciw, 12 wstrzymało się
10.	Sternalice	130 na 643 (20,22%)	129 za, 1 przeciw
11.	Wichrów	123 na 342 (35,96%)	118 za, 5 wstrzymało się
12.	Wolęcín	34 na 111 (30,63%)	34 za (jednomyślnie)

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: *Uchwała Nr 137/XXXII/2006 rady Gminy w Radłowie z dnia 30 marca 2006 r. w sprawie złożenia wniosku o wpisanie Gminy Radłów do rejestru gmin, na których obszarze używane są nazwy w języku mniejszości. 2006.*

Oprócz wyników konsultacji w osadzie Stare Karmonki ich rezultaty dla nazw dwujęzycznych okazały się bardzo pozytywne. W uchwale gminy o wprowadzeniu dwujęzycznych nazw czytamy, że „konsultacje należy uznać za ważne i dowodzące istnienia jednoznacznego poparcia społeczności lokalnej dla wprowadzenia propozycji dodatkowej nazwy miejscowości” (*Uchwała Nr 137... 2006*). Kościół i księża w gminie w trakcie konsultacji zachowali umiarkowanie i dużą wstrzeźliwość (mimo że od początku lat dziewięćdziesiątych w parafiach prowadzone są msze święte oraz posługa duszpasterska w języku niemieckim). Sami przedstawiciele gminy nie chcieli włączać ich w ten proces, gdyż byli świadomi, że jest to „sprawa polityczna” [W1].

Wniosek gminy został następnie wystosowany do wojewody w końcu marca 2006 roku. Wojewoda opolski pozytywnie zaopiniował ten wniosek

2 czerwca i przesłał dalej do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych 11 lipca 2006 roku. W sierpniu przedstawiciele ministerstwa zgłosili uwagę dotyczącą nieaktualnej liczebności mieszkańców gminy (we wniosku widniała liczba 4566 mieszkańców, należało zaś podać jej obecną liczebność według danych GUS, tj. 4593 osoby). Gmina natychmiast dane poprawiła i uzupełniony wniosek wrócił do ministerstwa w końcu sierpnia 2006 roku.

Na początku września 2006 roku wniosek został przekazany do Komisji Nazw Miejscowości i Obiektów Fizjograficznych. Komisja w listopadzie 2006 roku pozytywnie zaopiniowała wszystkie nazwy miejscowości z wyjątkiem jednej: Biskupskie Drogi — Strassenkrug. W jej przypadku komisja była zdania, że nazwa niemiecka nie występowała przed 1935 rokiem (czyli mogła nawiązywać do nazw z okresu 1933—1945), a w odniesieniu do pozostałych stwierdziła, że „wszystkie te nazwy miejscowości są udokumentowane historycznie, większość ich nazw jest zaadaptowaną do języka niemieckiego nazwą polską. Zapisy historyczne wnioskowanych form nazw pochodzą z XVIII w. i XIX w.” (*Uzasadnienie do Uchwały Nr 17... 2006*). W grudniu 2006 roku gmina Radłów z dodatkowymi 11 nazwami miejscowości w języku niemieckim (języku mniejszości) została jako pierwsza w kraju wpisana do Rejestru gmin, na których obszarze używane są nazwy w języku mniejszości.

W styczniu 2007 roku gmina przedstawiła dodatkowe uzasadnienia dla nazwy niemieckiej Biskupskie Drogi — Strassenkrug. Korzystając z opinii Instytutu Śląskiego w Opolu, przedłożyła dokumenty pozwalające stwierdzić, że nazwa niemiecka (pisana przez „ss” lub „ß”) była używana w metrykach kościelnych z 1896 roku, widniała na mapie z 1921 oraz znajdowała się w *Leksykonie miejscowości MEYERS* z 1912 roku. 27 marca 2007 roku Komisja Nazw pozytywnie zaopiniowała także i ten wniosek.

Gmina musiała jednak czekać do końca października 2007 roku, kiedy tę nazwę wpisano do Rejestru (nastąpiło to już po wyborach parlamentarnych w 2007). W końcu lutego 2008 roku przygotowano projekt porozumienia między gminą Radłów a Ministerstwem Spraw Wewnętrznych dotyczący sfinansowania wymiany tablic. Umowa została podpisana na początku marca 2008 roku i uzupełniona dodatkowymi aneksami w kwietniu tego roku (obejmowała ona łącznie wymianę 67 tablic na sumę dotacji w wysokości 62 tys. zł).

Uroczyste otwarcie nazw dwujęzycznych w Radłowie odbyło się 12 września 2008 roku, a całość postępowania administracyjnego zakończyło sprawozdanie końcowe wójta gminy z wykonania umowy w końcu stycznia 2009.

Spółeczne funkcjonowanie nazw dwujęzycznych w Radłowie

W trakcie wrześnieowej ceremonii otwarcia dwujęzycznych nazw w Radłowie został odczytany list ministra Tomasza Siemioniaka (odpowiedzialnego wówczas w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych za sprawy mniejszości), który nie był obecny na tej uroczystości. Pisał w nim, że wymiana tablic jest „potwierdzeniem wielokulturowej historii Opolszczyzny” oraz że jest to „istotny element realizacji przepisów ustawy z 2005 r.”. Jego zdaniem zachęci to inne gminy w kraju do „podjęcia działań zmierzających do realizacji ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym”.

Wójt gminy Włodzimierz Kierat wyjaśniał w trakcie uroczystości, że dwujęzyczne nazwy są potrzebne, gdyż „pochodzą one od tych ludzi”⁷. On sam jest tutaj przyjezdnym, jest Polakiem, ale „czuje więź z tym terenem i szacunek dla jego mieszkańców [...] poprzez dyskusje, konsultacje i zgodę wszystkich osiągnięto tu zgodę [...] zrobiliśmy coś ważnego, co jest potrzebne nam, mieszkańcom gminy. Poprzez dwujęzyczność nic nie zmieniamy, dodajemy tylko ramy. Wprowadziliśmy nazwy, bo taka jest historia tej ziemi”. Obecny na uroczystości pełnomocnik rządu RFN ds. wysiedleńców i mniejszości narodowych zauważył, że jest to „powrót do normalności”. Przemawiający następnie wojewoda opolski podkreślił, iż „rzadko się zdarza, że takie wydarzenie budzi tak olbrzymie zainteresowanie. Jest na to chyba tylko jedno wytłumaczenie — ta normalność była długo oczekiwana”.

Przewodniczący Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Niemców na Śląsku Opolskim Norbet Rash w swoim oświadczeniu wyraził z kolei radość, że jest mu dane być „świadkiem historycznego wydarzenia, jakim jest uroczyste odsłonięcie polsko-niemieckich tablic topograficznych w Radłowie”. Są one, jak dalej pisze, „pierwszym widocznym symbolem, który daje świadectwo o bogactwie historycznym i kulturowym tej ziemi. Dwujęzyczne tablice mają dla nas jako grupy narodowej [...] symboliczny wymiar. Są wyrazem szacunku, ochrony i akceptacji ze strony Rzeczypospolitej Polskiej. Są elementem naszej tożsamości, pozwalają nam się czuć w domu, wspólnym górnośląskim domu, w którym mieszka wiele grup narodowych i etnicznych”. W zakończeniu podkreślił, że „tablice mają także ważny dla nas aspekt historyczny. Uświadamiają bowiem dobitnie, że Śląsk był niemiecki, a jest teraz polski. Ten fakt i jego akceptacja po obu stronach mogą stworzyć stabilną platformę dla owocnej współpracy. Jestem przekonany, że

⁷ Wszystkie przytaczane wypowiedzi uczestników uroczystości w Radłowie pochodzą z notatek własnych autora robionych w trakcie trwania tej imprezy.

tablice w przyszłości nie będą nas dzielić. Nazwa polska obok niemieckiej, na jednej wspólnej tablicy, będzie dowodem poczucia wspólnoty, będzie dowodem intensywnej współpracy i zgodnej koegzystencji” (Rash 2008).

Po uroczystym odsłonięciu tablicy w pobliskiej restauracji odbyła się krótka konferencja i dyskusja. Referat wygłosił znany politolog i językoznawca Tomasz Kamusella. Jego zdaniem wprowadzenie dwujęzycznych nazw oznacza „powrót do europejskiej normalności, czyli akceptacji różnorodności jako bogactwa i kapitału społecznego”. Jest to także „symboliczne nawiązanie do wielokulturowej i wielojęzycznej tradycji Rzeczypospolitej Królestwa Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego”, a zarazem przełamanie „przekazu lęku” między pokoleniami Ślązaków, związanego z deklarowaniem tożsamości niemieckiej i publicznym używaniem języka niemieckiego (Kamusella 2008: 1, 2, 3—4).

W trakcie dyskusji nastrój podniosłości przerwał radny z pobliskiego Olesna, przedstawiający się jako „polski Ślązak”. Mówił, że przy stawianiu tych tablic należy „wziąć także głos większości”. Zarzucił wójtowi, że się „przekreślił narodowościowo”. Pytał, „kto będzie ponosił konsekwencje za to, co tu będzie się działo?”. Odpowiedział mu przedstawiciel mniejszości niemieckiej, że dwujęzyczne nazwy to „nie symbol konfliktów. To jest symbol akceptacji i tolerancji. To jest symbol, który mówi o spójności, a nie o podziale”. Dalej już nie było publicznych polemik. Po południu wszyscy się rozjechali.

Kilka dni później niektóre z dwujęzycznych tablic zostały zamalowane przez nieznaną sprawcę (wyłącznie niemieckie nazwy). Wtedy też na łamach głównej i najbardziej popularnej w tym regionie gazety „Kulisy powiatu. Kluczbork-Olesno” odbyła się krótka, ale najgorętsza dyskusja na temat znaczenia dwujęzycznych nazw w Radłowie. W numerze tej gazety z 2 października 2008 roku ukazał się list Polskiej Ślązaczki, która zarzuciła wójtowi Radłowa, że tak żyje „sprawami Mniejszości Niemieckiej”, iż „nie interesuje się sprawami pozostałych mieszkańców”. Nie dostrzega on katastrofalnego stanu dróg w gminie, wodociągów. List kończył się stwierdzeniem, że „takimi działaniami pan wójt nie zbuduje zgody i przyjaźni, a poróżni społeczność naszej gminy” (Polska Ślązaczka 2008: 8). W tym samym numerze ukazał się długi na całą stronę artykuł nestora społeczności niemieckiej na tym terenie, Bernarda Kusa, który próbował wyjaśniać zawiłości historyczne i narodowe regionu (Kus 2008: 9). Tydzień później odpowiedział wójt Radłowa. Pisał, że to nie on, lecz ustawa o mniejszościach była decydująca dla nazw dwujęzycznych. Podkreślił rolę konsultacji społecznych i jednolitego głosowania rady gminy nad wnioskiem o ich wprowadzenie (wykazały one zdecydowane poparcie dla nazw dwujęzycznych, a on jako wójt musi wykonywać uchwały rady). Opisał także swoje starania o poprawę stanu infrastrukturalnego gminy (Kierat 2008: 16).

W okresie październik — listopad stwierdzono cztery zamalowania tablic z nazwami miejscowości w języku niemieckim. Sprawy te nie były nagłaśniane ani przez gminę, ani przez media. Codziennie wójt lub inni pracownicy urzędu sprawdzali osobiście każdą z tablic: „byli wyposażeni w specjalne rozpuszczalniki, którymi natychmiast zmywali zamalowywania” [W1]. Po dwóch miesiącach akty te ustały. W grudniu 2008 roku policja doszła po śledztwie, że zamalowań dokonywali młodzi ludzie, uczniowie gimnazjum w Radłowie. Z ich zeznań wynika, że „zamalowywanie dwujęzycznych tablic nie miało podtekstów ideologicznych. Był to po prostu akt chuligański” (Dragon 2008).

Od tego momentu już nic istotnego nie działo się przy tych tablicach (przynajmniej nic takiego nie znalazło się w prasie lub mediach lokalnych). Emocje obudziły się w lipcu 2009 roku, gdy drogowcy przy zmianie nawierzchni postavili znak ograniczający ruch samochodowy, który częściowo zasłonił jedną z tablic. Po informacji prasowej i nagłośnieniu sprawy znak natychmiast przeniesiono tak, aby nie zasłaniał dwujęzycznej tablicy (Dragon 2009).

Zdaniem mieszkańców gminy, jak i samego wójta, tablice dwujęzyczne przyjęły się. Stały się taką codziennością, że nikt ich obecnie nie zauważa [W1]. Wszędzie obecny jest język polski, a w samym urzędzie w 2012 roku nie było żadnej sprawy urzędowej w dodatkowym języku (czyli niemieckim). Jedynie przyjezdni reagują z lękiem, obawiając się tu „niemieckiej gminy” [W1]. Przedstawiciele gminy nie widzą obecnie potrzeby pogłębienia i rozszerzenia dwujęzyczności na nazwy ulic, urzędów, czy obiektów geograficznych — „wystarczające jest to, co uzyskano” [W1]. Choć są oni świadomi symbolicznego procesu dychotomizacji etnicznej „w społeczności lokalnej, która powoduje, że część mieszkańców żyje w Radlau, a część w Radłowie. Ale wszyscy posługują się językiem polskim” [W1].

Sprawy dwujęzyczności powróciły krótko na tym terenie (powiat oleski) na początku grudnia 2011 roku, kiedy mniejszość niemiecka zorganizowała konferencję o potrzebie nazw dwujęzycznych w gminie Olesno (ma ono jako jedyne miasto powiatowe w Polsce prawo do dwujęzyczności — w gminie Olesno narodowość niemiecką zadeklarowało w spisie powszechnym w 2002 roku 23,99% mieszkańców). Ich wprowadzenie jednak napotyka na opór w radzie miejskiej (MK 2011: 3).

Po gminie Radłów o nazwy dwujęzyczne w województwie opolskim wystąpiły kolejne gminy, które spełniały warunki ustawowe. W okresie 2008—2011 aż 24 gminy uzyskały takie uprawnienia. Uroczystości ich odświeżania nie były już tak nagłaśniane na poziomie ogólnokrajowym jak w Radłowie, choć głośno zawsze było o nich lokalnie. W sierpniu 2011 roku stało się słynny incydent zamalowywania tablic polsko-litewskich w Puńsku, który spotkał się z ogólnym potępieniem i natychmiastowym

działaniem prokuratury oraz ministrów sprawiedliwości i spraw zagranicznych. Przedstawiciele mniejszości niemieckiej wystosowali wówczas list otwarty do władz państwowych, wskazujący na liczne akty wandalizmu wobec tablic polsko-niemieckich oraz bezczynność organów państwa, co może rodzić, zdaniem liderów tej grupy, wrażenie stosowania różnych standardów w traktowaniu poszczególnych grup mniejszościowych w Polsce (AK 2011).

Dwujęzyczne nazwy miejscowości i granice etniczne w gminie Radłów

Przedstawiony tutaj opis dochodzenia i społecznego funkcjonowania dwujęzycznych nazw miejscowości w Radłowie może być potraktowany jako przyczynek do analizy świadomości granic międzygrupowych w społeczności lokalnej. Nazwy dodatkowe w języku niemieckim (jako języku mniejszościowym) są publicznym potwierdzeniem istniejących podziałów narodowych. Jako „widoczne znaki” zaznaczają symbolicznie zasięg terenów zamieszkałych przez mniejszość niemiecką. Są one uważane za część jej własnej tożsamości narodowej oraz regionalnej (śląskiej), gdyż wyrażają jej poczucie przynależności „lokalnej”, ujawniającej się w potrzebie zaznaczenia własnego miejsca poprzez odniesienie się do przeszłości i podtrzymania jej ciągłości. Ułatwiają one odpowiedzi na pytania, skąd jesteśmy oraz kim jesteśmy w sensie kulturowo-historycznym („nazwy to tradycja, a nie etniczność” [W1]).

Zmiany w „krajobrazie semantycznym” tego terenu (określenie Lecha Nijakowskiego) można także potraktować jako budowę identyfikacji etnicznej i podtrzymania „wspólnoty znaczeń”. Większość tych nazw dodatkowych powstawała naturalnie i ma znaczenie obecnie jako dokument kultury oraz świadectwo przeszłości regionu. W ten sposób określają one związek i identyfikację rodzimych mieszkańców z miejscem zamieszkania. Stanowią ważne „dobro symboliczne” jako część ich genealogii, historii rodzin oraz indywidualnych biografii (Nijakowski 2006: 181). Ich obecność jest o tyle łatwiej akceptowalna, gdyż powstały wcześniej tutaj szkoły z językiem niemieckim jako dodatkowym, a język niemiecki stał się obecny obok polskiego w liturgii kościelnej od początku lat dziewięćdziesiątych [W2; W3].

Na nazwy te można również spojrzeć z perspektywy emancypacji mniejszości narodowej na poziomie lokalnym. Powoduje ona jej przesuwanie z pozycji „marginesowej” (jako mniejszościowej) do statusu „centralnego”, widocznego i uznawanego. W wypowiedziach ludzi w Radłowie, a także w prasie i Internecie, widać było wyraźnie, że dodatkowe nazwy były oce-

niane jako przejaw szacunku dla społeczności mniejszościowej, jako uznanie jej „godności tożsamościowej”. Szacunku dla różnego narodowościowego składu ludności gmin oraz jej śląskiego rodowodu („tu jest już Śląsk, czyli region pograniczny” [W1]).

Ale na zaznaczeniu symbolicznych granic się kończy. W analizie starań przedstawicieli mniejszości interesujący wydaje się nacisk głównie na dwujęzyczne nazwy miejscowości, które najmocniej i najbardziej widocznie zaświadczały o ich obecności w regionie. Prawie w ogóle nie składają oni wniosków o dwujęzyczne nazwy ulic w tych miejscowościach oraz nazwy topograficzne („obiektów fizjograficznych”). Rzadko także na budynkach urzędów gmin znajdują się ich dodatkowe określenia w języku niemieckim.

Ta analiza praktyki wprowadzania dwujęzycznych nazw świadczy o ewolucji sposobu dyskusji i emocji wokół nich. To, co budziło spory w uchwalaniu ustawy na poziomie ogólnokrajowym, a zwłaszcza jej wymiar symboliczny, wiążący się z naruszaniem praw tożsamości narodowej większości i terytorium, przeniosło środek ciężkości na poziom regionu i gminy. Zamiast mówić o możliwościach naruszenia praw większości, zaczęto zwracać uwagę na skomplikowane tradycje lokalne oraz zróżnicowane losy społeczności. Zaczęła obowiązywać reguła „lokalnej widoczności” różnorodności językowej oraz zmalało rozważanie jej problemów na poziomie krajowym. Wynika to z tego, że ma ona miejsce w gminach o zdecydowanym charakterze mniejszościowym (minimum 20% osób należących do mniejszości), które pozostają społecznie zintegrowane i od dawna poszukiwały znaków swojej odmiennej tożsamości etnicznej.

Problemy pojawiają się wówczas, kiedy inne grupy traktują ten region jako „swoje miejsce” i „ojczyznę regionalną”. Widać to zwłaszcza nie tylko w Radłowie i Oleśnie, ale całych ziemiach zachodnich i północnych Polski. Stały się one po II wojnie światowej terenem wzmożonych migracji, co spowodowało obecnie m.in. konkurowanie różnych tożsamości narodowych i regionalnych, odwołujących się do rozmaitych tradycji (Posern-Zieliński 2005: 13–14). Są one często odbiciem głębszych i szerszych sporów o tożsamość regionu i zamieszkującej go ludności, a także jego tradycji historycznych. Niektóre nawiązują do złożonych dziejów historycznych, które nie poddają się tak łatwo jednolitej narodowej interpretacji, inne zaś eksponują tylko tradycję jednej grupy (Bartkowski 2003: 194).

Spory o nazwy dwujęzyczne mogą być jednocześnie potraktowane jako początek nowego sposobu integracji społeczności lokalnej w nowych warunkach (Unia Europejska) i przy nowej świadomości społecznej. Opiera się ona na tworzeniu lokalnych widocznych „społeczności wielokulturowych” (wielojęzycznych), w których oba człony, większość i mniejszość, nie funkcjonują „osobno”, lecz dążą do „bycie razem” w swojej różnorodności.

Ważnym argumentem procesu przyjmowania nazw dwujęzycznych stała się ich „europejskość”, tj. powoływanie się na podobne rozwiązania istniejące w różnych krajach europejskich (np. w Holandii wobec społeczności fryzyjskiej czy w Niemczech w stosunku do grupy serbołużycyckiej) oraz doświadczenie „wspólnoty europejskiej”, wyrażanej w postaci stwierdzenia, że „my jesteśmy razem, my jesteśmy w Europie” [W1]. „Europeizacja” była także rozumiana jako „powrót do Europy” (do tradycyjnie wielojęzycznej Europy) oraz przyjmowanie europejskich regulacji mniejszościowych.

Interesującym skutkiem wpływu „europejskości” stała się rezygnacja z odgrywania hymnów narodowych w trakcie uroczystości odsłaniania dwujęzycznych nazw, a jedynie hymnu europejskiego. Zostało to wprowadzone przez wójta w Radłowie z obawy przed zbyt silnym wyrażaniem emocji narodowych w trakcie uroczystości i nieoczekiwanie stało się „nową tradycją”, przynajmniej w województwie opolskim [W1].

Zakończenie

Przedstawiony tutaj opis instytucjonalizacji dwujęzyczności w Radłowie wskazuje na przełamanie tradycji „zależności od szlaku” w dominacji języka polskiego i wprowadzenie ułatwień na rzecz obecności w sferze publicznej języków mniejszości. Ustawa mniejszościowa i zawarte w niej regulacje językowe stały się rodzajem „konstytucji” ochrony mniejszości w naszym kraju, w tym także różnorodności językowej. Sama dwujęzyczność — język pomocniczy oraz dwujęzyczne nazwy — odgrywa rolę głównie symboliczną dla mniejszości narodowych, zaświadczać w sposób widoczny o ich obecności w społeczności lokalnej (Szul 2009, s. 261). Dla jej realizacji istotny staje się wymiar polityki lokalnej oraz regionalne tradycje etniczne.

Dotychczasowe dane dotyczące wprowadzania ustawowych regulacji dwujęzyczności wskazują, że były są ważne przede wszystkim dla mniejszości niemieckiej na Opolszczyźnie i społeczności kaszubskiej. Pod koniec lutego 2012 roku ustalono dodatkowe nazwy w językach mniejszości narodowej lub regionalnym dla 787 miejscowości i ich części (w tym 11 miast, 554 wsi, 122 części wsi, 40 przysiółków, 26 osad, 10 osad leśnych, 19 kolonii, 5 części kolonii) w 42 gminach. Obejmują one 324 nazwy niemieckie, 397 nazw kaszubskich, 30 nazw litewskich, 27 nazw białoruskich i 9 nazw łemkowskich. W żadnej z gmin nie ustalono jeszcze dodatkowych nazw dla wszystkich miejscowości lub ich części. Nie ustalono także żadnej nazwy dla obiektu fizjograficznego ani formalnie nie wprowadzono dodatkowych nazw ulic i placów.

Na zakończenie można powiedzieć, że analiza wprowadzania nazw dwujęzycznych odnosi nas do wspomnianego wcześniej takiego typu sytuacji mniejszościowej wyróżnionej przez Bartha, w której ta społeczność dąży publicznie do podkreślania swojej odmienności i poszukuje dla niej nowych form ekspresji, m.in. przez dwujęzyczność. Ten sposób oznaczania swojej pozycji przez grupę mniejszościową może oznaczać na poziomie lokalnym proces symbolicznego wyrównania jej pozycji wobec większości i upodobnienia statusu jej kultury do statusu kultury grupy dominującej. Rodzi to pytanie o rodzaj wielokulturowego funkcjonowania zróżnicowanych społeczności lokalnych, które starają się łączyć integrację z emancypacją granic etnicznych.

Bibliografia

- AK, 2011: *Mniejszość lepsza i gorsza?*. „Gazeta Wyborcza” 29.08.
- Barth Fredrik, 2004: *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN.
- Bartkowski Jerzy, 2003: *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Benoit-Roohmer Frances, 1996: *The Minority Question in Europe: Texts and Commentary*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Berdychowska Bogumiła (red.), 1998: *Mniejszości narodowe w Polsce. Praktyka po 1989 roku*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Berlińska Danuta, 1999: *Mniejszość niemiecka na Śląsku Opolskim w poszukiwaniu tożsamości*. Opole: Stowarzyszenie Instytut Śląski — Państwowy Instytut Naukowy — Instytut Śląski w Opolu,
- Berlińska Danuta, Sołdra-Gwiżdż Teresa, 1997: *Ludność rodzima i mniejszość niemiecka w Polsce*. W: G. Babiński, J. Mucha, A. Sadowski (red.): *Polskie badania nad mniejszościami kulturowymi. Wybrane zagadnienia*. „Pogranicze”, t. VI, Białystok: Wydawnictwo Filii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Billig Michael, 2008: *Banalny nacjonalizm*. Przeł. M. Sekerdej. Kraków: Znak.
- CBOS, 2005: *Tożsamość narodowa Polaków oraz postrzeganie mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce. Komunikat z badań*. Warszawa, maj.
- Choros Monika, Jarczka Łucja, 1997: *Niemieckie elementy w śląskich nazwach miejscowych*. W: Z. Mazur (red.): *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Ciągwa Józef, 1997: *Słowacka mniejszość narodowa w Polsce w latach 1920—1996*. W: Z. Kurcz (red.): *Mniejszości narodowe w Polsce*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Cohen Anthony P., 2003: *Wspólnoty znaczeń*. Przeł. K. Warmińska. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: PWN.

- Czech Henryk, 2006: *Ethos wsi śląskiej. Badania w gminie Olesno*. Warszawa: Trio.
- Dragon Mirosław, 2008: *Policja złapała chuliganów, którzy pomalowali tablice w Radłowie*. Olesno 10.12, www.nton.pl (dostęp 22.09.2009).
- Dragon Mirosław, 2009: *Drogowcy zastanili tablice dwujęzyczne w gminie Radłów*. Olesno 7.07., www.nton.pl (dostęp 30.09.2009).
- Hastings Donnan, Wilson Thomas M., 2007: *Granice tożsamości, narodu, państwa*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Janusz Grzegorz, 2005: *Prawa językowe mniejszości w Polsce w kontekście ich statusu prawnego*. W: L.M. Nijakowski (red.): *Polityka państwa polskiego wobec mniejszości narodowych i etnicznych*. Warszawa: Wydawnictwa Sejmowe.
- Janusz Grzegorz, 2009: *Używanie w Polsce języków mniejszości narodowych w stosunkach urzędowych. Gwarancje prawne i ich realizacja*. W: H. Groszyk, J. Kostrubiec, M. Grochowski (red.): *Pro Scientia et Disciplina. Księga Jubileuszowa z okazji 50-lecia Studenckiego Koła Naukowego Prawników Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej*. Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer Polska.
- Janusz Grzegorz, 2011: *Ochrona praw mniejszości narodowych w Europie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej.
- Kamusella Tomasz, 2008: *Symbol jako nośnik tożsamości mniejszości niemieckiej w Polsce. Wczoraj, dziś, jutro*. Referat wygłoszony na konferencji naukowej „Uroczyste odsłonięcie tablic dwujęzycznych (polsko-niemieckich) w Radłowie/Radlau”. Radłów, 12 września.
- Kamusella Tomasz, 2009: *The Politics of Language and Nationalism in Modern Central Europe*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kersten Krystyna, 1969: *Przemiany struktury narodowościowej Polski po II wojnie światowej. Geneza i wyniki*. „Kwartalnik Historyczny” 2.
- Kierat Włodzimierz, 2008: *Wójt odpiera zarzuty*. „Kulisy Powiatu. Kluczbork — Olesno” 9.10.
- Kurczewski Jacek, 2004: *Olesno — test na współżycie ponad podziałami*. W: J. Kurczewski, M. Fuszara (red.): *Polskie spory i sądy*. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW.
- Kurczewski Jacek, 2006: *Lokalność i narodowość. Badania w małym mieście śląskim*. W: J. Kurczewska (red.): *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Kurczewski Jacek, Łaciak Beata, Łajtar Marek, Olakowska Małgorzata, 2003: *Gdzie mniejszość ma większość: Olesno*. W: J. Kurczewski (red.): *Lokalne społeczności obywatelskie*. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW.
- Kus Bernhard, 2008: *Tablice nie są znikąd*. „Kulisy powiatu. Kluczbork — Olesno” 2.10.
- Kuss Bernhard, 2009: *Geneza i działalność Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego w Oleśnie i regionie*. „Rocznik Powiatu Oleskiego” 2.
- Linek Bernard, 1997: *„Odniemczanie” województwa śląskiego w latach 1945—1950 (w świetle materiałów wojewódzkich)*. Opole: Wydawnictwo Instytutu Śląskiego w Opolu.
- Lubaś Marcin, 2011: *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi*. Kraków: Nomos.
- Łodziński Sławomir, 2005: *„Niebanalna” dwujęzyczność. Polska tożsamość narodowa a granice integracji mniejszości narodowych*. W: W.J. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak (red.): *Naród — tożsamość — kultura. Między koniecznością a wyborem*. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Madajczyk Piotr, 2001: *Niemcy polscy 1944—1989*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- MK, 2011: *Mniejszość niemiecka chce tablic*. „Kulisy powiatu. Kluczbork — Olesno” 8.12.
- Nijakowski Lech M. (red.), 2005: *Polityka państwa polskiego wobec mniejszości narodowych i etnicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Nijakowski Lech M., 2006: *Domeny symboliczne. Konflikty narodowościowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Nitschke Bernadetta, 1999: *Wysiedlenie ludności niemieckiej z Polski w latach 1945—1949*. Zielona Góra: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Tadeusza Kotarbińskiego.
- Oeter Stefan, 2007: *Introduction — Minority Language Policy: Theory and Practice*. „Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe” 2.
- Ogonowski Jerzy, 2000: *Uprawnienia językowe mniejszości narodowych w Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1939*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Patten Alan, 2009: *Survey Article: The Justification of Minority Rights*. „Journal of Political Philosophy” 1.
- Polska Ślązaczka, 2008: *List do wójta Radłowa*. „Kulisy powiatu. Kluczbork — Olesno” 2.10.
- Posern-Zieliński Aleksander, 2005: *Tożsamość a terytorium. Perspektywa antropologiczna*. „Przegląd Zachodni” 3.
- Preece Jennifer J., 2007: *Prawa mniejszości*. Przeł. M. Stolarska. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Rash Norbet, 2008: *Oświadczenie przewodniczącego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Niemców na Śląsku Opolskim Norberta Rasha w związku z uroczystym odsłonięciem polsko-niemieckich tablic topograficznych w Radłowie 12 września 2008*. Druk ulotny. Opole 12.09.
- Report on the linguistic rights of persons belonging to national minorities in the OSCE area*. OSCE, July 2000.
- Rezolucja ResCMN (2004) 10 w sprawie realizacji przez Polskę postanowień Konwencji ramowej o ochronie mniejszości narodowych*. 2004: Komitet Ministrów Rady Europy 30.09.
- Rhys Jones, Merriman Peter, 2009: *Hot, banal and everyday nationalism: Bilingual road signs in Wales*. „Political Geography” 3 (vol. 28), s. 164—173.
- Schudy Irena, 2009: *Przywrócenie języka niemieckiego po przełomie politycznym lat dziewięćdziesiątych*. W: Z. Donath-Kasiura, R. Urban (red.): *20 lat TSKN na Śląsku Opolskim*. Opole: Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Niemców na Śląsku Opolskim.
- Sprawozdanie Stenograficzne z 46 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniach 17, 18 i 19 marca 1999 r.*, 1999. Warszawa: Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, Kadencja III.
- Sprawozdanie Stenograficzne z 13 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniach 13, 14 i 15 lutego 2002 r.* 2002. Warszawa: Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, kadencja IV.
- Sprawozdanie Stenograficzne z 84 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniach 22, 23 i 24 września 2004 r.* 2004. Warszawa: Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, Kadencja IV.
- Sprawozdanie Stenograficzne z 95 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniach 4, 5 i 6 stycznia 2005 r.* 2005. Warszawa: Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, Kadencja IV.
- Szul Roman, 2009: *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*. Warszawa: PWN.
- Świda-Ziemba Hanna, 2002: *Tolerancja fasadowa — postawy Polaków wobec nietolerancyjnych schematów myślowych*. W: Irena Jakubowska-Branicka (red.): *Prawa człowieka. Tolerancja i jej granice*. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytet Warszawski.
- Uchwała Nr 137/XXXII/2006 rady Gminy w Radłowie z dnia 30 marca 2006 r. w sprawie złożenia wniosku o wpisanie Gminy Radłów do rejestru gmin, na których obszarze używane są nazwy w języku mniejszości*. 2006.

- Uzasadnienie do Uchwały Nr 17/712 — 513/2006 Komisji Nazw Miejscowości i Obiektów Fizjograficznych z dnia 7 listopada 2006 r. 2006.
- Wagińska-Marzec Maria, 1997: *Ustalanie nazw miejscowości na Ziemiach Zachodnich i Północnych*. W: Z. Mazur (red.): *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Wagińska-Marzec Maria, 2003: *Postawy mieszkańców Opolszczyzny wobec podwójnych nazw miejscowości*. „Zeszyty Instytutu Zachodniego” 31.
- Wagińska-Marzec Maria, 2006: *Problem nazewnictwa na Ziemiach Zachodnich i Północnych w świetle ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych*. W: A. Sakson (red.): *Ziemie Zachodnie i Północne 1945—2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Yoshioka Jun, 2007: *Imagining Their Lands as Ours: Place Name Changes on Ex-German Territories in Poland after World WarII*. W: Hayashi Tadayuki, Hiroshi Fukuda (red.): *Regions in Central and Eastern Europe: Past and Present*. 21st Century COE Program Slavic „Eurasian Studies” 15.

Sławomir Łodziński

The „dual community”. The ethnic boundaries and bilingual signs in the community of Radłów in the Opole voivodeship

S u m m a r y

In the post-war period language regulations for people belonging to national minorities were practically non-existent in the Polish law. Some changes appeared in 1989 after democratic transformation (teaching of the minority languages in public school system, notation of the names and surnames in the mother tongue, etc.). However, the regulations concerning the use of the mother tongue in place-names and public agendas were lacking. The final solution for the minority language issue was reached with the special Act on Minorities, adopted in 2005. It is permitted to use minority language as auxiliary in local government offices (*gmina*) if the number of minority members is at least 20% of the total population. It is also possible to introduce bilingual names (Polish and minority language) of villages and towns. The first bilingual (Polish-German) signs were finally put up in the communities of Radłów (*Radlau*) in September 2008.

In the paper I consider the influence of these bilingual signs on the ethnic relations in the small local community. I argue that the rule of “local visibility” of linguistic diversity has taken place. This is taking place in districts of distinctive minority “flavour” where minority inhabitants’ ratio is at least 20% of the total population. Here, minority groups are highly integrated and have been seeking for their specific ethnic roots for a long time. This didn’t prevent heated discussions and conflicts regarding bilingual signs in local communities. It is visible especially in western and northern parts of Poland, which have become a “melting pot” for many immigrants after World War II. As a result we have a competition of different national and regional identities based on different traditions. Some of them refer to a complicated historical past and cannot be subjected to unified national tradition. Others expose the tradition of one group only.

Grzegorz Studnicki

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Śląski w Katowicach

Pomniki cieszyńskie w wymiarze czasowym, horyzontalnym i wertykalnym

Celem pracy jest ukazanie społecznej i kulturowej funkcji pomników, które można postrzegać jako znaki poszczególnych epok zdominowanych przez określone dyskursy, porządki światopoglądowe czy ładu twórcze. Można je również rozpatrywać jako element domeny symbolicznej, czyli terytorium, na którym dana grupa panuje symbolicznie (Nijakowski 2006: 108). Ich obecność wyznacza granice w wymiarze horyzontalnym — między bytami państwowymi, narodowymi, etnicznymi, politycznymi czy religijnymi. Toczono wokół nich dyskusje ukazujące z kolei istnienie granic grupowych, przecinających społeczeństwo w wymiarze wertykalnym. Ilustracją tych tez jest prześledzenie losów niektórych pomników Cieszyzna i Czeskiego Cieszyzna w kontekście zmian granicy i porządków politycznych, jakie stały się udziałem tej przestrzeni. Ostatnia część rozważań skupia się na toczonych wokół niektórych miejsc pamięci sporach, które ukazują z kolei istnienie antagonizmów grupowych społeczności lokalnej, nierzadko odwołujących się przy tej okazji do innych obszarów życia społecznego (np. polityki czy władzy na różnych szczeblach administracji państwowej). Pomniki wskazują na istnienie publicznej pamięci zbiorowej, ale także na procesy wytwarzania i podtrzymywania granic grupowych budowanych wokół odmiennych wspólnot pamięci, światopoglądu itd.

Parafrazując słowa Jacka Nowaka, można powiedzieć, że pomniki, podobnie jak budynki, układ ulic, świątynie, kapliczki czy naturalne elementy krajobrazu (wzniesienia, rzeki itd.), stanowią jeden z układów odniesienia w procesie konstruowania tożsamości zbiorowej oraz przywiązania i lojalności wobec zamieszkiwanego miejsca i związanych z nim ludzi. Wokół nich konstruuje się procesy identyfikacyjne, a także biorą swój początek generalizacje właściwości świata najbliższego na grupę etniczną czy naród, jak również w nich materializuje się pamięć społeczna (Nowak 2011: 243—245). Potwierdzają one narrację tych, którzy współtworzą/współ-

tworzyli ją lub sprawują/sprawowali nad nią władzę. Ze względu na siłę symbolicznego przekazu tkwiącą w tego typu elementach krajobrazu i przypisywaną im, każda zmiana systemowa (np. zmiana granic) powoduje, że są one obiektem ataków, szczególnie ze strony tych, którzy pragną zatrzeć ślady przeszłości lub dostosować jej kształt do panującego dyskursu (narodowego lub ideologicznego), w ramach którego funkcjonują i konstruują swoje oceny oraz tożsamości. Jeśli w narracji pojawia się „inny” kulturowo, narodowo czy ideologicznie, to jest on najczęściej odpowiednio definiowany i konstruowany w taki sposób, żeby jego obraz pasował do narracji „o nas” — np. przedstawia się go jako wroga bądź przemilcza i bagatelizuje jego rolę w życiu grupy zamieszkującej daną przestrzeń. Czynią to aktorzy społeczni, którzy tworzą rodzaj elity zdolnej potwierdzać w imieniu grupy jej prawo do przestrzeni. Są oni „tłumaczami” i „prawodawcami” (por. Bauman 1998), sprawującymi władzę nad procesem kształtowania pamięci zbiorowej i tożsamości miejsca. Ze względu na usytuowanie w polu politycznym, symbolicznym i społecznym zdolni są częściowo kontrolować lub wpływać na proces tworzenia narracji o ludziach zamieszkujących (dawniej i obecnie) daną przestrzeń. Tworzone w ten sposób narracje mówią wiele o dominującym dyskursie oraz wskazują, co zgodnie z jego logiką warto zaakcentować.

Zacieranie materialnych i symbolicznych śladów „innego”, mogących tworzyć bądź podtrzymywać konkurencyjne, nie pasujące do dominującego porządku czy dyskursu narracje, może przybierać różne formy: od fizycznego zniszczenia, poprzez przenoszenie ich w inne miejsca (mniej reprezentacyjne, osłabiające symboliczny wydzźwięk lub zmieniające jego znaczenie, np. przeniesienie pomnika do muzeum) po pozostawienie ich samym sobie. Nie są one jednak gwarantem tego, że alternatywne narracje o przestrzeni i zamieszkujących ją przedstawicielach „innych” lub dominujących wcześniej porządków kulturowych znikną zupełnie. Proces ten zależny jest od stopnia demokratyzacji lub pluralizmu kulturowego, które stwarzają przestrzeń do artykułowania innych niż dominujące form pamięci (por. Nora 2002: 61—64). Zależy to także od tego, czy istnieją osoby zainteresowane tymi narracjami, jakie mają kompetencje kulturowe (np. wiedzę na temat przeszłości danej grupy) i kapitał społeczny, w ramach jakiego dyskursu lub pola funkcjonują (naukowego, narodowego itd.) oraz jakie jest ich usytuowanie w lokalnym polu społeczno-politycznym.

W tym miejscu można przyjrzeć się wspomnianym praktykom, które stały się udziałem Cieszyna od połowy XIX wieku do chwili obecnej. Region, jak i samo miasto, ze względu na swe usytuowanie i losy historyczne, nosił/nosi cechy pogranicza kulturowo-narodowego. Związane są one z pojawieniem się w 1290 roku bytu administracyjno-politycznego, jakim było księstwo cieszyńskie, na czele którego stanął najstarszy syn

Władysława Opolskiego — Mieszko Cieszyński. Na przestrzeni kolejnych wieków losy księstwa związane były z Koroną Czeską oraz Habsburgami. Jako część tzw. Śląska Austriackiego księstwo przetrwało do 1918 roku, kiedy to po upadku Austro-Węgier jego obszar stał się terenem spornym między odradzającymi się państwami: Polską i Czechosłowacją. Konsekwencją tego sporu była wojna polsko-czechosłowacka w roku 1919. W 1920 roku decyzją Rady Ambasadorów w Spa obszar Śląska Cieszyńskiego podzielono granicą między Polskę i Czechosłowację (patrz Bakala 1992: 20; Gawrecki 1992: 81).

Jak zauważa ksiądz ewangelicki i polski działacz narodowy Andrzej Buzek, do czasu Wiosny Ludów na Śląsku Cieszyńskim o narodowości nie mówiono (Buzek 1964:138). Podziały społeczne przebiegały raczej według pochodzenia klasowego lub budowane były na podstawie dwóch dominujących i konkurujących wyznań: ewangelickiego i katolickiego. Po 1848 roku zaczęły nasilać swą obecność podziały społeczne, polityczne oraz gospodarcze budowane w cieniu czeskiego, niemieckiego i polskiego dyskursu narodowego. Każdy z nurtów narodowych rościł sobie prawo do posiadania owego terytorium i tworzył równocześnie swoją własną formę pamięci społecznej i narrację legitymizującą jej prawo do omawianego obszaru. Zaowocowało to pośrednio m.in. wciągnięciem i podporządkowaniem historyków, ludoznawców, folklorystów, językoznawców czy etnografów w obręb pola polityki i dyskursów narodowych¹. Polska, niemiecka czy czeska optyka narodowa zdominowały i podporządkowały sobie inne potencjalne formy identyfikacji kulturowej mieszkańców regionu (np. nurt ślązakowski związany ze Związkiem Ślązaków Austriackich czy Śląską Partią Ludową Józefa Koźdonia).

Spoglądając na Cieszyn — jego lewo- i prawobrzeżną część jako stanowiącą całość, i odwrotnie, jako na oddzielne byty funkcjonujące w obrębie dwóch państw (Polski, Czechosłowacji a obecnie Republiki Czeskiej), można dostrzec, że od 1848 roku do czasów współczesnych stanowi on miejsce nasilonych praktyk mających na celu przejęcie nad nią i zamieszkującą ją ludnością władzy politycznej, kulturowej, ideologicznej w ramach konkurujących ze sobą dyskursów narodowych: polskiego, niemieckiego i czeskiego. Okoliczności polityczne (historyczne) oraz wsparcie (m.in. ideologiczne, społeczne, ludzkie, ekonomiczne, militarne) ze strony ośrodków znajdujących się poza regionem mobilizowały do działania przedstawicieli poszczególnych wspólnot wyobrażonych (Anderson 1997) zamieszkujących

¹ Co jakiś czas pojawiają się kontrowersje wokół niektórych opracowań dotyczących historii czy kultury Śląska Cieszyńskiego. Ich charakter zależy od narodowości autora i recenzenta. Przykładem może być reakcja polskich środowisk na wydaną w 2009 roku książkę *Těšínsko — země Koruny české* autorstwa Ireny Korbelařovej i Rudolfa Žáčka (patrz Przyczko 2009: 1).

region. W konsekwencji Cieszyn zmieniał kilkakrotnie swoją przynależność państwową. Jak już zaznaczono wcześniej, do 1918 roku miasto stanowiło jeden byt administracyjny. W 1920 roku, po okresie konfliktów polsko-czechosłowackich, zachodnia część miasta (leżąca na lewym brzegu rzeki Olzy) została włączona do Czechosłowacji, zyskując nazwę Czeski Cieszyn — wschodnia zaś znalazła się w granicach Rzeczypospolitej Polskiej (w tym też czasie upowszechniła się nazwa Zaolzie, stosowana na określenie tej części Śląska Cieszyńskiego, która z perspektywy polskiej znalazła się za rzeką Olzą, obejmując obszar dawnego powiatu czeskocieszyńskiego, fryszackiego oraz częściowo frydeckiego). W okresie od października 1938 roku — po aneksji Zaolzia przez Polskę — aż do wybuchu II wojny światowej dwa miasta połączono ponownie w jeden organizm miejski — Cieszyn. Po 1 września 1939 do maja 1945 roku stanowiło ono nadal jeden byt, funkcjonujący w ramach struktury państwowej o charakterze totalitarnym, jaką była Rzesza Niemiecka.

W 1945 roku wrócono do kształtu granic sprzed października 1938 (czemu towarzyszyła m.in. groźba konfliktu) i Cieszyn ponownie został podzielony między dwa państwa noszące rys totalitarny: państwo polskie (które w latach 1952—1989 nosiło nazwę Polska Rzeczpospolita Ludowa) i czechosłowackie (które kolejno nosiło nazwy: Trzecia Republika Czechosłowacka 1945—1948, Republika Czechosłowacka 1948—1960 i Czechosłowacka Republika Socjalistyczna 1960—1990). Po przeobrażeniach systemowych (demokratyzacji), które stały się udziałem obu państw z końcem lat osiemdziesiątych XX wieku, Czeski Cieszyn stał się w 1993 roku częścią Republiki Czeskiej. Konsekwencją II wojny światowej było usunięcie z przestrzeni miasta narracji żydowskiej i niemieckiej².

W kontekście rozważań o współcześnie dominujących narracjach narodowych i konstruowanych wokół nich tożsamościach warto wspomnieć o opcjach alternatywnych. Po czeskiej stronie Śląska Cieszyńskiego bardziej widoczne jest budowanie narracji i tożsamości mieszkańców opartych na regionie, co — szczególnie przez część tamtejszych Polaków — jest pejoratywnie określane „tustelanizmem” — od śląskiego *tu stela*, czyli stąd (Szymeczek 2011: 88, por. *Radości i bólączki* 2009). Postrzegać to można jako przejaw indyferentyzmu narodowego, w którym niektórzy doszukują się elementów nurtu ślązakowskiego (por. Jot-Drużycki 2010a, 2010b) lub

² Na marginesie można dodać, że niektóre z narracji — np. o tutejszych Żydach czy Niemcach — wracają współcześnie, jednak wpisywane zostają w obszar pola naukowego (np. historii) lub turystyki. W tym ostatnim przypadku, w obrębie dyskursu wielokulturowości, jawić się one mogą jako informacje-ciekawostki, forma pamięci antykwarycznej, która poprzez wykorzystanie pewnych środków (np. kapitału społecznego) i praktyk (promocji) zamieniane są w atrakcję, egzotykę lub *geniusz loci*, przeznaczone dla konsumentów turystyki kulturalnej.

rodzaju patriotyzmu regionalnego (śląsko-cieszyńskiej tożsamości), czemu dał wyraz Mariusz Wałach, określając terminem *tustelan* osoby mieszkające na Zaolziu, które mimo że ukończyły szkoły z polskim językiem nauczania i uczestniczą w imprezach organizowanych przez polskie organizacje w Republice Czeskiej, nie uważają się ani za Polaków, ani za Czechów³. Odsyła to poniekąd do kategorii „polskości” autochtonicznej ludności Śląska Cieszyńskiego (a ta z kolei zależy od tego, w obrębie którego państwa się mieszka). Różni się ona zależnie od tego, czy jest konfrontowana z kategorią „czeskości” bądź, jako wersja lokalna, porównywana z „polskością” centrum lub innych obszarów państwa polskiego. W pierwszym przypadku może odwoływać się do narracji o przeszłości lub tych obszarów kultury, które łączą lokalność z centrum lub innymi obszarami Polski, akcentując różnicę między Polakami i Czechami oraz oddzielając to, co specyficznie polskie, od tego, co czeskie. W drugim przypadku „polskość” centrum pojmowana przez pryzmat bycia *tu stela* lub tzw. *cysorzoka*, staje się „polskością obcą”, „inną”, traktowaną z podejrzliwością, nieraz krytycznie ocenianą czy wręcz uznawaną przez mieszkańców jako zagrażająca swoistości regionu. Przywołuje się w tym celu m.in. specyfikę wyznaniową, kulturową i historyczną odmienność regionu, wpływy lub wspólne obszary z kulturą niemiecką i czeską (np. zapożyczenia językowe, kulinarne), skomplikowane losy rodzin. Zjawisko to — odnosząc m.in. do pojęcia śląskości — opisuje dokładniej Grażyna Kubica w książce *Śląskość i protestantyzm* (por. 2011: 181—192; 229—236).

Zmiany systemowe i przebiegu granic, które stały się udziałem Cieszyna, pociągały za sobą równocześnie zmiany w materialnych nośnikach symboli grupowych. Dotyczy to usuwania i fundowania pomników. W tym kontekście zasięg i nasycenie symboli osadzonych w danej narracji narodowej wyznacza granice grupowe w wymiarze horyzontalnym i czasu historycznego. Żeby to zilustrować, można odnieść się do kilku obiektów, które znajdowały/znajdują się w przestrzeni publicznej Cieszyna. Jednym z nich jest ufundowany przez społeczność niemiecką i odsłonięty w 1879 roku pomnik cesarza austriackiego Józefa II, który stał na placu Dominikańskim. W roku 1920 został on usunięty i przeniesiony do cieszyńskiego muzeum (Zubek 1998: 60), gdzie do dzisiaj można go zobaczyć w Parku Pokoju przylegającym do budynku Muzeum Śląska Cieszyńskiego. Podobny los spotkał pomnik upamiętniający cesarza Franciszka Józefa I (ufundowany przez cieszyńskie Stowarzyszenie Kupców i Rzemieślników), który odsłonięto

³ Słowa te zostały wypowiedziane podczas spotkania będącego częścią projektu „Czas Zaolzia”, realizowanego przez Książnicę Cieszyńską i Kongres Polaków w Republice Czeskiej. Spotkanie to nosiło tytuł „Nie lubię słowa Zaolzie” i zostało zarejestrowane w postaci filmu; źródło: www.youtube.com/watch?v=Ccc97HJjAM4 (czas dostępu 11.08.2012).

w 1910 roku z okazji jego osiemdziesiątych urodzin. Z polecenia Alianckiej Komisji Administracyjnej w roku 1920 usunięto z niego płaskorzeźbę z popiersiem cesarza i przeniesiono do cieszyńskiego muzeum. Ogołocony postument wykorzystano ponownie w 1931 roku, kiedy ustawiono na nim posąg autorstwa Jana Raszki przedstawiający postać pierwszego księcia cieszyńskiego — Mieszka. W 1939 roku Niemcy usunęli postać księcia, przenosząc ją na dziedziniec cieszyńskiego Muzeum. Planowano w jego miejsce ustawić pomnik Adolfa Hitlera. Po zakończeniu II wojny światowej, pojawił się pomysł zbudowania w tym miejscu pomnika poświęconego ofiarom faszyzmu, jednak nie został on zrealizowany i dopiero w roku 1957 roku rzeźba Mieszka Cieszyńskiego wróciła na poprzednie miejsce (por. Makowski 2007: 89—91; Zubek 1998: 57).

Tworzeniu publicznej narracji o danym miejscu i zamieszkujących go ludziach towarzyszą często praktyki wykluczenia lub zacierania śladów obecności „innego” (szczególnie jeśli procesowi temu przyświeca idea państwa jednolitego narodowo). Z tą ostatnią sytuacją można spotkać się w przypadku Studni Trzech Braci w Cieszynie i umieszczonych w 1868 roku na ścianach otaczającej ją żeliwnej altanki trzech tablic. Każda z nich zawierała odpowiednio polską, niemiecką i łacińską informację odwołującą się do legendy założenia miasta Cieszyna w 810 roku. Po II wojnie światowej zwycięska strona konfliktu zatarała znajdujące się na tym obiekcie ślady niemieckiej narracji związanej z tym miastem i miejscem, ponieważ nie pasowały one do „odwiecznie” polskiego miasta. W 1951 roku na niemieckojęzycznej (centralnej) tablicy umieszczono brązową płaskorzeźbę przedstawiającą alegorię Spotkania Trzech Braci, będącą powiększeniem medalu, który wykonał Jan Raszka w 1910 roku (Spyra 2009: 42).

Losy kilku pomników i tablic różnią się, ale mają jeden wspólny mianownik — ukazują istnienie w czasie pewnych epok, w których dominuje dana grupa i jej narracja o miejscu. Wyznaczają one zasięg granic grupowych w wymiarze wertykalnym oraz odzwierciedlają stosunek tych, którzy je ufundowali, do wydarzeń z przeszłości, metody osławiania przestrzeni i przywiązanie do miejsca. Dzieła te są elementem przestrzeni i świadectwem tożsamości społeczno-kulturowej (Madurowicz 2007: 66). To, co upamiętniają, jest efektem pracy nad tożsamością zbiorową lub przejawem polityki tożsamości i pamięci danej grupy oraz tworzonej przez nią narracji o sobie. Wspierają one mit założycielski wspólnoty i potwierdzają jej prawo do miejsca.

W przypadku Cieszyna każda zmiana przynależności państwowej i systemowej (ideologicznej) zostawiała w przestrzeni swój symboliczny ślad, za pośrednictwem którego osoby wspierające i wnoszące nowy porządek potwierdzają jego obowiązujący charakter. Równoległe z tym dokonywało

się usunięcia lub osłabienia wymiaru symbolicznego elementów przestrzeni wskazujących na obecność grupy „obcej”, która wcześniej ją kontrolowała. Dochodzi więc do znaczącego przedefiniowania przestrzeni symbolicznej zgodnie z intencją „zwycięzcy”, a to z kolei może budzić skrajne emocje, cichy lub głośny sprzeciw tych, którzy budują wokół niej swoją tożsamość. Istnienie domeny symbolicznej, czyli panowanie symboliczne danej grupy nad jakimś obszarem (Nijakowski 2006), zakłada poddawanie przestrzeni publicznej pewnym praktykom kulturowym, które — trawestując teorię kultury oraz „czystości i zmały” Mary Douglas (2007) — służyć mają porządkowaniu symbolicznej przestrzeni w taki sposób, żeby usunąć z niej elementy, które nie pasują do zakładanego ładu semiotycznego lub swoją obecnością są w stanie budzić ambiwalencję, poczucie zagrożenia oraz podważać zasadność panowania jakiejś grupy i proponowanego przez nią modelu ładu.

Choć w życiu codziennym pomniki stanowiące elementy topografii mogą służyć użytkownikom przestrzeni jako punkty orientacyjne, dzieląc ją na odcinki, obszary, kręgi itd., które z takich lub innych względów codziennego życia wydają się ważne, to jednak drzemiąca w nich potencjalna moc symboliczna wpisuje się częściowo w zbiór praktyk towarzyszących banalnemu nacjonalizmowi (Billig 2008). Na co dzień ideologiczna moc pomnika wydaje się uśpiona. Ich wyjątkowy charakter uzewnętrznia się cyklicznie, w momentach świąt, rocznic lub jubileuszy, które upamiętniają — podobnie jak same pomniki — minione wydarzenia lub postaci ważne dla trwania tożsamości wspólnoty.

W tym miejscu warto poświęcić uwagę losom dwóch pomników: odbudowanemu w 2008 roku monumentowi Legionistów Śląskich w Cieszynie i odsłoniętemu w Czeskim Cieszynie w roku 2010 pomnikowi pierwszego prezydenta Republiki Czechosłowackiej — Tomasza G. Masaryka. Tym, co łączy oba miejsca pamięci, jest ich wyraźny charakter narodowy (odpowiednio polski i czeski), odnoszący się do lokalnego (śląskiego) kontekstu. Oba miały też w przeszłości swoje bardziej lub mniej zbliżone odpowiedniki, które zostały usunięte przez „obcego”, oraz znajdują się blisko granicy rozdzielającej region i miasto między dwa byty narodowo-państwowe.

Pierwszy z wymienionych monumentów — Pomnik Ku Czi Legionistów Śląskich Poległych za Polskę, zwany potocznie Ślązaczką lub cieszyńską Nike — powstał z inicjatywy zawiązanego w 2003 roku Społecznego Komitetu Odbudowy Pomnika. Jego usytuowanie i forma nawiązują do pomnika autorstwa Jana Raszki odsłoniętego w 1934 roku z okazji dwudziestej rocznicy „bojowego chrztu Legionu Śląskiego, zwanego także cieszyńską Nike” (Zubek 1998: 63). Tłem umieszczonej na wysokim cokole posągu kobiecej postaci przyodzianej w strój cieszyński i trzymającej w prawej dłoni unie-

sioną szablę jest Wzgórze Zamkowe. Znajduje się tam pozostałość zamku Piastów Cieszyńskich oraz pałac myśliwski, będący niegdyś letnią rezydencją Habsburgów oraz siedzibą Rady Narodowej Księstwa Cieszyńskiego (1918—1920). Monument przetrwał do 1 września 1939 roku, kiedy został zburzony przez Niemców. Pozostały z niego tylko kamienne schody, które wykorzystano po II wojnie światowej, by umieścić tam niewielki obelisk opatrzony inskrypcją „Bohaterskiej Armji Czerwonej wyzwolicielce z jarzma germańskiego wdzięczna Ziemia Cieszyńska”. W 1957 roku zastąpił go większy monument, ufundowany m.in. przez Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Radzieckiej, który przetrwał do 1990, kiedy na fali zmian ustrojowych 1989 roku został ostatecznie rozebrany.

Uratowane w czasie okupacji przez polskich harcerzy dwie brązowe płaskorzeźby i kartusz dedykacyjny, stanowiące część zniszczonego w 1939 roku pomnika, oraz informacja o tym, że zachowała się forma, z której odlano postać Ślązaczki, spowodowały, że część lokalnych działaczy rozpoczęła w 2004 roku zbieranie „cegiełek” na odbudowę cieszyńskiej Nike, której uroczyste odsłonięcie nastąpiło w roku 2008. Organizatorzy uroczystości zaprosili na ceremonię Danutę Bielecką — córkę Jana Raszki, oraz Barbarę Michejda-Pinno — potomkinię Jana Michejdy, burmistrza Cieszyna, który w 1934 roku brał udział w odsłonięciu pomnika. Uroczystości towarzyszyła oprawa patriotyczna, polskie symbole narodowe oraz przemówienia odwołujące się do przeszłości regionu z punktu widzenia polskiej narracji. Wzięli w niej udział niektórzy przedstawiciele lokalnych społeczności (np. macierzy Ziemi Cieszyńskiej, Kongresu Polaków w Czeskiej Republice), politycznych oraz religijnych (ewangelickich i katolickich) organizacji.

Drugi z omawianych obiektów — pomnik pierwszego prezydenta Republiki Czechosłowackiej — usytuowany w Alei Masaryka, choć różni się w swej formie i umiejscowieniu, wydaje się nawiązywać do ufundowanego w 1924 roku monumentu zaprojektowanego przez morawskiego rzeźbiarza Frantę Úprka, który uroczystie odsłonięto na dziedzińcu otwartej w tym czasie czeskiej szkoły ludowej i wydziałowej noszącej imię Masaryka. W roku 1937, po śmierci Masaryka, władze miasta zorganizowały u stóp pomnika oficjalne uroczystości pogrzebowe. W tym miejscu przetrwał też do października 1938 roku, kiedy to został usunięty po aneksji Zaolzia przez Polskę. Zdaniem fundatorów pomnika, okazją do jego budowy i odsłonięcia stały się przypadające w 2010 roku: sto sześćdziesiąta rocznica urodzin Masaryka, osiemdziesiąta rocznica jego wizyty w Czeskim Cieszynie oraz — co równie ważne — dziewięćdziesiąta rocznica miasta Czeskiego Cieszyna (w tym samym roku mieszkańcy prawobrzeżnej części miasta, powołując się na przywołaną w legendzie o trzech braciach datę 810, obchodzili jubileusz tysiąca dwustu lat Cieszyna). Współczesny pomnik autorstwa Martina Kuchařa przypomina swoją formą granitową płaskorzeźbę

i przedstawia postać prezydenta dosiadającego konia. Inicjatywa jego postawienia wypłynęła między innymi z Muzeum Těšínska. Ważną informacją może być to, że odsłonięcie pomnika miało miejsce w dniu św. Wacława — patrona ziem Korony Czeskiej — i pokryło się w czasie z finalizacją jednego z etapów rewitalizacji terenów rekreacyjnych po obu stronach Olzy, dofinansowanego z funduszy europejskich. W skromniejszych — jak wynika z przekazu ikonograficznego towarzyszącego notatkom relacjonującym przebieg wydarzenia — uroczystościach wzięły udział głównie osoby związane z Urzędem Miejskim w Czeskim Cieszyńsku (burmistrz Vít Slováček), przedstawiciele Muzeum Těšínska, stronę polską zaś reprezentował ambasador RP w Pradze Jan Pastwa oraz delegacja Urzędu Miasta Cieszyna między innymi w osobie burmistrza Cieszyna Bogdana Ficka.

Pojawienie się pomników wygenerowało wokół nich dyskurs obejmujący artykuły, komentarze, dyskusje i opinie na temat ich obecności i estetyki, odmienne sposoby ich interpretacji, rozmaite oceny minionych wydarzeń oraz osób, do których symbolicznie one nawiązują. Ukazało to istniejące osie podziału przecinające społeczności pogranicza w wymiarze wertykalnym (obejmujące m.in. kwestie władzy, polityki, konfesji czy ekonomii społeczności lokalnej lub regionu). Odwołują się one nie tylko do współczesnego odczytywania dawnych wydarzeń, ale także do spraw mających miejsce daleko poza granicami regionu (np. katastrofa smoleńska w 2010 roku, którą upamiętniać miało zdjęcie pary prezydenckiej pod cieszyńską Nike). Kwestie patriotyzmu, narracji czy dyskursów ideologicznych, politycznych, narodowych, łącząc się z dyskusją powstałą wokół pomników, odsyłają do innych poziomów życia społecznego. Przy ich użyciu strukturyzowane jest otoczenie społeczne, buduje się lokalne sojusze, które w ramach jakiegoś „my” umożliwiają osiągnięcie indywidualnych lub grupowych celów, realizację politycznych ambicji, osiągnięcie prestiżu itd. Toczone wokół powstających i odsłoniętych pomników spory wykorzystywane są w lokalnych rozgrywkach, służą tworzeniu lub reprodukowaniu podziałów społecznych oraz mobilizacji poparcia społecznego grup i proponowanych przez nich wizji ładu. W obrębie tych praktyk między grupami w wymiarze wertykalnym — podobnie jak w horyzontalnym — pojawia się granica będąca reakcją jednego systemu na drugi, która zaznacza jednocześnie krawędź systemu społecznego oraz określa obszary wzajemnego oddziaływania.

Powyższe uwagi pozwalają spojrzeć na pomnik jak na element domeny politycznej i symbolicznej, czyli część terytorium, nad którą dane państwo lub grupa (etniczna, narodowa, etnograficzna, kulturowa) symbolicznie panuje (Nijakowski 2006: 109). Staje się on także materialnym korelatem świadomości społecznej mieszkańców danego miejsca, a przynajmniej tej jego części, która stanowi lub uznaje się za lokalną elitę, predestynowaną do

podejmowania w imieniu zbiorowości (lokalnej, regionalnej czy narodowej) praktyk mających na celu jego ufundowanie.

Pomniki jako element domeny symbolicznej są również elementem pamięci kulturowej wspólnoty, konstruowanej między innymi z oparciem się na pamięci mimetycznej⁴, pamięci rzeczy czy pamięci komunikatywnej⁵ (por. Assmann 2008: 36—37) oraz pamięci historycznej. Są one także nośnikami pewnych wartości, znaczeń czy „prawd”, na które zgłaszają zapotrzebowanie ci, którzy je fundują. W nich kryje się pamięć społeczna o minionych wydarzeniach, przez które grupa wyraża i potwierdza własną obecność, dominując w jej obrębie wartości, postawy czy idee. Różne dyskursy, w ramach których konstruowane są pamięci społeczne, wpływają na to, co, jak i dlaczego się pamięta. Parafrazując Durkheimowską koncepcję religii (patrz Durkheim 1903), można powiedzieć, że za pomnikiem „ukrywa się”, „personalizuje” lub „odbija się w nim” wspólnota oraz to, w co wierzy, uznaje za ważne i jak siebie wyobraża czy idealizuje.

Panowanie symboliczne wiąże się z kontrolowaniem tego, co przejawia się w bezpośrednim otoczeniu pomnika — między innymi przez skonwencjonalizowane praktyki rytualne. Jednak istotne jest również to, co dzieje się z dala od monumentu, także w odniesieniu do samego obiektu, na przykład poprzez udzielanie wywiadów, w których przypomina się o przesłaniu pomnika, przywołuje i interpretuje podzielaną przez grupę historię czy wydaje przy tej okazji specjalne publikacje łączące się z historią pomnika oraz omawiające to, do czego się on odnosi — jak książki *Pamiętnik artysty rzeźbiarza* (Raszka 2008) czy *Tomáš Garrigue Masaryk a Český Těšín* (Blažejová, Chromcová 2010).

Wokół pomnika konstytuuje się przestrzeń zagęszczonej semiozy, w której wszelkie działania są uważnie śledzone zarówno przez „swoich”, jak i „obcych” (Nijakowski 2006: 111). Przy tej okazji patrzy się i komentuje, kto w „świętym” dla danej grupy czasie odwiedził (lub nie) przylegającą bezpośrednio do pomnika przestrzeń. Przykładów takiej praktyki dostarczają zamieszczone na lokalnych portalach informacyjnych komentarze

⁴ Przez pamięć mimetyczną należy rozumieć wzorce działań, których uczymy się przez naśladowanie.

⁵ Przyjmuje się, że pamięć komunikatywna zawiera w sobie te właściwości pamięci zbiorowej, które polegają tylko i wyłącznie na komunikacji codziennej, cechującej się brakiem wyspecjalizowania, dowolnością ról i dowolnością tematyczną. Obejmuje wspomnienia dotyczące najbliższej przeszłości — dzieli ją się wraz ze swoimi współczesnymi (np. pamięć pokoleniowa). W swej treści odnosi się do doświadczenia historii w ramach biografii indywidualnej, ale także wydarzeń, które niekoniecznie miały miejsce za życia jednostki. Powstaje przez powszednie interakcje. Są to wspomnienia w jednostkowej pamięci, doświadczeniu i przekazie. Struktura czasowa obejmować może 80—100 lat czyli horyzont 3—4 pokoleń, przesuujących się wraz z teraźniejszością. Jej nosicielami są niewyspecjalizowani świadkowie wspólnoty pamięci.

poniżej notek dziennikarskich relacjonujących przebieg odsłonięcia pomnika dra Masaryka czy Ślązaczki (por. *Śląska Nike powróciła* 2008; *Prezydent po latach wrócił nad Olzę* 2010; *Pomník Masaryka se vrátil do města* 2010). W komentarzach wyrażana była niechęć do burmistrza prawobrzeżnego Cieszyna przez jego przeciwników politycznych, będących równocześnie zwolennikami budowy pomnika Ślązaczki. Grupa ta negatywnie oceniła jego absencję podczas cieszyńskich uroczystości w 2008 roku oraz udział w odsłonięciu pomnika Tomasza G. Masaryka w Czeskim Cieszynie w roku 2010. Podobnie negatywnej ocenie poddali lokalni czescy patrioci osobę Józefa Szymeczka (Prezesa Kongresu Polaków w Czeskim Cieszynie), który był obecny przy odsłonięciu pomnika cieszyńskiej Nike, a nie zjawił się w Alejach Masaryka. Ponadto do nasilenia i uobecnienia podskórnych podziałów oraz tarć polsko-czeskich na Zaolziu dołączyły komentarze, jakie pojawiły się po słowach prezesa Kongresu Polaków w Republice Czeskiej, który zwrócił uwagę, że pomysł budowy pomnika Masaryka odbierać można nie tylko jako zwykłe upamiętnienie osoby pierwszego prezydenta Republiki Czechosłowackiej, a raczej jako sposób na rozżłoszczenie polskiej mniejszości przez lokalnych czeskich nacjonalistów (Lupková 2010: 5; komentarze do artykułu *Pomník Masaryka...*: 2010). W wypowiedzi dla „Głosu Ludu” stwierdził on, że „Polacy na Zaolziu przyjmują obchody 90-lecia miasta i odsłonięcie pomnika Masaryka z mieszanymi uczuciami”, dodając, iż „Czesi mają prawo i obowiązek przypominać sobie prezydenta Masaryka, który był ojcem państwa czechosłowackiego i wielkim człowiekiem”. Jego zdaniem zaolziańscy Polacy przyjmują i akceptują fakt historyczny, jakim był dokonany w 1920 r. podział Śląska Cieszyńskiego, jednak nie mają potrzeby świętowania rocznicy tego wydarzenia. Zakończył swą wypowiedź słowami: „Rozumiem, że Czesi czują to inaczej” (Chlup 2010: 1).

Analizując komentarze internautów oraz spory toczące się wokół pomników Ślązaczki i Masaryka, można dostrzec nie tylko istniejące podziały narodowe, ale także te pojawiające się w innych sferach życia społeczności lokalnych. Odmienne interpretacje pomników oraz wydarzeń, do których odwołują się wypowiedzi, umożliwiają uczestnikom wymiany opinii wzajemnie rozpoznanie i przypisanie do kategorii społecznej. Ukazują one również różnice światopoglądowe i dokonywane z tej perspektywy oceny obecnej rzeczywistości społecznej, działań lokalnych władz oraz „innych” aktorów społecznych. Owe spory dotyczą już nie tylko obiektów pamięci, ale dotyczą także kwestii władzy na szczeblu lokalnym i ogólnopaoństwowym, polityki kulturalnej, spraw światopoglądowych itd. Jednym z takich problemów jest podział: „oni” — przedstawiciele władzy i rządzący, *versus* „my” — rządzeni, będący w opozycji do nich. Unaocniają to niektóre opinie internautów wyrażane przy okazji odsłonięcia obelisku w Czeskim Cieszynie. Przykładowo Lubomír Matěj — (ówczesny prezes czeskokieszyń-

skiego koła *Śląskiej Macierzy*) zauważa z wyrzutem, że *Pan starosta Č.T. jiným způsobem občany svého města nepozval*. Osoba posługująca nickiem „Karol IV”, stwierdziła w podobnym tonie, że na uroczystościach: *Chybělo 26 000 obyvatel knižecího města Českého Těšína. Hanba všem*. Wyrażają one oburzenie wobec władz miejskich Czeskiego Cieszyzna, że nie „zaprosiły z godnością” wszystkich mieszkańców na uroczystość odsłonięcia pomnika prezydenta Masaryka, a przez to ich przebieg miał elitarny charakter i niegodny rangi osoby, którą pomnik upamiętnia. Uwagi tego typu uwzględniały zarówno podziały partyjne, jak i narodowe w obrębie lokalnych elit politycznych.

Podobne zarzuty można dostrzec w artykule *W bieli i czerwieni (Z uroczystości poświęcenia Pomnika Legionistom Ślązakom poległym za Polskę)*, który ukazał się na portalu internetowym zaolzie.org.pl, odzwierciedlającym polskie stanowisko w sprawie tzw. Zaolzia i mieszkających tam Polaków. Obok informacji dotyczących historii pomnika, losów jego odbudowy i przebiegu uroczystości odsłonięcia zawarte są w nim treści, które odzwierciedlają podział nie tyle na tle narodowym, ile oparty na orientacji partyjnej i światopoglądowej. Autorka analizowanego artykułu, prezentująca stanowisko i argumenty zwolenników odbudowy pomnika Legionistów, zwróciła uwagę na tę część lokalnych (i nie tylko) władz i elit, które nie były przychylne lub nie poparły wprost tej inicjatywy oraz nie brały udziału w uroczystościach odsłonięcia. Obok ich nazwisk umieszczone zostały informacje dotyczące ich przynależności partyjnej: „na uroczystości, nie zdziwiła, ani też zasmuciła, nieobecność burmistrza Jerzego [powinno być Bogdana — przyp. G.S.] Ficka (PO) [...] Nie wspominano o tym, że to władze miasta za rządów burmistrza Jana Olbrychta (dziś eurodeputowanego PO), pomimo licznych protestów, ostatecznie zlikwidowały całą kamienną infrastrukturę pomnika, która przetrwała wojnę, a potem lata PRL [...] nie wspominano, że konieczność odtworzenia dokumentacji i ponownego wykonania tej infrastruktury, wraz z okazałymi schodami, bardzo podniosła koszty odbudowy pomnika [...]. Nie wspominano, że dzięki tej odbudowie udało się za rządów PiS uzyskać dotację Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego na odnowę elewacji Pałacu Habsburgów, będącego tłem monumentu, przez co miasto uzyskało piękne zwieńczenie widoku z jednej ze swoich zabytkowych uliczek” (Sęk 2008; wyróżnienie autorki). Tym sposobem podkreślony został podział na „my” i „oni” w kilku wymiarach: partyjnym (PiS vs. PO), światopoglądowym (narodowo-chrześcijańskie vs. liberalne), ale także rządzeni vs. rządzący, „prawdziwi patrioci” vs. „niegodni bycia patriotą”, „strażnicy dziedzictwa i tradycji” vs. „liberałowie”. Jak ukazuje treść artykułu, podziały przenikające poziom życia społeczności lokalnej odzwierciedlają dychotomię w skali całego społeczeństwa polskiego, skupioną wokół dwóch dominujących obozów politycznych czy dwóch

odmiennych wizji Polski: liberalnej i konserwatywnej/chrześcijańsko-narodowej. Można powiedzieć, że konflikty, sprzeczne interesy, prywatne lub grupowe aspiracje na poziomie lokalnym zyskują szczególne znaczenie, kiedy odwołują się do wymiaru politycznego i tego, co ma miejsce w centrum lub skali całego kraju.

Prowadzone spory pozwalają tworzyć ustrukturyzowany obraz społeczeństwa i przyporządkować jednostki lub grupy osób do takich kategorii jak: swój, obcy, patriota, prawdziwy Polak, prawdziwy Czech, zwolennik RAŚ-u, *szkopyrtok* (pejoratywnie zabarwione określenie na osobę zmieniającą przekonania lub dokonującą konwersji narodowościowej, np. z polskiej na czeską względnie śląską), wróg, przedstawiciel prawicy, lewicowiec, liberał, konserwatysta, nacjonalista, (post)komunista, tutejszy (*tutaj stela*), napływowy, katolik, ewangelik (luter), mądry, głupi itd. Owe używane kategoryzacje odsyłają zarówno do lokalnych animozji, jak i konfliktów w skali ogólnopolskiej, obejmującej konkurencję w sferze społeczno-politycznej o dominację i władzę. Można zatem powiedzieć, że praktyki towarzyszące zdobyciu władzy symbolicznej nad przestrzenią przy użyciu pomnika, jakie toczą się w obrębie bytów społecznych zamieszkujących dany obszar, ukazują jednocześnie obecność podziałów i konfliktów społecznych w innych obszarach, obnażając przy tym praktyki odtwarzania i podtrzymywania linii demarkacyjnych między „my” i „oni”.

Granice grupowe mogą być uzewnętrzniane na poziomie uszczypliwości, złośliwych uwag co do kształtu pomnika, jego walorów estetycznych. W przypadku pomnika prezydenta Tomasza G. Masaryka naśmiewano się z jego formy, sugerując, że postać na koniu nie oddaje powagi męża stanu. Na jednym z forum ktoś stwierdził, że przedstawiona na obelisku postać przypomina marszałka Józefa Piłsudskiego, dlatego rzeźbiarz powinien produkować tego typu pomniki hurtowo — „W Polsce będą to pomniki Piłsudskiego, w Czechach Masaryka” (www.gazetacodzienna.pl/node/89579; komentarz dodany 29.09.2010 o godz. 17:53). Jedna ze złośliwszych opinii, głosi, że postać przypomina „Trockiego na osle” (www.fotopolska.eu/151280,foto.html; komentarz „Stoika” dodany 11 listopada 2010 o godz. 17:05:15).

Na sposób indywidualnego oraz grupowego odczytywania treści zawartych w pomniku wpływ mają zarówno czas historyczny, kompetencje kulturowe, doświadczenia, ideologia lub światopogląd, w ramach których interpretowane są wydarzenia i postaci. Uwidocznili to również przypadek Ślązaczki, który dla części środowisk lokalnych funkcjonujących w obrębie głośno artykułowanych wartości patriotycznych ma bardzo ważne, symboliczne znaczenie. Z drugiej strony istnieje także „ludowa”, konkurująca wersja interpretacji pomnika, o której można było się dowiedzieć, śledząc fora internetowe czy słuchając rozmów mieszkańców Cieszyńska. Interpretacja do-

tyczy konkretnego gestu, w którym uchwycona została na pomniku postać cieszyńskiej Nike. Dla pewnej części mieszkańców szabla trzymana przez Ślązaczkę i skierowana w stronę Czeskiego Cieszyna przenosić może treści kłójące się ze współczesną, liberalną, poprawną politycznie wizją stosunków między państwem polskim a Republiką Czeską. Gest postrzegany jest jako symbol, który podważa prawo Czechów do Zaolzia oraz może pogorszyć relacje między sąsiadującymi ze sobą narodami. Odmienne postrzeganie gestu Ślązaczki wskazuje na wewnętrzne podziały w społeczeństwie.

Parafrazując Foucaultowską (2002) koncepcję dyskursu można powiedzieć, że odmienne światopoglądy, w obrębie których poszczególni aktorzy ujmują lub porządkują rzeczywistość, umożliwiają im „pochwycenie” lub „podporządkowanie” symboliki czy sposobu odczytywania monumentu oraz stojących za nim, konkurujących porządków/dyskursów. Czynić to można przez zaakcentowanie lub pominięcie pewnych kwestii, czyli zgodnie z logiką ujawniającego i wypowiadającego się dyskursu — umożliwienia „przejęcia” kontroli, „osłabienia”, „ośmieszenia” czy zdyskredytowania. Dlatego słowa Raszki „Z podniesioną bronią prowadzi swe zastępy do walki” (2008: 153) oraz gest wykonywany przez postać Ślązaczki w obrębie dwóch dyskursów zyskać mogą inny wymiar, przywołując przy tym odmienne sposoby argumentowania. Powoduje to, że „przeinaczona” symbolika może służyć celom krytyki (społecznej, politycznej, światopoglądowej), ośmieszeniu innych idei oraz grupy identyfikującej się z nimi. Zdarza się też, że świadomość odmiennych porządków zakłada fundowanie symboli mających prowokować. Na marginesie rozważań można dodać, że z informacji uzyskanych od Janusza Spyry oraz Józefa Szymeczka wynika, iż w okresie pokrywającym się z odsłonięciem pomnika Legionistów pojawiła się sugestia osób związanych z Konsulatem Generalnym RP w Ostrawie, żeby zorganizować rodzaj konsultacji naukowych, które pomogą rozstrzygnąć, jakie przesłanie niesie gest Ślązaczki — tak więc autorytet, jakim jest obdarzana nauka, ma rozstrzygnąć, czy postać wyraża gest „obrony” czy „ataku”⁶.

Podsumowując, można powiedzieć, że pomniki są symbolami odwołującymi się do pewnych grupowych wartości i postaw. Aktorzy społeczni mogą wykorzystywać je w procesie kategoryzowania świata społecznego oraz wyznaczania granic między „my” i „oni”, zarówno w wymiarze horyzontalnym (np. terytorium danego państwa lub regionu), jak i wertykalnym (grupy etosowe, polityczne itd.). Dla członków pewnych grup, najczęściej tych angażujących się czynnie w obszarze pola społeczno-politycznego, nie są one obojętne.

⁶ Wywiad przeprowadzono 16.03.2012.

Bibliografia

- Anderson Benedict, 1997: *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozpowszechnianiu się nacjonalizmu*. Przeł. S. Amsterdamski. Kraków: Znak. Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Assmann Jan, 2008: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Przeł. A. Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bakala Jaroslav, 1992: *Śląsk Cieszyński w Średniowieczu (do roku 1450)*. W: M. Borák, D. Gawrecki (red.): *Zarys dziejów Śląska Cieszyńskiego*. Przeł. A. M. Rusnok. Ostrawa—Praga: Komitet Czeskiej Rady Narodowej w Pradze.
- Bauman Zygmunt, 1998: *Prawodawcy i tłumacze*. Przeł. M. Kempny. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Billig Michael, 2008: *Banalny nacjonalizm*. Przeł. M. Sekerdej. Kraków: Znak.
- Blažejová Petra, Chromcová Gabriela, 2010: *Tomáš Garrigue Masaryk a Česky Těšín*. Czeski Cieszyn: Muzeum Těšínska.
- Buława Edward, 1988: *W czasie wojny i okupacji*. W: T. Brachaczek, R. Danel (red.): *Szpital Śląski w Cieszynie 1988—1988*. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- Buzek Andrzej, 1964: *Fragmenty wspomnień*. W: L. Brożek (red.): *Wspomnienia Cieszyńiaków*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Chlup Danuta, 2010: *Powrót Masaryka do Czeskiego Cieszyna*. „Głos Ludu. Gazeta Polaków w Republice Czeskiej” 112, 30.09.
- Douglas Mary, 2007: *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Durkheim Emil, 1903: *Próba określenia zjawisk religijnych*. Przeł. S. Brzozowski. Warszawa: Biblioteka Samokształcenia.
- Foucault Michel, 2002: *Porządek dyskursu: wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*. Przeł. M. Kozłowski. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Gawrecki Dan, 1992: *Śląsk Cieszyński w okresie międzywojennym (1918—1938)*. W: M. Borák, D. Gawrecki (red.): *Zarys dziejów Śląska Cieszyńskiego*. Przeł. M. Bałowski. Ostrawa—Praga: Komitet Czeskiej Rady Narodowej w Pradze.
- Jot-Drużycki Jarosław, 2010a: „Umiejętność niemiecka człowiekiem go zrobiła”. *Polacy — Ślązacy*. <http://kurjer.salon24.pl/148606,umiejtnosc-niemiecka-czlowiekiem-go-zrobila-polacy-slawacy> (dostęp: 16.03.2012).
- Jot-Drużycki Jarosław, 2010b: *Zaolzie: Ślązakowskie idee znad piwnej piany*. <http://kurjer.salon24.pl/149364,zaolzie-slawakowskie-idee-znad-piwnej-piany> (dostęp: 16.03.2012).
- Kubica Grażyna, 2011: *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lupková Iva, 2010: *Szymeckovi se nelíbí pomník Masarykovi*. „Třinecký Hutník. Týdeník Třineckých železaren” 5, 3.02.
- Madurowicz Mikołaj, 2007: *Miejska przestrzeń tożsamości Warszawy*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Makowski Mariusz, 2007: *Szlak książąt cieszyńskich — Habsburgowie*. Cieszyn: Urząd Miasta Cieszyna.
- Nijakowski Lech M., 2006: *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Scholar.
- Nora Pierre, 2002: *Epoka upamiętniania*. W: J. Żakowski: *Rewanż pamięci*. Warszawa: Wydawnictwi Sic!

- Nowak Jacek, 2011: *Společné reguly paměťtania. Antropologia paměti zbiorowej*. Kraków: Nomos.
- Pomník Masaryka se vrátil do města* (2010.09.28). www.ihorizont.cz (dostęp: 14.03.2012).
- Prezydent po latach wrócił nad Olzę* (2010.09.29). www.gazetacodzienna.pl (14.03.2012).
- Przyczko Elżbieta, 2009: *Gdy historia przeplata się z polityką*. „Głos Ludu. Gazeta Polaków w Republice Czeskiej” 108.
- Radości i bolączki* (archiwum komentarzy na forum www.polonica.cz za 2. półrocze 2008). <http://www.polonica.cz/aktual/file/Radosci%20i%20bolaczki.pdf> (dostęp: 17.03.2012).
- Raszka Jan, 2008: *Pamiętnik artysty rzeźbiarza*. Cieszyn: Offsetdruk i Media.
- Sęk Alicja, 2008: *W bieli i czerwieni (Z uroczystości poświęcenia Pomnika Legionistom Ślązakom poległym za Polskę)*. „Zaolzie” 6; www.zaolzie.org (dostęp: 15.09.2010).
- Spyra Janusz, 2009: *Studnia Trzech Braci*. W: *Kalendarz Cieszyński 2010*. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- Szymeczek Józef, 2011: *Między polskością a tustelanizmem. Momenty przełomowe w historii i ich wpływ na kształtowanie się tożsamości zaolziańskich Polaków*. W: M. Michalska (red.): *Polacy poza granicami kraju u progu XXI wieku. Różne oblicza polskiej tożsamości*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Śląska Nike powróciła* (2008). <http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,8634,slaska-nike-powrocila.html> (dostęp: 14.03.2012).
- Wałach Mariusz, 2012: *Nie lubię słowa Zaolzie* (spotkanie w Książnicy Cieszyńskiej w ramach projektu „Zaolzie teraz” — 16 marca 2012). www.youtube.com/watch?v=Ccc97HjAM4 (dostęp: 09.08.2012).
- Zubek Tadeusz, 1998: *Cieszyn. Miasto pamięci narodowej*. Cieszyn: Wydawnictwo Offsetdruk.

Grzegorz Studnicki

Cieszyn's monuments as presented in time, horizontal and vertical border (span)

S u m m a r y

The article is dedicated to the monuments in Cieszyn, erected in the town's area between the second half of the 19th century and now. The act of financing and removing them, depending on who was in power at the time, can be read as border signs between two ages; between one political system and another. In the matter of presence of the national border that divides Cieszyn into Polish and Czech side, those monuments are being part of symbolic domain that highlights the presence of existing borders in vertical dimension.

They reflect the cultural remembrance of political and cultural order that dominates in a particular area. The author, with the aim of focusing on two monuments: "In the memory of Silesian Legionnaires that died for Poland" in Cieszyn and a statue of Czechoslovakian president Tomasz G. Masaryk in Czech Cieszyn, traces a discourse which reflects not only the divisions concerning interpretation of past events that had occurred among Czechs and Poles, but also communicates the presence of borders in the vertical dimension between the habitants of both sides of the national border.

Ewa Cudzych

Wydział Filologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach

Przekroczyć granicę — przemyt na Śląsku Cieszyńskim w okresie PRL-u

„Trasa prowadziła mnie czasem do nadgranicznych wiosek. Zdarzało się to jednak rzadko. W miarę bowiem zbliżania się do granicy ziemia pustoszała, spotykało się coraz mniej ludzi. Ta pustka zwiększała tajemniczość tych miejsc, a zwróciło uwagę, że w pasie przygranicznym panuje cisza.

Ta tajemniczość i cisza przyciągały mnie, intrygowały. Kusiło mnie, żeby zobaczyć, co jest dalej, po drugiej stronie. Zastanawiałem się, co się przeżywa przechodząc przez granicę. Co się czuje? Co myśli? Musi to być moment wielkiej emocji, poruszenia, napięcia. Po tamtej stronie — jak jest? Na pewno — inaczej. [...]. Ale w gruncie rzeczy, największe moje pragnienie, które nie dawało mi spokoju, nęciło mnie i dręczyło, było nawet skromne, bo mianowicie chodziło mi o jedno tylko — o sam moment, sam akt, najprostszą czynność przekroczenia granicy”. (Kapuściński 2005: 13).

Ciekawość Ryszarda Kapuścińskiego doprowadza go do jednego z elementarnych pytań: co się dzieje na tej cienkiej linii, co dzieje się w człowieku podejmującym wyzwanie? „Granice są nie do pomyślenia bez tego, co jest za nimi, zakładają więc regularność tego wszystkiego, jak też możliwość, że zostaną przekroczone. [...]. Granica oddziela więc elementy, niekoniecznie jednak relacje” (Luhmann 2007: 34).

Wydaje się, że najmniej problemów z przekraczaniem granic sprawiają granice państw. Choć samo słowa „granica” niesie przeważnie negatywne konotacje, „związane przede wszystkim z dzieleniem, rozgraniczeniem [...] ustalenie granicy może być niekiedy dobrodziejstwem, a ich przekraczanie złem” (Zejdler-Janiszewska 2006: 21). Granice państwowe stanowią ochronę terytorialną jako wyznaczniki, w obrębie których państwo sprawuje kontrolę nad przepływem dóbr, ludzi i informacji. Mają jednocześnie charakter kulturowy i symboliczny: „Granice są strukturami i symbolami [...]. Stanowią

historyczne i współczesne zapisy relacji państwa z innymi krajami, z własnymi ludźmi i z własnym obrazem” (Donnan, Wilson 2007: 33). Układy międzypaństwowe mogą mieć charakter przyjazny, wrogi bądź neutralny, lecz w swej istocie tworzą dynamiczny układ linii, których przekroczenie niesie ze sobą sankcje na poziomie państwowym, ale także społecznym. Nielegalne działania na granicy określane są mianem „przemytu”, „szmuglu”, „kontrabandy”, jako formy istniejące obok oficjalnego nurtu gospodarczego. Działania nielegalne, o których mowa, „mogą podminowywać instytucje państwa, kompromitując ich zdolność do kontrolowania przydzielonej im sfery życia. [...] czasem zmuszają państwo do przemyśleń i zmiany polityki” (Donnan, Wilson 2007: 122—123). Taki przebieg zdarzeń miał miejsce w okresie PRL-u, władzom państw socjalistycznych nie udało się objąć obywateli całkowitą kontrolą. Wytworzyły się mniejsze lub większe obszary swobody, „nisze”, nad którymi państwo nie potrafiło zapanować.

Niniejszy artykuł jest efektem prowadzonych przez mnie od marca do września 2011 roku badań terenowych w miejscowościach przygranicznych na Śląsku Cieszyńskim. Prace badawcze realizowałam techniką wywiadu jawnego nieformalnego z użyciem kwestionariusza. Objęte nimi zostały osoby powyżej czterdziestego roku życia, które pamiętają okres PRL z własnego doświadczenia. Wywiady prowadziłam w środowisku rodzinnym respondentów; pozwalało to na wytworzenie atmosfery zaufania, co ze względu na specyfikę tematyki badań miało istotne znaczenie. Ważną rolę odegrały osoby pochodzące z badanej społeczności, które mnie wprowadzały do niej i poniekąd miały wpływ na jakość zebranego materiału empirycznego. Wywiady były bardzo obszerne, z uwagi więc na ograniczoną objętość tekstu skupię się głównie na przedstawieniu najważniejszych faktów z relacji respondentów oraz wiadomości z materiałów historycznych. W trakcie badań zebrałam 50 wywiadów. Prowadziłam badania również po stronie czeskiej i pośród byłych pracowników Wojsk Ochrony Pogranicza. Jeśli można użyć sformułowania „tradycje przemysłnicze”, to do dzisiaj są one głęboko zakorzenione w świadomości starszych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Nieliczne osoby potrafiły rozmawiać o przemyśle jako o działalności, która przez długi okres trwania przynosiła znaczące dochody, stąd też wewnętrzny opór i wyraźna niechęć ze strony mieszkańców, przede wszystkim beskidzkich wsi, do udzielania informacji tego rodzaju. Dlatego znaczącą rolę w prowadzeniu badań odgrywała osoba „wprowadzająca”, pochodząca z badanej społeczności.

Istnieje potrzeba spojrzenia na granicę z innej perspektywy, w której jest ona rozumiana jako miejsce zdobywania pewnego doświadczenia, miejsce spotkań, a przede wszystkim miejsce, gdzie budzą się nowe emocje — takim miejscem jest granica państwowa z okresu PRL-u, na której to przemyt był powodem do przekroczenia jej mimo politycznych zakazów. Jawił się jako

odpowiedź na zmieniające się warunki ekonomiczne, gospodarcze i polityczne, działanie w państwie na własną rękę. Istotą rozważań jest zjawisko przemytu w PRL-u — okresie specyficznym, uwarunkowanym politycznym funkcjonowaniem państwa polskiego. Przemysł definiuje się jako „wysoko zorganizowany system przynoszący dochody z działalności, która pozbawia państwo podatków i wpływów z handlu zagranicznego” (Flynn 1997: 324). Przemysł i granica są pojęciami definiowalnymi jedno przez drugie. Tam gdzie pojawia się granica, tam też egzystuje przemysł, warunkiem zaistnienia tych dwóch zjawisk jest przede wszystkim wymiar ekonomiczny, który gwarantuje opłacalność tego procederu. Niedobory rynkowe wpływały znacząco na intensywność nielegalnych kontaktów, „tworząc dobry fundament nieoficjalnej wymiany. Fundament, na którym z chwilą szerszego otwarcia granic po 1956 r. zaczęto budować całkiem solidny gmach” (Kochanowski 2010: 7–8).

Przemysł miał na obszarach przygranicznych szereg różnorodnych przyczyn, a dogodne warunki stwarzało równoczesne zaistnienie kilku z nich. Na wszystkich terenach ich wymiar był jednakowy. Można je przedstawić w sposób następujący: historyczne, wynikające z dogodnej sytuacji osadniczej, natury gospodarczo-ekonomicznej, uwarunkowania o charakterze geograficznym i kulturowym.

Śląsk Cieszyński jest wyjątkowym terenem, na którym krzyżuje się kilka granic: granica religijna, etniczna, narodowa — to właśnie regiony przygraniczne są niezwykłym laboratorium badawczym dla antropologa. W przypadku południowej linii granicznej niesprzyjające warunki naturalne rejonów górskich (klimat, gleba itp.) ograniczały gospodarkę i otrzymywane z niej dochody, a jednocześnie sprzyjały uprawianiu kontrabandy. Przemysł stał się sposobem na utrzymanie i życie większości ludzi do lat dziewięćdziesiątych XX wieku. W opinii respondentów proceder jest moralnie usprawiedliwiony: „Tu to my prawie wszyscy ino z tego żyli, bo tu nieurodzą, a dzieci zawsze dużo było, to jeść temu też trzeba było dać”¹. Śląsk Cieszyński, a zwłaszcza przygraniczne miejscowości miały dogodną lokalizację do prowadzenia nielegalnego handlu. Występujące w tej części Polski niskie partie gór nie stanowiły naturalnej przeszkody dla grup przemysłniczych, a wręcz przeciwnie, sprzyjały działaniom „handlowym”. Przedostanie się na teren Czechosłowacji od strony Cieszyna dawało także możliwość szybszego pozyskania odpowiednich dokumentów, by podróżować dalej, w kierunku pożądanego Zachodu (Kochanowski 2010: 139).

¹ Badania na pograniczu polsko-czeskim w gminie Istebna w 2010 roku (Ewa Cudzych). Nie bez znaczenia dla przemysłnictwa była bliskość dużych kompleksów leśnych, niedostępnych terenów, trudnych do penetracji dla pracowników WOP. Na takich obszarach grupy przemysłnicze znajdowały bezpieczne miejsca do ukrycia przemycanych towarów, a także przeprawienia się na drugą stronę znanymi sobie szlakami.

Wyjątkowo trudnym odcinkiem granicy pod względem ochrony dla WOP był tzw. Trójkąt Olzy, który stanowił zaplecze przemytu eteru. Ponieważ granica polsko-niemiecka była trudna do pokonania przez przemysłników, eter wyprodukowany na terenie Niemiec przemycano do Czechosłowacji, skąd rozprowadzano go do Polski, przy cichym przyzwoleniu czeskich i polskich służb granicznych. Przedzielenie linią graniczną dużego miasta Cieszyna i intensywna wymiany ludności między podzielonymi częściami sprzyjały koncentracji szlaków przemytu właśnie w tym miejscu.

Po 1945 roku pracownicy WOP mieli problemy ze strzeżeniem granicy polsko-czechosłowackiej na Śląsku Cieszyńskim: „Mieliśmy ochraniać granice poczynając od Pogwizdowa do Zebrzydowic. Naszej Strażnicy podlegał także Graniczny Punkt Kontrolny w Zebrzydowicach, mający za zadanie kontrolę całego kolejowego i pieszego ruchu granicznego. Przy szlabanie obok strażnicy stanęła warta. Wyznaczono patrole graniczne. [...] nie bardzo było wiadomo, której granicy mamy strzec, tej z 1938 roku, czy też tej z 1939 roku. Były już, co prawda, mapy granic Rzeczypospolitej Polskiej, z tym jednak, że nie było na nich granicy z Czechosłowacją, ponieważ trwały uzgodnienia w tym zakresie. Tymczasem mieliśmy obowiązek strzec granicy Polski z Czechosłowacją z 1938 roku. Trzeba było zatem szukać zarośniętych w trawie słupków granicznych, aby przypadkiem nie narazić się na nieświadome przekroczenie granicy” (W 4, Cieszyn).

Po wojnie sprawy ruchu granicznego zostały ujęte w Konwencji między PRL a CSRS o małym ruchu granicznym, podpisanej w Pradze 4 lipca 1959 roku, oraz w protokole wykonawczym do tej Konwencji z 23 września 1959 roku (Dz. Ustaw PRL, nr 27 z dnia 10 czerwca 1960). W owej Konwencji zawarte było wydawanie przepustek umożliwiających przekraczanie granicy oraz pobyt w obrębie małego ruchu granicznego, co miało istotne znaczenie w przypadku powiązań rodzinnych, zatrudnienia, a zwłaszcza w użytkowaniu gruntów rolnych. Przy czym dzieci do lat piętnastu nie obowiązywały te przepisy, pod warunkiem, że znajdowały się pod opieką osoby dorosłej i były wpisane do przepustki (materiały autorki; Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Warszawa, dnia 10 czerwca 1960 r., nr 27).

Podstawowym dokumentem, dzięki któremu można było legalnie przekroczyć granicę państwową, dostać się do innego kraju, zasmakować innego świata był paszport. Otrzymanie paszportu w okresie powojennym aż do końca lat osiemdziesiątych było traktowane jako przywilej, na który nie zasługiwał każdy z obywateli. Łatwość w przekraczaniu granicy mieli jedynie członkowie partii lub osoby „w oczach władz obojętne na kwestie ideologiczne”. „W 1955 r. Polska i Czechosłowacja zawarły umowę turystyczną ułatwiającą podróże do przygranicznych stref konwencyjnych. Na jej podstawie Polacy mogli dwa razy w roku wyjechać na sześć dni do CSRS i wymienić pewną sumę koron, podobne ułatwienia dotyczyły obywateli

Czechosłowacji. Ruch turystyczny przez południową granicę na masową skalę rozpoczął się już w latach 1957—1958” (Kochanowski 2008: 131). Rok 1956 — czas destalinizacji i dojścia do władzy Władysława Gomułki — to okres, kiedy do rozpatrzenia trafiało zdecydowania więcej wniosków paszportowych, w których Polacy wskazywali Czechosłowację jako miejsce docelowe podróży. W latach sześćdziesiątych oprócz paszportu pojawiły się wkładki paszportowe, które pozwalały na przekraczanie granicy z państwami, z którymi władze PRL zniosły obowiązek wizowy — w skład tych państw wchodziła również Czechosłowacja. Przez cały okres PRL-u była ona traktowana jako kraj tranzytowy, w którym, ze względu na mniej restrykcyjne przepisy, można było pozyskać dokumenty do dalszych wypraw transgranicznych.

Przejęcie władzy przez Edwarda Gierka stało się przyczynkiem do kolejnych zmian w swobodzie przekraczania granic. W 1977 roku czasowo wprowadzono możliwość wyjazdów do państw socjalistycznych za okazaniem dowodu osobistego, który odpowiednio stemplowano, choć decyzja przyznania pieczęci należała do Komendy Wojewódzkiej MO (Morzycki-Markowski 2010: 45—60).

Sytuacja polityczna w PRL-u wpływała na stosunek służb granicznych do przekraczających granicę Polaków. 7 grudnia 1981 roku, przed ogłoszeniem stanu wojennego, graniczny most w Cieszynie stał się nagle zaporą nie do przebycia dla ludzi legitymujących się ważnymi jeszcze przed chwilą dokumentami uprawniającymi do przekroczenia tej granicy. „Granice można było tylko przekroczyć do CSRS na podstawie zaproszenia, potwierdzonego przez władze czeskie, oraz ważnego dokumentu uprawniającego do przekroczenia granicy, wystawionego przez władze polskie. Dokumentem tym dotychczas był polski dowód osobisty z wpisem w postaci pieczęci uprawniającej do przekroczenia granicy (bez zaproszenia). Czesi jednostronnie ten dokument odrzucili, żądając, aby odtąd obywatele polscy legitymowali się paszportem i bardzo niechętnie potwierdzali zaproszenia, a już wręcz odmawiali potwierdzenia zaproszeń wystawionych przez rodzeństwo — np. siostrę zamieszkałą w CSRS do brata zamieszkałego w Polsce” (Gojny 2007: 8).

Do szczególnie aktywnych pod względem przemytu odcinków w części zachodniej Śląska Cieszyńskiego, należała także linia kolejowa. Grupy przestępcze oraz drobni przemytnicy wykorzystywali kursujące pociągi międzynarodowe do przemytu przez granicę towarów ukrytych w skrytkach konstrukcyjnych wagonów kolejowych, w bagażach podróżnych, a także pod ubraniem. Po stronie czechosłowackiej organizowano magazyny towarów przeznaczonych na „eksport” do Polski. Towar odbierany był ze składnic i przemycany przez granicę do Polski przez wynajętych w tym celu tragarzy. Zbyt krótki czas postoju na stacji Zebrzydowice przeznaczony na kontrolę celną (W 34, Pogwizdów), powodował, że była ona pobieżna, co ułatwia-

ło przemytnikom proceder. Trasą tą przemycano do Polski między innymi odzież, wyroby jedwabne, galanterię oraz wyroby jubilerskie pochodzenia austriackiego, niemieckiego lub czeskiego. Najczęściej uczęszczaną drogą „na Czechy” były szlaki na niemal całej długości pasa granicznego, znane mieszkańcom, a ich przejście wymagało dobrej znajomości terenu. Przemysł drobnych artykułów związany był głównie z przenoszeniem produktów rolnych (nabiał, wyroby mięsne itp.), po stronie czeskiej otrzymywano w zamian towar, z którym wracano do Polski.

Przemysł zorganizowany na masową skalę odbywał się w obrębie dwóch punktów granicznych: Jaworzynka i Cieszyn². Istniejąca sieć komunikacyjna po stronie polskiej pozwalała na błyskawiczne przemieszczenie towaru pochodzącego z kontrabandy w głąb kraju, w tym i bezpośrednio w strefę nadgraniczną. Najważniejsze szlaki przemytnicze stanowiące zagrożenie przestępczością graniczną prowadziły z miejscowości: Jabłonków — Jaworzynka — Istebna, Czeski Cieszyn — polski Cieszyn — Bielsko i dalej do Krakowa.

Rodzaje przemycanych towarów

Przez granicę przemycano różnorodny towar. Trafiał on przede wszystkim do odbiorców indywidualnych, rzadziej zaś były to większe partie artykułów dla szerszego grona nabywców. Asortyment można podzielić na dostarczany do Polski z Czechosłowacji i w drugą stronę. W zależności od popytu i podaży zmieniało się zapotrzebowanie na poszczególne towary, na zmiany popytu wpływała sytuacja ekonomiczno-polityczna na pograniczu.

Przez „zieloną granicę” z Czechosłowacji przenoszono przede wszystkim produkty spożywcze (pożądane były cytrusy, owoce południowe, sery). Natomiast z Polski opłacalne było przenoszenie produktów pochodzących z własnego gospodarstwa: „Granica była blisko — nosiło się za granicę jajka. Baby zbierały jajka przez tydzień albo dwa, a chłopcy przenosiły na Czechy” (W 12, Istebna). Wysoka cena mięsa i wyrobów wędliniarskich w Czechach gwarantowała opłacalność przemycania ich przez granicę, gdzie cieszyły się dużym zainteresowaniem. Powstało powiedzenie: „Precz

² Jak podawał „Głos Ziemi Cieszyńskiej” w 1963 roku: „Z roku na rok wzrasta się ruch pieszy i kołowy na moście Przyjaźni. Gwałtownie wzrasta liczba turystów, poważnie rosną obroty handlowe we wzajemnych stosunkach polsko-czechosłowackich [...]. W roku 1959 przekroczyło most Przyjaźni 40.300 osób legitymujących się paszportami, w roku 1962, odprawą było już objętych około 84.000 osób”. (*Drugie przejście graniczne w Cieszyńskie... 1963*: 1).

z Czechami z marmóladom, bo Polocy z miynsym jadóm”. Towar ten trafiał na czeski rynek w dużych ilościach przede wszystkim w okresach przedświątecznych: „Nojwiyncyj mięsa się niesło, jak kto jaką świnię zabił. To tak przed śwyientami, ku zimie albo na Wielkanoc” (W 14, Koniaków). Wieziono też sól, sacharynę, wełnę, skóry zwierzęce (przede wszystkim owcze i bydłowe) na kozuchy. Wywóz mięsa został ograniczony wraz z wejściem w życie przepisów 15 lipca 1963 roku³.

Należy także wspomnieć o przemyśle zwierząt rzeźnych, a przede wszystkim koni, które szmuglowano od lat powojennych aż po lata osiemdziesiąte. Przepędzano przez granicę całe stada wraz z krowami czy też owcami. Częściej jednak pojedynczo — „było bezpieczniej”. Jeden z informatorów wspominał również o przemyśle sody: „Ojciec sodę sprowadzał do wyrobu mydła [...], handel prowadzono głównie z najbliższym Jabłonkowem. Przemycano wszystko, bo tu nic nie było, a jak było, to się do niczego nie nadawało” (W 46, Istebna).

Okres PRL-u dla mieszkańców pogranicza był szczególnym czasem. Masowy przemysł towarów przynosił ogromne zyski, zwłaszcza że kupowano je w Czechach za stosunkowo niewielkie pieniądze, a sprzedawano po polskiej stronie za prawie dwa razy większą cenę. „Po wojnie też w Polsce nie było alkoholu, to też przemycano. Z Polski na Czechosłowację to konie głównie, najwięcej po wojnie, a potem to spirytus, sól, wsypy, do których daje się jajka. Przemycano też trochę koni w zależności od potrzeby i łatwości [przemytu — przyp. E.C.]” (W 21, Istebna). Konie, bydło i świnię przemycano w dużych ilościach przede wszystkim przez „zieloną granicę”, tam gdzie istniała możliwość łatwiejszego przeprowadzenia jednorazowo większej liczby sztuk ze względu na bliskość lasu (Gubernat 1982: 707—711). Według zanotowanych informacji: „Grubsi przemysłnicy trudnili się przemycaniem koni”, przemysł koni bowiem wiązał się z większymi zarobkami, ale też zwiększonym ryzykiem. W Beskidzie Śląskim przemysł żywego towaru najczęściej odbywał się na linii Jaworzynka — Skaliste (Słowacja) — Bukowiec (Czechy)⁴. Dokonywano go w porze dziennej, pozorując wy-

³ „W małym ruchu granicznym z CSRS łączna ilość mięsa, przetworów mięsnych i tłuszczów, nie może przekroczyć 0,25 kilograma na jeden dzień podróży – na jedną osobę zamieszkałą w Polsce udającą się do CSRS. [...] zakaz clenia tych artykułów, poza dozwolonymi ilościami, traktowane jako towary nie dozwolone do wywozu”. *Ograniczenia w wywozie mięsa i tłuszczów*. „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 28 lipca 1963, 30 (373): 3.

⁴ „Dwukrotnie do Polski w rejonie przejścia MRG Łupienie (Jaworzynka), przekroczyło (nielegalnie) po około 100 krów z PGR Bukowiec, które wyrządziły znaczne szkody w uprawach mieszkańców Jaworzynki” (Żurawlow 2011: 67).

Kolejne ograniczenia w wywozie towarów były regulowane wprowadzaniem nowych przepisów, m.in. tym z roku 1976, jak sądzi Kochanowski: „Trudno uznać za przypadek, że akurat 24 czerwca 1976 r. – wraz z ogłoszeniem podwyżek cen w PRL – władze

pas w pobliżu granicy, a następnie przeganiając na drugą stronę, gdzie już czekali odbiorcy ze Słowacji lub Czech. Przechwyceni na próbie „przerzutu” zwierząt przez granicę, tłumaczyli, „że zwierzęta im uciekły i cieszą się, że byli na miejscu żołnierze, ponieważ «Słowioki by je zżarły»” (Żurawlow 2011: 55).

Działalności przemytniczej podejmowali się ludzie o różnym pochodzeniu społecznym i przedstawiciele wielu grup zawodowych. Przemysłem trudniły się nie tylko ci, których zmuszała sytuacja ekonomiczno-społeczna, ale także przedstawiciele innych warstw społecznych, a więc osoby pochodzące z dobrze sytuowanych rodzin, o znaczącej pozycji lokalnej, np. piastujący urzędy. Przemysł traktowali jako zajęcie, które przynosiło znaczne zyski.

W skład grup przemytniczych wchodził głównie mieszkańcy przygranicznych miejscowości. Przemysłnicy organizowali się w większe grupy w przypadkach, gdy chodziło wspomniany już przemysł koni i bydła, a w późniejszym czasie samochodów, większych maszyn rolniczych. Zazwyczaj były to 3–4 osoby i wówczas z wyprzedzeniem planowano większe akcje przemytnicze. W pozostałych przypadkach tworzyły się niewielkie grupy, najczęściej złożone z mężczyzn, czasem połączonych więzami rodzinnymi, sąsiedzkimi lub zawodowymi. Mniejsze ilości towarów przenoszono pojedynczo lub dobierając sobie zaufane towarzystwo na czas akcji przemytniczej. O opłacalności przemytniczego biznesu decydowały lokalne warunki, możliwość szybkiego i bezpiecznego przekroczenia granicy. Najważniejsza jednak była różnica cen, a ewentualne ryzyko, również ekonomiczne, wliczone było w cenę.

Środki uzyskane dzięki szmuglowi pozwalały podreperować domowy budżet. Wypowiedź jednego z mieszkańców Jaworzynki-Trzycatka, najdogodniejszego obszaru do uprawiania przemytu, obrazuje sytuację, jaka panowała na granicy: „Widzisz tamte domy z zielonymi dachami? Tam są Czechy. A tam, za tymi chałupami po prawej, to Słowacja. Jak byłem dzieckiem, to przez środek granicy prowadził siedmiometrowy zaorany pas ziemi. Sto metrów od niego stał nasz dom, a po drugiej stronie sąsiadów, Czechów. Czasami graliśmy przez granicę w nogę, czasami piłka spadała na zaoraną ziemię. Trzeba było długo czekać, aż wojskowy ją poda, bo nam nawet nie było wolno zbliżać się do granicy. Gdy Heniek dorósł, z kumplami chodził przez granicę. Nie było Czech ani Słowacji. Była Czechosłowacja. Nosili spirytus, pościel, smalec, cukier, sól, maszyny do szycia, wiertarki, magnetofony Kasprzaki. To nie był przemysł. Ludzie nosili to wszystko nie dla zysku, a z biedy, żeby przeżyć” (W. Trzcionka, 2009). Taki sposób

CSRS całkowicie zakazały wywozu między innymi żywności, odzieży i obuwia. Choć w latach osiemdziesiątych zdecydowano o wyznaczeniu limitu wyjazdów Polaków do Czechosłowacji, nie spowodowało to zastoju w nielegalnym przekraczaniu granicy” (Morzycki-Markowski 2010: 56).

zarobkowania popularny był przede wszystkim wśród osób z małych miejscowości, w których brakowało większych zakładów dających zatrudnienie, przed wszystkim z terenów Beskidu Śląskiego.

Na podstawie analizy materiału empirycznego można wyznaczyć okresy, w których przeprawy przez „zieloną granicę” ograniczały się raczej do wymiany towar za towar. Po II wojnie światowej doszło do istotnej zmiany — w miejsce transakcji „towar za towar” pojawiła się inna, oparta na zasadzie „pieniądz za towar”. Za przemyczone produkty otrzymywano pieniądze, za które można było kupić potrzebne materiały zarówno po stronie polskiej, jak i czechosłowackiej. Respondenci wspominali: „każdy sobie coś od Czechów przyniósł, a i co zaniósł, a każdy też chciał trochę grosza zarobić” (W 28, Istebna). Przemysł kwitł, a polski rynek, огоłocony z podstawowych artykułów, czekał na wypełnienie.

Lata pięćdziesiąte i kolejne dziesięciolecie to okres, kiedy największą popularnością cieszyły się luksusowe materiały tekstylne sprowadzane z Czechosłowacji, z których wykonywano stroje na specjalne okazje, na komunie czy śluby, materiały na pościel, a także gotowa odzież, np. buty (popularnej marki Bata), koszule męskie, spódnice, haftowane „kwiaciaste” chusty na głowę, jedwab, ubrania dziecięce. „U nas wszystko rarytasem: sztuczna gąbka, guma do żucia, nylonowe skarpety, sztuczna biżuteria — jednym słowem — ów cały kram komisów i ciuchów, za który sprzedający osiągały niewspółmiernie wysokie ceny” (Milewski 2008). Niezwykłą popularnością cieszyła się biżuteria i drobne szklane koraliki wiodącej marki czechosłowackiej firmy Jablonex z Jabłonca nad Nysą. „Mama chowała koraliki do wiaderka i tak jechało się do Bielska-Białej, a tam już wujek odbierał towar i to szło dalej, najczęściej do Częstochowy i Krakowa” (W 7, Istebna). Szczególny popyt na sztuczną biżuterię obserwowano w okresie wiosenno-letnim, ze względu na wzmożony ruch pielgrzymkowy do Częstochowy, a co za tym idzie, możliwość sprzedaży większych ilości. Z Polski nadal opłacalne było przemycanie zwierząt, głównie koni, „na koniach to się tu niejeden dorobił dobrego majątku, to do dziś tak im się wiedzie” (W 22, Jaworzynka). Niezmiennie alkohol pozostawał głównym produktem korzystnej transakcji. Z Polski coraz mniej towarów trafiało na rynek czeski. Podstawowym środkiem płatniczym były pieniądze, które przenoszono zarówno z Czechosłowacji, jak i z Polski, tzw. dewizy, czyli obca waluta, zwana również „prawdziwymi pieniędzmi”. W latach pięćdziesiątych posiadanie dolarów było surowo zabronione i karane, lata siedemdziesiąte zaś to czas działania „krajowców dewizowych”, którzy „przez lata tworzyli elitę materialną polskiego społeczeństwa” (Magierowa, Kroh 2010: 29). „Tam my też taniej kupowali dolary, to się opłacało tam kupować” (W 42, Ustroń). Oprócz dolarów korzystne było posiadanie czeskich koron czy węgierskich forintów.

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych architektura wsi zaczęła się zmieniać, coraz częściej drewniane domy ustępowały miejsca murowanym. Mieszkańcy pracujący po stronie czeskiej mieli większe możliwości do prowadzenia kontrabandy. W tym czasie duże wzięcie miały materiały budowlane, które sprowadzano z Czechosłowacji ze względu na większą ich dostępność po drugiej stronie. Kupowano tam przede wszystkim elementy wykończeniowe i dekoracyjne, tj. płytki ceramiczne, lampy, lustra, kaloryfery. W ten sposób podnoszono indywidualny standard życia. Z końcem lat osiemdziesiątych można zaobserwować znaczny wzrost przemytu tego rodzaju materiałów. Powszechnie panująca moda na „murowaną chałupę” spowodowała zwiększenie zapotrzebowania na takie a nie inne artykuły. Ponadto dużym popytem cieszyły się urządzenia gospodarstwa domowego — począwszy od radioodbiorników, urządzeń AGD, po piły motorowe, części do maszyn rolniczych. Posiadanie trwałych dóbr stawało się wyznacznikiem pozycji społecznej w lokalnym środowisku, wartość towaru rosła wraz z trudnością zdobycia przedmiotu. Postępujące procesy modernizacji miały wpływ na aspiracje społeczne, których potrzeby wykaczały poza codzienność konsumpcyjną.

Asortyment transgranicznego handlu zmieniał się. W latach osiemdziesiątych, gdy polski stan zaopatrzenia można było określić jako katastrofalny, opłacało się przywożenie oprócz walut, które na stałe zagościły w „podręcznym bagażu”, wszelkiego rodzaju artykułów przemysłowych, począwszy od odbiorników TV, po koszule typu „non-iron”. Łańcuszek handlowy obejmował gospodarzy przygranicznych miejscowości, robotników kontraktowych, osoby mające zezwolenia na wyjazd i szeroką paletę ludzi mających dostęp do pożądanego towaru. Cały ciąg osób zaangażowanych w handel miał możliwość zarobienia. Druga połowa lat osiemdziesiątych to okres rozluźnienia przepisów dotyczących wyjazdów zagranicznych, oczywiście do krajów socjalistycznych. Nie oznaczało to jednak pełnej swobody w nielegalnej wymianie handlowej, ograniczeniem stały się wymogi posiadania książeczek walutowych. Jednak niemal każdy z wyjazdów prywatnych był wyjazdem handlowym.

Powszechne były sytuacje, w których zlecano osobom trudniącym się przemysłem przeprowadzenie przez granicę „specjalnych zamówień” (do takich zaliczyć należy samochody, traktory, części do maszyn rolniczych). Zleceń tego typu było wiele, niejednokrotnie odbiorcy nie mieli bezpośredniego kontaktu z przemysłowcem, lecz cała transakcja odbywała się za pośrednictwem osób trzecich, które jednocześnie czerpały korzyści finansowe z nielegalnego handlu jako tzw. przedstawiciele.

Sposoby przenoszenia towarów

Przemysł nielegalnych artykułów był zajęciem związanym z dużym ryzykiem, wobec tego przeprawy przez „zieloną granicę” wymagały zmyślnych sposobów i szczególnej ostrożności. W większości zajęciem tym trudnili się mężczyźni, rzadziej kobiety, które szmuglowały najczęściej mniejsze ilości produktów spożywczych, a także tkaniny, ubrania itp. Przemysł materiałów budowlanych, maszyn rolniczych, koni, bydła czy świń był zarezerwowany dla mężczyzn. Sami przemysłnicy wykazywali się dużą pomysłowością i przemysłowymi sposobami przenoszenia towarów przez granicę. „Czasami przemysł nosił wszelkie znamiona działalności zawodowej, wymagającej dużych zdolności menedżerskich, wyczucia rynków, nie tylko pośrednictwa, ale i «twórczego» wkładu, pomagającego sprzedać (z zyskiem!) dany towar” (Kochanowski 2008: 146). Przemysłnik musiał charakteryzować się cechami, które usprawniały przemysł, do jego zalet należały spryt, zaradność i siła fizyczna. Trzeba było ukryć jak największą ilość towaru, każdy miał na to swój sposób. Przede wszystkim chowano go do plecaków „pak”, lnianych płacht, które zarzucano sobie na plecy, drewnianych skrzynek, koszyków, worków, aluminiowych dzbanków, butelek. Lżejsze i bardziej poręczne artykuły ukrywano pod ubraniami, w obuwiu: „To się ubierało takie gumiane buty, a do środka można było pieniądze pod spód schować, albo się robiło taką wycinkę małą i tam wkładało” (W 28, Istebna). Przemysłcano również ubrania i materiały, wówczas zakładano je na siebie po kilka warstw, a na to dodatkowo coś obszerniejszego, by nie wzbudzać podejrzeń przy przechodzeniu bezpośrednio przez punkt graniczny. Materiał, który nieraz miał kilka metrów długości, składano w małe pakiety wkładane pod odzież. Jednym ze sposobów było owinięcie się nim i założenie na to pozostałej garderoby. Kreatywność społeczna doprowadziły do cudu gospodarczego dzięki nieoficjalnej wymianie towarów i dewiz.

Towary pochodzące z przemysłu chowano w obrębie własnego gospodarstwa — w stodołach, oborach, piwnicach, a nawet studniach. Ludność, która przemysłała większe ilości artykułów, część z nich ukrywała z przeznaczeniem na własne potrzeby, a część sprzedawano sąsiadom bądź zamawiającym „kontrahentom”. Zazwyczaj był to spirytus, tytoń i tkaniny na odzież. Umowy kupna i sprzedaży dokonywano wśród krewnych i znajomych przeważnie w domach, rzadziej ten proceder zdarzał w miejscach publicznych, np. w karczmach (W 43, Jaworzynka). Jeśli dochodziło do takich spotkań, zbierano się w większe grupy, w gronie zaufanych osób, gdy chodziło o przemyslenie większych ilości, a przede wszystkim zwierząt.

Jak pisze Jerzy Kochanowski: „Na Podhalu, Żywiecczyźnie, Śląsku Cieszyńskim, gdzie mieszkańców obu stron granicy łączyły ściśle więzy eko-

onomiczne, historyczne, często rodzinne, wielostronna, nielegalna, transgraniczna wymiana handlowa była uświęconą tradycją” (2008: 136). Kontakty rodzinne, przede wszystkim z Zaolziem, dawały większą możliwość prowadzenia nielegalnej wymiany, doskonałe warunki panowały w okolicach Jaworzynki w Beskidzie Śląskim, w Ustroniu, Cieszynie, czyli w miejscowościach, obok których biegła linia graniczna. Dostarczenie towaru powszechnie było kwestią przekazania go z rąk do rąk, w wyznaczonym miejscu i o wcześniej umówionej porze. Do takiej wymiany dochodziło najczęściej w przypadku mniejszych ilości towarów. Informatorzy wspominali miejsca znajdujące się w pobliżu granicy. Były to przede wszystkim jamy, w których ukrywano towar i pozostawiano nawet na kilka dni, aż do zaistnienia dogodnej sytuacji, by można go było stamtąd zabrać, leśne wykopy i doły miały podobne zastosowanie. Informatorzy mówili o przewożeniu towarów wozami i pozostawianiu ich w umówionym miejscu, wówczas pieniądze za nie ukrywano np. pod kamieniem (W 12, Leszna Górna). Ponadto osoby zajmujące się przemytem posługiwały się ukrytym kodem, który stanowił zabezpieczenie przed ewentualnym wykryciem przez pograniczników. Znano wiele sposobów na przechytrzenie straży leśnej. W trakcie badań udało się kilka z nich odnotować. Dla zmylenia celników zakładano gumowe obuwie, w których obcas przeklejało na przednią jego część, w ten sposób zostawiano ślady odwrotne do kierunku, w którym się udawano. „W zimie zakładało się za duże gumowce odwrotną stroną żeby ślady odwrócić”. Na trasach, którymi uczęszczali przemytnicy, pozostawiano sobie różne znaki, które stawały się jednocześnie drogowskazem, jak i ostrzeżeniem. „Mieli umówione znaki, jeśli był na nim kamień, to znaczyło, że sytuacja jest niebezpieczna i gdzieś w pobliżu mogą być strażnicy, jeśli były dwa kamienie, to trzeba było się wrócić, bo można było zostać schwytanym. Kiedy kamieni nie było, jeden z grupy szedł na zwiady, reszta czekała, aż wróci. Wracał i zdawał relację, i jak się dało, to cała banda szła przez granicę” (W 12, Leszna Górna). Taki system znaków ułatwiał komunikację pomiędzy przemytnikami, a przede wszystkim usprawniał łączność i zapewniał bezpieczeństwo.

Ochrona granic — kontakty z pracownikami Wojsk Ochrony Pogranicza

Wobec nasilającej się działalności przemytniczej i nielegalnego handlu państwo nie pozostawało bierne. Początki PRL to powołanie odpowiedniego aparatu administracyjnego, mającego ukrócić funkcjonowanie wszelkiego rodzaju zachowań przynoszących szkodę polskiej gospodarce. I tak w latach

1945—1954 została powołana Komisja Specjalna do Walk z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym. Zakres działań tego organu to niezwykle wachlarz, który obejmował: ukrywanie towarów, spekulację, lichwę, handel obcymi walutami, nielegalny ubój i handel mięsem, **przemyt**, nielegalny wyrób alkoholu i handel nim oraz papierosami. „W gestii Komisji znalazły się też inne przestępstwa [...] znieważenie funkcjonariuszy państwowych, fałszowanie dokumentów, **nielegalne przekraczanie granicy**” (Zaćmiński 2008: 322). Ochrona granicy państwowej po II wojnie światowej powierzona została początkowo jednostkom Wojsk Ochrony Pogranicza, które utworzono 13 września 1945 roku rozkazem Naczelnego Dowódcy WP, zastępujących przedwojenną formację Straży Granicznej⁵.

Do głównych zadań WOP należało zapobieganie, przeciwdziałanie i zwalczanie przestępczości granicznej, zapewnienie bezpieczeństwa i porządku publicznego w pasie granicznym, nadzór nad przestrzeganiem przepisów dotyczących obrony granicy państwowej obowiązujących w strefie nadgranicznej i pasie granicznym, a także wykonywanie niektórych czynności będących w kompetencji administracji celnej.

Służby graniczne miały przewagę nad przekraczającymi granicę. Już sama sytuacja między sprawdzanym i sprawdzającym tworzyła hierarchiczny układ, dominację jednych nad drugimi. Do zachowań podkreślających przewagę należy przede wszystkim przekraczanie granicy ciała, stosowanie przemocy cielesnej w stosunku do przemytników, zwłaszcza w miejscach, w których dochodziło do starć pomiędzy pogranicznikami a przemytnikami. Niejednokrotnie były to krwawe potyczki, strzelano nie tylko do poszczególnych osób, ale też do zorganizowanych grup, które spotykały się o umówionej porze w wyznaczonym miejscu. Nie wszystkie akcje przemytnicze kończyły się sukcesem. Służby graniczne miały duże uprawnienia, które i tak nagminnie przekraczano, stosując przede wszystkim kary cielesne zarówno na mężczyznach, jak kobietach, a także nielegalne kilkudniowe przetrzymania na placówkach celnych. Zdarzały się również przypadki śmiertelnych pobić i postrzałów na granicy. WOP-iści mieli pozwolenie na rewizje w domach, warunkiem przeprowadzenia takiej rewizji była obecność dwóch świadków. Najczęściej jednak dochodziło do przechwyceń, które kończyły się konfiskatą towaru, rzadziej do aresztowań, a przyłapani na nielegalnym przekraczaniu granicy wpisywani byli do kartoteki Głównego Urzędu Cel. W ocenie respondentów za bardziej surowe uważane były czeskie służby celne. Strażnicy polscy, zwłaszcza pochodzący z lokalnej społeczności, byli znacznie pobłażliwsi (W 17, Jaworzynka).

Uprawianie przemytu związane było z zakrojoną na dużą skalę korupcją i przekupstwem. Odnosiło się to zarówno do celników czeskich, jak i pol-

⁵ Do nazwy Straż Graniczna powrócono 15 maja 1991 roku.

skich patrolujących linie graniczne Śląska Cieszyńskiego. Relacje pomiędzy służbami WOP-u a przemytnikami były zróżnicowane, a szczególnie korzystna sytuacja istniała, gdy strażnik pochodził z lokalnej społeczności. Można było liczyć na ochronę i ewentualne ostrzeżenie, a przede wszystkim na współpracę. Koegzystencja oparta była na obopólnych korzyściach, w zamian za ochronę pogranicznicy przyjmowali banknoty kilkudolarowe, korony czeskie, tytoń i alkohol, który przez pewien czas był traktowany jako środek płatniczy. Za powodzenie akcji strażnik mógł spodziewać się części dochodów. Dochodziło do sytuacji, w których to żołnierze WOP-u, będący w porozumieniu z przemytnikami, na bieżąco informowali o planowanych zasadzkach i zamiarach związanych z ich przechwyceniem. „Financi”⁶ byli również zaangażowani w prowadzenie szmuglu wbrew swoim powinnościom. Zorganizowane grupy przemytnicze posiadały broń, tak uzbrojone nie miały większych problemów z przedostaniem się zarówno w jedną, jak i w drugą stronę (W 33, Jaworzynka). Pośród mieszkańców nadal krąży opowieści o czynach, których dopuszczali się zarówno celnicy, jak i przemytnicy. Wraz z upływem czasu zyskują one nowe formy, zostają wzbogacone o inne wątki i urastają do rangi mitów. Opowiadania w większości dotyczą przeżyć własnych, jak i tych, które krążą w lokalnej społeczności i pojawiają się przy okazji wspomnień z „minionych lat”. Dochodzi do zacierania się granicy między fikcją a rzeczywistością.

Strefy pogranicza zawsze stanowiły teren prowadzenia nielegalnego handlu na Śląsku Cieszyńskim. Dla większości mieszkańców wsi w Beskidzie Śląskim przemysł, gwarowo zwany *szwarcowaniem*, był zajęciem przynoszącym pokaźne zyski mimo ryzyka i niejednokrotnie jedynym źródłem dochodu. Większe zyski zasadniczo były zarezerwowane dla osób zajmujących się szmugłem koni, krów i trzody chlewnej z Polski do Czechosłowacji. Dla drobnych przemytników korzyści finansowe były raczej niewielkie, ale pomagały w podreperowaniu domowego budżetu i zaoszczędzeniu niedużej kwoty pieniędzy. Wokół przemytu wytworzyła się atmosfera tabu, do której dostęp miała jedynie ludność zamieszkująca te tereny i nieliczne jednostki z zewnątrz, całość procederu objęta była złąką milczenia. Po kilkunastu latach od obalenia komunizmu i większej swobody osobistej mieszkańcy Jaworzynki oraz przygranicznych czeskiej miejscowości Hyczawa i Bukowiec nadal obawiają się, jak przypuszczam, konsekwencji prawnych.

Przemysł dostarczał środków materialnych potrzebnych do codziennego funkcjonowania, zwłaszcza najniższym warstwom (przed wszystkim osobom utrzymującym się jedynie z rolnictwa), których egzystencja w skrajnych przypadkach była zależna wyłącznie od produktów pozyskanych

⁶ „Financi” — gwarowe określenie służb WOP, używane na terenie Beskidu Śląskiego.

z nielegalnego handlu. Po obu stronach granicy, w obszarze handlowym, wewnątrz personalnej wymiany towarów, wytworzyła się swoista symbioza, która pozwalała przetrwać codzienność. Można się pokusić o twierdzenie, że dochodziło do niecodziennego zintegrowania ludności, co z kolei miało wpływ na pozyskiwanie towarów do prowadzenia szmuglu.

Oprócz dużych przejść granicznych funkcjonowały również mniejsze jednostki przygraniczne, na których odbywał się tzw. mały ruch graniczny, „który zarówno pozwalał na łatwiejszą integrację oraz transfer kulturowy mieszkających wzdłuż obu stron granicy społeczności” (Morzycki-Markowski 2010: 51).

Ludność Śląska Cieszyńskiego umiejętnie wykorzystała zaistniałą sytuację polityczno-gospodarczą, która utwierdzała społeczność w przekonaniu o słuszności swego działania: „Skoro państwo nie mogło mi dać podstawowych środków do życia, musiałem zadbać o to sam, ale w innym kraju” (W 9, Cieszyn). Nie bez znaczenia była zmieniająca się linia graniczna — przypuszczam, że częste zmiany rzeczywistej granicy spowodowały utrwalenie się w świadomości mieszkańców przekonania, że można ją łatwo pokonać — nie stanowiła ona bariery. Przemysł pozwolił na określenie i zaznaczenie prawnych i terytorialnych ograniczeń państwa i jednocześnie podważenie jego władzy (Donnan, Wilson 2007: 142).

Wątki folklorystyczne, które pojawiły się w trakcie badań w postaci przyspiewek i opowiadań o przechodzeniu przez granicę są obrazem tego, jak dużą rolę odgrywał przemysł w życiu codziennym. Respondenci przytaczali historie z własnego życia, jak i zasłyszane. Można je zaliczyć do folkloru środowiskowego, który wytworzyła specyficzna grupa zawodowa — przemysłowcy, lecz stanowią one materiał do odrębnej analizy.

Na przestrzeni kilkudziesięciu lat można obserwować tendencje wzrostowe i malejące przemysłu. Widoczne nasilenie zauważalne było po II wojnie światowej, a następnie w latach siedemdziesiątych. Stopniowe zmniejszanie się tego procederu przypada na koniec lat dziewięćdziesiątych — jako wynik zwiększenia dostępności towarów na polskim rynku i wyrównania poziomu cen⁷.

Obraz przemysłu z „tamtych lat” zapisał się w pamięci mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Choć współczesna antropologia stara się raczej spoglądać w przyszłość, czasem robi krok wstecz, by zadumać się nad przeszłością, która z tej perspektywy zyskuje nową barwę, kształtowaną przez pamięć i czas. Wspomnienia, odwoływanie się do własnej pamięci z indywidualnych doświadczeń konstruowane są na tle życia własnej społeczności,

⁷ Przenoszenie artykułów żywnościowych, powszechne w latach osiemdziesiątych, powoli przestawało się opłacać, towarami, które niezmiennie są atrakcyjne, pozostają alkohol i tytoń.

wyobrażenia o przeszłości własnej grupy, formowane są przez jednostki z zapamiętanych przez nie — zgodnie z odkrytymi przez psychologów regułami — informacji pochodzących z różnych źródeł i docierających do nich rozmaitymi kanałami. Są one rozumiane, selekcjonowane i przekształcane w zgodzie z własnymi standardami kulturowymi i przekonaniami światopoglądowymi. Standardy te są zaś wytwarzane społecznie i jako takie wspólne członkom danej zbiorowości, co prowadzi do ujednolicenia wyobrażeń o przeszłości, a tym samym pozwala mówić o pamięci zbiorowej własnej grupy (patrz Nowak 2011).

Po roku 1989 zdecydowanie zmienił się charakter ruchu granicznego jako zjawiska konstytuującego społeczny teren pogranicza. Wraz ze spadkiem ruchu granicznego tzw. mrówek w Cieszynie, czyli osób kilkakrotnie przekraczających granicę celem przeniesienia jak największej ilości towarów, wyrównanie poziomu cen wielu artykułów, gwałtowny skok cen paliw znacznie zmniejszyły drobny handel przygraniczny, który istotnie wpływał na budżety domowe ludności po obu stronach pogranicza. Wejście do strefy Schengen jednoznacznie przyczyniło się do zaniku indywidualnego nielegalnego handlu po obu stronach granicy polsko-czeskiej, przede wszystkim przez wzgląd na wyrównanie sytuacji materialnej i zmniejszenie opłacalności prowadzenia nielegalnego handlu. Stwarza to okazję do badań nad postrzeganiem granicy dawniej i dziś, poza szlabanami, kopcami granicznymi. Zwiększona dostępność do artykułów spożywczych i przemysłowych zredukowała zainteresowania działaniami przemytniczymi, aczkolwiek rok 1989 jest jedynie datą umowną kończącą pewien okres polityczny. Faktycznie rzeczywistość zmieniała się w znacznie wolniejszym tempie.

Podsumowując, przemyt jako specyficzny rodzaj przekraczania granicy w ujęciu antropologicznym nie jest traktowany jak działalność przestępcza, lecz swoisty fenomen o istotnych konsekwencjach kulturowych, płaszczyzna niezwykle interesująca dla etnologa czy antropologa. Wysiłki państwa, dążącego do pełnego kontrolowania granic, były podważane przez zwykłych obywateli. „Antropologia tych nadgranicznych praktyk pokazuje nam władzę i politykę państwa w praktyce, a nie wynik działania [...] jednorodnego manipulatora” (Donnan, Wilson 2007: 144). Przekraczanie granicy było podyktowane koniecznością zdobycia środków do w miarę normalnego funkcjonowania w rzeczywistości PRL-owskiej, kojarzonej z niedostatkiem. „Polityczna lojalność mieszkańców obszarów granicznych w stosunku do własnego kraju może [...] być zdecydowanie zmodyfikowana przez ich interesy ekonomiczne, jakie mają w związku z nielegalnymi przedsięwzięciami z obcokrajowcami zza granicy. Co więcej, chociaż motyw tych działań są natury ekonomicznej, to działalność ta nie ogranicza się jedynie do gospodarki. Nieuchronnie ustanawiają oni właśnie sieci społecznych kontaktów i wspólnych interesów. Ludzie z obydwu populacji nadgranicznych

działają w ten sposób razem” (Lattimore 1968: 121). Możemy tu mówić o tworzeniu połączeń personalnych na trzech poziomach: — wewnątrzrodzinny: zacieśnienie kontaktów w obrębie własnej rodziny, z krewnymi; — wewnątrzspołeczny: kontakty sąsiedzkie, w społeczności lokalnej; — transgraniczny: nawiązywanie i utrzymywanie kontaktów z osobami zza granicy i odbiorcami towarów spoza miejsca zamieszkania.

Pamięć o „latach przemysłu” nie należy do tych jej form, które należy przekazywać pokoleniom. Wspomnienia przywołuje się okazjonalnie, proces społecznej transmisji został przerwany. Informacje te powoli są usuwane z pamięci, a w niektórych przypadkach milczenie prowadzi do stopniowego zaniku wspomnień o ważnych wydarzeniach i osobowościach lokalnych, dla których przemysł stanowił znaczące źródło dochodu. Istnieją swoiste napięcia i różnice między przekazem oficjalnym, czyli historią, a pamięcią społeczną. Przejście z jednego systemu politycznego do drugiego, jak przejście z jednego stanu do drugiego, rodziło wiele niebezpieczeństw i napięć: „Dlatego obecna sytuacja przypomina czasy niepewności, kiedy to stare struktury nie zostały jeszcze w pełni porzucone, a nowe zbudowane tak, by przypominały dawną stabilność. Jak pisze Katharine Verdery, odwołując się do metafory węża, «socjalizm rzucił swą skórę, zanim nowa była gotowa»” (Buchowski 1997: 72). Jak zauważa Frank Ankersmit: „wiele wydarzeń z naszej przeszłości możemy spokojnie zapomnieć, jako nie mających żadnego znaczenia dla naszej teraźniejszości czy przyszłej tożsamości” (2003: 26). Pozostaje pamięć o granicy, która przez dziesięciolecia budziła strach, a jednocześnie pociągała.

Bibliografia

- Ankersmit Frank, 2003: *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości lub jak być/stać się tym, kim się już nie jest*. Przeł. J. Benedyktowicz. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3—4.
- Błazek Petr, Majewski Piotr, 2005: *Granica przyjaźni*. „Karta” 45.
- Buchowski Michał, 1997: *Tożsamości Europejczyków: jedność i podziały*. W: J. Mucha, W. Olszewski (red.): *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Donnan Hustings, Wilson Thomas M., 2007: *Granice tożsamości, narodu, państwa*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Drugie przejście graniczne w Cieszynie palącą koniecznością. Wąskie gardło turystyki. Miliony osób przekracza corocznie „Most Przyjaźni”*. 1963: „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 12/335.
- Flynn Donna F., 1997: „We are the border”: *Identity, Exchange, and the State along the Benin-Nigeria Border*. „American Ethnologist” 24/2, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/ae.1997.24.2.311/pdf> (dostęp 12.12.2011).

- Gojny Alfred, 2007: *Granica „przyjaźni”*. Zaolzie. „Polski Biuletyn Informacyjny” 2/50.
- Gubernat Tadeusz, 1982: *Przemyt koni na Podhalu*. „Problemy Kryminalistyki” 158.
- Kapuściński Ryszard, 2005: *Podróże z Herodotem*. Kraków: Znak.
- Kochanowski Jerzy, 2008: „Jesteśmy za biedni, aby urlop spędzać w kraju”. *Masowa turystyka i nielegalny handel w latach sześćdziesiątych XX w. Perspektywa polska*. „Rocznik Dziejów Społecznych i Gospodarczych”. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Kochanowski Jerzy, 2010: *Wstęp*. W: W. Borodziejski, J. Kochanowski (red.): *Bocznymi drogami. Nieoficjalne kontakty społeczeństw socjalistycznych 1956—1989*. Warszawa: Trio.
- Lattimore Owen D., 1968: *The Frontier in History*. W: R.A. Manners, D. Kaplan (red.): *Theory in Anthropology: A Sourcebook*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Luhmann Niklas, 2007: *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Przeł. M. Kaczmarczyk. Kraków: Nomos.
- Magierowa Barbara, Kroh Antoni, 2010: *Życie trzeba czyli jak mieszkańcy miast radzili sobie w realiach PRL*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 4/291.
- Milewski Stanisław, 2008: *Specjalność PRL-u: przemyt*. <http://www.palestra.pl/index.php?go=artykul&cid=2879> (dostęp: 15.03.2011).
- Morzycki-Markowski Mikołaj, 2010: *Jak przekraczano granice w socjalizmie. Przykład PRL*. W: W. Borodziejski, J. Kochanowski (red.): *Bocznymi drogami. Nieoficjalne kontakty społeczeństw socjalistycznych 1956-1989*. Warszawa: Trio.
- Nowak Jacek, 2011: *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*. Kraków: Nomos.
- Ograniczenia w wywozie mięsa i tłuszczów, 1963: „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 30/373.
- Trzcionka Wojciech, 2009: *5 lat w UE. Teraz czekamy na euro*. <http://gazetacodzienna.pl/node/87723> (dostęp 28.12.2011).
- Verdery Katherine, 1996: *What was socialism, and what comes next?*. Princeton: Princeton University Press.
- Zaćmiński Andrzej, 2008: *Przestępstwa polityczne w Orzecznictwie Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym w latach 1950—1954*. „Pamięć i Sprawiedliwość” 1/12.
- Zeidler-Janiszewska Anna, 2006: *Progi i granice doświadczenia (w) nowoczesności*. „Teksty Drugie” 3.
- Żurawlow Sławomir, 2011: *Pododdziały Ochrony Pogranicza w Jaworzynie, Istebnej i Koniakowie. Rys historyczny 1922—2008*. Gliwice: Gminny Ośrodek Kultury w Istebnej.

Ewa Cudzych

Crossing border — smuggling in Cieszyn Silesia in the of Polish People's Republic

S u m m a r y

The country borders protect its territory and mark points within which the state controls the flow of goods, people and information. The international agreements create

a dynamic system of lines whose crossing results in state and social sanctions. The illegal activities on the border are called “smuggling” or “contraband” as form sexisting together with an official economic trend.

This article is the effect of my studies done in border places in Cieszyn Silesia region between March and September 2011. Smuggling was seen as a response to the changing economic and political conditions.

The main point of the consideration is the idea of smuggling in the PRL time. The smuggling and the border are two correlative notions. Smuggling is a specific type of crossing the border and, in the anthropological interpretation, is not seen as a crime, but as a cultural phenomenon extremely fascinating for an ethnologist or an anthropologist.

Magdalena Szalbot

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Śląski w Katowicach

„Oswajanie” granic Działania podejmowane w obrębie przestrzeni granicznej w wybranych europejskich miastach podzielonych

Przestrzeń każdego miasta poprzecinana jest wieloma różnymi granicami. Jednak przebiegająca przez miasto granica państwowa ustanawia sytuację szczególnego typu. Niniejszy referat będzie poświęcony właśnie takiej specyficznej kategorii granic przebiegających przez miasta, które swoim usytuowaniem przypominają Cieszyn i Český Těšín.

W artykule będę zamiennie posługiwać się kilkoma określeniami, które bywają stosowane na oznaczenie miast przypominających wspomniane nadziańskie ośrodki¹. Tekst szczegółowo omawiający kwestie terminologiczne i typologiczne jest obecnie w przygotowaniu. Tutaj roboczo przyjmuję za Helgą Schultz, że cechami wyróżniającymi miasta, które będą przedmiotem rozważań, są: 1) bezpośrednie sąsiedztwo (dystans między nimi wynosi zero kilometrów); 2) nie są przedzielone żadną pustą przestrzenią, a tylko rzeką; 3) rzeka wytycza przebieg dzielącej miasta granicy państwowej; 4) zanim miasta podzieliła granica, funkcjonowały jako administracyjna jedność; 5) miasta te cechuje zazwyczaj: nierówność zasobów, peryferyjne położenie, niewielkie rozmiary, i cechy te łącznie stanowią czynniki sprzyjające nawiązywaniu współpracy z ośrodkiem zlokalizowanym na przeciwległym brzegu rzeki (Schultz i in. 2002: 3—9).

Jeszcze nie tak dawno pas graniczny w większości podzielonych miast Europy Środkowo-Wschodniej stanowił rodzaj niedostępnej, „niczyjej”

¹ Chodzi m.in. o takie określenia jak: miasta „podzielone”, „bliźniacze”, „podwójne”, „para miast” czy „dwumieście” lub „dwu-miasto”.

przestrzeni. Przejścia graniczne bywały miejscami oficjalnych spotkań, zwykli obywatele nie mieli jednak do nich tak swobodnego dostępu jak obecnie. Przekraczanie granicy (np. „na przepustkę”) pozostawiło trwałe ślady w pamięci starszej generacji. Jej przedstawiciele nadal zupełnie inaczej niż obecne pokolenie dwudziestolatków odczuwa i postrzega przestrzeń graniczną. Dziś granica wciąż zachowuje cechy przestrzeni „nie-zwykłej”. Oprócz tego, że od pewnego czasu przekraczanie granic zostało bardzo ułatwione, działania podejmowane w obrębie pasa granicznego są dodatkowym czynnikiem, który ma wpływ na zmianę sposobu odczuwania i waloryzowania przez mieszkańców tego fragmentu miasta. Dla obywateli przygranicznych miast bliźniaczych granica obecnie staje się codziennym, neutralnym lub nawet pozytywnie wartościowanym fragmentem przestrzeni. I nie tylko miejskie foldery promocyjne zwracają uwagę na jego wyjątkowość i turystyczną atrakcyjność.

W rejonie Europy Środkowo-Wschodniej pilnie niegdyś strzeżone nabrzeża granicznych rzek przepływających między zlokalizowanymi w sąsiednich państwach miastami stają się teraz miejscami symbolicznymi. Metaforycznie rzecz ujmując — coraz częściej zamieniają się w plac budowy/przebudowy współczesnej Europy. Ponadto są ważnym elementem dwumiej-



II. 1. Frankfurt, nabrzeże Odry, widok na Słubice, fot. M. Szalbot, 9 lipca 2011

skiego zagospodarowania przestrzennego. Na zamieszczonym tutaj zdjęciu, wykonanym we Frankfurcie nad Odrą w lipcu 2011 roku, widać stojący po niemieckiej stronie rzeki słup graniczny, wokół którego — co nikogo dziś nie dziwi — prowadzone są prace związane z aranżacją kolejnego miejsca mającego służyć rekreacji i wypoczynkowi mieszkańców Frankfurtu i Słubic.

Celem niniejszego tekstu jest opis różnych działań organizowanych w ostatnich latach głównie przez miejskie placówki kulturalne w przestrzeni granicznej kilku wybranych par miast podzielonych. Przykłady, które zostaną tu omówione, skłaniają do postawienia pytania o ich wpływ na przemianę znaczenia granicy, która — zgodnie z proeuropejskimi tendencjami integracyjnymi — ma stać się nową jakościowo przestrzenią sprzyjającą transgranicznym kontaktom. Dokonując przeglądu różnych inicjatyw dwumiejskich, które w ostatnich latach pomagają mieszkańcom oswoić się z nową funkcją europejskich granic państwowych, odwołam się do przykładów pochodzących z kilku par miast uwzględnionych w zamieszczonej poniżej tabeli. Oprócz nazw ośrodków zestawienie zawiera również informacje na temat: przybliżonej liczebności populacji, przynależności państwowej, nazw rzek dzielących dane miasta oraz roku wytyczenia przebiegającej między nimi granicy. Szczególną uwagę w tekście poświęcę cieszyńskiemu organizmowi dwudzielnemu, który na co dzień jest dla mnie terenem obserwacji i badań.

Tabela 1

Wykaz wybranych miast bliźniaczych, z których pochodzą przykłady omawianych w tekście przygranicznych działań integracyjnych

Lp.	Miasto A	Miasto B	Populacja miasta A ~	Populacja miasta B ~	Kraj A	Kraj B	Rzeka	Rok wytyczenia przebiegu granicy między miastem A i B
1.	Strasburg	Kehl	273 000	34 000	Francja	Niemcy	Ren	1697
2.	Guben	Gubin	27 000	19 000	Niemcy	Polska	Nysa Łużycka	1945
3.	Frankfurt nad Odrą	Słubice	60 000	18 000	Niemcy	Polska	Odra	1945
4.	Görlitz	Zgorzelec	55 000	31 000	Niemcy	Polska	Nysa Łużycka	1945
5.	Bad Muskau	Łęknica	4 000	2 600	Niemcy	Polska	Nysa Łużycka	1945
6.	Český Těšín	Cieszyn	26 000	36 000	Czechy	Polska	Olza	1920

Źródło: Opracowanie własne.

Wraz z postępującym rozszczelnianiem granic dla poszczególnych europejskich miast podzielonych nastały sprzyjające warunki do przeprowadzania transgranicznych projektów i wydarzeń kulturalno-rozrywkowych. Wspólne celebrowanie różnych dwumiejskich uroczystości i zabaw — z reguły w mieszanym, dwunarodowym gronie — na które niesłabnące zapotrzebowanie wykazuje nastawione hedonistycznie miejskie społeczeństwo konsumpcyjne, ma służyć zmianie stosunków przygranicznych. W miastach podzielonych można wyodrębnić grupę/typ imprez, których zorganizowanie jest możliwe i nabiera szczególnego sensu właściwie tylko w obrębie przestrzeni granicznej. Wymowa tych inicjatyw wynika z ich przypisania do takich fragmentów przestrzeni miasta podwójnego, których w ośrodkach niepodzielonych po prostu brak. Do tej grupy imprez zaliczyć można wszelkie festiwale, zabawy, rozgrywki sportowe i inne cechujące się na ogół ludycznością przedsięwzięcia dwumiejskie, których idea odwołuje się do obecności granicy państwowej w przestrzeni miejskiej.

Fragment granicy dzielący i zarazem łączący takie ośrodki stanowi miejsce dobrze nadające się do organizowania wspólnych imprez integracyjnych. Na przykład połączone granicznym mostem drogi po obu stronach rzeki są atrakcyjnym odcinkiem trasy biegów ulicznych, wyścigów rowerowych, marszów nordic walking itp., które zyskują w ten sposób międzynarodowy charakter. Mosty graniczne nadal pełnią funkcję miejsca oficjalnych spotkań przedstawicieli władz i społeczności obu miast, a nawet organizowania koncertów, przedstawień teatralnych, realizacji nieformalnych inicjatyw mieszkańców. Są też — co pokazały wydarzenia z maja 2004 i grudnia 2007 roku — właściwą scenerią świętowania wejścia obu lub jednego z członów dwumieścia do Unii Europejskiej i do strefy Schengen.

Również nabrzeża granicznych rzek w miastach podwójnych stanowią odpowiednie tło dla przeprowadzania różnego rodzaju zabaw, rywalizacji sportowych i imprez kulturalnych. Takie transgraniczne wydarzenia, organizowane z myślą o społecznościach z obu stron rzeki, wydobywają nowe znaczenie granicy. Dzięki nim mieszkańcy nie tylko dokonują jej symbolicznego oswojenia, ale i mają szansę dostrzec, że wyróżniający ich miejscowość przebieg granicy państwowej pełni funkcję swoistego katalizatora pomysłów na organizowanie wielokulturowych zabaw i przedsięwzięć, które przydają miastu atrakcyjności turystycznej.

W tym miejscu pragnę zaznaczyć, że niniejszy tekst stanowi analizę tylko wybranego — i przez to dosyć wąskiego — aspektu podejmowanych obecnie działań w miastach podzielonych granicą. Należy traktować go jako częściowe sprawozdanie z realizowanego od kilku lat projektu badawczego zakładającego rozpatrzenie społeczno-kulturowej specyfiki przygranicznych miast podzielonych z rejonu Europy Środkowo-Wschodniej. Granica generuje specyficzne procesy i zjawiska społeczno-kulturowe, dlatego dla

antropologa przygraniczne dwumieścia stanowią interesującą badawczo przestrzeń kulturową.

W ostatnich latach wiele uwagi i funduszy poświęcono na realizację różnych projektów i działań służących integracji europejskiej. Część z nich wiązała się z ustanawianiem miejsc służących rekreacji i spędzaniu czasu wolnego w przygranicznych miastach dwudzielnych. Instytucjom patronującym tego typu inicjatywom przyświeca promowana przez Unię Europejską idea, że odpowiednie kształtowanie przylegających do granicy fragmentów przestrzeni miast podzielonych może stanowić jeden z czynników, który stworzy okazję do lepszego poznania się społeczności zamieszkujących te ośrodki. Samorządy lokalne poszczególnych przygranicznych dwu-miast poczuły się zobowiązane do podjęcia działań w sposób bardziej przemyślany kształtujących przestrzeń sprzyjającą kontaktom z najbliższymi zagranicznymi sąsiadami. W wielu miejscowościach usytuowanych „okrakiem” na granicy planuje się, a z czasem — realizuje projekty np. na rzecz poprawy komunikacji między tymi ośrodkami oraz komplementarnego rozwoju ich infrastruktury i estetyki. Porównanie kilku par takich miast pokazuje, że przestrzenie służące np. spędzaniu czasu wolnego oraz te związane z turystyką i rekreacją są tam projektowane według bardzo podobnych schematów. Wspomniana zależność wynika ze specyficznych warunków panujących w przygranicznych miastach bliźniaczych. Realizacja najróżniejszych ponadgranicznych przedsięwzięć znajduje odzwierciedlenie w kreowaniu nowych jakościowo dwumiejskich przestrzeni publicznych. Z jednej strony mają one symbolicznie wyrażać ideę zjednoczonej Europy, a z drugiej — służyć celom praktycznym w życiu codziennym mieszkańców.

Tworzenie różnych dwumiejskich przestrzeni transgranicznych w ośrodkach ujętych w zamieszczonej powyżej tabeli jest zazwyczaj wynikiem opracowania przez samorządy lokalne poszczególnych par miast wspólnej strategii planowania przestrzennego. Szukanie nowych rozwiązań nie ogranicza się jednak wyłącznie do wdrażania w życie zaleceń zatrudnianych do ich projektowania profesjonalistów. Polega też na aktywizowaniu społeczności z obu stron granicy, które w ramach najróżniejszych konkursów i dyskusji (np. na forach internetowych) dzielą się swoimi pomysłami i uwagami na temat ustanawiania miejsc służących spędzaniu czasu wolnego w mieszanym gronie. I chodzi tu nie tylko o poprawę komunikacji między znajdującymi się zazwyczaj w bezpośrednim sąsiedztwie centrami stykających się na granicy miast. Elementem struktury przestrzennej ośrodków bliźniaczych, który umożliwia projektowanie miejsc wpisujących się w program tworzenia zintegrowanych miast dwudzielnych, jest właśnie granica. Składające się na przestrzeń granicy komponenty, takie jak rzeka, czasem obecna tam wyspa, nabrzeża i mosty, w przygranicznych miastach podwójnych okresowo spełniają nawet funkcję dwumiejskiego centrum, swoistego „kręgosłupa”

dwuczęściowego ośrodka i katalizatora najróżniejszych inicjatyw transgranicznych.

Strasburg i Kehl

Przypadek pierwszej omawianej pary miast — Starasburga i Kehl, leżących na granicy francusko-niemieckiej, jest nietypowy i nieco wyróżnia się tle pozostałych „bliźniaków” ujętych w zamieszczonej powyżej tabeli. Ze względu na dużą liczebność populacji francuskiej części tego dwu-miasta, stosunkowo odległą datę wytyczenia przebiegu granicy na Renie oraz historyczne związki między tymi ośrodkami przykład ten nie do końca spełnia przyjęte na wstępie kryteria rozstrzygające o przynależności do rozpatrywanej tu kategorii miast. Mimo powyższych zastrzeżeń został jednak uwzględniony (można dodać też, że nieprzypadkowo jako pierwszy), gdyż daje możliwość przeanalizowania założeń, na których opiera się wzorcowa dla przegrodzonych graniczną rzeką miast bliźniaczych transgraniczna przestrzeń publiczna, nosząca nazwę „ogrodu dwóch brzegów”.

Pomysł połączenia zrewitalizowanym terenem parkowym fragmentu francuskiego i niemieckiego nabrzeża Renu zrodził się w 1995 roku. Osią oddanego do użytku w 2004 roku ogrodu jest kładka zaprojektowana przez Marca Mimrama. Projektowi przyświecała idea zbliżenia Francuzów i Niemców. Nad Renem powstała uprzywilejowana publiczna przestrzeń dwumiejska o symbolicznej wymowie. W przedsięwzięciu chodziło o zmianę znaczenia tego miejsca, zrewaloryzowanie nabrzeży i ustanowienie obszaru spotkań oraz „kulturowej ciągłości”. Na terenie podzielonego Renem parku znajduje się: wspomniana kładka (pieszo-rowerowa), przystosowana również do potrzeb osób niepełnosprawnych, hektary ogólnodostępnego trawnika, trasy spacerowe, place zabaw, miejsca umożliwiające uprawianie różnych sportów, podium wykorzystywane przy okazji odbywających się tam imprez kulturalnych, wieże widokowe, punkty zapewniające bezpieczny dostęp do rzeki, rozarium, boiska do siatkówki, skatepark i wiele innych udogodnień służących wypoczynkowi, zabawie i rekreacji. Jak podają źródła internetowe, tak doposażona i zrewaloryzowana nadrzeczna miejska przestrzeń graniczna stanowi miejsce chętnie odwiedzane przez turystów i mieszkańców z obu brzegów Renu. Celem autorów koncepcji francusko-niemieckiego ogrodu było ustanowienie miejsca wytchnienia, odpoczynku, dzielenia przyjemności, świętowania i codziennego życia towarzyskiego. Ogród nad Renem ma w symboliczny sposób stanowić, jak podaje opis zaczerpnięty ze strony internetowej: „przestrzeń przyjaźni i kooperacji eu-

ropejskiej”, „most między dwoma brzegami i dwoma krajami, które przez długi czas pozostawały w nieprzyjaźni”, umożliwiający „przewycięzenie dziedzictwa II wojny światowej”. „Ogród dwóch brzegów” ma ponadto być „symbolem konstrukcji europejskiej” oraz „przestrzenią spotkań i wymiany między mieszkańcami obu miast” (www.culture-routes.lu/php/fo_index.php, dostęp: 16 VIII 2011).

Guben i Gubin

Podobna transgraniczna przestrzeń, mająca służyć rekreacji i spędzaniu czasu wolnego przez mieszkańców ośrodków granicznych, powstaje lub jest przygotowywana w kilku innych miastach bliźniaczych. Polski Gubin i niemiecki Guben, rozciągające się po obu stronach Nysy Łużyckiej, do 1945 roku stanowiły jeden organizm. Dla władz Gubina i Guben podjęcie w 1996 roku decyzji o realizacji projektu „euromiasta” stanowiło kontynuację dotychczasowej współpracy. Obecne plany utworzenia wspólnych gubińsko-gubeńskich nowych jakościowo obszarów kulturowych są realizowane z uwzględnieniem trzech elementów: nadania nowych funkcji leżącej między ich centrami Wyspie Teatralnej, zagospodarowania brzegów Nysy Łużyckiej zgodnie z założeniami projektu „parku mostów” i „ogrodu dwóch brzegów” oraz renowacji starego miasta w obrębie Gubina. Spustoszona w czasie II wojny światowej Wyspa Teatralna jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX wieku była niedostępna tak dla Polaków, jak i dla Niemców. W 2000 roku opracowana została polsko-niemiecka koncepcja zagospodarowania wyspy. Ten leżący między centrami obu miast teren wydaje się odpowiednim miejscem na zakładanie (dostępnych częściowo tam już teraz) placów zabaw, ścieżek spacerowych oraz kawiarni, ogródków piwnych i innych typowo miejskich atrakcji służących spędzaniu czasu wolnego. Ze względu na położenie tuż przy moście granicznym Wyspa Teatralna staje się (na równi z mostem granicznym łączącym główne deptaki obu miast) wspólną wizytówką Gubina i Guben (Guz-Vetter 2002: 108).

Frankfurt nad Odrą i Słubice

Współpracę w zakresie planowania przestrzennego i ustanawiania transgranicznych przestrzeni publicznych można zauważyć również w przypad-

ku Słubic i Frankfurtu nad Odrą. Opisane w materiałach promocyjnych słubicko-frankfurckie tereny codziennych i odświeżających transgranicznych praktyk mieszkańców (z zastosowaniem nieco innej terminologii i zestawu metafor o podobnym znaczeniu) właściwie powielają dotychczas omówione przykłady. Potwierdzają istnienie pewnych schematów, według których projektowane są obszary głównie o rekreacyjnym przeznaczeniu. Oś kulturowej i przestrzennej łączności między Słubicami i Frankfurtem, tak jak w przypadku pozostałych omawianych tu par miast, stanowi graniczna rzeka oraz towarzyszące jej elementy w postaci wyspy, nabrzeży i zlokalizowanych w jej pobliżu centrów miejskich. Zintegrowany rozwój przestrzenny tego podzielonego granicą dwuczęściowego organizmu również zdradza inspirowaną moc projektu „ogrodu dwóch brzegów”. Centrum ciągnącego się wzdłuż nabrzeża granicznej rzeki Ogródu Europejskiego stanowi należąca do niemieckiej części miasta wyspa Ziegenwerder. Utworzenie „ogrodu dwóch brzegów” ma służyć „poprawie warunków wypoczynkowych i rekreacyjnych oraz podniesieniu estetyki obu miast”. Wraz z nabrzeżami frankfurcko-słubicka wyspa ma pełnić funkcję „wspólnego, zielonego centrum”, w postaci „otwartego krajobrazu nadodrzańskiego «bez granic»” (Romiszewska 1996: 238).

Zgorzelec i Görlitz

Podobne plany ustanawiania przestrzeni, które mają spajać nadgraniczne miasta, udokumentowałam podczas badań terenowych przeprowadzonych w polskim Zgorzelcu i niemieckim Görlitz w 2010 roku. Z rozmów z przedstawicielami miejscowych władz, w tym z zastępcą burmistrza Zgorzelca, oraz z opublikowanych w niewielkim nakładzie materiałów promujących dwumiejskie projekty wynika, że Zgorzelec i Görlitz dysponują szczegółowo opracowaną — choć trzeba zauważyć, że niezbyt dynamicznie realizowaną — koncepcją przestrzennego zagospodarowania polsko-niemieckiego pasa granicznego wzdłuż Nysy. Przewodnim motywem planu zespolenia tej pary miast jest projekt „parku mostów”. Pomysł powiązania na długości dwóch kilometrów miejskiego nabrzeża Zgorzelca i Görlitz siedmioma zburzonymi w czasie wojny mostami, przy znajomości historii tego ośrodka, wydaje się oczywisty. Zamierzenie ich komunikacyjnego powiązania można przyrównać — posługując się metaforą zaangażowanego w realizację omawianego projektu miejskiego architekta Piotra Pawłowicza — do zrastania się złamanej ręki, które nie przebiega jednak całkiem prawidłowo. Dlatego w miejscu pęknięcia potrzebny jest „implant” — w postaci mostów (*Park Mostów*

Nysa. Międzynarodowy Warsztat 2004: 11—12). Przerzucenie dodatkowych kładek przez Nysę Łużycką ma ustanowić sytuację, w której „to, co do tej pory leżało między Zgorzelcem i Goerlitz, ale mimo to na ich obrzeżach, stanie się ich nowym centrum” (*Park Mostów Nysa. Nowy charakter miasta* 2005: 2). Celem projektu jest ustanowienie nowego obszaru, dostępnego dla mieszkańców z niemieckiej i polskiej strony granicy, którego zakres funkcjonalny będzie koncentrował się na czasie wolnym, wypoczynku i zabawie. Łączące nabrzeża mosty mają utworzyć sieć szlaków prowadzących do muzeów, galerii, kawiarni, parków, na place zabaw i do innych miejsc codziennych spotkań, zlokalizowanych po obu stronach polsko-niemieckiej granicy. Nowe centrum „Europa-Miasta” ma być też obszarem „praktykowania dwujęzyczności”, z którego Polacy i Niemcy będą razem korzystać. „Zaniedbywane od lat tereny nabrzeżne mają stać się [...] kulturalnym centrum Europa-Miasta, miejscem polsko-niemieckich spotkań, komunikacji i wymiany”. Projekt ma zadziałać jako modelowy „katalizator transferu kulturowego” (*Park Mostów Nysa. Międzynarodowy Warsztat* 2004: 10).

Łęknica i Bad Muskau

Dla kolejnej pary miast z pogranicza polsko-niemieckiego: Łęknicy i Bad Muskau, leżących nad Nysą Łużycką, których medialne wizerunki stanowią odpowiednio dla polskiej strony — działający tuż za mostem bazar, a dla niemieckiej — Park Mużakowski przechodzący w zadbaną starówkę, szansę ustanowienia nowej jakościowo transgranicznej przestrzeni stwarza przede wszystkim obecność wspomnianego parku. Rozciągający się po obu stronach granicznej rzeki park jest ponoć największym parkiem w stylu angielskim w Polsce i w Niemczech. Po wojnie, pozostawiony bez opieki, popadał w zaniedbanie. W 2004 roku prawo- i lewobrzeżną część parku połączono mostem, który stanowi punkt wyjścia w wydobywaniu istotnego aspektu tożsamości tej przygranicznej pary miejscowości. Odtworzenie parku, połączone z nadaniem mu nowych funkcji, obejmuje między innymi wytyczenie i powiązanie biegnących przez oba miasta ścieżek rowerowych. Leżący w centrum tych miast park krajobrazowy, połączony kładkami, staje się przestrzenią niewymuszonych i, co ważne — pozahandlowych kontaktów miejscowych i turystów z obu stron granicy (Parowicz 2003: 211—220).

Dopiero od niedawna Park Mużakowski, będący — jak podaje Izabella Parowicz — „jedynym w swoim rodzaju ogrodem zabytkowym”, dzięki swojej lokalizacji na granicy polsko-niemieckiej stanowi przedmiot transgranicznej współpracy „w dziedzinie ochrony krajobrazu kulturowego”.

Po 1945 roku przepływająca przez Park Mużakowski Nysa Łużycka, która stała się rzeką graniczną, rozdzieliła jego części, stanowiące niegdyś całość. Podczas gdy mieszkańcy miejscowości po niemieckiej stronie szybko zaczęli doceniać kulturową i gospodarczą wartość parku, który od 1955 roku został objęty pewną ochroną, ludność napływowa zasiedlająca wschodnią część miasta, które po zakończeniu wojny otrzymało nazwę Łęknica, traktowała polską część parku jak zwykły las, a lokalna administracja nie przeciwdziałała jego postępującej dewastacji.

Po polskiej stronie ów zabytek sztuki ogrodniczej (lub raczej to, co z niego pozostało) uznano za ściśle chroniony rezerwat dopiero w 1965 roku. Przez dziesięciolecia jednak stawał się coraz bardziej zapuszczony. Dopiero w 1999 roku niemieckie i polskie służby konserwatorskie wspólnie podjęły działania mające na celu jego odrestaurowanie. W Łęknicy trudno było jednak początkowo przekonać odpowiednie władze i służby o sensowności podjęcia kosztownych prac renowacyjnych. Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX wieku mieszkańcy Łęknicy, utrzymujący się głównie z przygranicznego handlu, nie dostrzegali, jak ogromny potencjał kryje w sobie park. Nie tylko z punktu widzenia niemieckich i polskich służb zajmujących się jego odtwarzaniem obszar ten stanowi niepodzielną całość. Zawierane po 1993 roku polsko-niemieckie umowy o współpracy, zakładające przywrócenie temu terenowi dawnego blasku, zaczęły zyskiwać coraz większą aprobatę. Wyróżniona w listopadzie 1999 roku honorową nagrodą UNESCO współpraca polskich i niemieckich specjalistów, którzy podjęli się odtworzenia XIX-wiecznego założenia parkowego, przydaje turystycznej atrakcyjności całemu regionowi, poprawia wizerunek obu miast, a w długookresowej perspektywie może rzutować na rozwój gospodarczy tych miejscowości (Parowicz 2003: 220).

Cieszyn i Český Těšín

Opisane w dalszej części przykłady miejsc pozahandlowych kontaktów mieszkańców Cieszyna i Českého Těšína oraz wspólnych cieszyńsko-czeskokocieszyńskich przedsięwzięć integracyjnych inicjowanych przez lokalne władze, a także różne organizacje i stowarzyszenia, które odwołują się do motywu dzielącej oba miasta granicy, opierają się na badaniach terenowych, wieloletnich systematycznych obserwacjach, doniesieniach prasowych i wypowiedziach informatorów. Przegląd inicjatyw podejmowanych w wybranych przygranicznych miastach dwudzielnych pokazuje, że przebiegająca przez takie ośrodki granica państwowa zachęca lokalne samorządy oraz

inne formalne i nieformalne grupy do projektowania i realizowania różnych niekonwencjonalnych działań. Przykład obu Cieszynów również potwierdza tę prawidłowość. Dzięki temu mieszkańcy — bądź jako uczestnicy, bądź nawet tylko jako obserwatorzy wydarzeń — oswajają się z nowymi sposobami użytkowania pasa granicznego. Takie doświadczenia niewątpliwie wpływają na sposób postrzegania i waloryzowania tego szczególnego, stanowiącego własność obu miast fragmentu przestrzeni.

Okres, z którego pochodzą uwzględnione tu przykłady działań zrealizowanych w nadolziańskich miastach, obfitował w przedsięwzięcia, których celem było ustanawianie różnych transgranicznych przestrzeni polsko-czeskiej integracji. Mam świadomość, że analizowanie omówionych poniżej cieszyńsko-czeskocieszyńskich inicjatyw wyłącznie w kategoriach stosunków polsko-czeskich jest pewnym uproszczeniem. Przypadek tego podzielonego w 1920 roku ośrodka, który przez długi czas stanowił stolicę Śląska Cieszyńskiego o swoistej kulturze, jest specyficzny i wyróżnia się na tle pozostałych branych tu pod uwagę par miast. Uwzględniając jednak zasygnalizowane na wstępie cele artykułu, zostanie poddany analizie w taki sam sposób, jak wcześniej omówione przykłady.

W czasach powojennych liczba mostów łączących Cieszyn i Český Těšín nie zmieniała się. W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku między Mostem Wolności i Mostem Przyjaźni znajdowała się jeszcze kładka, która uległa zniszczeniu podczas większego przyboru wody. Klimat stosunków polsko-czeskich nie sprzyjał odbudowie. W latach dziewięćdziesiątych XX stulecia liczba mostów powróciła znów do stanu wyjściowego dzięki otwarciu nowoczesnego drogowego przejścia granicznego z dala od śródmieścia, w dzielnicy Boguszowice. Jednak idea komunikacyjnego powiązania centrów obu miast była żywa i powracała w publicznych debatach co jakiś czas.

Szerzej na temat perturbacji związanych z planami budowy nowego mostu według projektu francuskiego architekta François Roche’a pisałam w innym miejscu (Szalbot 2009). Mimo że projekt nie został zrealizowany, warto wspomnieć o interesującej formie promocji budowy tego dodatkowego mostu w miejscu, w którym przed laty znajdowała się wspomniana zniszczona przez powódź kładka. Latem 2004 roku w ramach Festiwalu Filmowego „Era Nowe Horyzonty” na trzy godziny zostało uruchomione dodatkowe przejście graniczne. Pracownicy firmy zajmującej się organizowaniem imprez wspinaczkowych przypinali chętnych do liny i przeciągali na drugą stronę Olzy. Zadowoleni z uczestnictwa w zabawie festiwalowicze żalowali, że Olza nie jest odrobinę szersza... Na drugą stronę Olzy zjeżdżało się po linie, a z powrotem turyści wracali po sznurowym moście. Celem tego happeningu było pokazanie, że most według projektu Roche’a, zbudowany właśnie w tym miejscu, wytyczy najszybszy ciąg komunikacyjny między rynkami obu miast.

Latem tego samego roku na Moście Przyjaźni zorganizowano inauguracyjny koncert XIII edycji Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Wokalnej „Viva il canto”. Zdaniem organizatorów „było to przedsięwzięcie niezwykle medialne. Niektórzy dziennikarze nie interesowali się tym, co zostanie wykonane i kto wystąpi, tylko faktem, że KONCERT [odbędzie się — przyp. M.Sz.] NA MOŚCIE” granicznym (*Muzyka nie zna granic* 2004: 4). Nie był to jedyny koncert w ramach omawianego festiwalu, który zorganizowano w nietypowej scenerii. Jednak w zamieszczonym w jednej z lokalnych gazet sprawozdaniu z imprezy podkreślono, że był to pierwszy koncert, który zgromadził ponad 600-osobową publiczność głównie z Cieszyna i Českého Těšína na przejściu granicznym. Miłośnicy muzyki z obu stron Olzy zasiedli tego wieczoru na widowni utworzonej pod wiatą mostu granicznego po czeskiej stronie, przed sceną ustawioną za szlabanem po stronie polskiej. W ten sposób — jak ujmowali to dziennikarze — wysłuchali koncertu, który odbył się w tym samym czasie w dwóch miastach i państwach.

Kolejnym przedsięwzięciem nieprzypadkowo zrealizowanym tuż nad graniczną rzeką w listopadzie 2004 roku był „chrzest” w Olzie płyty z utworami skomponowanymi do przedstawienia *Cieszyńskie niebo*. Ceremonialnego pokropienia krążka dokonali jeszcze wtedy tam obecni czescy funkcjonariusze służb granicznych.

W 2005 roku fragment granicznej Olzy w pobliżu Mostu Przyjaźni stał się — po przeprowadzeniu stosownych prac adaptacyjnych — sceną plenerowego spektaklu muzyczno-tanecznego *Olza*, wyreżyserowanego przez Leszka Wronkę. Przekształcenie niewielkiego odcinka nabrzeża po obu stronach rzeki w plenerowy teatr wydobyło nowe znaczenie wszystkich elementów składających się na przestrzeń granicy biegnącej między centrami obu miast. Podczas trzech wieczornych przedstawień wyjątkowy klimat i „efekty specjalne” zapewniała sama rzeka, w której odbijały się światła reflektorów i fajerwerki. Metalowa konstrukcja ustawionej na polskim brzegu sceny przechodziła w wystający z wody pomost. Aktorzy przybliżali się na wyciągnięcie ręki do wybudowanej na lewym brzegu widowni na 1380 osób. Na kilka dni między Cieszynem i Českým Těšínem powstał — jak określały to media — dodatkowy „most kultury”, symbolicznie spinający polską i czeską stronę miasta (*Trzy dni zabawy* 2005). W dni, w które odbywało się przedstawienie, na moście i na nabrzeżach z obu stron granicy panował ruch i tłok, gdyż dla osób, które nie kupiły biletów uprawniających do zajęcia miejsc na widowni, był to rodzaj ogólnodostępnego balkonu w „teatrze na wodzie”.

Powstała na potrzeby wspomnianego spektaklu widownia, która obecnie zarasta trawą i jest wykorzystywana przez spotykające się tam grupy młodzieży i spacerowiczów, od czasu do czasu znajduje jeszcze zastosowanie przy okazji odbywających się innych plenerowych polsko-czeskich im-

prez. W 2009 roku w ramach XI Festiwalu Filmowego „Kino na Granicy”, miała tam miejsce projekcja filmu *Muzyka*. Czesi, Polacy, Zaolzianie i być może przedstawiciele innych grup mieszkających w obu miastach zasiedli na betonowych stopniach po czeskiej stronie, aby obejrzeć film wyświetlany na telebimie ustawionym po polskiej stronie granicy (*Zobacz film przez Olzę* 2009: 7).

Przykład obu Cieszynów pokazuje, że w rozpatrywanej tu kategorii miast wiele działań i przedsięwzięć nawiązuje do motywu granicy. W niniejszym wyrywkowym przeglądzie najciekawszych cieszyńskich ponadgranicznych wydarzeń z ostatnich lat z założenia ograniczam się do podania przykładów, które odbywają się na wolnym powietrzu — bezpośrednio na terenach współtworzących pas graniczny. Nawet jeśli niektóre z nich mają niszowy lub odpłatny charakter i przyciągają stosunkowo nieliczne grono zainteresowanych, to okoliczność, że odbywają się w plenerze, powoduje, iż stają się widoczne dla społeczności obu miast. Nawet przypadkowi przechodnie mają możliwość zaobserwować, że „znów coś dzieje się na granicy”.

Szczególną artystyczną inicjatywą było symboliczne połączenie brzegów granicznej Olzy na przełomie czerwca i lipca 2006 roku. Projekt zrealizował Grzegorz Majchrowski, przeciągając między drzewami rosnącymi po obu stronach nabrzeża granicznej rzeki dwa kilometry niebieskiego flagowego płótna. W ten sposób symbolicznie połączył dwa miasta i państwa. „Zszywaniem” Cieszyna i Českeho Těšína „fizycznie zacieramy granicę. Łączymy ludzi, miasta, państwa”; „symbolicznie łączę niepodzielną ziemię. Dekoruję rzekę — klejnot podzielonego miasta” — w taki sposób Majchrowski zinterpretował sens i cel całego przedsięwzięcia. (*Chrupki i wódka w galerii* 2006: 8; *Incydenty — Zabliźnianie* 2006: 4). Być może do przemierzających się między miastami „zwykłych” mieszkańców nie dotarły wszystkie subtelności przesłania projektu, ale pojawienia się tak niezwyklej instalacji nie można było nie zauważyć.

Ustanowienie granicy w 1920 roku na przepływającej przez Cieszyn Olzie od samego początku miało wpływ na pozostałe elementy miejskiej infrastruktury w obrębie pasa granicznego. W latach powojennych nabrzeża Olzy miały neutralny, „parkowy” charakter, zdradzający zachowanie stanu podwyższonej gotowości obronnej. Przed podziałem miasta na terenie dzisiejszego Českeho Těšína, tuż za Mostem Przyjaźni, znajdowała się kawiarnia i restauracja „Avion”, która w niepodzielnym mieście pełniła funkcję jednego z centrów życia kulturalnego i towarzyskiego. W 1939 roku Niemcy rozebrali uszkodzony budynek „Avionu”, który należał do żydowskiej rodziny. Po wojnie nie wrócono już do pomysłu odbudowy kawiarni i restauracji. Nie było zapotrzebowania na lokal, bo przez granicę i tak mało kto mógł przechodzić. W 2011 roku na czeskim nabrzeżu

Olzy otwarto lokal, który jest rekonstrukcją przedwojennego „Avionu”. Z jego tarasu rozpościera się widok na graniczną rzekę, most i znajdujące się po polskiej stronie zabytkowe Wzgórze Zamkowe. O atrakcyjności kawiarni decydują nie tylko jej wplatające się w historię miasta dzieje, ale przede wszystkim lokalizacja. Z obserwacji przeprowadzonych w innych miastach podzielonych wynika, że zakładanie lokali gastronomicznych tuż za mostem, z widokiem na graniczną rzekę i sąsiednie miasto, jest często praktykowanym działaniem.

W ostatnich latach otoczenie granicznego Mostu Przyjaźni między Cieszynem i Českým Těšínem zmieniło swój wygląd, zakres funkcji i charakter. O dążeniach do podniesienia walorów estetycznych tego fragmentu miasta świadczy między innymi przeprowadzony jakiś czas temu remont czeskiej siedziby Euroregionu Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko, znajdujące się tuż przy moście granicznym, którego niezbyt atrakcyjną bryłę ożywiły świeże tynki w kolorach unijnych. Charakter miejsca zmienił również demontaż — najpierw zielonych budek, w których swoje obowiązki pełnili pogranicznicy, a później wiaty zadaszającej most graniczny. Pomijając tabliczki informujące przechodnia/kierowcę, że właśnie przemiescił się nie tylko z jednego do drugiego miasta, ale również do sąsiedniego kraju, Most Przyjaźni między Cieszynami — szczególnie w świetle dnia — upodobił się do tysięcy zwykłych mostów łączących części niepodzielonego miasta, które bez większych przeszkód przez stulecia rozwijało się po obu stronach rzeki. Graniczny charakter mostu wydobywa dopiero wieczorna pora. Można zauważyć tam turystów, którzy nie tylko robią sobie pamiątkowe zdjęcia z tabliczką Cieszyn lub Český Těšín w tle, ale chętnie fotografują się w pobliżu wbudowanego niedawno w nawierzchnię mostu fioletowo-niebieskiego podświetlenia, wskazującego dokładnie miejsce przebiegu granicy.

Kończąc opis funkcjonalnych i estetycznych przemian, jakim w ostatnich latach uległ Most Przyjaźni i jego najbliższe otoczenie, warto jeszcze wspomnieć o będących od pewnego czasu przedmiotem publicznej debaty dalszych planach względem budynków odziedziczonych przez miasto po służbach granicznych. W 2005 roku w czeskokieszyńskim dzienniku zamieszczono artykuł *Jak zagospodarować przejścia graniczne?*, w którym stwierdzono, że zwykłemu obywatelowi wcale nie jest obca wizja zakupów na samej granicy. Mieszkańców pogranicza od dawna interesowała kwestia, czy pozostałe puste pomieszczenia „przekształcą się w ekskluzywne restauracje — czy — targowiska z tanimi wschodnimi ciuchami” (*Kelner zamiast celnika* 2005: 1).

W ostatnich latach największe zmiany zaszły w obrębie przejścia granicznego na Moście Przyjaźni. Zlokalizowany naprzeciw zrekonstruowanego „Avionu” obiekt, nie bez złośliwości nazwany przez miejscowych „akwarium”, swoją estetyką — niestety na niekorzyść — wyróżnia się na

tle otoczenia. Kiedy zaprzestano przeprowadzania kontroli granicznych, pomieszczenia budynku pełniły różne funkcje. W miejscu, w którym jeszcze nie tak dawno sprawdzano dokumenty uprawniające do przekroczenia granicy, przemieszczający się między miastami mogli kolejno m.in.: robić zakupy za złotówki lub korony w supermarkecie, nabyć wyroby rękodzieła artystycznego w funkcjonującym tam dosyć krótko sklepie z pamiątkami, wybierać wózki i foteliki samochodowe dla dzieci lub brać udział w spotkaniach członków Światlicy Krytyki Politycznej „Na Granicy”. Wielkość, lokalizacja oraz kształt obiektu skłania do dyskusji nad możliwością pełnego wykorzystania potencjału tego miejsca. Przed kilkoma laty na łamach prasy rozważano pomysł, aby celnicze budki przerobić na bary szybkiej obsługi z widokiem na Olzę. Wypowiedzi osób zacytowanych w jednym z artykułów prasowych zawierały argumentację, że wykorzystana w ten sposób infrastruktura mogłaby stać się nie lada atrakcją turystyczną. Również w przypadku „akwarium”, w związku z próbami pozyskania unijnego dofinansowania na modernizację obiektu, daje się słyszeć postulaty, aby zamiast go wyburzać, założyć w tym miejscu np. Muzeum Przejść Granicznych (*Zmodernizować czy wyburzyć?* 2012: 3).

Pomysły lokalnych władz, instytucji i stowarzyszeń kulturalnych oraz miejscowych przedsiębiorców na zagospodarowanie elementów infrastruktury granicznej zdradzają wpływ mechanizmów rynkowych oraz zdają się wskazywać na upodobania społeczeństwa miejskiego w zakresie konsumpcji i zabawy. W ciągu ostatnich lat z miejsca niedostępnego most graniczny i jego okolice przekształcono w element wspólnego handlowego deptaka dwumieścia, pełniącego funkcje komercyjne i turystyczne.

Najnowszym przedsięwzięciem zrealizowanym na terenie cieszyńskiego pasa granicznego jest oddany do użytku w 2012 roku SportPark—Park Sportowy. Elementem tego transgranicznego projektu jest zagospodarowanie parku Pod Wałką po polskiej stronie i rewitalizacja założonego prawie sto lat temu parku im. Adama Sikory po stronie czeskiej. Z efektami kolejnego etapu zmian oblicza tego wycinka granicy można było zapoznać się podczas plenerowej imprezy „Otwarcie sezonu letniego w Parku Sportowym Pod Wałką”, która odbyła się w niedzielne popołudnie 24 czerwca 2012 roku. Ładna tego dnia pogoda i bezpłatny wstęp na imprezę przyciągnęły mieszkańców obu miast na brzeg Olzy. Ich tłumne przybycie świadczy o zapotrzebowaniu na dobrze zagospodarowane miejskie tereny rekreacyjne. W projekcie SportParku wyraźnie wyeksponowany został motyw współpracy i komplementarnego rozwoju obu miast. Stanowiący zaplecze kompleksu bezpłatny parking, na którym jednorazowo może zmieścić się ponad 160 samochodów osobowych i dwa autokary, w dni powszednie wydaje się marnotrawieniem wolnej przestrzeni. Jednak podczas wspomnianej inauguracyjnej imprezy okazał się zbyt mały.

Po polskiej stronie opisywanego terenu rekreacyjno-sportowego znajdują się trasy piesze i rowerowe, zmodernizowany plac zabaw, ścieżka zdrowia, odrestaurowany po dłuższym przestoju kemping Olza, miejsca piknikowe, skwer miast partnerskich imitujący wyspę na granicznej Olzie, trzy boiska — w tym jedno wielofunkcyjne ze sztuczną nawierzchnią, drugie — tartanowe do koszykówki, boisko do siatkówki plażowej oraz zmodernizowany staw kajakowy z pomostem. Natomiast po czeskiej stronie dostępny jest plac zabaw, altanka, sztuczne jezioro, boisko, lokal gastronomiczny i trasa rowerowa wzdłuż Olzy.

Od niedawna te dwa opisane obszary tworzą całość dzięki połączeniu, jakie zapewnia oddana oficjalnie do użytku 6 czerwca 2012 roku kładka sportowa zwana trzecim mostem granicznym między Cieszynem i Českým Těšinem. O jego granicznym charakterze przypominają zamontowane — podobnie jak na dwóch pozostałych — tabliczki z napisem Cieszyn/Český Těšin oraz Rzeczpospolita Polska/Česká republika. Po moście mogą poruszać się piesi, rowerzyści, wrotkarze i osoby niepełnosprawne na wózkach inwalidzkich. Na otwarcie mierzącego prawie 100 metrów długości mostu utrzymanego w różowej kolorystyce, zaprojektowanego przez czeskiego architekta, mieszkańcy nie czekali do 6 czerwca. Zanim oficjalnie oddano go do użytku, wejście na gotowy most przez jakiś czas było zagrodzone z obu stron granicy, jednak samowolnie usunięto część zabezpieczeń i zaczęto użytkować kładkę zgodnie z jej przeznaczeniem.

Oficjalnego otwarcia mostu dokonali burmistrzowie obu nadolziańskich miast, którzy jednomyślnie wyrazili życzenie, aby kolejna kładka nie tylko łączyła brzegi Olzy, ale i przypominała o łączącej oba miasta „przyjaźni i jedności”. Burmistrz Cieszyna przypomniał, że przez lata mosty na Olzie dzieliły. Dziś stały się przyjazne, są wkomponowane w architekturę miasta, funkcjonalne, nowoczesne i — co ważne — wiążą się z pewną wizją rozwoju obu ośrodków. Z kolei burmistrz Českého Těšína podkreślił, że różowa kładka powstała w miejscu, w którym nigdy nie było mostu. Dzięki temu nastąpiło połączenie tych części Cieszyna i Českého Těšína, które w ostatnich latach nie rozwijały się zbyt dynamicznie (*W kosza pod Wałką* 2011: 8; *Łukiem przez Olzę* 2012: 2; *Most sportowy oficjalnie otwarty!* 2012: 10).

Dofinansowanie ze środków unijnych na budowę nowego mostu, która pochłonęła przeszło 1,8 miliona euro, oba miasta pozyskały wspólnie. Inwestycja nie byłaby możliwa, gdyby Polska i Czechy nie przystąpiły najpierw do Unii Europejskiej, a później do Układu z Schengen. Partnerem wiodącym w realizacji projektu jest strona czeska, która pełniła też honory gospodarza w dniu oficjalnego otwarcia mostu. Natomiast władze Cieszyna — w ramach podpisanej polsko-czeskiej umowy partnerskiej — zobowiązały się do wykonania części prac po stronie polskiej (*Mamy kolejną most*

nad Olzą 2012: 3). Już teraz widać, że nowa przeprawa ułatwi mieszkańcom korzystanie z tego rozległego kompleksu rozciągającego się po obu stronach Olzy. Oba brzegi granicznej rzeki będą w jeszcze pełniejszej mierze niż dotychczas stanowić wspólnie użytkowane miejskie tereny wypoczynkowe. Z powyższego wynika, że na miarę swych możliwości również władze Cieszyna i Českeho Těšína, wzorując się na takich projektach, jak zrealizowany we francusko-niemieckim dwumieściu, zmierzają do utworzenia nadolziańskiego „parku mostu” i „ogrodu dwóch brzegów”.

W tym miejscu można przypomnieć, że już w latach siedemdziesiątych XX wieku powstawały projekty zakładające połączenie Cieszyna i Českeho Těšína za pośrednictwem przestrzeni granicznej. Mirosława Pindór podaje, że na przestrzeni lat 1963—1967 pojawiały się obustronne, polsko-czeskie propozycje konkretnych projektów urbanistycznych zagospodarowania terenów nad Olzą. Cytowana autorka ocenia, że ówczesne pomysły, nawet z perspektywy lat dziewięćdziesiątych uznane za „bardzo odważne, wykraczające w niejednym wypadku ponad nasze wyobrażenie o możliwości integracji Cieszyna i Czeskiego Cieszyna, pozostały jedynie — w następstwie wydarzeń sierpnia 1968 r. — w sferze zamierzeń. Podobnie nie doszła do skutku idea międzynarodowego konkursu urbanistycznego, dotyczącego wizji przyszłościowej miast”. W polskim projekcie zrodziła się wizja „ściślejszego urbanistycznego połączenia obu miast poprzez zasklepienie rzeki Olzy na odcinku od Mostu Przyjaźni do Mostu Wolności, przez co powstałby atrakcyjny bulwar. Planowano budowę wspólnych obiektów rekreacyjnych, domu kultury z obserwatorium astronomicznym, teatru, który służyłby mieszkańcom obydwu części miasta, wspólnej sali wystaw, amfiteatru. Proponowano wiele wspólnych rozwiązań technicznych, komunikacyjnych. Temat «konkursowy» doczekał się poniekąd urzeczywistnienia w pracy dyplomowej Karola Cieślara nt. «Zdynamizowana przestrzeń linearna Cieszyn — Czeski Cieszyn» z roku 1979, obronionej na Wydziale Architektury Politechniki Gliwickiej. Ponownie kwestia ta powróciła w czerwcu-wrześniu 1990 roku podczas wystawy *Sedmdesát let mesta Českeho Těšína* [...], eksponowanej w [...] Muzeum Ziemi Cieszyńskiej” (Pindór 2006: 52—53, 90). Porównanie planów powstałych w latach siedemdziesiątych z tym, co udało się zrealizować współcześnie, pokazuje, że idea zespolenia obu miast za pośrednictwem granicy nadal opiera się na podobnych założeniach.

Na zakończenie podam jeszcze kilka przykładów cieszyńsko-czeskocieszyńskich imprez przebiegających w obrębie pasa granicznego. Po 1990 roku granica podlega oswajaniu przez organizowane w jej przestrzeni ludyczne w swym charakterze wydarzenia — tak jak w przypadku innych dwumieść. Przekonywanie o zasadności dalszego prowadzenia w nadolziańskich miastach działań uwzględniających otwartą przestrzeń graniczną wydaje się

zbyteczne. Nadają one specyficznego kolorytu obu miastom i przydają im turystycznej atrakcyjności.

Szczególnie zlokalizowany między centrami Cieszynów Most Przyjaźni staje się okresowo scenerią zabawy tłumnie przybywających mieszkańców z obu stron granicy. Przykładem wydarzenia wspólnie celebrowanego na przejściu granicznym przez mieszkańców dwumieścia były wspomniane już obchody przystąpienia Polski i Czech do Unii Europejskiej. Lokalna prasa donosiła, że „Oficjalne [obchody — przyp. M.Sz.] odbyły się 1 maja po południu na Moście Przyjaźni. Z jednej strony na przejście weszli mieszkańcy Cieszyna, a z drugiej Czeskiego Cieszyna i na środku padali sobie w objęcia. Potem burmistrzowie (...) symbolicznie podnieśli szlabany i wciągnęli na maszt unijną flagę. Znowu jesteśmy razem — cieszyli się mieszkańcy”. Tego dnia na cieszyńskim przejściu granicznym obecny był również Jerzy Buzek, który ze wzruszeniem stwierdził: „Teraz znowu będzie to jeden Cieszyn. [...] Chciałbym, żeby to dzisiejsze spotkanie przerodziło się w prawdziwą przyjaźń i otwartość. [...] Tutaj, w moich rodzinnych stronach na Śląsku Cieszyńskim mamy taką małą Europę” (*Podnieśliśmy szlabany* 2004).

Innym przykładem cyklicznie odbywającej się dwumiejskiej imprezy jest chyba najbardziej cieszyńskie Święto Trzech Braci. Początkowo w zabawie brali udział tylko mieszkańcy polskiej części miasta. Dopiero z czasem przekształciło się we wspólną polsko-czeską imprezę. Święto Trzech Braci nawiązuje do legendy o założeniu miasta. Z tej okazji na moście granicznym od lat można przyłączyć się m.in. do zbiorowego konsumowania polsko-czeskiej rolady i zabawy na miejskim festynie.

Elementami nadrzecznego pasa granicznego cieszyńskiego dwumieścia, które od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia okresowo stają się przestrzeniami polsko-czeskich kontaktów, są głównie mosty na Olzie. W czasie badań udokumentowałam przypadki, kiedy stały się one miejscem realizacji wspólnych przedsięwzięć zakładających, że biorący udział w zabawie mieszkańcy z polskiej i czeskiej strony neutralizują ich graniczny charakter powstałą „wspólnotą ludyczną”. Tak jak w innych miastach podzielonych, nadolziańskie mosty graniczne od czasu do czasu stają się miejscami przemarszu barwnych korowodów: zespołów biorących udział w organizowanym od lat Międzynarodowym Festiwalu Teatralnym dzieci przebranych za straszdyła, uczestniczących w plenerowej imprezie Strachy na Wzgórzu Zamkowym; jednym z fragmentów przejazdu ulicami obu miast kolarskiego międzynarodowego wyścigu Tour de Pologne; plenerowym balkonem teatru lub kina na wodzie czy też miejscem zbiorowego konsumowania kilkudziesięciometrowej rolady przygotowanej z okazji Święta Trzech Braci itd.

Dwumiejskie inicjatywy, których motywem przewodnim lub scenerią jest pas graniczny, obecnie można uznać już za rodzaj lokalnej cieszyńskiej

tradycji. Czyniąc granicę wspólnym obu Cieszyńom elementem przestrzeni publicznej oraz włączając ją w nurt transgranicznych przedsięwzięć kulturalno-rozrywkowych, inicjatywy te — nawet jeśli tylko okresowo — neutralizują podział tych miast na dwa niezależne ośrodki.

Podsumowanie

Ustanawianie opisanych tu transgranicznych przestrzeni i aranżowanie wymienionych działań, które mają sprzyjać pozahandlowym kontaktom mieszkańców miast podwójnych, uzmysławia, że w obecnej Europie granice, które jeszcze nie tak dawno pełniły przede wszystkim funkcję barier, dziś mogą stanowić dogodną płaszczyznę dla „oswajania się” ze sobą grup skonfliktowanych przygraniczną historią i posiadających mylne wyobrażenia na swój temat. Sposób zagospodarowania takich miejsc oraz regularne stwarzanie okazji do częstszego kontaktowania się z mieszkańcami zza rzeki nie tylko nawiązuje do idei integracji, ale wynika również z rozeznania w gustach i oczekiwaniach członków współczesnego społeczeństwa miejskiego, poszukujących atrakcyjnych miejsc związanych z konsumpcją, zabawą, rozrywką i turystyką. W zestawieniu z nieraz wzniośle brzmiącymi hasłami o integracji europejskiej, która jak wiadomo w życiu codziennym napotyka na wiele przeszkód, stwarzanie okazji do regularnego spotykania się w celach konsumpcyjno-ludycznych w tych samych uatrakcyjnionych miejscach dwumieścia może stanowić jeden z ważnych kroków na drodze do wzajemnej akceptacji i porozumienia na wybranych płaszczyznach życia społecznego.

Badania pokazują, że mieszkańcy dwumieść w większości nie tylko wiedzą o opisanych tu pokrótce przedsięwzięciach i wyrażają aprobatę dla przyświecającej im idei integracji, ale i chętnie biorą w nich udział. Dla badacza zjawisk społecznych i kulturowych interesujące jest pytanie, czy i jak opisane tutaj działania przekładają się na codzienne przygraniczne relacje i czy rzeczywiście pochłaniające nieraz znaczne sumy przedsięwzięcia zmieniają wyobrażenia mieszkańców jednej części dwumieścia o ich najbliższych zagranicznych sąsiadach. Niniejszy artykuł, w którym starałam się zasygnalizować zaledwie jeden z problemów szerszego projektu badawczego, nie udziela odpowiedzi na to i wiele innych pokrewnych pytań. Dopiero realizacja szerzej zakrojonych badań porównawczych dotyczących europejskich dwumieść pomoże w ustaleniu, jak jest w istocie.

Bibliografia

- Chrupki i wódka w galerii*, 2006: „Dziennik Zachodni w Cieszynie” 14 VII.
- Guz-Vetter Marzenna, 2002: *Polsko-niemieckie pogranicze. Szanse i zagrożenia w perspektywie przystąpienia Polski do Unii Europejskiej*. Warszawa: ISP.
- Incydenty — Zabliźnianie*, 2006: „Wiadomości Ratuszowe” 30 VI.
- Kelner zamiast celnika*, 2005: „Głos Ludu” 13 I.
- Łukiem przez Olzę*, 2012: „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 8 VI.
- Mamy kolejny most nad Olzą. Rolkarze się cieszą*, 2012: „Dziennik Zachodni w Cieszynie” 8 VI.
- Most sportowy oficjalnie otwarty!*, 2012: „Wiadomości Ratuszowe” 22 VI.
- Muzyka nie zna granic*, 2004: „Dziennik Zachodni w Cieszynie” 27 VIII.
- Park Mostów Nysa. Międzynarodowy Warsztat w dniach 19—23 lutego 2004 roku w Görlitz i Zgorzelcu na temat utworzenia artystycznej koncepcji ogólnej Parku Mostów Nysa. Raport z wynikami w celu sporządzenia artystycznej koncepcji ogólnej z dnia 29 lutego 2004*. H. Weber-Schäfer (red.), Biuro Projektu Miasto 2030, Biuro Stolicy Kultury 2010, Kultur Konzepte Sprengel.
- Park Mostów Nysa. Nowy charakter miasta*. 2005. Görlitz/Zgorzelec: Geschäftsstelle/biuro Kulturhauptstadt Europas 2010/Europejska Stolica Kultury (broszura informacyjna).
- Parowicz Izabella, 2003: *Ponadgraniczne kształtowanie krajobrazu kulturowego na przykładzie Parku Mużakowskiego*. W: B. Breysach, A. Paszek, A. Tölle (red.): *Grenze — Granica. Prace interdyscyplinarne o podobieństwach, barierach i horyzontach myślowych z perspektywy polsko-niemieckiej*. Ślubice: Collegium Polonicum.
- Pindór Mirosława, 2006: *Polsko-czeskie i polsko-słowackie kontakty teatralne. Cieszyn—Český Těšín 1945—1999*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Podnieśliśmy szlabany*, 2004: „Dziennik Zachodni w Cieszynie” 7 V.
- Romiszewska Ilona, 1996: *Ślubice — Frankfurt nad Odrą. Od kontaktów bilateralnych do multilateralnych*. W: M. Rutowska (red.): *Ślubice 1945—1995*. Ślubice: Urząd Miejski w Ślubicach.
- Schultz Helga, Stokłosa Katarzyna, Jajeśniak-Quast Dagmara, 2002: *Twin Towns on the Border as Laboratories of European Integration*. „FIT Discussion Paper” 4, Frankfurter Institut für Transformationsstudien, http://www.europa-uni.de/de/forschung/institut/institut_fit/publikationen/discussion_papers/2002/index.html (dostęp: 18.06.2012).
- Szalbot Magdalena, 2009: *Współczesne przemiany Cieszyna i Czeskiego Cieszyna jako przykład poszukiwania nowego wymiaru lokalnej tożsamości kulturowej*. W: H. Ruśsek, A. Drożdż (red.): *Tożsamość etniczna i kulturowa Śląska w procesie przemian*. Wrocław—Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Śląski.
- Trzy dni zabawy*, 2005: „Dziennik Zachodni w Cieszynie” 18 VI.
- W kosza pod Wałką*, 2011: „Dziennik Zachodni w Cieszynie” 7 IX.
- Zmodernizować czy wyburzyć?*, 2012: „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 16 VI.
- Zobacz film przez Olzę*, 2009: „Dziennik Zachodni w Cieszynie” 30 IV.

Magdalena Szalbot

“Taming” borders. Actions taken within the border areas in selected European twin cities

S u m m a r y

Giving the rivers like Olza, Odra or Nysa Łużycka, that flow through Cieszyn, Frankfurt and Guben, the functions of the state borders, just after the First or the Second World War, led to coming into being of independent cities (Czech Cieszyn, Slubice, Gubin) that have become part of the neighboring countries. Over the next few decades the pairs of cities separated by borders have developed independently of each other. It was not until the 1990s that a new chapter in their history and in their mutual relations has been opened.

The aim of the article is to show the changes currently taking place in the border areas of the selected twin cities. Rivers that are passing through those cities, according to the current pro-European integration trends, have become their symbolic places. They support creating twin cities spaces of the new quality and organizing common plays and celebrations. Taking part in those events in the ethnically mixed groups encourages renewing contacts and establishing new ones between people on both sides of the border.

The paper is illustrated by some examples of the activities that took place at border bridges and twin town river quays before and after their accession to the EU structures. Contemporary events and projects that weaken the role of the state border as a barrier will be also discussed. Nowadays, border bridges facilitate contacts between the foreign neighbors. I will describe actions and initiatives that cause border areas to periodically function as the city centre and to become a special area of intercultural relations.

Ewa Michna

Instytut Amerykanistyki i Studiów Polonijnych, Uniwersytet Jagielloński

Koncepcja granic Europy i europejskość w dyskursie tożsamościowym liderów etnicznych karpackorusińskich i górnośląskich

Granice europejskie zawsze były problematyczne i trudno było rozstrzygnąć, gdzie kończy się Europa: geograficznie, kulturowo, etnicznie (Davies 1998). Nawet pobieżna analiza dyskusji toczących się w różnych gremiach (naukowych, politycznych czy publicystycznych) wskazuje, że o wyobrażeniu Europy decydują nie same w sobie dane geograficzne, ale ludzkie wyobrażenia, które są bardzo różne, zależnie od grupy i kultury. W krótkiej frazie istotę tej różnorodności zamknął Timothy Garton Ash w jednym z wywiadów na temat Europy: „Każdy ma własną Europę” (2000: 4—8). Nieco inaczej tę wieloznaczność ujął Michał Buchowski, według którego Europa jest czymś na kształt turnerowskiego „symbolu uniwersalnego” (*master symbol*) — przedstawienia, które obejmuje całą gamę różnych odniesień i znaczeń. Wyobrażenie Europy jest polisemiczne i multiwokalne, czyli jeden symbol może oznaczać wiele rzeczy (Turner 2006: 50). Taki charakter tego pojęcia sprawia, że przywołując tę bardzo nieostrą i wieloznaczną kategorię, można rozumieć ją zupełnie inaczej i wyposażać w odmienne znaczenia, można nią także w dowolny sposób manipulować i przesuwając jej granice w zależności od celów, w jakich chce się ją (Europę) wykorzystać (Buchowski 1997: 52).

Podstawą rozważań zawartych w tym artykule jest analiza materiału empirycznego zebranego w trakcie badań liderów etnicznych ruchu karpackorusińskiego na Słowacji, Ukrainie i w Polsce oraz liderów etnicznych na Górnym Śląsku¹. Rekonstruuje w perspektywie porównawczej koncepcję

¹ Artykuł jest oparty na analizie wywiadów pogłębionych, które prowadziłam w latach 1995—2007 z liderami ruchu rusińskiego na Słowacji, Ukrainie i w Polsce oraz liderami śląskimi na Górnym Śląsku w latach 2009—2011. Rozmawiałam głównie z tymi przedstawicielami obu społeczności, którzy zmierzają do samookreślenia

granic europejskich prezentowaną przez przedstawicieli obu grup oraz sposób wykorzystywania przypisywanej grupie własnej europejskości do wzmacniania granic grupowych. Osobne miejsce zajmie odpowiedź na pytanie, jakie społeczne treści, według moich rozmówców, mieszczą się pod pojęciami „Europa” i „europejskość”. Porównanie wypowiedzi badanych liderów śląskich i karpackorusińskich pozwoli na pokazanie, gdzie lokują oni granice Europy i jak je wyposażają w odmienne znaczenia. Takie porównanie wydaje mi się interesujące dlatego, że w przypadku zarówno liderów śląskich, jak i karpackorusińskich mamy do czynienia z podobnymi w istocie procesami wykorzystywania idei Europy i jej granic w konstruowaniu tożsamości wspólnoty (śląskiej/rusińskiej). Liderów z obu badanych grup można zarazem traktować, co szczególnie istotne na pograniczach, jako strażników narodowych/etnicznych kanonów kultury i wzorców narodowej/etnicznej tożsamości. Liderzy etniczni są także rzecznikami tożsamości kolektywnej, to oni poddają refleksji właściwe dla niej kryteria i tworzą, nieraz konkurencyjne, modele tożsamościowe, które mają być ramą dla tworzenia indywidualnych tożsamości członków grupy. Zdaję sobie sprawę, że złożona historia obu grup, wielokulturowy charakter zamieszkiwanego przez nie pogranicza oraz rozbieżność tożsamości grupy sprawiają, iż różni liderzy etniczni są strażnikami odmiennych kulturowych kanonów. Zwolennicy polskości, niemieckości czy też etnicznej/narodowej odrębności Ślązaków, podobnie jak liderzy rusińscy postulujący ukraińskość/odrębność Rusinów, nieco inaczej lokują granice Europy i definiują europejskość, tak by konstruować wyraźne granice grupowe i pożądany obraz świata uzasadniający ich sposób widzenia przynależności narodowej własnej grupy. Nie lekceważąc tych podziałów, w tekście koncentruję się na tych liderach z obu społeczności, którzy zmierzają do samookreślenia etnicznego/narodowego, a więc zakładają odrębność Karpatorusinów/Ślązaków na etnicznym bądź narodowym poziomie.

W artykule uwzględnione zostaną zarówno granice symboliczne, rozdziałające różne światy znaczeń, jak i te o charakterze politycznym, których podstawową cechą jest zaznaczanie przestrzeni geopolitycznej. Dwa wymienione aspekty (symboliczny i polityczny) nie wykluczają się, a nawet mogą być aspektami jednej granicy (Donnan, Wilson 2007: 39).

W analizie koncepcji granic Europy oraz europejskości przedstawicieli obu opisywanych grup istotne będą dwa zagadnienia. Pierwsze to sposób

etnicznego/narodowego, więc zakładają odrębność Rusinów Karpackich/Ślązaków na etnicznym bądź narodowym poziomie. Przedmiotem badań w obu projektach były: historyczne źródła współczesnego ruchu karpackorusińskiego/śląskiego; tożsamość etniczna rusińskich/śląskich liderów oraz rusińska/śląska ideologia etniczna, a także omawiane w tym tekście sposoby wyznaczania granic europejskich i rola Europy i europejskości w dyskursie tożsamościowym obu grup.

definiowania i odmiennego umieszczania granic Europy przez wybranych aktorów społecznych. Jak pisałam wcześniej, są one wyznaczone według różnych kryteriów: politycznych, geograficznych, kulturowych, religijnych, i w związku z tym lokowane w różnych miejscach. Sposób ich wyznaczania jest zależny od wielu czynników, między innymi interesów grupy, stosunków międzynarodowych, momentu historycznego, co w sposób bardzo trafny pokazuje np. Norman Davies (1998: 43), zwracając jednocześnie uwagę, że immanentną cechą europejskich granic jest ich płynność. Z drugiej jednak strony należy zaznaczyć, że sposób konstruowania Europy i jej granic jest zdeterminowany historycznie i kulturowo, nie jest zatem do końca dowolny. Jest też zależny od aktualnej sytuacji w Europie i pojawienia się nowych zjawisk, takich jak procesy migracji czy kolejne fazy rozszerzenia, w ramach których do Unii Europejskiej dołączają kolejni członkowie.

Drugie zagadnienie to sposób wykorzystywania granicy w dyskursie tożsamościowym przez badanych liderów etnicznych. Zakładam, korzystając z dorobku Frederika Bartha, że proces kreślenia granicy wywołuje również pytania o tożsamość. Granica bowiem obejmuje pewną wspólnotę, pozostawiając poza jej obszarem „innych” lub „obcych”, dostarcza kryteriów włączania i wyłączenia (Barth 2004: 352—355), definiowania grup w kategoriach „swojskości” i „obcości”. Pozwala na dookreślenie, kim jesteśmy, jaka jest nasza tożsamość w odróżnieniu od tych, którzy znajdują się po drugiej stronie granicy. Granica zatem pozwala na wyodrębnienie grupy, wskazanie na cechy odróżniające ją od innych, a jednocześnie mówi o tym, co łączy i lokuje w obrębie szerzej definiowanej wspólnoty nam podobnych.

Granice, podobnie jak treści kryjące się pod pojęciami Europy czy europejskich wartości, będą traktowała jako część zasobów symbolicznych grupy (Wallman 1978; Barth 2004; Cohen 1985). Szczególnie przydatna w kontekście analizowanego materiału wydaje mi się propozycja Sandry Wallman, która wskazuje na relacje pomiędzy tożsamością a granicami o charakterze społecznym. Autorka proponuje rozróżnienie dwóch rodzajów pojęcia „granica”. Pierwszy podkreśla jej charakter strukturalny i organizacyjny. Ponieważ granica jest także istotna dla członków grupy, jej drugie znaczenie odnosi się do tego, jak odróżnia członków wspólnoty od tych, którzy nimi nie są, oraz jak działa w charakterze kryterium, dzięki któremu każdy może być zidentyfikowany. Granica to zatem dla Wallman obszar oddziaływania pomiędzy tym, co **wewnątrz** systemu określa „nas” w opozycji do „nich”, gdzie granica otacza to, co znajome, normalne i bezproblemowe, a tym, co na **zewnątrz**, gdzie „oni” określają samych siebie przez kontrast w stosunku do nas i gdzie mamy do czynienia z początkiem nowego systemu, w którym inne są zachowania, wygląd, działania, społeczna lub symboliczna struktura. Ważne wydaje się także to, że według tej autorki każda granica społeczna może być postrzegana jako konsekwencja różnych możliwych

relacji między tożsamością a obszarem wzajemnego oddziaływania po obu stronach granicy. Pozwala to na traktowanie granicy jako ważnego zasobu grupy i sformułowanie wielu interesujących pytań, ważnych w kontekście analizowanego tu materiału. Jakiego rodzaju zasobem jest granica? Do czego jest używana? W jakich (i jak wielu) kontekstach jest używana? Jaki jest jej status w danym historycznym czy sytuacyjnym momencie? Dla kogo jest cennym zasobem, a dla kogo obciążeniem? (Wallman 1978: 208).

W swojej analizie korzystam także z propozycji Anthony'ego P. Cohena, który stara się zrozumieć istotę wspólnoty w ramach ludzkich doświadczeń, granica zatem interesuje go przede wszystkim w kontekście znaczenia, które nadają jej ludzie. Granice są, według autora, konstruowane przez ludzi w ramach interakcji z innymi, od których chcą się odróżnić. Mają one przede wszystkim charakter symboliczny, nie możemy obiektywnie z góry określić, jaka jest zawartość symboliczna granic ani gdzie dokładnie zostaną wyznaczone. Mogą one także znaczyć co innego dla różnych ludzi i to zarówno po obu stronach granicy, jak i wewnątrz wspólnoty (Cohen 1985: 12—13). Dla Cohena odkrycie granic i znaczenia, które się im nadaje, pozwala na uchwycenie tego, co składa się na przynależność do wspólnoty.

Zanim przejdę do analizy materiału zebranego w trakcie badań, konieczne jest wprowadzenie podstawowych informacji na temat Rusinów Karpackich i Ślązaków, ponieważ stanowią one ważny kontekst analizy. Rusini Karpaccy to grupa górali ruskich posiadająca swoje autochtoniczne terytorium po północnej (Łemkowszczyzna) i południowej (Zakarpacie i Preszowszczyzna) stronie Karpat Wschodnich, na pograniczu Polski, Słowacji i Ukrainy. Jest to najbardziej na zachód wysunięta społeczność wschodniosłowiańska. Można powiedzieć, że społeczność rusińska lokuje się w bardzo różnie rozumianej w historii Europy (Davies 1998: 31—58) przestrzeni pomiędzy Wschodem a Zachodem. Przez ich tereny przebiega obecnie zewnętrzna granica Unii Europejskiej.

Ślązacy natomiast to społeczność zachodniosłowiańska, której autochtoniczne terytorium współcześnie leży na obszarze Polski i Czech (muszę niestety pominąć tu bardzo interesujący problem wyznaczania granic terytorium, do którego odnoszą się liderzy śląscy). Całe terytorium śląskie znajduje się obecnie w granicach Unii Europejskiej.

W obu grupach, śląskiej i karpackorusińskiej, obserwujemy od końca lat osiemdziesiątych ożywienie etniczne. Jednocześnie obie grupy to społeczności pogranicza. Proces narodotwórczy, będący udziałem obu społeczności, przebiegał pod znakiem rywalizacji różnych programów polityczno-narodowych i wpływu bardziej dojrzałych nacjonalizmów (rosyjskiego, ukraińskiego i polskiego w przypadku grupy karpackorusińskiej oraz polskiego, niemieckiego i czeskiego w przypadku grupy śląskiej). Nie bez znaczenia dla współczesnej sytuacji analizowanych grup były zmiany centrów politycz-

nych i długowiekowa przynależność do odmiennych od nich pod względem etnicznym i kulturowym państw. Splot wymienionych wyżej czynników spowodował rozbitcie tożsamości grupy oraz próby zmiany jej statusu, podejmowane przez (mniej lub bardziej liczne) elity, przyjmujące na siebie rolę przodowników kulturowych (w ujęciu Znanieckiego).

Aspiracje narodowe rusińskich/śląskich liderów wymagają określenia relacji z pozostałymi społecznościami, pragnącymi te grupy pozyskać dla siebie na problematycznych tożsamościowo pograniczach. W przypadku badanych liderów karpackorusińskich i śląskich możemy mówić o różnych relacjach i kontekstach międzygrupowych oraz międzyludzkich interakcji, które stanowią ramy dla konstruowania tożsamości i budowania granic grupowych. Nie ma tu miejsca na szczegółowe ich omówienie². Mimo różnic, jak pokazuje analiza wypowiedzi zarówno karpackorusińskich, jak i śląskich liderów, najistotniejsze w procesie konstruowania obrazu własnej grupy jest określenie się w stosunku do społeczności ukraińskiej w przypadku Rusinów i polskiej w przypadku Ślązaków. Rusińska debata o tożsamości jest zdominowana przez konieczność wyraźnego określenia się wobec Ukraińców. Dla Rusinów Karpackich Ukraińcy stają się tym najważniejszym „innym/obcym”, w stosunku do którego dokonują samoidentyfikacji. W przypadku liderów śląskich natomiast priorytetem jest wyznaczenie granicy pomiędzy grupą własną a Polakami. Dążenia do samookreślenia narodowego/etnicznego są szczególnie mocno atakowane i blokowane właśnie przez przedstawicieli grupy ukraińskiej w przypadku Rusinów i polskiej w przypadku Ślązaków. Przedstawiciele tych dwóch narodów państwowych uważają Rusinów/Ślązaków za członków własnego etnosu, a odrębności grup zmierzających do samookreślenia sprowadzają do różnic o charakterze etnograficznym. Kwestia udowodnienia odrębności Rusinów od narodu ukraińskiego a Ślązaków od Polaków jest więc dla ruchu karpackorusińskiego/śląskiego sprawą podstawową.

Granice polityczne, państwowe i geograficzne Europy w ujęciu liderów karpackorusińskich i śląskich

Granice polityczne w Europie Rusini widzą przede wszystkim w kontekście podzielonego pomiędzy Słowację, Ukrainę i Polskę rusińskiego terytorium.

² Szerzej na temat procesów konstruowania tożsamości omawianych w artykule grup pisałam w tekście *Śląskie i karpackorusińskie dylematy tożsamościowe. Aspiracje narodowe śląskich i karpackorusińskich liderów etnicznych* (Michna 2008).

Jak podkreślają, w sposób sztuczny i arbitralny podzieliły one jedną zamieszkującą wspólny teren grupę, rozdzielając niejednokrotnie rodziny, przerywając naturalne kontakty między członkami społeczności żyjącej kiedyś razem w ramach monarchii Austro-Węgierskiej.

W kontekście politycznej unifikacji Europy jedną z kwestii najczęściej podnoszonych przez etnicznych liderów rusińskich było zniesienie granic. Unia Europejska, jak mówili z nadzieją moi rozmówcy, zlikwiduje konsekwencje niekorzystnego dla grupy podziału politycznego. Oto jedna z typowych wypowiedzi ilustrująca ten typ myślenia: „Unia ze swoją ideą regionów jest dla nas wielką nadzieją, bo ona przywróci nas do dawnej przestrzeni, tak jak za czasów Austro-Węgier, znów będziemy razem bez granic, będziemy mogli swobodnie jeździć, spotykać się, nie będzie tych przeszkód co teraz” (P)³. W połowie lat dziewięćdziesiątych bardzo niewielu rozmówców zwracało uwagę na fakt, że rusińskie terytorium będzie przecinała wschodnia granica Unii Europejskiej.

Po rozszerzeniu w 2004 roku, które spowodowało pojawienie się między Polską, Słowacją a Ukrainą zewnętrznej granicy Unii, liderzy z wszystkich regionów dostrzegali, że granica Unii Europejskiej długo jeszcze będzie dzielić rusińskie terytorium. Oto wypowiedzi liderów rusińskich zebrane już po akcesji Polski i Słowacji do Unii Europejskiej: „Granice Unii na nieszczęście trwale podzieliły terytorium rusińskie, które, jak wiemy, stanowi integralną etniczną całość i to nie jest dla nas korzystne, to trzeba głośno powiedzieć” (P). „Nam i teraz ciężko wyjechać, potrzebujemy zaproszeń, wiz, za które trzeba płacić. Gdy będzie Unia, to dla nas będzie tragedia, wszyscy nasi bracia będą od nas oderwani, nasze kontakty będą utrudnione” (U).

Wiele miejsca w swoich narracjach rozmówcy poświęcali także konsekwencjom zaostżenia reżimu wizowego, związanego z postanowieniami układu z Schengen. Granica polityczna Unii jest zatem postrzegana przede wszystkim w kontekście zagrożonych interesów grupy i zawiedzionych nadziei na integrację rusińskiego terytorium w ramach zjednoczonej Europy. Granicę wschodnią Unii liderzy rusińscy widzą więc przede wszystkim jako barierę utrudniającą kontakty społeczności rusińskiej, żyjącej po dwóch stronach granicy zewnętrznej Unii, która jest szczególnie mocno chroniona.

Kwestia granic politycznych nie zajmuje rozmówców ze Śląska. Nie pojawia się jako istotny sposób problematyzowania europejskich granic. Wręcz odwrotnie, nieliczni rozmówcy, którzy wspominali o politycznych granicach w Europie, podkreślali, że osiągnięciem Unii Europejskiej jest ich zniesienie. Wschodnia, zewnętrzna granica Unii nie pojawia się w żadnej wypowiedzi.

³ W nawiasach podaję zakodowany region z którego pochodzi autor cytowanej wypowiedzi. Dla Łemków w Polsce wprowadzam oznaczenie P, dla Rusinów ze Słowacji — S, a dla Rusinów z Ukrainy — U; dla rozmówców z Górnego Śląska — Ś.

Tylko jeden z rozmówców wspominał o granicach politycznych Unii, ale w nieco innym kontekście, zauważył on bowiem, że granice niemieckich landów są pozostałością politycznych podziałów i wpływów po drugiej wojnie światowej i nie zawsze zgadzają się z podziałami etnicznymi. „Ja tych granic nie widzę, ale dla przykładu, też są pokrzywdzeni Bawarczycy, bo granice landów są stworzone na granicach państw, które nadzorowały dany rejon po drugiej wojnie światowej, a nie na granicach etnicznych, stąd też Bawarczycy są też troszeczkę rozbici. Tu też np. chodzi o Tyrol południowy i północny. Te granice na pewno powinny inaczej przebiegać, ale to nie przeszkadza” (Ś). Poza tym Europa jawi się moim śląskim rozmówcom jako wspólna przestrzeń. Bez politycznych granic: „likwiduje się granice, pomimo różnych problemów i pomimo że myślimy stereotypami, ale to że nie ma granic, może nie nasze pokolenie, ale pokolenie naszych dzieci będzie na tym korzystać” (Ś).

Różnica w sposobie ujmowania granic politycznych wynika z odmiennego położenia grupy. Terytoria śląskie weszły bowiem w całości do Unii Europejskiej. Co więcej, liderzy śląscy widzą w Europie bez granic państwowych szansę dla takich małych walczących o uznanie grup, są zwolennikami Europy ojczyzn czy też Europy stu flag. Oto jedna z tego typu wypowiedzi: „Głównie cecha, Unia coś tak godo, to że ni ma granic, moim zdaniem mogłyby te państwa zniknąć. Może ja tak godom, bo chciałbym wywalczyć przy tym te swoje coś. Coraz wincy, jak się jeździ po Europie, to on ci najpierw gada, że jest Bawarczykiem, Frankonem, a dopiero potem to. Jak popatrzeć na historie Niemiec to zawsze było tak. Hiszpania, siedemnaście regionów, jak komuś powiesz, Baskowi, Katalończykowi — Hiszpan, to tak jakbyś mu powiedział największo obraza. Belgia, Austria, wszędzie się podkreśla tradycję tych małych haimatów” (Ś).

Idea Europy regionów pojawiała się także w wypowiedziach liderów rusińskich. Znacznie częściej jednak pojawiała się ona w narracjach moich śląskich rozmówców

Pytani o granice Europy, tylko nieliczni rozmówcy wskazują na granice geograficzne. Są to wyłącznie badani ze Śląska. Najczęściej spontanicznie wymieniają oni Ural jako pasmo wyznaczające granicę Europy. W wypowiedziach badanych istotne jest, jak sędzę, to, że poświęcają uwagę tylko wschodniej granicy geograficznej. Tej, którą uważają za problematyczną. Jeden z interlokutorów wyraził to wprost: „Ja myślę, że ta granica, zachodnia granica, nie jest problematyczna, i południowa jest dość oczywista, tylko wschodnia” (Ś). „Chyba bardziej o tą wschodnią granicę chodzi, bo gdzie przebiega zachodnia to wiadomo, Ocean. Południowa [...] Wschodnia. Dla mnie Ukraina, no powiedzmy do dawnej granicy Polski, ale dla mnie Ukraina to też [...] Czy to jest Europa? Geograficznie jest. Ale tylko geograficznie. Kulturowo to nie są dla mnie Europejczycy” (Ś).

Jednocześnie, jak pokazuje przywoływany wyżej fragment narracji, część liderów obu grup od razu kwestionuje granice geograficzne jako nie do końca istotne w kontekście ich pojmowania Europy: „No wiadomo, Europa kończy się na Uralu, ale czy tam jest jeszcze Europa?” (Ś). „Z tego, co mnie uczono na geografii, to na Uralu, ale tak prywatnie dla mnie to na Przemszy i Brynicy” (Ś). Autor fragmentu drugiej narracji wie zatem, że Europa sięga poza Ural, sam jednak na podstawie innych kryteriów przesuwając ją na wschodnie granice własnego terytorium. Przemsza i Brynica, wyznaczające granice Górnego Śląska, będą przywoływane także przez innych rozmówców. Do tej kwestii wrócę jeszcze w dalszej części tekstu.

Mimo że badani znają geograficzny zasięg kontynentu europejskiego, w swych narracjach poświęcają mu stosunkowo niewiele miejsca. Konstruują swoją wizję Europy i jej granic na poziomie symbolicznym. Przedstawiciele obu analizowanych grup, opierając się na różnych kryteriach, wyznaczają granice Starego Kontynentu i prezentują specyficzną wizję europejskości, w którą, co ważne, próbują wpisać własną grupę w sposób odpowiadający aspiracjom etnicznym i definiowanym przez nich interesom grupowym. Rozpocznijmy od liderów karpackorusińskich.

Granice Europy, Europa i europejskość w dyskursie tożsamościowym liderów karpackorusińskich

Rusiński dyskurs tożsamościowy charakteryzuje pewne napięcie pomiędzy Wschodem a Zachodem. Grupa rusińska jest typową społecznością pogranicza, nie tylko kulturowego, ale i cywilizacyjnego. Kulturowo należała zawsze do chrześcijaństwa wschodniego, natomiast przynależność państwowa do monarchii austro-węgierskiej włączyła ją w orbitę zachodniej cywilizacji. Wielowiekowa przynależność do niej jest dzisiaj istotnym argumentem europejskich aspiracji rusińskich liderów etnicznych, a także pozwala na wzmacnianie granic grupowych między Rusinami Karpackimi a Ukraińcami. Jakie zatem znaczenie w wytyczaniu grupowych granic ma odwoływanie się do Europy?

Istotne w kontekście narodowych aspiracji Rusinów i wyznaczania granic grupowych jest uporanie się ze wspólnym dziedzictwem Wschodnich Słowian. W procesie dyferencjacji narodowej wschodniej Słowiańszczyzny był to problem wszystkich wyłaniających się narodów. Wszyscy rozmówcy uważają, że Rusini są Wschodnimi Słowianami. Podkreślają jednak, że znacznie się różnią od pozostałych grup wschodniosłowiańskich. „My bezsprzecznie jesteśmy wschodnimi Słowianami, cała nasza kultura jest

zaczepiona na wschodzie i my stanowimy wspólnotę z innymi wschodnimi Słowianami” (P). „Rusini to Słowianie Wschodni, cała kultura o tym świadczy, cyrylica, obrządek, my nie możemy odwracać się od Wschodu” (S). Rozmówcy, według których Rusini Karpaccy to przede wszystkim Wschodni Słowianie, uważają się także za Europejczyków. Często podkreślają jedność Europy, sztuczność podziałów między Wschodem i Zachodem Europy. Mówią o wspólnym, zróżnicowanym europejskim dziedzictwie, na które składa się zarówno przewyższająca zachodnią „wschodnia duchowość”, jak i „zachodnia cywilizacja”. Łączność ze Wschodem, według rusińskich liderów, nie przekreśla europejskości Rusinów. Wschód utożsamiany jest nie z Azją, ale z Bizancjum, i jest według badanych równie europejski, jak łaciński Zachód.

Większość badanych skupia się jednak na specyfice Rusinów, o której decyduje to, że będąc Wschodnimi Słowianami, należą jednocześnie do Europy i cywilizacji zachodniej. Ta przynależność, według rozmówców, jest tym, co zasadniczo odróżnia Rusinów od Ukraińców. Rozmówcy zapominają, że w podobnej do Zakarpacia sytuacji była rozciągająca się za łukiem Karpat, pozostająca pod wpływem Zachodu Galicja. Według zmierzających do podkreślenia własnej odrębności Rusinów Ukraina, bez względu na jej wewnętrzne podziały i złożoną historię, jest domeną oddziaływań uogólnionego, pejoratywnie ocenianego Wschodu. „My jesteśmy wschodnimi chrześcijanami, ale dominujące znaczenia dla nas ma to, że my nigdy nie należeliśmy do Azji, my zawsze należeliśmy do państw zachodnich, do zachodniej cywilizacji. To ma zasadnicze znaczenie, mimo że korzenie są bezsprzecznie na wschodzie” (U).

Większość rozmówców z Zakarpacia klasyfikuje świat, używając opozycji Europa—Azja, Wschód—Zachód, gdzie Wschód jest antynomią Zachodu. Rusini, według moich rozmówców, należą do Europy. Są oczywiście także wschodnimi Słowianami, ale są inni, specyficzni, różnią się od Ukraińców, Rosjan, będących „typowymi” Słowianami wschodnimi, ukształtowanymi przez Azję/Wschód. Te różnice są przez rozmówców wartościowane. Przynależność do Europy daje Rusinom Karpackim przewagę nad Ukraińcami i innymi narodami wschodniosłowiańskimi. W procesie konstruowania własnej odrębności przez liderów karpackorusińskich mamy do czynienia ze swoistą mediacją pomiędzy koniecznością zachowania własnej kulturowej odrębności i zaznaczenia różnicy w relacjach z Zachodnimi Słowianami a potrzebą skonstruowania wyraźnej granicy między Rusinami i pozostałymi narodami wschodniosłowiańskimi.

Silne związki ze wschodnim chrześcijaństwem i tkwiące w społecznej świadomości przekonania dotyczące podziałów na Wschód i Zachód powodują, że badani podejmują różne strategie, by swoje związki z Europą przedstawić jako coś naturalnego i oczywistego. W tym celu odwołują się

do odpowiednio wybranych faktów z historii grupy, przynależności do kościoła greckokatolickiego, specyficznej europejskiej mentalności Rusinów czy też określonych (europejskich) cech własnej kultury.

Rozpocznijmy od historii. Według moich rozmówców o ich przynależności do Europy (Zachodniej) zdecydowała wielowiekowa przynależność państwowa. Politycznie terytorium rusińskie, poza krótkim okresem po drugiej wojnie światowej, należało do państw, które przyniosły na to terytorium elementy kultury i cywilizacji zachodniej: „Ci podkarpaccy Słowianie zawsze byli pod niesłowiańskimi reżimami. Zawsze wchodzili w skład niesłowiańskich państw, ale poziom demokracji tych reżimów był zawsze wyższy niż poziom demokracji wschodnich Słowian, w tym i Ukraińców [...] Ale to włączyło nas w pewnym sensie do Europy, zachodnie wpływy tu zawsze przychodziły poprzez te państwa” (U). Związki terytoriów rusińskich z Zachodem, według badanych, mają bardzo długą tradycję. Historia włączyła bowiem Rusinów w orbitę oddziaływań zachodu już w X wieku, kiedy ich ziemie zostały zajęte przez Węgrów. „Nasi historycy mówią, że Podkarpacka Ruś nigdy nie należała do tamtej części, czy to będzie Rosja, czy Ukraina, ale tysiąc lat byli pod panowaniem Węgrów. Także historia nasza tworzyła się w ramach, w składzie Węgier, potem Austro-Węgier, a na końcu Czechosłowacji. Z tego się wnioskuje, że my nie jesteśmy Moskalami czy Ukraińcami, ale że my jesteśmy samodzielnym europejskim narodem” (S).

W wypowiedziach na temat najdawniejszych dziejów grupy rozmówcy często podkreślają, że panowanie węgierskie chroniło ich od wpływów Azji. Taka interpretacja historii pozwala im na podkreślenie odrębności od Rosjan i Ukraińców, narodów wschodniosłowiańskich, które przejawiały w historii grupy dążenia asymilacyjne względem Rusinów.

Ale o przynależności do Zachodu decyduje nie tylko przynależność do państw zachodnioeuropejskich, lecz również zasługi Rusinów i ofiary poniesione dla Europy. W narracjach dotyczących historii grupy pojawiło się także kilka wypowiedzi podkreślających ich udział w obronie chrześcijańskiego Zachodu przed Turkami, którzy uosabiają barbarzyństwo zideologizowanej Azji: „Na przykład wojna z Turcją. Budapeszt był ponad sto lat tureckim miastem. My należeliśmy do Węgier, ale nie byliśmy zajęci przez Turków. Tu i Turcy połamali zęby na Rusinach [...]. Gdyby Turcy zajęli i tą część Węgier, to Węgier może by i dzisiaj nie było. Tu się zaczęły Węgry odradzać znowu, bo ten kawałek nie został zajęty przez Turków. A Węgry to już Europa i widzi pani, że i nam coś zawdzięczają, bo wiadomo, czym było panowanie Turków” (U). Niektórzy badani z Zakarpacia widzą więc w swych przodkach obrońców europejskiej kultury i cywilizacji. Mityczny motyw przedmurza chrześcijaństwa pozwala liderom rusińskim czuć się Europejczykami.

Kwestią istotną w kontekście ogólnorusińskiego dyskursu tożsamościowego jest przynależność religijna Rusinów Karpackich. Religia łączy ich bowiem w świat chrześcijaństwa wschodniego, w potocznym dyskursie utożsamianego ze Wschodem. Większość badanych uważa, że to chrześcijaństwo wschodnie zdecydowało o kulturowej odrębności Rusinów, ale i tutaj, według moich rozmówców, pojawia się pewna ich specyfika jako jedynych Wschodnich Słowian, którzy przez wieki podlegali wpływowi zachodniej kultury. Aby udowodnić swą europejskość, moi rozmówcy odwołują się do początków chrześcijaństwa na ich terytorium. Prawie wszyscy badani twierdzą, że Rusini przyjęli wiarę chrześcijańską z rąk Cyryla i Metodego, misjonarzy pochodzenia greckiego, którzy przybyli na terytorium rusińskie z Moraw, mając błogosławieństwo biskupa Rzymu. Oto jedna z typowych wypowiedzi: „Nasza historia zaczyna się od misji Cyryla i Metodego. Dla nas jest ważne, że ten rejon przyjął chrześcijaństwo gdzieś sto dwadzieścia lat wcześniej niż Ruś Kijowska. I my dobrze wiemy, że nasi mnichowie brali udział w chrzczeniu dworu Włodzimierza Wielkiego. I w tym sensie interesujący jest dla nas punkt widzenia, że religia chrześcijańska przyszła do nas nie z Rusi Kijowskiej, ze Wschodu, lecz, że religia chrześcijańska została nam przyniesiona najpierw z Europy Zachodniej” (U).

Przyjęcie dość wątpliwej zresztą historycznie tezy, że Rusini zostali ochrzczeni przez Cyryla i Metodego, pozwala na zerwanie z niewygodną, z punktu widzenia konieczności skonstruowania wyraźnych granic między grupami rusińską i ukraińską, tradycją Rusi Kijowskiej — do której wyłączne prawo rości sobie grupa ukraińska. Na ponadnarodowym poziomie jest jeszcze jednym argumentem na rzecz tego, że już od początku swego istnienia społeczność rusińska miała bliższe związki z Europą Zachodnią i poprzez działalność świętych misjonarzy Słowiańszczyzny, patronów Europy, została włączona w orbitę kulturową Zachodu.

Według moich rozmówców ważnymi faktami z historii grupy, które otworzyły Rusinów na oddziaływanie kultury zachodniej, były unie użhorodzka i brzeska. Doprowadziły one do powstania kościoła greckokatolickiego, zachowującego wschodni obrządek, ale podporządkowanego rzymskiej administracji: „Tak jak misja Cyryla i Metodego związała nas z kulturą wschodnią, ale przyniesioną z Zachodniej Europy, tak unia użhorodzka związała nas z zachodnią cywilizacją, oderwała nas od Cerkwi moskiewskiej i wpływów stamtąd. Obrządek się zachował, to bardzo ważne, ale cerkiew greckokatolicka była bardziej demokratyczna i przynosiła bardziej demokratyczne wzory niż moskiewska” (U).

W dyskursie naukowym (Huntington 1998), ale także potocznym uznaje się, że cywilizacyjny podział na Wschód i Zachód jest wyznaczany przez zasięg łacińskiego (katolicyzm i protestantyzm) i bizantyjskiego (pra-

wosławie) chrześcijaństwa. Dla rozmówców cerkiew greckokatolicka, która uosabia spotkanie Wschodu i Zachodu, jest najlepszym symbolem położenia grupy, która chociaż graniczy ze Wschodem i tam ma swe korzenie, jest jednocześnie od tego Wschodu oddzielona dzięki wpływom Rzymu, niosącego elementy zachodniej cywilizacji.

Liderzy rusińscy, uzasadniając swą przynależność do Europy, starają się wskazać szereg cech ich kultury, które odróżniają ich od pozostałych Słowian Wschodnich. Oto jedna z ciekawszych tego typu wypowiedzi: „Argumentem za tym, że należymy do Europy dzisiejszej i wczorajszej, jest to, że mamy inne nazwiska, inną mentalność, specyficzny sposób mieszkania, specyficzne jedzenie, specyficzne wychowanie i specyfikę wewnętrznego ciężenia ku Europie. O tym, że nie należymy do wschodniaków, do Europy Wschodniej — świadczy i to, że dopiero w 1946 roku zaczęli u nas ludzie pić wódkę jako napój. Do 46 roku cały nasz rusiński naród i wszyscy, którzy tutaj mieszkają, używali wina, a wódkę tylko jako lekarstwo” (U).

Cechą, która decyduje o europejskości Rusinów, jest również tolerancja. Jak twierdzą badani, wyniknęła ona z długiej koegzystencji na terenach rusińskich przedstawicieli wielu narodów. Podkreślają to przede wszystkim badani z Zakarpacia, którzy sądzą, że wielokulturowość tych terenów i zgodne współżycie różnych grup narodowych i religijnych decyduje o unikalności tego regionu i powstaniu specyficznej rusińskiej mentalności: „Tu u nas, w naszym rejonie była taka szczególna mieszanka. My przyjmowaliśmy od innych wiele cech, obyczajów, tych dobrych momentów. Tu przybywali Żydzi, Węgrzy, Austriacy, Niemcy i przedstawiciele innych narodów. To dało szczególną mentalność i ogromną tolerancję w stosunku do innych i dlatego mentalność Rusina jest czymś unikalnym, nie tylko w skali Ukrainy, ale także w skali europejskiej” (U).

Inną cechą europejską, która według moich rozmówców z Zakarpacia świadczy o ich przynależności do Europy i zdecydowanie odróżnia od innych wschodnich Słowian, jest upodobanie do porządku. „Rusini, inaczej niż Słowianie ze Wschodu, lubią porządek” (U). „U nas zawsze panował porządek, jak w Europie, jak w Europie Zachodniej. Gdybyście pojechali do wschodniej części Ukrainy, to byście zobaczyli, jak tam jest. Jeden bardach, bałagan, sklecał domy z paru desek i tak tam żyją. Tym się właśnie różnimy” (U).

Badani, uzasadniając europejskość Rusinów, tworzą katalog typowych, „niepodważalnych” europejskich norm i wartości, które odróżniają Europejczyków od „barbarzyńców” zza wschodniej granicy, lokowanej na linii Karpat. Są to cechy bardzo różne, od wspomnianych wyżej zwyczajów żywieniowych, po tolerancję, umiłowanie porządku, ale także szacunek dla starszych, dbałość o rodzinę i przeszłość swoich dzieci, pracowitość.

O europejskości Rusinów świadczy także, bardzo często wspominana przez rozmówców, bliżej niedookreślana, specyficzna mentalność: „My jesteśmy inni, bo naszą mentalność nie kształtowała Azja, ale Europa, przez wiele wieków należeliśmy do bardziej cywilizowanej Europy, a te ostatnie kilkadziesiąt lat to nasze nieszczęście. Wy powinniście to rozumieć, bo przecież Polacy też nie chcieli się znaleźć w obozie sowieckim” (U).

Jak wskazują wcześniej prezentowane wypowiedzi, liderzy rusińscy uważają, że społeczność karpackorusińska jest częścią Europy i zachodniej cywilizacji. O kategoryzacji i próbie arbitralnego wyznaczania granic między grupą własną jako przynależną do Zachodu i pozostałym poza tymi granicami jednolitym „obcym” Wschodem świadczy także określanie własnego terytorium. Uważają, że ich terytorium należy nazywać Rusią Podkarpacką — patrząc bowiem z punktu widzenia Europy (Zachodniej) ziemie rusińskie rozciągają się pod Karpatami: „Podkarpacie, czyli pod Karpatami, nie za Karpatami. My dla Kijowa jesteśmy za Karpatami. Oni są za Karpatami, a my nie. My pod Karpatami. Cała Europa, austro-węgierska monarchia, która była po rozpadzie państwa morawskiego, też dla nich byli Rusini pod Karpatami” (U). „Ukraińcy byli za Karpatami. Kiedy ja żyję w Europie, to ja jestem pod Karpatami, a kiedy żyję w Azji, to jestem za Karpatami. Ja żyję w Europie, myślę, że z moimi poglądami jestem bliżej Europy niż Azji” (U).

Mechanizm nazywania pozwala na uporządkowanie świata i umieszczenie grupy w szerszym kontekście międzygrupowych, a nawet międzycywilizacyjnych relacji. Co więcej, granica Europy zostaje przesunięta na linię Karpat, gdyż w mentalnej mapie konstruowanej przez rusińskich liderów za Karpatami rozciąga się kojarzony z Azją — Wschód.

Analiza wypowiedzi karpackorusińskich liderów we wszystkich regionach wykazuje, że bez względu na obiektywne cechy kulturowe na poziomie symbolicznym i mitycznym, ich tożsamość oparta jest na jasnych i wyraźnych podziałach, które przez badanych opisywane są przede wszystkim w kategoriach narodowych, ale nie tylko. Zebrany materiał wskazuje bowiem, że badani, konstruując granicę między grupą własną a ukraińską, odwołują się także do specyficznie rozumianej europejskości oraz ważnego w europejskim dyskursie tożsamościowym, rozważanego niejednokrotnie i mającego długą historię⁴ dualnego podziału na Wschód i Zachód. Wschód i Zachód są jednak rozumiane specyficznie, ulegają w wypowiedziach badanych pewnej ideologicznej manipulacji. Nie są to zwykłe terminy geograficzne, lecz mają znacznie szerszy, wartościujący sens. Po II wojnie światowej synonimem tak rozumianego Wschodu, wyposażanego w te same atrybuty, jest Związek Radziecki.

⁴ Szerzej na temat omawianych podziałów patrz m.in. Buchowski 1997: 51—79; Davies 1998: 1—58; Delanty 1999; Kundera 1984: 14—31.

Granice Europy, Europa i europejskość w dyskursie tożsamościowym liderów śląskich

Nieco inaczej Europę i europejskość grupy własnej widzą rozmówcy z Górnego Śląska. Podobnie jak dla Rusinów, dla moich śląskich interlokutorów Europa to przede wszystkim określona rzeczywistość kulturowa, na którą składają się różne elementy (zestawię je od najczęściej wymienianych): chrześcijaństwo, tradycja grecko-rzymska, wielokulturowość, ale też określony ład aksjonormatywny: poszanowanie prawa, porządek, prawa człowieka, tolerancja, poszanowanie własności, odpowiedzialność za własne działania, indywidualizm, zaufanie społeczne, liberalizm, umiślowanie nauki, humanizm, demokracja, a także szacunek dla mniejszości. Te pozytywne wartości, podobnie jak w narracjach Rusinów, utożsamiane są przede wszystkim z Zachodem i przeciwstawiane odmiennym, będącym ich lustrzanym odbiciem, antywartościom utożsamianym ze Wschodem, rzadziej natomiast niż w przypadku Rusinów z Azją. Oto dwie z kilku tak konstruowanych narracji: „Wartości europejskie to przeciwstawne jest właśnie tym we wschodniej kulturze, która jest właśnie, to jest przeciwstawność do Wschodu jakiegoś kultu jednostki. [...] Wartości totalitarnych, niedemokratycznych” (Ś). „[...] kto nie pracuje ten nie je, to jest takie śląsko-europejskie. Też takie poczucie odpowiedzialności za to, co się robi, nie samowoli, bezkarności, anarchii, nie dla warcholstwa, nic takiego wschodniego” (Ś).

Europa jednak, według niektórych badanych, to nie tylko pozytywne wartości — rozmówcom o poglądach konserwatywnych kojarzy się ze zbytnim liberalizmem obyczajowym czy też próbami wyrugowania we współczesnej Europie tradycji chrześcijańskiej. Jeden z rozmówców tak o tym mówił: „Ja nie uznaję tych wartości europejskich, takie jakie dzisiaj są, ja jestem taki bardziej tradycjonalista i rażą mnie te trendy europejskie teraz. [...] Nie zgadzam się z tym na przykład, że się od chrześcijaństwa odchodzi w Zachodniej Europie. Puste katedry w Europie Zachodniej, to powinno tętnić życiem, a nie tak. To mi się kojarzy zaraz z Rosją rewolucyjną, cerkwie zamieniano na muzea, to jest jakby przejmowanie jakby niechlebnych rzeczy ze Wschodu na Zachód. Jeśli chodzi o obyczajowe rzeczy, to też jestem zachowawczy raczej. Te małżeństwa jednopłciowe, to mnie raczej odstręczają” (Ś). „Kojarzy mi się z wygodnictwem i takim przesocjalizowaniem” (Ś).

Warto podkreślić, że z wypowiedzi badanych na Śląsku wyłania się bardziej zniuansowany obraz niż w przypadku liderów rusińskich. Zależy w dużej mierze od poglądów politycznych rozmówcy. Jest, jak sądzę, w mniejszym stopniu podporządkowany podstawowemu dla ideologii etnicznej zadaniu skonstruowania wyraźnej granicy między zaliczaną do

zideologizowanego Wschodu/Azji grupą obcą a włączaną do Europy grupą własną. Charakterystyczny dla Rusinów aspekt westernizacji własnej kultury nie jest obecny w narracjach badanych z Górnego Śląska. Są oni przekonani, że ich kultura zawsze uosabiała kulturę zachodnią.

Śląscy rozmówcy utożsamiają się przede wszystkim z Europą Zachodnią (w nielicznych przypadkach także z Europą Środkową). W niej czują się zakorzenieni. W odróżnieniu od liderów rusińskich Europę ujmowali nie tak abstrakcyjnie, wskazując, że są jej częścią. Mniej miejsca poświęcali na udowodnienie swej europejskości, uważając ją za coś oczywistego. Oto kilka wypowiedzi ilustrujących ten typ myślenia: „Europa to mój dom, ja jestem Europejczykiem. Ja zwiedziłem prawie całą Europę” (Ś). „Europa to ta duża ojczyzna, wartości kulturowe, z którymi się identyfikuję” (Ś). „Europa to wszystko, co mnie otacza, zarówno w miejscu zamieszkania, jak podróżuję po Europie, jestem we Włoszech, Hiszpanii, Portugalii, Francji, a także mojej rodzinie w Niemczech. Podróżując po Europie, nie czuję się, że jestem poza domem” (Ś).

Warto podkreślić, że większość badanych na Śląsku, mówiąc o Europie, dookreśla ją jako Zachód, cywilizację łacińską czy też cywilizacją zachodnią. „Europa kojarzy mi się z Zachodem. Nigdy nie ze Wschodem. Wschód to jest co innego. Nawet Litwa tutaj, Ukraina. Wiem, że geograficznie to należy do Europy, ale skojarzenie Europa to jest Zachód. Od Niemiec tam” (Ś). „Wie Pani, ja mówię o Europie. Dla mnie Europa kończy się na Bugu, bo może też być na Wiśle. No, Pani rozróżnia żart. Jak myślę o Europie, to myślę o Europie Zachodniej” (Ś). „Myśląc o Europie, myślę o cywilizacji grecko-rzymskiej. Nie myślę o Bizancjum. Dla mnie Bizancjum to jest taka wypaczona Europa, taka trochę zislamizowana, co nam też teraz na zachodzie Europy grozi. Ale ja się raczej odwołuję do Europy Zachodniej” (Ś).

Europa Wschodnia, jeśli nawet jest przywoływana, to jako obszar wyraźnie odrębny, nie do końca europejski, zideologizowany Wschód, gdzie kończy się zasięg obowiązywania europejskiej kultury i europejskich wartości. „Granice Europy są wytyczone przez geografów, to znaczy Ural. Z Ukrainą, Rosją, tu jest Europa Środkowa, gdybym Europę ograniczał, bez Rosji, to Europa Środkowa byłaby w Beneluksie. Granica pomiędzy Europą Zachodnią a Europą Wschodnią przebiega na granicy niemieckiej. Okres komunistyczny wywarł takie piętno na kontynencie, że w dalszym ciągu te granice podziału pomiędzy Zachód a Wschód, one w dalszym ciągu są. [...] od Rzeczypospolitej szlacheckiej, niestety ta Wisła była taką granicą, niektórzy twierdzą, że tam się zatrzymała cywilizacja” (Ś).

Przyjrzyjmy się zatem, gdzie znajdują się granice tak skonstruowanej Europy. Część badanych mówi, że granice Europy sięgają tam, gdzie kończą się wpływy cywilizacji łacińskiej, czyli na Bugu, na wschodniej granicy Polski lub Wiśle: „Granica Europy biegnie, no może nie na Wiśle,

ale na Bugu. Polska jest zeuropeizowana. Nie, Ukraińcy to nie są dla mnie Europejczycy, a już na pewno Rosjanie to nie są Europejczycy” (Ś). „No tak, my tutaj się wywodzimy z kultury łacińskiej, to tu faktycznie, że tu się Europa kończy, na tej granicy naszej wschodniej, to już nie jest Europa” (Ś).

Analiza zebranego materiału wskazuje, że podobnie jak w przypadku Rusinów Karpackich mamy do czynienia z bardzo powszechnym w Europie Środkowo-Wschodniej procesem wyznaczania granic Europy na krańcach własnego terytorium. Większość badanych twierdzi (czasem w pierwszej chwili śmiejąc się lub uśmiechając), że granice Europy przebiegają na Wiśle czy nawet Przemszy lub Brynicy, albo, jak powiedział jeden z rozmówców, „na dworcu w Mysłowicach”. „Na Wiśle od wschodu, tak jest (śmiech), nie, znaczy. Nie wiem, czy to jest, by było jakieś antypolskie, ale my się śmiejemy, że jedziemy do Azji, jak jedziemy na wschód od nas” (Ś). „Gdzie granice? na Przemszy (śmiech). To tak mówimy trochę żartem” (Ś). „Wie Pani co, Europa kończy się na Śląsku, to mówiąc tak nacjonalistycznie, szowinistycznie. Ja powiem tak, ponieważ tak twierdzą, na wschodniej granicy śląskiej” (Ś).

Temu początkowemu spontanicznemu rozbawieniu niejednokrotnie towarzyszą już na serio formułowane argumenty: „za Wisłą już nie ma Europy, bo tam rozpoczynają się wpływy Wschodu, wszak to teren zaboru rosyjskiego” (Ś). „Mówią, że Europa kończy się na Uralu, ale według mnie na Polsce chyba, czym bardziej na wschód, tym już jest większa dzicz” (Ś). „Śląsk, Wielkopolska jest w Europie. Jak myślę Europa, myślę Europa Zachodnia. Tak. Wschodnia, bo rozumiem, że pytamy o wschodnią granicę Europy. Wschodnie granice Europy kończą się na wschodnich granicach sprzed pierwszej wojny światowej Austro-Węgier i Niemiec” (Ś).

Niektórzy z badanych konstruują granice Europy poprzez proces włączania/wyłączania pewnych obszarów z obszaru Europy. Konstruują zatem mentalny obszar Europy, czasem dookreślając kryteria włączania/wyłączania.

Prawie wszyscy badani wykluczają z Europy Turcję, ze względu na odmienność kulturową i obecność islamu. Oto dwie z często pojawiających się wypowiedzi: „Europa kojarzy mi się z zachodnią cywilizacją i na pewno do Europy nie należy Turcja, co ją teraz chcą do Europy wciągać. I geograficznie, ale i kulturowo. Tak że Turcja jest dla mnie niestety pomyłka” (Ś). „Odłączyłbym w zasadzie od Europy tę część taką bałkańską tam, bo to już oni są już bardziej, jest ta grupa, taka bardziej południowa, bardziej muzułmańska. Bo tam jest jednak, kultura jednak inna. Turcja już nie” (Ś).

Większość rozmówców wyklucza też z obszaru Europy Rosję lub część europejskiego terytorium tego państwa. Nieliczni, którzy włączają Rosję w obszar konstruowanych przez siebie granic Europy, czynią to z zastrzeżeniem, że to inna kultura niż Europy Zachodniej. Jeden z badanych tak o tym mówił: „Czy tym Rosjanom, którzy się kulturowo od nas różnią,

bo chleją więcej od nas wódki, można przyznać prawo nazywania się Europejczykami, to jest trudne, perfidne pytanie. Bo jeżeli powiem, że Rosjanie nie są dla mnie Europejczykami, bo się różnią, to będzie też pytanie, to jak z Polakami? Nie. Jestem w stanie się identyfikować w pełnym stopniu z Dostojewskim, z Puszkinem, jestem w stanie uznać europejskość Rosjan. Przy założeniu, że jest to specyfika europejskości różna od Europy Zachodniej i od Śląska. Europa mi się bardziej kojarzy z Proustem, z kulturą starożytnego Rzymu” (Ś).

Ukraina to drugie z wschodniosłowiańskich państw, które przez większość badanych nie jest traktowane jako całość. I o ile jest w obszar europejski włączana, to przede wszystkim jej część zachodnia, Galicja, która do pierwszej wojny światowej należała do Austro-Węgier. Lwów w wypowiedziach kilku badanych pojawia się jako przykład europejskiego miasta. „Ja bym Ukrainę jeszcze zaliczył do Europy. Trudno mi mówić o granicach w krajach, gdzie nie byłem. Ten Lwów widać, jest europejski, widać, że jest tam bieda, ale jak w tym kraju się poprawi, to będzie państwo europejskie” (Ś). „Wiem, że to nie jest obiektywne, że to jest subiektywne zdanie, ale gdzieś na wysokości, wie Pani, Leningrad, Wilno, Lwów, ale potem ja już coraz mniej tej Europy widzę. Ona nie kończy się tam na Uralu, jak to mapy pokazują, bo tam jakieś byli trochę inni ludzie” (Ś).

Ważnym aspektem narracji badanych ze Śląska jest jeszcze wyraźniejsze, niż w przypadku Rusinów Karpackich, operowanie dualistycznym podziałem Wschód—Zachód. Nie jest natomiast tak powszechne jak u Rusinów utożsamianie Wschodu z Azją, choć pojawia się w kilku wypowiedziach. Wschód w wypowiedziach badanych z Górnego Śląska ma podobną zawartość semantyczną, jest anty-Zachodem. Ucieleśnia wiele negatywnych cech.

Podobnie jak u liderów rusińskich narracje części badanych na temat granic Europy i europejskości mają wzmacniać granice grupowe, w tym przypadku ważny jest kontekst polski. To bowiem z polskiej strony odrębność Ślązaków jest kwestionowana. Rozmówcy zatem tak konstruują wypowiedzi, by swoją europejskość, względnie zachodnioeuropejskość, przedstawiać w kontekście nie do końca oczywistej zachodnioeuropejskości Polski i Polaków. Część badanych, wyznaczając granicę Europy, o czym już była mowa, wyklucza z niej niektóre obszary Polski, najczęściej jako kryterium wyłączenia stosując zasięg zaboru rosyjskiego. Przynależność Polski do Europy nie jest dla badanych tak oczywista jak przynależność do Europy grupy własnej. „No, Śląsk zawsze należał do Europy Zachodniej, a Polska to dopiero do Europy wstąpiła w 2004 roku, my nigdzie nie musieliśmy wstępować, bo zawsze do Europy należeliśmy” (Ś). „No, my, Ślązacy, mamy na przykład na pewno duszę łacińską, taka jest prawda, że jesteśmy tymi zachodnimi Słowianami, tak jak Czesi zachodni. Śląsk jeszcze bardziej niż Polska [...]. A im bardziej na wschód, to już jest przewaga żywiołu tego

bardziej rosyjskiego, elementów typowo mongolskich, bizantyjskich. Ja widzę takie różnice we wschodniej Polsce, na przykład na Podlasiu” (Ś). „Europa kończy się z tej strony na Wiśle. Ja wiem, że jest to takie dosyć uproszczone myślenie, ktoś może powiedzieć, że trochę sarkastyczne, ale... (argumenty?) Kulturowo. Polska ma takie a nie inne położenie geopolityczne i musi być taki kraj, który będzie zderzakiem tych dwóch różnych kultur, i to jest Polska właśnie. Przez którą wszyscy szli w jedną lub w drugą stronę. [...] Śląsk to Europa Zachodnia. Śląsk obniżył swoje loty po 45 roku” (Ś).

Badani także często podkreślają, że Ślązacy to w istocie Europejczycy, a wartości śląskie to wartości europejskie. „Śląsk ma więcej cech europejskich niż pozostała część Polski, tam za Wisłą. Tak. Myślę, że Śląsk ma więcej cech europejskich” (Ś). „Szacunek do pracy to jest takie śląsko-europejskie. Też takie poczucie odpowiedzialności za to, co się robi, nie samowoli, bezkarności, anarchii, nie warcholstwa i nic takiego wschodniego. Płaca za pracę, a nie oszukać, ocyganić, wykorzystać. No i ten demokratyzm, bo to jest śląskie, przed chwilą o tym mówiłam. Ślązak to Europejczyk zarazem” (Ś).

Podsumowanie

Analiza wywiadów z rusińskimi i śląskimi liderami etnicznymi pozwala na wskazanie zarówno pewnych podobieństw, jak i różnic w wyznaczaniu europejskich granic oraz roli Europy i europejskości w dyskursie tożsamościowym. Rozpocznę od wskazania podobieństw.

Wypowiedzi rozmówców z obu grup wskazują na płynność i brak stałości europejskich granic, które niewiele mają wspólnego z ustaleniami geografii czy nawet granicami politycznymi mającymi swe korelaty w fizycznej przestrzeni, decyduje bowiem o nich kontekst wypowiedzi i cel, jaki przyświeca rozmówcy.

Wspólna dla liderów obu grup jest tendencja do przesuwania granicy Europy na wschodnie rubieże swoich terytoriów. Taka praktyka jest na terenie Europy Środkowej powszechna, odnajdziemy ją także w przypadku Polaków, Ukraińców, Słowaków (Hnatiuk 2003; Buchowski 1997; Michna 2009).

Wspólne dla elit obu analizowanych społeczności jest operowanie przy wyznaczaniu grupowych granic i granic Europy binarnymi kategoriami Wschód—Zachód, Europa—Azja. Ta druga opozycja występuje częściej w przypadku liderów rusińskich. Wymienione kategorie to nie nazwy geograficzne, ale coś więcej. Zachód — utożsamiany z cywilizacją zachod-

nią — uosabia takie wartości jak demokracja, indywidualizm, tolerancja, cywilizacja, postęp, modernizacja łączona z westernizacją. Jest to skarbnica wartości uniwersalnych, pewien wzorzec, do którego należy dążyć. Wschód, utożsamiany z Azją, jest anty-Zachodem: uosabia despotyzm, zacofanie, kolektywizm, barbarzyństwo, obyczajowe zdziczenie i alkoholizm. Po II wojnie światowej synonimem Wschodu, wyposażonym w te same atrybuty, jest Związek Radziecki, a dla Ślązaków — komunistyczna Polska.

W wypowiedziach badanych oprócz podobieństw odnajdujemy także różnice. Narracje rozmówców z obu porównywanych społeczności różnią się między sobą ze względu na odmienną sytuację grupy, w której imieniu konstruuja pożądany obraz świata i zarządzają symbolicznym uniwersum. Na sposób konstruowania tożsamości w kontekście europejskim ma także wpływ położenie grupy. Terytorium rusińskie to pogranicze stanowiące wschodni kraniec Unii Europejskiej, które w dyskursie naukowym i potocznym postrzegane jest jako miejsce spotkania Wschodu i Zachodu czy, jak chce Huntington, styku cywilizacji zachodniej i prawosławnej. Liderzy karpackorusińscy zdają sobie sprawę, że ich europejskość, ze względu na peryferyjne położenie względem centrum Europy, jest kwestionowana. Centrum nie geograficzne, ale kulturowe, symboliczne, w powszechnej opinii lokowane jest bowiem w którejś ze stolic Europy Zachodniej (Buchowski 1977: 52). Podejmują zatem różne strategie, by swą europejskość udowodnić. Rozmówcy rusińscy więcej miejsca poświęcają na jej umotywowanie, jako Wschodni Słowianie na mocy potocznego dyskursu są bowiem zaliczani do kulturowego i cywilizacyjnego Wschodu. Liderzy rusińscy, aby udowodnić swą przynależność do Europy, odwołują się do historii grupy, której terytoria przez wieki wchodziły w skład państw zachodnich. Wskazują szereg cech własnej kultury, w ich pojęciu charakterystycznych dla Europejczyków, które odróżniają ich od pozostałych Słowian Wschodnich. Odwołują się też do specyficznej rusińskiej mentalności czy też woli Rusinów, którzy zawsze „ciążyli w kierunku Zachodu”.

Liderzy śląscy natomiast, w przeciwieństwie do liderów rusińskich, czują się mocno zakorzenieni w Europie, ich terytorium wchodzi od wieków w skład Starego Kontynentu, a precyzyjniej jego zachodniej części, waloryzowanej pozytywnie. Związki z państwem czeskim, pruskim, a potem niemieckim wiążą ich z oddziaływaniami cywilizacji zachodniej, łańciskiej, tak istotnych w konstruowanej przez nich wizji Europy. To oni raczej kwestionują europejskość tych, których umieszczają za różnie lokowaną (Bug, Wisła, Brynica i Przemsza) granicą Starego Kontynentu czy też za definiowaną precyzyjniej jako **własna kulturowa przestrzeń** — Europą Zachodnią. Co więcej, większość z nich uważa, że Ślązacy zawsze w niej byli, w przeciwieństwie do Polaków, którzy w 2004 roku dołączyli do Unii Europejskiej i dopiero teraz się europeizują.

W karpackorusińskim dyskursie tożsamościowym napięcie pomiędzy Wschodem a Zachodem jest szczególnie istotne. Grupa musi się uporać zarówno ze wschodnim, jak i zachodnim dziedzictwem swej historii i kultury. Współcześnie, kiedy dyferencjacja narodowa wschodniej Słowiańszczyzny została zaakceptowana i nie podlega już dyskusji odrębność Rusinów i Rosjan, najistotniejsze jest określenie się w stosunku do Ukraińców. Operowanie syndromem Wschód/Zachód umożliwia rusińskim liderom wzmocnienie granic narodowych. Zebrany materiał pozwala na stwierdzenie, że Wschód utożsamiany z Azją odgrywa w rusińskiej wizji świata rolę „obcego”, wobec którego mogą dookreślić własną tożsamość, a także dowartościować swą grupę. Negatywne cechy przypisywane zideologizowanemu Wschodowi są przenoszone na grupę ukraińską, w stosunku do której Rusini chcą się określić.

Również w śląskim dyskursie tożsamościowym Europa stanowi ważny symboliczny zasób, z którego korzystają moi rozmówcy dla wzmocnienia granic grupowych. Jednak w nieco inny sposób niż liderzy rusińscy. Decydująca jest tu różnica w sytuacji obu grup i kontekście międzygrupowych relacji. Polacy bowiem, podobnie jak Ślązacy, są Zachodnimi Słowianami, członkami Unii Europejskiej, trudno jest zatem do końca zakwestionować europejskość grupy, w stosunku do której liderzy śląscy chcą zaznaczyć swoją odrębność. Stosują zatem bardziej subtelne strategie. Europejskość (a bardziej precyzyjnie — przynależność do Europy Zachodniej) grupy własnej w przypadku liderów śląskich jest podkreślana jako oczywista, natomiast grupy polskiej, od której chcą się odróżnić, obwarowana pewnymi zastrzeżeniami.

Analizowany w artykule materiał pozwala na pozytywne zweryfikowanie postawionej na początku artykułu tezy, w myśl której zarówno dla liderów karpackorusińskich, jak i liderów śląskich granice Europy, Europa i specyficznie definiowana europejskość są zasobem symbolicznym, który wykorzystują do wyznaczania granic grupowych, ich wzmacniania i odpowiedzi na pytanie, kim jesteśmy w kontekście ponadnarodowym. Europa i europejskość, poddane ideologicznej manipulacji, są elementami postulowanego obrazu świata, który odpowiada interesom grupy, pozwala na wyjaśnienie jej specyficznego położenia i legitymizacji współczesnych aspiracji i dążeń. Jako turnerowski *master symbol* Europa, mająca wiele odniesień i znaczeń, o problematycznych granicach, pozwalająca na wyposażanie się w odmienną semantyczną zawartość, doskonale się do tego celu nadaje.

Bibliografia

- Ash Timothy G., 2000: *Historia na gorąco: eseje i reportaże z Europy lat 90.* Przeł. J. Piątkowska. Kraków: Znak.
- Bauman Zygmunt, 2005: *Europa niedokończona przygoda.* Przeł. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Barth Fredrik, 2004: *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych.* Przeł. M. Głowacka-Grajper. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje.* Warszawa: PWN.
- Buchowski Michał, 1997: *Tożsamość Europejczyków: jedność i podziały.* W: J. Mucha, W. Olszewski (red.): *Tożsamość Europejczyków: jedność i podziały. Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia.* Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Cohen Anthony P., 1985: *The Symbolic Construction of Community.* London: Ellis Horwood and Tavistock.
- Davies Norman, 1998: *Europa. Rozprawa historyka z historią.* Przeł. E. Tabakowska. Kraków: Znak.
- Delanty Gerard, 1999: *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość.* Przeł. R. Włoddek. Warszawa—Kraków: PWN.
- Donnan Hastings, Wilson Thomas M., 2007: *Granice tożsamości, narodu, państwa.* Przeł. M. Głowacka-Grajper. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hnatiuk Ola, 2003: *Pożegnanie z Imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości.* Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Hobsbawm Eric J. E., 1998: *The Curious History of Europe.* London: Abacus.
- Huntington Samuel P., 1998: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego.* Przeł. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Każdy ma własną Europę. Z Timothyem Garton Ashem rozmawia Jan Stretkowski, 2000: „Nowe Książki” 6.
- Kundera Milan, 1984: *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej.* „Zeszyty Literackie” 5.
- Michna Ewa, 2008: *Śląskie i karpackorusińskie dylematy tożsamościowe. Aspiracje narodowe śląskich i karpackorusińskich liderów etnicznych. Próba analizy porównawczej.* W: A. Sakson (red.): *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy — Między polskością a niemieckością.* Poznań: Instytut Zachodni.
- Michna Ewa, 2009: *Granice Europy i europejskość w opinii liderów karpackorusińskich i przedstawicieli elit lokalnych Gorlic i Sanoka — perspektywa porównawcza.* W: J. Kurczewska, H. Bojar (red.): *Wyciskanie brukselki? O europeizacji społeczności lokalnych na pograniczach.* Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Turner Victor W., 2006: *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu.* Przeł. A. Szyjewski. Kraków: Nomos.
- Wallman Sandra, 1978: *The Boundaries of „Race”: Processes of Ethnicity in England.* „Man” 13/2.

Ewa Michna

**The Concept of boundaries of Europe and Europeanness
in the identity discourse of Carpatho-Rusyn
and Upper Silesian ethnic leaders**

S u m m a r y

The borders of Europe are demarcated by different social actors on the basis of a variety of political, geographical and cultural criteria, therefore placed in different places. The manner in which the borders are set also depends on the interests of a group, international relations and the moment in the history. The process also raises identity questions as the borders, while keeping one community within and leaving others or strangers on the outside, provide criteria for including and excluding, for defining a group in terms of oursness and otherness. In the article, based on the analysis of empirical material collected during the research on ethnic leaders in the Upper Silesia and the data obtained in the course of a research of ethnic leaders of the Carpatho-Rusyn movement in Slovakia, Ukraine and Poland, using a comparative perspective I present the concept of European borders that is shared by Carpatho-Rusyn and Upper Silesian elites. Separate discussion is devoted to the social contents with which the researched groups fill the concepts of “Europe” and “Europeanness”, how the concepts are used in different contexts and on different levels of the identity discourse.

Część III

Graniczne studia przypadku

Ewa Nowicka

Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski

Pogranicze cywilizacyjne Nepal kastowy i niekastowy

Wprowadzenie

Zainteresowanie pograniczami, różnego typu obszarami „na styku”, „na skraju”, „pomiędzy”, nabrało w ostatnich latach znacznej intensywności. O pograniczach mówimy wtedy, gdy chodzi o obszary terytorialnie bliskie, choć to terytorialne rozumienie pogranicza nie wyczerpuje znaczeń nadawanych pojęciu. Często termin „pogranicze” bywa używany w sensie również przenośnym; zdarza się to na przykład wtedy, gdy mówimy o czyichś uczuciach „na pograniczu uwielbienia, podziwu, repulsji” itd. Mówimy też o konkretnych osobach, że duchowo, kulturowo, cywilizacyjnie znajdują się na pograniczu, mając na myśli sytuację, gdy ich wyposażenie kulturowe ma wyraźnie transnarodowy, transkulturowy charakter. W sytuacjach intensywnych zmian kulturowych, z jakimi mamy obecnie do czynienia w różnych miejscach globu, taka sytuacja pogranicza wewnętrznego jest nierzadka. Coraz częściej spotykamy osoby, które, choć terytorialnie na żadnym pograniczu nie mieszkają, ale żyły w dwóch systemach kulturowych, w dwóch porządkach znaczeniowych i z tą sytuacją „graniczną” jakoś sobie musiały poradzić, dokonując fuzji, kompartmentalizacji, integracji (Spicer 1961) w nową postać treści kulturowych nie zawsze łatwych do pogodzenia.

Pogranicze, któremu jest poświęcony ten artykuł, dotyczy obszaru geograficznego i zetknięcia się dwóch systemów cywilizacyjnych i kulturowych, które ukształtowały się zasadniczo w izolacji i spotkały na terenie jednego państwa — Nepalu. Dzięki temu Nepal stanowi przypadek społeczeństwa wyjątkowo interesującego, gdyż nastąpiło tam spotkanie zbiorowości ludzkich fizycznie odmiennych, odbierających siebie wzajemnie jako „innych”. Artykuł dotyczy społeczeństwa współczesnego Nepalu, które obrazuje oso-

bliwe zetknięcie, a nawet coraz wyraźniej objawiające się zderzenie między zbiorowościami opartymi na pojęciu kasty a społeczeństwami nazywanymi „grupami etnicznymi” (po nepalsku: Janajati), które tego pojęcia przed zetknięciem się z obcymi nie znały. Myślenie w kategoriach kasty konfrontuje się z myśleniem, które tego typu podziałów nie praktykuje. Jedyną strukturą i formą kategoryzacji ludzi łączącą oba systemy — kastowy i charakterystyczny dla tzw. grup etnicznych (Janajati) — jest struktura rodowa i określanie miejsca jednostki w społeczeństwie przez jej przynależność rodzinną i rodową w długich liniach genealogicznych.

System kastowy występuje na obszarze Indii i wśród tej części ludności Nepalu, która znalazła się tam w wyniku migracji z Indii. Do połowy XX wieku w obu krajach obowiązywał system podziałów kastowych uznawany przez władze. W Indiach jego delegalizacja nastąpiła w 1950 roku, wraz z przyjęciem konstytucji, która zabraniała dyskryminacji związanej z podziałem kastowym, a w Nepalu w roku 1962, po wprowadzeniu prawa delegalizującego system kastowy (Gellner 2005: 1—17). Nie znaczy to bynajmniej, że po kilkudziesięciu latach system ten nie funkcjonuje w myśleniu ludzi i w życiu codziennym. Ten najostrzejszy podział w ramach społeczeństwa nepalskiego jest obecny w świadomości obywateli kraju, zarówno nepalskiej inteligencji, która potrafi zwerbalizować zasadę podziału, jak i osób mniej wykształconych, które z całą jasnością widzą podziały zarówno kulturowe, strukturalne, mentalne, jak i fizyczne.

Obserwując społeczeństwo Nepalu, można zauważyć trzy typy nakładających się na siebie struktur: 1) podziały kulturowo-etniczne, 2) podziały rasowe i 3) podziały ekonomiczne. Kastowość stanowi strukturę czwartą, w istocie dotyczącą tylko części społeczeństwa — tej, która swój rodowód wywodzi z cywilizacji Indii. W oficjalnie przyjętych formułach prawnych nie ma podziałów kastowych, ale praktycznie funkcjonują w życiu społecznym, a także pojawiają się w różnych sytuacjach kontaktu międzyludzkiego. W odniesieniu do współczesnych Indii Andre Béteille pisał: „gdzie o stereotypach dotyczących kast nie wypada mówić, zwłaszcza publicznie, mimo tego że te stereotypy są żywe i prywatnie mówi się o nich często” (Béteille 2004: 325). Uwagi Beteille’a wiernie opisują także rzeczywistość nepalską.

Oprócz zderzenia „kastowej” i „niekastowej” części społeczeństwa nepalskiego mamy w tym kraju do czynienia ze zderzeniem kulturowym/cywilizacyjnym¹ między cywilizacją, którą najłatwiej określić jako zachodnią, a ludnością miejscową z jej kulturą i zapleczem gospodarczym. Do pewnych

¹ Terminu „cywilizacja” będę tu używała w sensie szerszym niż kultura, a także szerszym niż aspekt materialny życia. Cywilizacja w moim rozumieniu obejmuje zarówno wzory kulturowe w najszerszym rozumieniu, gospodarkę i społeczeństwo (ludzi), będące nośicielami tych wzorów, systemów gospodarczych i struktur społecznych.

aspektów tego zdarzenia także wypadnie się choćby marginalnie odnieść. To ostatnie zetknięcie, spotkanie masy europejskich, australijskich, amerykańskich, chińskich, japońskich i czasami indyjskich turystów z ludnością „tubylczą”, nabiera coraz większej intensywności, budując ogromne, zupełnie nowe struktury instytucjonalne. Okoliczność ta stwarza istotny kontekst społeczny (instytucjonalny), jak i kulturowy (mentalny) również w stosunku do kontaktu kulturowego czy też kulturowego zdarzenia, którym chcę się w tym artykule zająć w pierwszej kolejności. Kontakt z turystami dotyczy zarówno określonej tu jako „kastowa” części ludności Nepalu, stanowiącej zdecydowaną większość społeczeństwa nepalskiego, jak i przedstawicieli wielu różnych kulturowo i językowo grup etnicznych (uznano formalnie 30 grup, ale w istocie jest ich znacznie więcej). Ostatnio niektóre subkasty są klasyfikowane jako grupy etniczne. W sumie dla budowniczych narodu nepalskiego (czy też nepalskiego społeczeństwa powiązanego realną więzią psychologiczną, a nie tylko wspólnymi instytucjami) kontakt z cudzoziemcami stwarza dogodne warunki szukania wspólnych dla wszystkich grup elementów sytuacyjnych. Obsługa turystów, zwłaszcza tych odbywających w górach trekking, łączy w jednych biurach turystycznych ludzi o różnym zapleczu etnicznym — i tych żyjących w systemie kastowym, i tych, których kultury takich rozróżnień nie znają i ich nie respektują. (Kwestię tę odkładam do innego opracowania).

Nie ma mowy o wyczerpaniu tematu; w niniejszym artykule jedynie zasygnalizuję niektóre problemy, których zgłębieniem zamierzam się zająć w niedalekiej przyszłości. Tu chciałabym rozważyć tylko niektóre aspekty sposobów kategoryzowania ludzi w społeczeństwie, dzielenia ich na grupy, czasem bardziej lub mniej zdystansowane i wydzielane na podstawie różnych kryteriów.

Na wstępie trzeba zauważyć, że kiedy dochodzi do kontaktu kulturowego, zwłaszcza gdy jest to kontakt między bardzo głęboko odmiennymi kulturami, spodziewamy się przynajmniej po jednej stronie oporów w przyjmowaniu obcych wzorów. Postawa wobec elementów drugiej cywilizacji zależy od wielu czynników społecznych, politycznych i ekonomicznych, a także — *last but not least* — od zakresu, typu różnic, miejsc kulturowych, w których do różnicy dochodzi. Ważne jest, jak owe różnice postrzegają strony stykające się. Jak pisał Adam Jelonek (2004), Wietnamczycy w ogóle nie odbierali i nadal nie odbierają niektórych elementów marksizmu czy szerzej — ideologii komunistycznej — jako niezgodnych z ich tradycjami. Wręcz przeciwnie: marksizm pozostawał w absolutnej zgodzie z wiarą w przeznaczenie, a marksistowska dialektyka historyczna jest w potocznym odbiorze interpretowana jako forma „niebiańskiego mandatu do sprawowania władzy” (Jelonek 2004: 11). Obserwując podziały kulturowe wewnątrz społeczeństwa nepalskiego, należy mieć na względzie tę sugestię.

Podziały geograficzne i ekonomiczne kraju

Nepal obecnie liczy 147 181 km², przy czym jest to kraj niezwykle zróżnicowany, zarówno jeśli chodzi o ukształtowanie terenu, klimat, zasoby naturalne, jak i podziały kulturowe, etniczne i rasowe. Wstępnie zarysuję najważniejsze podziały geograficzne, w dużej mierze warunkujące system gospodarczy, a także wiele elementów kulturowych wraz z rozwojem ekonomicznym i społecznym w czasach najnowszych. Pomiędzy poszczególnymi makroregionami kraju istnieją poważne różnice ekonomiczne. Nepal dzieli się na trzy strefy geograficzno-ekonomiczne, ułożone równoleżnikowymi pasami ze wschodu na zachód. Są to, wymieniając od pasa najbardziej północnego, graniczącego z Chinami:

- Strefa gór wysokich (Himalaje) — powyżej 3300 m n.p.m. Teren ten stanowi 15% powierzchni kraju i jest z przyczyn klimatycznych bardzo słabo zaludniony.
- Bardziej na południe rozciąga się strefa gór (określana w Nepalu jako Wzgórza — po angielsku Hills), sięgających wysokości od 600 do 3300 m n.p.m. Jest to obszar górzysty, czasem o bardzo kamienistych, trudno dostępnych stromych zboczach, z dolinami gęsto zaludnionymi, charakteryzującymi się w ciągu roku okresem wilgotnym z chłodnym latem. Strefa ta zajmuje większość — 68% obszaru kraju i jest zaludniona dość intensywnie, mimo trudnych warunków terenowych.
- Najbardziej na południe wysunięty pas, graniczący na całej długości z Indiami, to Tarai. Zajmuje on zaledwie ok. 17% powierzchni kraju, ale zaludniony jest bardzo gęsto. Jest to wąski pas żyznej ziemi wzdłuż granicy indyjskiej, nawadniany przez rzeki, a jego wysokość maksymalna dochodzi do ok. 600 m n.p.m. Klimat sprawia, że jest to to obszar świetnie prosperującego rolnictwa, bogatych lasów subtropikalnych. Tarai to najbogatsza część Nepalu, dostarczająca najwięcej żywności dla całego kraju.

W uproszczeniu można powiedzieć, że północ Nepalu jest uboga i zacofana, a południe bogate i kwitnące. Również rozwój ekonomiczny jest na północy z powodu warunków klimatycznych i ukształtowania terenu znacznie trudniejszy. W najwyższych górach można wskazać tylko kilka lepiej rozwiniętych regionów, ale nawet te obszary nie mogą się równać z Taraiem, jeśli chodzi o zasobność i możliwości rozwojowe.

Poza tymi zasadniczymi strefami klimatyczno-ekonomicznymi wprowadzony został w roku 1972 podział na regiony, a od 1981 roku obowiązuje następujący podział kraju na tzw. Regiony Rozwojowe (Development Regions): Skrajnie Zachodni (Far Western), Środkowo-Zachodni (Mid Western), Zachodni (Western), Centralny (Central) i Wschodni (Eastern).

Region obejmują pasy południkowe, tak aby każdy z nich zawierał trzy strefy klimatyczno-ekologiczne. Podział na te regiony miał na celu ułatwienie przeprowadzania planów rozwojowych.

Uwzględnienie trzech stref geograficznych i ekonomicznych jest także ważne dla opisu struktury społecznej Nepalu, gdyż zarówno gęstość zaludnienia, jak i skład etniczny ludności je zamieszkującej jest odmienny. Najwyższą strefę górską zamieszkują jedynie do wysokości ok. 4000 m n.p.m. bardzo rzadko rozmieszczone społeczności określane jako etniczne, w tym na przykład Szerpowie — plemię, od nazwy którego przyjęło się określanie tragarzy (porterów) górskich szerpami (Nowicka 2009: 29—45; Klatzel 2000). Na obszarze Wzgórz (Hills) mieszkają wszystkie grupy etniczne, włączając hinduistów mówiących językiem indoeuropejskim, o typie europejskim, zorganizowanych według systemu kastowego. Tarai zasiedlany jest głównie przez ludność tego ostatniego typu, z niewielkim udziałem innych zbiorowości. Również kryterium miejsca pochodzenia osoby (według strefy geograficznej) jest — jak ukażę niżej — brane pod uwagę przez nepalskich badaczy w analizach struktury społecznej.

Współczesna struktura społeczeństwa nepalskiego

Pograniczny charakter społeczeństwa nepalskiego, w nadanym tu sensie słowa, wyrażają jego podziały wewnętrzne, które angażują kilka kryteriów: religijne, etniczne, kastowe i regionalne. Rzadko wymieniane w publikacjach *explicite*, jako niepoprawne politycznie, są podziały rasowe.

Podział religijny nakłada się także na inne podziały społeczne, zarazem przecina w wielu punktach z podziałem etnicznym, rasowym i historycznym. Wszystkie te podziały i ich wzajemne relacje wymagają wyjaśnień, prowadzą też do dalszej komplikacji obrazu społeczeństwa nepalskiego, które wyłoniło się na granicy cywilizacji indyjskiej i sinotybetańskiej w wyniku migracji pierwszych ludów z południa na północ i drugich z północy na południe.

Podziały religijne

Jednym z kryteriów wymienianych w publikacjach naukowych, jak i ważnych w życiu społecznym w Nepalu, jest podział ze względu na wyznawaną religię. Nepal jest krajem wieloreligijnym, choć zasadnicza granica społecznie istotna dzieli jego mieszkańców na wyznawców hinduizmu z jednej strony i wyznawców innych religii z drugiej strony. W polityce społecznej, podobnie jak w życiu codziennym, daje się odczuć wyraźna

dominacja jednej z religii — hinduizmu, który oficjalnie jest uznany za religię państwową. W 2001 roku struktura religijnej przynależności obywateli Nepalu wyglądała następująco: hinduiści — 80,6% (18 330 121 osób), buddyści — 10,7% (2 442 520), muzułmanie — 4,2% (954 023), religia kirant (odłam hinduizmu) — 3,6% (818 106), inne — 0,8% (192 164) (Tiwari 2010: 87). Jeśli hinduizm jest religią państwową, wszystkie pozostałe są traktowane jako mniejszościowe, mające inny status prawny, co prowadzi też do traktowania osób różnych wyznań niejednakowo.

Podziały rasowe

W gruncie rzeczy w świadomości społecznej Nepalczyków bardzo wyraźnie funkcjonuje podział dychotomiczny, dzielący mieszkańców tego kraju na ludność odmiany europeidalnej (*caucasians*) i mongoloidów. Zbiorowości te są łatwo rozróżnialne jako widzialne, wiążące się z bardzo odmiennym typem fizycznym. Mimo to nie można zauważyć w Nepalu przejawów rasizmu w takiej postaci, jaka istnieje w Europie i Ameryce. Jedyna grupa określana jako etniczna, która jest identyfikowana na podstawie wyglądu, to mieszkający w dolinie Katmandu i zajmujący wysoką pozycję w hierarchii społecznej Newarowie — mają oni fizjonomię, którą najłatwiej określić jako mieszaną: nosząca cechy obu odmian fizycznych, ale zarazem zachowująca bardzo wyraźną specyfikę.

Podział terytorialny

Ważny podział społeczny wiąże się też z podziałem na wymienione już trzy strefy geograficzne, który do pewnego stopnia przecina się też z pozostałymi podziałami. Na przykład mówi się w nepalskiej socjologicznej i antropologicznej literaturze przedmiotu o hinduistach z obszaru Wzgórz (Hills) i o hinduistach z nizin Taraiu jako o osobnych grupach społecznych, mimo że obie terytorialne zbiorowości wyznają tę samą religię i przestrzegają podziałów kastowych.

Podziały kastowe

Warto zauważyć — co też wskazuje na słuszność pewnych hipotez historycznych — że hinduiści z obszaru Wzgórz dzielą się z grubsza rzecz biorąc na trzy kasty: Braminów (Brahman, zwanych też z odcieniem pejoratywnym Bahunami), Kszatrijów (Chhiatri) i Dalitów. Podział ten w praktyce społecznej można sprowadzić do dwóch grup kastowych — dwie pierwsze tworzą elitę, Dalici zaś, również składający się z wielu subkast, są pod każdym względem zbiorowością społecznie niższą. Natomiast wśród hinduistów nizin Taraiu oprócz wymienionych pojawia się kasta Siudrów — zwana w literaturze nepalskiej kastą środkową (Middle Caste). Nie ma wątpliwości, że system kastowy hinduistów Taraiu, najbardziej południowego pasa

terytorium państwa, jest bliższy temu, z którym spotykamy się w Indiach, czyli bogatszy od systemu kastowego, uproszczonego czy zubożonego, znanego z obszaru Wzgórz (Hills), gdzie praktycznie zanikły kasty środkowe i pozostały skrajne — Bramini (Brahman) i Kszatrijowie (Chhiatri) z jednej strony oraz Dalici z drugiej².

Byłby to argument dla historyka, popierający tezę, że znakomita większość ludności Taraiu to dawniejsi i mniej odlegli przybysze z przyległych obszarów Indii³. Również w Indiach mówi się o procesie sanskrytyzacji (Kumari 1992), który następuje od stuleci, a polega na coraz silniej dającej o sobie znać dominacji kuturowej, w tym także obyczajowej i językowej, kasty Braminów.

Jak było wyżej powiedziane, struktura kastowa niedokładnie pokrywa się ze strukturą ekonomiczną, choć ubóstwo dotyka najczęściej i w największym stopniu Dalitów, czyli członków kasty niższej. Wprawdzie można spotkać ubogich Braminów, lecz to Dalici w masie odznaczają się największym ubóstwem (Tiwari 2010: 89). W zasadzie osoby należące do kasty Braminów i Kszatrijów rozpoznają się nie po cechach zachowania czy rysach twarzy, ale po nazwiskach, które określają szeroką przynależność rodową. (Do pewnych komplikacji w tym zakresie wróć później.) Czasem nawet słowo *caste* używane jest jako synonim nazwiska (angielskiego *last name*). W związku z tym wspomina się, że takie same nazwiska *last names*, określenia rodowe, można spotkać i w Nepalu, i na terenie Indii⁴.

Podział regionalny nakładający się na strukturę kastową i religijną sprawia, że wyższe kasty z obszaru Wzgórz (Hills) mają wyższą pozycję niż

² Ciekawe, że wśród europejskich Romów, którzy są potomkami migrantów z obszaru północnych Indii, również praktycznie mamy do czynienia z podziałem na dwie kasty — tych, którzy przestrzegają licznych zakazów i nakazów o charakterze rytualnym, uzyskując w ten sposób rytualną czystość, i tych, którzy zakazów tych w jakimś stopniu nie przestrzegają, narażając się na nieczystość rytualną. Poza tym u Romów, podobnie jak wśród kastowych Nepalczyków, można zauważyć złożone podziały wewnętrzne, wewnątrzkastowe, które mają wśród nich charakter rodowy, nie zacierając podziałów podstawowych.

³ Nie trzeba też zapominać, że na ogromnym terytorium Indii system kastowy nie wszędzie wygląda identycznie i że pewne elementy hierarchii kast i ich drobniejsze różnice regionalnie bardzo się różnią. Wskazać też można teorie głoszące tezę przeciwną. Zgodnie z nią na obszarze Kerali, jak twierdzą historycy, system kastowy pierwotnie obejmował dwie kasty: wyższą i niższą, i dopiero ekspansja Braminów doprowadziła do ich dominacji na tym obszarze (Kumari 1992). Ta obserwacja mogłaby też sugerować pierwotność uproszczonego dwudzielnego systemu kastowego, a nie wtórne zubożenie systemu kastowego wśród hinduistycznych Nepalczyków ze Wzgórz (Hills).

⁴ Można zwrócić uwagę, że u współczesnych Romów w Europie ciągle ważne są, obok podziałów o charakterze kastowym, również wewnątrzkastowe podziały rodowe. To one w obrębie jednej grupy plemiennej — kastowej ustalają pozycję społeczną jednostki.

członkowie teoretycznie tych samych kast (Braminów i Kszatrijów) z Taraiu. Natomiast do grupy uprzewilejowanej politycznie i społecznie, oprócz najwyższych kast z obszaru Wzgórz, należy także praktycznie pewna część jednej z grup etnicznych mającej stosunkowo dobrą pozycję, a mianowicie Newarów.

Kastowość jako forma nierówności

Współcześni autorzy nepalscy kastowość opisują w kategoriach nierówności społecznej i walki z nią. Prace socjologiczne, antropologiczne, politologiczne czy demograficzne pisane przez nich w ostatnich latach obnażają te nierówności i wskazują na ich wielopłaszczyznowość i nakładanie się na siebie różnego typu podziałów hierarchicznych. W związku z tym wskazuje się na siłę polityczną całkowicie dominującej w państwie i społeczeństwie nepalskim grupy określanej skrótem CHHE, oznaczającym Caste Hill Hindu Elite. Mówi się o różnych aspektach jej dominacji, wyrażającej się na wszystkich płaszczyznach — ekonomicznej, politycznej, instytucjonalnej, kulturowej (Lawoti 2010b: 19). Czasem podkreślana jest też dominacja mężczyzn w obrębie tej kategorii i wtedy skrót poszerza się na CHHEM i oznacza Caste Hill Hindu Elite Males⁵. Nepalskim intelektualistom chodzi o podkreślenie obok wszelkich innych elementów także dominacji męskiej i ujawnienie dyskryminacji kobiet na wszystkich płaszczyznach życia społecznego.

Pełny obraz struktury Nepalu powinien uwzględniać hierarchiczny układ grup, związany z nakładającymi się na siebie podziałami kastowymi, etnicznymi, religijnymi i terytorialnymi. Podział stosowany przez nepalskich intelektualistów, zaangażowanych w walkę z nierównościami przez obnażanie ukrywanych lub ignorowanych układów władzy i dominacji, uwzględnia w społeczeństwie Nepalu cztery podstawowe grupy.

Pierwsza, najwyższej pod każdym względem ułożona w społeczeństwie, to dwie najwyższe kasty: Bramini i Kszatrijowie, pochodzący zarówno ze Wzgórz, jak i z Taraiu (skrótoowo oznaczani jako Hill/Tarai B/C). Stanowią jedną trzecią populacji Nepalu (32,8%).

⁵ Skrót ten przypomina pełniący analogiczną funkcję skrót stosowany w USA: WASP oznaczający dominującą grupę — White Anglo-Saxon Protestant. Nikt nie wpadł na pomysł, żeby na końcu dodać „M” oznaczającego mężczyzn, ale nurt feministyczny w nauce amerykańskiej oraz bogata problematyka socjologii i antropologii płci wskazywałaby, że takie uzupełnienie byłoby możliwe.

Drugą grupę stanowią ludzie należący do tzw. środkowej kasty i pochodzący z Taraiu (Tarai Middle Caste). Obejmuje ona 12,9% całej populacji Nepalu.

Kolejną grupę, hierarchicznie najniżej położoną, stanowią przedstawiciele kasty określanej zbiorczą nazwą Dalit. Ich odsetek określa się na 11,8%.

Ostatnią grupą społeczną, niejako lokującą się poza systemem kastowym, jest, przeważnie buddyjska, kategoria obejmująca wiele grup etnicznych, określana wspólnie jako Janajati. Stanowią łącznie 37,2% nepalskiego społeczeństwa.

Poza tym w kraju żyje około 5% ludzi określanych jako różne religijne mniejszości, włącznie z muzułmanami i chrześcijanami.

W kategorii pierwszej mieszczą się Bramini wszystkich obszarów geograficznych — (w wysokich górach praktycznie nie mieszkają hinduiści) — są to więc skrótowo: Hill B/C i Tarai B/C. Druga grupa jest jednorodna terytorialnie, kastowo i religijnie, gdyż poza Taraiem nie mieszkają ludzie kasty środkowej (Middle Caste). W trzeciej grupie mieszczą się Dalici mieszkający zarówno w obszarze Wzgórz, jak i w Taraiu (Hill Dalit i Tarai Dalit). Czwarta grupa dzieli się na cztery podgrupy według obszaru zamieszkania: a) plemienne grupy etniczne z wysokich gór (Mountain Janajati, na przykład Szerpowie) — tu mieszka zaledwie 0,8% populacji Nepalu; b) grupy etniczne mieszkające na obszarze Wzgórz (Hill Janajati) — 26,6%, a więc najliczniejsza grupa Janajati; c) grupy etniczne z wewnętrznego Taraiu (Inner Tarai Janajati) — 1,1%; d) grupy etniczne z Taraiu (Tarai Janajati) — 8,7% (Tiwari 2010: 87).

Na szczególną uwagę zasługuje najniższa kasta — Dalitów, często też nazywanych nie dość precyzyjnie „kastą niedotykalnych”. Liczba osób, które należą do kasty najniższej, systematycznie w historii wzrastała i nadal wzrasta, z różnych przyczyn uwarunkowanych historycznie. Najważniejszym są międzykastowe małżeństwa między Dalitami i nie-Dalitami, które sprawiają, że dzieci z takich małżeństw nieodmiennie spadają w hierarchii społecznej do kasty Dalitów, gdyż działa tu zasada skalania przez kontakt z osobą kasty niższej (Ossowski 1966). Stąd zdarza się, że wśród osób należących do Dalitów pojawiają się nazwiska identyczne jak wśród Braminów lub Kszatrijów, a także wśród grup etnicznych zbiorczo określanej jako Janajati. Na przykład wśród Dalitów spotykamy nazwiska bramińskie: Acharya, Bhattarai, Koirala, Poudel, nazwiska Kszatrijów: Shahi, Bohara, a także nazwiska Janajati — Thapa i Pulami (Kisan 2005: 194). Mimo że osoby te noszą nazwiska rodzica z wyższej kasty lub grupy etnicznej nie uznającej systemu kastowego, są uważane za niedotykalnych. Za członków jednej z podkast Dalitów są też uznawane osoby, których nazwiska powstały od miejsc zamieszkania, społecznie identyfikowanych — są to np. nazwiska: Achhami, Pokharel, Purkoti.

Przedstawiona tu klasyfikacja ukazuje w gruncie rzeczy stawianie na jednej płaszczyźnie wydzielanych w społeczeństwie grup kastowych i etnicznych, a także zbiorowości wyznaczonych wyłącznie na zasadach religijnych (muzułmanie). Jednakowo traktuje się podziały kastowe, które nie dotyczą całego społeczeństwa (jedynie hinduistów), oraz podziały religijne i kulturowe/etniczne.

Podział na grupy odmienne fizycznie — europeidalne i mongoloidalne — jest zauważany i w praktyce kryterium zewnętrznej fizjonomii działa w życiu codziennym przy identyfikowaniu przynależności społecznej, choć trzeba podkreślić, że nie są to przejawy postaw rasistowskich. Podczas dwóch wyjazdów do Nepalu w latach 2007 i 2011 nie tylko nie zetknęłam się z przejawami rasizmu, ale miałam okazję stwierdzić, że odmienność fizyczna bywała traktowana jako element przyjaznych rozmów i komentarzy. Na przykład 32-letni Bramin opowiadał mi o swoich dawnych planach małżeńskich, które go skłaniały do małżeństwa z dziewczyną z jednej z mongoloidalnych grup etnicznych. Twierdził, że wtedy mu się wydawało i nadal tak myśli, iż dzieci z takich rasowo mieszanych związków są ładniejsze, że ich nosy nie są tak wystające jak nosy braminów i innych hinduistów i nie tak małe jak nosy mongoloidalne. Małżeństwa takiego nie zawarł ze względu na oczywisty dla niego opór ze strony rodziny, choć ciągle się zalotnie oglądał za młodymi Magarkami⁶. Element wyglądu fizycznego pojawia się rzadko, lecz wśród najbardziej „wymancypowanych” Nepalczyków, tych, którzy stosunkowo niewielką wagę przywiązują do swoich norm żywieniowych i odrzucają ścisłą normę bramińskiej czystości, również bardzo ewidentne różnice w wyglądzie fizycznym są traktowane wyłącznie w kategoriach estetycznych, pozbawionych stereotypowego klasyfikowania.

Udział wymienionych czterech grup w życiu politycznym jest bardzo zróżnicowany. Dobrze zilustruje to procentowy skład parlamentu w roku 1999, czyli dziewięć lat przed obaleniem monarchii i radykalną demokratyzacją (przynajmniej formalną) życia politycznego Nepalu: Bramini — 38% (77 osób), tyle samo co w 1991; Kszatri 22% (44 osoby); Newarowie — 6,8% (14 osób); Janajati (bez Newarów) — 17% (35 osób); wyższe i środkowe kasty z Taraiu (Tarai High and Middle Caste) — 13% (27 osób); muzułmanie — 0,9% (2 osoby). Dalitów w parlamencie nie było w ogóle. Wszystkich parlamentarzystów było w sumie 205 osób. Analizując te liczby i odsetki, można łatwo podsumować, że po pierwsze, w parlamencie dominowali hinduiści, czyli Nepalczycy kastowi, i że to właśnie wyższe ich kasty miały bezwzględ-

⁶ Należałoby tu rozważyć, czy zachowanie tego mężczyzny zbliżało się do wzoru zgodnego z zasadami hipergamii — miał poczucie łatwiejszego dostępu do kobiet pochodzących z grup etnicznych (Janajati) niż do kobiet z własnej kasty Braminów czy też z kasty drugiej, czyli Kszatrijów. Pewne elementy swobody w zachowaniu wobec dziewcząt z grup etnicznych mogłyby w obserwowanym przypadku o tym świadczyć (Beteille 2004).

ną przewagę — przedstawiciele dwóch wyższych kast z obszaru Wzgórz było łącznie w parlamencie 60%, a razem z hinduistami z Taraiu z kast wyższych i średniej — 73%. Niecałe 24% natomiast zajmowali wszyscy przedstawiciele grup etnicznych w sumie określani jako Janajati (włącznie z Newarami). Również bardzo wymowny jest brak wśród przedstawicieli społeczeństwa w parlamencie osób z kasty najniższej — Dalitów.

Idea kasty

Szczegółnej refleksji wymagają sposoby pojmowania podziałów społecznych w kategoriach kasty. Zadaniem, jakie sobie stawiam, jest wyjaśnienie zjawisk, które się dzieją na pograniczu cywilizacyjnym, jakim jest obecnie Nepal. Będzie tu mnie szczególnie interesowała kastowość, a ściślej — myślenie w kategoriach kasty, w tym zwłaszcza te jej elementy, które się pojawiają obecnie na obszarach granicznych cywilizacji indyjskiej. Kastowość jest, z mojego punktu widzenia, przede wszystkim formą myślenia o świecie społecznym, a różne formy przejawiania się jej będę analizowała właśnie w kategoriach ideacyjnych.

Pojęcie kasty, obce myśleniu europejskiemu, wyrosło na gruncie cywilizacji indyjskiej jako kategoria emiczna (*emic*) i jest — już jako pojęcie etyczne (*etic*) — używane w związku z badaniami nad kulturą Indii (Szatkowska 1977: 32—51). Oprócz swoich lokalnych, kulturowo ograniczonych znaczeń pojęcie to zyskało znaczenie uogólnione. Mówimy metaforycznie o kaście wtedy, gdy osoba nie może zmienić swojej pozycji czy też gdy podziały społeczne są bardzo silne, dla jednostki nieprzekraczalne.

Przenoszenie indyjskich doświadczeń do rozumienia zjawisk społecznych z innego świata kulturowego jest już w nauce znane. Zrobił to Berreman (1960, za: Bétéille 2004: 314), który porównał swoje doświadczenia z Montgomery w Alabamie, czyli na amerykańskim Południu jeszcze w czasach przełamania segregacji rasowej, ze swoimi informacjami o stosunkach społecznych w wiosce indyjskiej. Takie przenoszenie kategorii odbywa się także w naszej interpretacji wielu istotnych i zarazem kłopotliwych zjawisk wśród współczesnych Romów mieszkających w Europie, Stanach Zjednoczonych i innych społeczeństwach opartych na formule demokracji i równości na poziomie indywidualnym⁷. Porównania te, bez względu na to, czy mają charakter

⁷ W przypadku porównań między społecznościami romskimi w Europie i współczesnymi kastowymi Nepalczykami mamy do czynienia z procedurą mniej obciążoną ahistorycznością z powodu powszechnie akceptowanej indyjskiej genealogii Romów i romskiej kultury (Fraser 2001).

ahistoryczny, czy też istnieją dla nich podstawy historyczne, opierają się na ujmowaniu pojęcia kasty i myślenia w kategoriach kastowych w szerszej perspektywie pojęciowej. Przyjrzyjmy się właśnie temu szerszemu kontekstowi konceptualnemu, w którym występuje kategoria kasty. Są to różne pojmowane koncepcje struktury społecznej — hierarchii, stratyfikacji, podziałów pionowych społeczeństwa, opartych na określonych, specyficznych kryteriach.

Ta część społeczeństwa nepalskiego, którą tu nazywam kastową, to populacja bezpośrednio związana z ludnością Indii, operująca pojęciem kasty „od zawsze”, a więc stanowiąca rodzaj pierwowzoru, kamienia probierczego we wszystkich rozważaniach pojęciowych na temat kasty. Dlatego zasadnicze pojęciowe ustalenia w przypadku tak sformułowanego tematu schodzą na dalszy plan, dając miejsce rozważaniom na temat rozumienia powszechnie używanego terminu „kasta” wśród Nepalczyków kastowych i niekastowych.

Wybitny antropolog Louis Dumont w jednych kategoriach rozważa ideę kasty, klasy i warstwy (2004: 330). Ta pierwsza opiera się, jak to formułuje, na urodzeniu, czyli biologii, substancjalnym związku. Idea klasy natomiast opiera się na zdobytym statusie, nabytych cechach, np. bogactwa, statusu społecznego zdobytego drogą osiągnięć indywidualnych. Klasę można zmieniać w jednym pokoleniu, a jeszcze łatwiej w następnych pokoleniach. Wyraża to ideał — wzór do naśladowania wyrażony w bon motcie „od pucybuta do milionera”. Podobne myślenie nie może się rozwinąć w społeczeństwie o strukturze kastowej. Kastowość z klasowością wiąże jedynie hierarchiczny układ grup, podtrzymywany przez wiarę, że są cechy, które czynią jednych ludzi gorszymi (niższymi), a innych lepszymi (wyższymi). Ten element myślenia hierarchicznego jest obecny we wszystkich społeczeństwach, które dokonały rewolucji neolitycznej, czyli w rzeczywistości w nieomal wszystkich żyjących we współczesnym świecie. Historycznie pierwotne, charakterystyczne dla najwcześniejszych (przed rewolucją neolityczną) społeczeństw ludzkich jest hierarchizowanie jednostek, a nie grup, a hierarchizacja ta ma charakter doraźny i dotyczy konkretnych cech użytkowych, ważnych dla grupy: zdolności łowieckich, inteligencji, odpowiedzialności, sprawności fizycznej, siły; zmienia się wraz ze zmianą tychże cech u jednostki, a więc na przykład z wiekiem. W świecie nam współczesnym, ale także w większości społeczeństw od kilku tysięcy lat, myślenie w kategoriach hierarchicznych jest obecne, a hierarchizowanie dotyczy grup, a nie jednostek (Dumont 2004). To hierarchizowanie może jednak przybierać różne formy: albo (1) formę kastową, którą zauważamy właśnie na obszarze kultury indyjskiej, czy też stanową znaną z europejskich społeczeństw feudalnych, jak również plemienną wśród współczesnych Romów w Europie i na całym świecie; albo (2) formę klasową, znamienne dla struktur otwartych cywilizacji przemysłowej i postprzemysłowej.

W tym artykule nie posługuję się uogólnionym metaforycznym znaczeniem pojęcia kasty, ale tym, które ukształtowało się w Indiach. Kasta to pojęcie, bez zgłębienia którego trudno o zrozumienie całości społecznej struktury współczesnego Nepalu — nie tylko tych jej grup, które wyznając hinduizm, przyjmują kastę jako standard porządkowania ludzi, ale także całości społeczeństwa nepalskiego. Ważne jest również dla zbiorowości (określanych jako Janajati), które ani nie wyznają hinduizmu, ani nie akceptują podziałów kastowych. Dominująca kulturowo hinduistyczna część społeczeństwa narzuca im system kastowy, klasyfikując Janajati na niższych szczeblach hierarchii społecznej, przynajmniej niżej niż hinduistyczne kasty najwyższe — czasem w życiu codziennym nazywane kastą pierwszą (Bramini) i kastą drugą (Kszatri) (por. Nowicka 2009). Hinduisci (a więc kastowo zorganizowana zbiorowość) ma trwałe społeczne relacje, czasem zupełnie bliskie, ze zbiorowościami tzw. etnicznymi, w klasyfikacji tu cytowanej określanymi jako kategoria Janajati. Myślący kategoriami kastowymi nepalscy hinduiści starają się gdzieś umieścić ich przedstawicieli w swoim porządku społecznym. Gdy *expressis verbis* pytałam członków kasty Braminów, gdzie ulokowaliby w tej strukturze np. Magarów, Gurungów czy Raiów, plemiona (grupy etniczne) należące do kategorii Janajati, otrzymywałam dość niepewną odpowiedź, że należą do kasty najniższej albo znajdują się w pozycji kasty środkowej, którą zauważyć można w Nepalu tylko na terenie hinduistycznego Taraiu. Z całą pewnością — jak dawano mi do zrozumienia — grupy te nie mają nic wspólnego pod żadnym względem z kastami wyższymi. Moje obserwacje terenowe, sytuacje relacji między osobami z kategorii Janajati (np. Gurungami) z osobami należącymi do hinduistycznych kast najwyższych wskazywały na to, że zachowaniem wyjątkowym, ale zdarzającym się, jest okazywanie szacunku i postaw równościowych przez Bramina (przede wszystkim wykształconego) wobec Gurunga, Bramina wobec Magara czy Raia. Tak więc dostęp do kast najwyższych kogokolwiek z zewnątrz, a z pewnością niehinduistycznych, mongoloidalnych przedstawicieli grup etnicznych (Janajati) jest całkowicie zamknięty. To „odpychanie od siebie” przez kasty najwyższe i jednocześnie próby lokowania grup Janajati wśród kast niższych jest sposobem porządkowania społecznego świata nie mającego emicznego porządku kastowego, czyli nie uwzględniającego w swojej kulturze kategorii kastowych⁸.

⁸ Pojawia się też w ostatnim czasie jeszcze inny problem, związany z intensywnością kontaktu społeczeństwa nepalskiego jako całości z cudzoziemcami z różnych stron świata. Dla nich czasem przeznaczają się jeszcze inne miejsce — osobną kastę, choć nikt nie ma wątpliwości, że są spoza ich systemu społecznego. Można byłoby zatem stwierdzić, że kolejną kastą są cudzoziemcy, co równa się określeniu „turyści”. To ostatnie nie dziwi, gdyż cudzoziemcy pojawiali i pojawiają się coraz liczniej w Nepalu głównie jako turyści.

Wiadomo, że słowo *caste* ma pochodzenie portugalskie i oryginalnie oznacza albo urodzenie, albo różnicę — takie są definicje słownikowe i taką etymologię akceptują intelektualiści nepalscy. Czasami też nepalscy uczeni są skłonni używać słowa „kasta” w znaczeniu „klasy zamkniętej” lub „klasy ściśle dziedzicznej” (Parajuli 1997, za: Kisan 2005: 5). Zwykle w praktyce społecznej przynależność kastowa wiązana jest z dziedzicznym ściśle miejscem w społeczeństwie: zajęciem, czynnościami życiowymi, a także prawami, losem, przyszłością jednostki (Kisan 2005). System kastowy ustala wyrazistą, sztywną, niezmienną i nieprzekraczalną hierarchię społeczną. W omawianym tu przypadku społeczeństwa nepalskiego mamy do czynienia ze zderzeniem takiego myślenia z myśleniem pozbawionym tego rodzaju podziałów i niektóre elementy zostały w pewien sposób narzucone tej części społeczeństwa, która nie знаła tego systemu i która ma do niego zdecydowanie negatywny, a czasami nawet prześmiewczy stosunek. We współczesnej antykastowej myśli nepalskiej jest używane określenie *casteism*, definiowane w sposób bardzo silnie wartościujący negatywnie w odniesieniu do tzw. brahmanizmu, czyli ideologii absolutnej wyższości intelektualnej, moralnej i prestiżowej kast wyższych, a zwłaszcza „kasty pierwszej” — nie bez powodu tak nazywanej (Adhikari 1992, za: Kisan 2005: 6). Ideologowie brahmanizmu wyznają koncepcję trzech zasad: czystości krwi, czystości umysłu i czystości ciała. Według słów Yam Bahadur Kisana koncepcja podziału na hierarchiczne kasty ma w gruncie rzeczy bardzo przyziemne, pragmatyczne podłoże, związane z dążeniami do dominacji politycznej, społecznej i ekonomicznej jednych grup nad innymi. Trzeba tu jednak zauważyć, że wśród uczonych badanego obszaru nie ma zgody w tej sprawie. Indyjski uczony Bhimrao Ramji Ambedkar pomniejsza wagę hierarchizującej funkcji brahmanizmu, uznając tendencję do zachowywania „czystości” własnej kasty za uniwersalną, która to tendencja jest, jak sądzi, obecna we wszystkich kastach (za: Kisan 2005: 6). Z reguły jednak w różnych sposobach rozumienia brahmanizmu powtarza się oceniające określenie, że jest to ideologia czy tendencja do hierarchizowania, korzystania z pozycji przez jedne kasty kosztem innych i, ponad wszystko, do eksploatacji ekonomicznej.

W roku 1991 Dor Bahadur Bista wprowadził termin „Bahunizm” na określenie dominującej pozycji i ideologii ją wspierającej „Bahunów”, czyli Braminów. Termin ten, używany przez samych Braminów, ma charakter nieco ironiczny; natomiast użyty przez osoby zewnętrzne nabiera sensu pejoratywnego, prześmiewczego.

Podczas badania terenowego, przeprowadzonego niejako obok wyprawy czysto turystycznej w październiku i listopadzie 2007 roku, a także zamierzonej wyprawy badawczej w kwietniu i maju 2011 roku, dawały się zauważyć postawy rozmówców, które wskazywały na odrzucenie i brak

akceptacji dla podziałów kastowych i etnicznych, niosących ze sobą hierarchiczność, poczucie wyższości jednych wobec drugih. Jest to efekt przemian kulturowych, które w pierwszej kolejności obejmują kategorię najwyżej wykształconych Nepalczyków, choć dają się też zauważyć u przedstawicieli innych grup.

Składniki myślenia w kategoriach kasty

Czystość i nieczystość rytualna

Jednym z ważnych kryteriów przynależności do dwóch wyższych kast jest zachowywanie czystości rytualnej przez przestrzeganie określonych tabu żywieniowych (jedzenie mięsa, picie alkoholu), unikanie kontaktu z osobami niższych kast, czyli nieczystymi rytualnie, oraz tymi spośród kasty własnej, którzy są rytualnie nieczyści przez nieprzestrzeganie obowiązujących reguł.

Sięgam tu do znanych rozważań Mary Douglas, które w sposób wyjątkowo klarowny ukazują sens społeczny omawianego teraz rozróżnienia. Znamienny jest tytuł słynnej książki Douglas: *Purity and Danger* (polskie wydanie 2007; po polsku niezbyt precyzyjnie przetłumaczony jako *Czystość i zmaza*). Jednak to swobodne tłumaczenie ma swoje uzasadnienie nie tyle w słowach tytułu, ile w sensie całej książki. Mary Douglas odwołuje się — jak możemy zrekonstruować jej myśl — do koncepcji czystości i brudu jako opozycji bardzo dobrze charakteryzującej myślenie społeczeństw dawnych, tradycyjnych, nie znających pisma. Autorka podkreśla jednak, że elementy tej opozycji obecne są też w myśleniu współczesnego człowieka naszej cywilizacji. Z pojęciem czystości i brudu wiążą się liczne bardziej abstrakcyjne skojarzenia, które z pozoru dotyczą kwestii bardzo odległych. Czystość jest rozumiana jako „prawidłowość”, „należytość”, „właściwość”, „słuszność”, dająca poczucie ładu i bezpieczeństwa. Zresztą słowo „poczucie” stanowi w analizie tekstów Douglas pewne nadużycie, gdyż jest ona daleka od psychologizmu w tłumaczeniu zjawisk kulturowych; raczej analizuje struktury myślowe jako konstrukcje, a nie jako wrażenia czy stany psychiczne. Brud to nie tylko brud fizyczny, ale także „odraza”, „wstręt”, „odpychanie”, „odrzućenie”. Tytuł oryginału dokonuje przeciwstawienia: „Czystość i niebezpieczeństwo”, a raczej „Czystość *versus* niebezpieczeństwo”. Tak więc przeciwstawione sobie są „czystość” — rozumiana tak, jak to zostało powiedziane — niebezpieczeństwu, zagrożeniu. Zagrożenie zatem bierze swój początek z brudu, zbrukania, skalania, nieczystości rozumianej bardzo szeroko. Czystość fizykalna, tak samo jak fizykalny brud, nie jest

jakością bezwzględna — jest to koncepcja wartościująca. Rzeczy czyste są dobre — brudne są niedobre; czyste jest piękne — brudne brzydkie; czyste jest chwalebne — brudne jest potępione; czyste jest pochwalane — brudne zaś odrzucone; czyste jest ozdobą — brudne szpetne; czyste budzi zachwyt — brudne traktowane jest jako niegodne człowieka. Niektóre rzeczy nieczyste (brudne) prowadzą do takiego stopnia potępienia i społecznego odrzucenia, że są podstawą surowych sankcji. W każdym przypadku pojawienia się społecznego brudu, czyli splamienia, skalania, zbrukania, dochodzi do zachwiania społecznego, a ściślej — normatywnego porządku. Tak więc odejście od nakazu, zasady normatywnej, w efekcie jest dla społeczeństwa niebezpieczne, stanowiąc zagrożenie dla ładu, który jest istotą życia zbiorowego. Mary Douglas pisze: „Brud to w istocie zaburzenie porządku. Nie ma czegoś takiego jak brud absolutny. Brud istnieje tylko «w oku patrzącego»” (Douglas 2007: 42). Na tym poziomie Douglas znosi różnice między kulturami pierwotnymi a współczesnymi. Pokazuje, że tego typu procesy występują w każdej kulturze, odrzucając jako niewystarczające wyjaśnienia medyczne czy też higieniczne różnego typu zakazów dotyczących odżywiania się lub kontaktów z innymi osobami.

Dziś na obszarze Wzgórz (Hills) w Nepalu można się zetknąć z sytuacjami unikania się w określonych sytuacjach między osobami z kast wyższych i Dalitami. Na przykład osoba z kasty niższej (Dalitów), która pracuje na polu czy wokół domu gospodarzy z kasty Braminów lub Kszatrijów, nie może razem spożywać posiłku i pić z tego samego naczynia co gospodarze, a także dotykać niczego, co wiąże się z kuchnią w domu gospodarzy. Poza tym rozmawia i nie unika kontaktu wzrokowego i słownego z nimi. Zdarza się też, że starsza kobieta z kasty Braminów, mieszkająca sama wysoko w trudnym, górzystym terenie, nie może przyjąć w domu pomocy żadnej kobiety, gdyż wokół mieszkają wyłącznie ludzie kasty najniższej; skazana jest z tego powodu na samotność i wielkie utrudnienia w życiu codziennym.

Endogamia

Kastowość wyraża się w różnych postaciach i formach separacji grup społecznych, odbieranych, opisywanych i wyobrażanych jako odmienne pod wieloma względami. Kasta jest w związku z tym wiązana z cechami biologicznymi — jest dziedziczona, toteż przejawia się przede wszystkim w kastowej endogamii — normie zawierania małżeństw w obrębie własnej kasty. Wśród kastowych Nepalczyków w dzisiejszym świecie również można zaobserwować zjawisko kastowej endogamii (a w każdym razie nacisku i społecznej presji w tym kierunku). Zdarzają się też przypadki międzykastowej hipergamii.

Jednak, jak wszystkie normy, i te bywały i coraz częściej bywają łamane. Od stuleci, a może od zawsze, impuls biologiczny, pożądanie seksualne lub

miłość przekraczały międzykastowe granice i działały przeciwko normie endogamii kastowej na obszarze Indii, czyli na terenie, który się uznaje za absolutny model myślenia w kategoriach kasty. André Bêteille wskazuje na odwieczne niejasności i odstępstwa od świętych reguł na tym terenie, choć istniały sztywne, w zasadzie obowiązujące normy: „wszelkie związki między kastami były zgodne z rekomendacją Dharmashastr. Same Dharmashastry były jednakże niejasne w kwestii określenia związków między warnami (czy subkastami — E.N.)” (Beteill 2004: 317)⁹.

Wśród kastowych Nepalczyków myślenie w kategoriach kasty jest powszechne. Ludzie doskonale wiedzą, do jakiej kasty należą sami i jaka jest przynależność kastowa innych — przyjaciół, kolegów z pracy, ze studiów, dzieci w szkole, sąsiadów, a także często osób nieznanymi. Właściwie permanentnie spotykałam się w czasie pobytu w Nepalu z identyfikowaniem osób według kategorii kastowych. Nie znaczy to, że rozmowy nie sprowokowane przez badacza ciągle się wokół tych spraw toczą. Wręcz przeciwnie — mówi się *explicite* o tych kwestiach rzadko, a to właśnie dlatego, że stanowią „kulturową oczywistość”, że nie wymagają opisywania, nazywania, komentowania i są zrozumiałe dla każdego uczestnika życia zbiorowego.

Obecność endogamii kastowej i plemiennej jest powszechna. Można też spotkać wyjątki potwierdzające tę regułę, które mają swoisty status. Na przykład związki typu *anuloma*, o których pisał Bêteille, to kategoria, z jaką miałam okazję zetknąć się w nepalskim społeczeństwie. W kwietniu 2011 roku w Nepalu, na obszarze Wzgórz, w okolicach Pokhary zetknęłam się z tego rodzaju małżeństwem. Pracownica uniwersytetu w Pokharze skierowała nas¹⁰ w jednej z wiosek do swojej dawnej koleżanki z sugestią, że jest to jej przyjaciółka i że możemy znaleźć w jej domu nocleg. Gospodyni okazała się przemiłą osobą w średnim wieku, obdarzoną dwiema uroczymi córkami nastolatkami, chętną do rozmowy i przyjacielską. W rozmowie okazało się, że ona sama pochodzi z najwyższego rodu (subkasty) wśród najwyższej kasty braminów, natomiast jej mąż należy do kasty niższej — wprawdzie nie niedotykalnej, ale nieczystej. Do kwestii nieczystości i niedotykalności wrócę później. Małżeństwo to nie było akceptowane przez jej rodzinę i z rodzicami nie miała kontaktu przez piętnaście lat, mimo że mieszkają tuż obok. Dopiero od niedawna rodzice pogodzili się najwyraźniej z faktem, że i córka, i jej dzieci „spadły” do kasty zięcia. Nie jest też kwestią przypadku, że zięć pracuje daleko od domu żony i dzieci, ucząc w szkole odległej o kilka godzin drogi od rodziny. Przychodzi do domu w piątek wieczorem, a już w sobotę wieczorem opuszcza dom. (Tak nas

⁹ Rozróżnienie kasty i warny jest trudne i dla treści niniejszych rozważań nie ma zasadniczego znaczenia

¹⁰ Badanie terenowe prowadziłam wraz z moimi dwiema współpracownicami, doktorantkami z Uniwersytetu Warszawskiego.

informowano, ale tego nie można było sprawdzić, gdyż nasz pobyt w domu mieszanego małżeństwa nie objął żadnej soboty.) Wiemy z opowiadań nepalskich znajomych, że przypadków takich jest więcej, a przełamywanie barier ma też niewątpliwie związek z ogromną propagandą władz Nepalu na rzecz równości ludzi pochodzących z różnych kast, co zaczyna się już w szkole¹¹.

Małżeństwo, o którym wyżej pisałam, ma charakter najbardziej niepożądany i najbardziej potępiany. Można je rozpatrywać w kategoriach André Béteille'a jako *anuloma*. Odstępstwo od normy pełnej endogamii kastowej wiąże się na przykład z tzw. związkami typu *anuloma*, w których kobieta pochodzi z wyższej warstwy (kasty) niż mężczyzna. Béteille powołuje się na opinię Panduranga Vamana Kane'a, którego uważa za „wiodący autorytet w tej dziedzinie”, że „już od około 900 r. naszej ery ówcześni autorzy zbiorów praw i komentarzy zaczęli patrzeć z rosnącym niezadowoleniem na związki *anuloma*, chociaż wiemy, że różne typy takich związków były prawnie uznane za małżeństwa do naszych czasów” (Béteille 2004: 317). Związki takie zawsze były zdecydowanie bardziej potępiane niż związki mężczyzn z kasty wyższej z kobietami kasty niższej. Tu Béteille zwraca uwagę jeszcze na jeden aspekt endogamii i zarazem hierarchii kastowej, czasem określanej jako kastowa hipergamia. Polega ona na przyzwalaniu na wykorzystywanie seksualne kobiet z niższych grup: „Z tą kwestią wiąże się fakt, że z czy bez *anuloma*, zawsze i wszędzie istniały liczne pozaprawne związki kobiet i mężczyzn z różnych kast oraz to, że związki te rządziły się tą samą niepisaną regułą, która, zdaniem Dollarda i wielu innych, rządzi wszelkimi pozaprawnymi związkami międzyrasowymi” (Béteille 2004: 317). Autor ma tu na myśli rodzaj kastowej hierarchii płci oraz władzy, która jest wyrażana właśnie przez łatwiejszy dostęp mężczyzn kasty wyższej do kobiet z kasty niższej¹².

Nazwy kastowe i ich reforma

Na różnych polach pojawia się w Nepalu walka z wszelkiego typu nierównościami, z których podstawowe wiążą się z podziałami kastowymi i etnicznymi, a także regionalnymi i związanymi z płcią. Jednym z przejawów

¹¹ Mimo propagandy równościowej w Nepalu zasady porządku kastowego w życiu działają ciągle w społeczeństwie, zupełnie tak samo jak wśród współczesnych europejskich Romów.

¹² Endogamiczny charakter związków małżeńskich wśród Romów dotyczy także grup o cechach kastowych.

świadomie podejmowanej przez inteligencję nepalską walki jest eliminacja nazw kastowych, które nabrały pejoratywnego, poniżającego znaczenia. Następuje powszechna zmiana nazw kast i subkast, a proces ten dotyczy przede wszystkim tych najniższych.

Zauważyć można przemiany znaczenia i wartościującej treści nazw poszczególnych kast, co dotyczy przede wszystkim kasty najniższej, która nosi oficjalną, w założeniu niewartościującą nazwę Dalit¹³. Nazwy kast czy raczej subkast wśród Dalitów nabrały negatywnego, pejoratywnego, obraźliwego znaczenia. Następuje więc w życiu codziennym, a zwłaszcza w dyskursie publicznym ich zamiana na nazwy politycznie poprawne, nie zawierające elementu obelżywego, poniżającego. Na przykład zamiast obelżywej nazwy subkasty Dalitów Kami, obecnie używana w dyskursie jest nazwa Biswakarma, zamiast Sarki — Mijar, zamiast Damai — Pariyar, zamiast Baidhya — Kori (Kisan 2005: 194—198). Niektóre z nazw dziś oficjalnie obowiązujących były dawniej używane w sytuacjach, gdy rozmówca zwracał się do osoby niższej kasty z szacunkiem, inne pochodzą z południowych Indii, źródłosłów jeszcze innych jest niejasny lub nieznany. Z analizy sytuacji używania niektórych nazw subkast możemy wyciągnąć ważne wnioski: jeśli istniały określenia mniej i bardziej szacunkowe, możemy domniemywać, że i w przeszłości stosunek członków kast wyższych do kast niższych był rozmaity i nie do końca wyznaczony przez strukturę społeczną. Byli też Bramini lub Kszatrijowie, którzy odnosili się do poniżanych kast i subkast z szacunkiem, stosując nazwę, która niosła kulturowo ustaloną treść.

Walka z kastowością i aktualna polityka społeczna

Niewątpliwie jednak dokonują się przemiany, które powodują wyrwy w tym systemie, wprowadzając do dyskursu pojęcie równości ogólnoludzkiej, między innymi dotyczące podziałów kastowych.

Do społeczeństwa nepalskiego od dziesięcioleci docierały idee równościowe rodem z jednej strony z wyemancypowanej Europy, a z drugiej — z komunistycznych Chin. Likwidacja formalna systemu kastowego nastąpiła jednak kilkadziesiąt lat temu, jeszcze za rządów monarchii, ostatecznie obalonej w 2008 roku, podczas wyborów 10 kwietnia. Od tej pory w Nepalu organem rządzącym jest parlament liczący 600 deputowanych, w którym obecnie dwie trzecie miejsc zajmują reprezentanci skrajnie lewicowych partii. Jedna trzecia to maoiści, którzy po trwającej dwanaście lat wojnie

¹³ W oficjalnym języku w Indiach używane jest określenie *scheduled castes*.

partyzanckiej osiągnęli wielki sukces. Drugą siłą równej wielkości jest partia komunistyczna — marksistowsko-leninowska, o strukturze bardziej tradycyjnej i raczej zachowawczym, umiarkowanym programie. Trzecią część stanowią partie o różnych orientacjach, określane jako narodowy front nepalski, częściowo rojaliści, nastawieni na mniej radykalne zmiany społeczne. Oczekiwania wielu Nepalczyków, w tym również nepalskiej inteligencji, wobec nowego, demokratycznego w założeniu, republikańskiego systemu politycznego były ogromne, lecz już dają o sobie znać, jak twierdzą przedstawiciele inteligencji, przejawy rozczarowania. Coraz częściej lewicowo i — co za tym idzie — równościowo zorientowana młodzież studencka i wykształcona nepalska inteligencja, skupiająca się głównie wokół wyższych uczelni, zyskuje postawę krytyczną wobec rewolucji, która się zdarzyła w kwietniu 2008 roku. Oczekiwano głębokich zmian nie tylko politycznych, lecz również gospodarczych (w tym głównie związanych z regulacją własności ziemi), a także „uzdrawiających”, jak się to określa w rozmowach, stosunki międzyludzkie. Ci radykalnie myślący młodzi intelektualiści dochodzą do wniosku, że rewolucja nie miała sensu, gdyż wiązała się z ogromnymi kosztami społecznymi, bo wieloletnie powstanie maoistyczne spowodowało liczne straty wśród ludności cywilnej, prześladowanej zarówno przez maoistycznych powstańców, jak i władzę królewską. Obecnie zaś ci, którzy najbardziej ucierpieli, niczego w praktyce nie zyskali. Krytykuje się opieszałość władz, które miały za zadanie sformułowanie konstytucji, a bez ustawy zasadniczej nie są możliwe żadne praktyczne przeobrażenia społeczne. Nepalscy intelektualiści podkreślają, że nie jest w interesie obecnie rządzących przyjęcie konstytucji, gdyż dopóki jej brak, mają zagwarantowaną władzę. Trybunał stanu (odpowiednik tego urzędu), w obliczu przedłużających się terminów ostatecznego opracowania konstytucji, podjął decyzję, iż dopóki ona nie powstanie, musi rządzić obecny parlament. Nic zatem nie wskazuje na to, że zostaną podjęte środki prawne i wykonawcze skierowane na dokonanie istotnych przemian społecznych. Pojawiają się nawet wśród młodej nepalskiej inteligencji gorzkie refleksje, że w gruncie rzeczy nie warto było obalać króla, skoro nic się w praktyce nie zmieniło. Nie wprowadzono niezbędnej do przeprowadzenia dalszych przemian reformy własności ziemi i nawet wśród kasty najwyższej są Bramini będący właścicielami ogromnych terenów, ale są i tacy, którzy w ogóle ziemi nie mają. Również aspekt równości płci ma związek z regulacją własności, gdyż w tradycyjnym społeczeństwie nepalskim (tylko kastowym) dziedziczyło się w linii męskiej, co kobietę niejako wykluczało z systemu dziedziczenia ziemi, która w Nepalu jest najważniejszą własnością.

Mimo wszystkich zastrzeżeń i wątpliwości obecna skrajnie lewicowa władza Nepalu rokuje, że dokona głębokich przemian w zakresie pojmowania struktury kastowej, zmierzając do całkowitej równości społecznej.

Przejawy i efekty działalności politycznej w tym kierunku można zaobserwować już w tej chwili. Społeczeństwo tego kraju przedstawia obraz zbiorowości podlegającej głębokiej transformacji.

Bibliografia

- Béteille André, 2004: *Rasa, kasta i płeć kulturowa*. Przeł. A. Bereza. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: PWN.
- Dor Bahudur Bista, 1991: *Fatalism and Development. Nepal's Struggle for Modernisation*. Calcutta: Orient Longman.
- Douglas Mary, 2007: *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dumont Louis, 1972: *Homo Hierarchicus. The Cast Systems and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont Louis, 2004: *Homo hierarchicus: Kasta, rasizm i „stratyfikacja”*. *Przemyślenia antropologa społecznego*. Przeł. W. Połec. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: PWN.
- Fraser Angus, 2001: *Dzieje Cyganów*. Przeł. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gellner David N., 2005: *Ethnic Rights and Politics in Nepal*. „Himalayan Journal of Sociology and Anthropology” II.
- Jelonek Adam, 2004: *Wartości azjatyckie — manifest polityczny czy kategoria kulturowa*. W: A. Jelonek (red.): *Wietnamczycy: systemy wartości stereotypy Zachodu*. Warszawa: Scholar.
- Kisan Yam Bahadur, 2005: *The Nepali Dalit Social Movement*. Kupondol Lalitpur: Legal Rights Protection Society Nepal.
- Klatzel Frances (red.), 2000: *Stories and Customs of the Sherpas. As Told by Ngawang Tenzin Zangbu, Abbot of Tengboche Monastery*. Kathmandu: Mera Publication.
- Kumari Anitha, 1992: *Nayar Family and Kindhip: a study in a change and continuity*. Bangalore: Institute for Social and Economic Change.
- Lawoti Mahendra, 2010a: *Introduction: Ethnicity, Exclusion and Democracy in Nepal*. W: M. Lawoti, A. Guneratne (red.): *Ethnicity Inequality and Politics in Nepal*. Kathmandu: Himal Books.
- Lawoti Mahendra, 2010b: *Informal Institutions and Exclusion in Democratic Nepal*. W: M. Lawoti, A. Guneratne (red.): *Ethnicity Inequality and Politics in Nepal*. Kathmandu: Himal Books.
- Nowicka Ewa, 2009: *Co my robimy tym ludziom? Wpływ trekkingu w Himalajach na społeczeństwo Nepalu*. W: D. Rancew-Sikora (red.): *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Ossowski Stanisław, 1966: *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. Warszawa: PWN.
- Spicer Edward H. (red.), 1961: *Perspectives in American Indian Culture Change*. Chicago Ill.: The University of Chicago Press.
- Szatkowska Janina, 1977: *Zmiany społeczeństwa kastowego w Indiach współczesnych*. Warszawa: PWN.

Tiwari Bishwa Nath, 2010: *Horizontal Inequalities and Violent Conflict in Nepal*.
W: M. Lawoti, A. Guneratne (red.): *Ethnicity Inequality and Politics in Nepal*.
Kathmandu: Himal Books.

Ewa Nowicka

The borderland of civilizations. The caste and non-caste Nepal

S u m m a r y

The article concerns the modern society of Nepal, which shows the interesting encounter (even the clash) between collectivities based on the notion of caste and society, called “ethnic”. Nepal is a special case of the society due to the fact that here we can observe meeting of human communities culturally and physically distinct, receiving each other as different. Thinking in terms of caste clashes with the thought that this type of division is not practiced. Nepal in 1962 banned caste divisions, but the system constantly appears in the thinking of people and in everyday life. The article presents forms of caste system still manifested in everyday life and the authorities’ struggle for the equality in the modern Nepal educational system. The author focusses on analysis of school manuals in this respect.

Łukasz Smyrski

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski

Krzyżujące się granice Kontekst południowej Syberii, Mongolii i północnych Chin¹

Problematyka granic oraz społeczna organizacja różnic to ważne pola badawcze w antropologii Fredrika Bartha. Zgodnie z jego propozycją przedstawicieli nauk społecznych zajmujący się zagadnieniem grup etnicznych powinni skupić się na badaniach samych granic, a nie zawierającej się w ich obrębie morfologii (Barth 2004). Przyjmując tego rodzaju perspektywę, należy pamiętać, że etniczność jest zjawiskiem procesualnym, którego istota zasadza się na ciągłym konstruowaniu granic.

Zamierzam zastanowić się, na ile koncepcja zaproponowana przez Bartha ponad czterdzieści lat temu może być dziś użytecznym narzędziem przy analizie granic etnicznych. Należy bowiem zauważyć, że pomimo propozycji Bartha współcześnie nadal wielu autorów buduje modele teoretyczne opierając się na definicjach typu idealnego. Tym samym kładą oni nacisk na esencjonalistyczny charakter kultur etnicznych. Tego rodzaju statyczne podejście pozwala w miarę klarownie opisać morfologię grupy — nie obejmuje jednak niewidocznych relacji zachodzących w obrębie poszczególnych społeczności etnicznych. Tak oto powstają konstrukty „kultur etnicznych” czy „narodowych”. Ich twórcy — reifikując przedmiot swoich badań — traktują poszczególne grupy jak odizolowane wyspy. Barth słusznie zauważa, że zbyt duże znaczenie przypisuje się podzieleniu wspólnej kultury. A ta ostatnia jest przecież bardziej skutkiem i rezultatem, aniżeli pierwotną i definicyjną cechą sposobu zorganizowania grupy etnicznej (Barth 2004: 350). Niestety wielu badaczy w opracowaniach etnograficznych i analizach socjologicznych wciąż koncentruje się na klasyfikowaniu zaobserwowanych cech w „kultury

¹ Artykuł powstał w ramach grantu MNiSW *Krajobraz jako źródło tożsamości mieszkańców Mongolii* (kier. Ł. Smyrski), nr N N 109 094128, nr umowy 0941/B/H03/2010/38.

etniczne”. Myślę, że sformułowana przez Bartha teza, aby traktować grupy etniczne jako formy społecznej organizacji różnic, pozwoli wyprowadzić interesujące wnioski w kontekście współczesnych zjawisk o charakterze identyfikacyjno-etnicznym w Azji Centralnej.

Przedmiotem mojego artykułu jest wskazanie różnych poziomów istnienia granic w obrębie społeczności etnicznych w południowej Syberii, Mongolii oraz w Mongolii Wewnętrznej w Chinach. Mimo że interesujące mnie zjawiska odnoszą się do grup zamieszkujących trzy różne państwa, postanowiłem przyjąć jedną perspektywę interpretacyjną, która — jak mam nadzieję — ułatwi zrozumienie lokalnych kontekstów społecznego organizowania różnic. Tym, co łączy mieszkańców południowej Syberii, Mongolii i Mongolii Wewnętrznej, są: historia, doświadczenie życia w strukturach państwa komunistycznego, typy gospodarowania (koczowniczy lub półkoczowniczy, a obecnie półosiadły styl życia), a także stepowo-górzysty krajobraz. Granice, o których napisałem w tytule tego rozdziału, krzyżują się na tak różnorodnych polach jak: nacjonalizm, tożsamość, pokrewieństwo, przestrzeń i krajobraz. Uzasadniając swoją tezę, przedstawię trzy studia przypadku: reprodukcję podziałów rodowych w obrębie republik federacyjnych w Rosji w południowej Syberii, problem wspólnej tożsamości Mongołów arbitralnie podzielonych granicami państwowymi (Rosja, Mongolia, Chiny), konceptualizację przestrzeni i krajobrazu jako istotnych kategorii w utrzymywaniu granic etnicznych między Chińczykami a Mongołami (w północnych Chinach). Swoje spostrzeżenia opieram na badaniach etnograficznych, jakie prowadziłem w republikach Ałtaju, Tuwy i Chakasji w latach 1993—1999 oraz w Mongolii w latach 2008—2012.

Syberia południowa

Syberia południowa² w sensie geograficznym obejmuje pasmo Ałtaju Rosyjskiego oraz północne i południowe stoki Sajanów Zachodnich. Są to obszary administracyjnych republik Ałtaju, Tuwy i Chakasji, powstałych

² W Polsce dominuje pogląd, zgodnie z którym Syberię traktuje się jako historyczną i geograficzną całość, zajmującą obszary między Uralem a Oceanem Spokojnym. W publikacjach naukowych bardzo często pojawia się geograficzne kryterium podziału na Syberię Zachodnią (Nizina Zachodniosyberyjska) i Wschodnią (Wyżyna Środkowsyberyjska oraz pasma górskie ciągnące się na wschód od Leny). Granicę między tymi dwoma krainami stanowi Jenisej. W rosyjskiej literaturze etnograficznej wydziela się jeszcze Daleki Wschód jako odrębną prowincję ekologiczną-kulturową, pokrywającą się z dorzeczem Amuru (Mandżuria) oraz interesującą mnie południową Syberię.

po upadku Związku Radzieckiego. Etnologowie i orientaliści wskazują na jedyny w swoim rodzaju, niepowtarzalny kompleks kultury, jaki w ciągu wieków wytworzył się na tym obszarze — rubieży tajgowej Syberii i górzystego Wielkiego Stepu (Kałużyński 1986; Łabęcka-Koecherowa 1998; Sagałajew 1992; Lwowa i in. 1989). Nieprzypadkowo użyłem w tym miejscu sformułowania „kompleks kultury” — znakomicie oddaje ono bowiem morfologiczny charakter opisu poszczególnych społeczności. Sugeruje, że istnieją pewne zasoby kulturowe, które są podzielane przez wszystkich członków danej wspólnoty etnicznej. W dalszej części artykułu pokażę, że takie podejście jest zbyt powierzchowne i nie dotyka sedna problemu.

Do najliczniejszych autochtonicznych narodów południowej Syberii należą Ałtajczycy, Tuwińczycy i Chakasi. Pomimo koczowniczego, półkoczowniczego, a współcześnie także osiadłego lub półosiadłego stylu życia przedstawiciele tych narodów uważają się za ludność „rdzenną” Ałtaju i Sajanów. Podkreślają także, że ich języki należą do tureckiej rodziny językowej. Przekonują, że pokrewieństwo językowe oraz starożytna i średniowieczna historia południowej Syberii legitymizują ich przynależność do szerokiej wspólnoty historycznej i kulturowej, która obejmuje w takim samym stopniu dawnych Hunów i Scytów, co i współczesnych mieszkańców tych ziem.

Kluczowe dla obecnej sytuacji — nie tylko w górach Ałtaju i Sajanów, ale także dla całej Syberii, były zmiany polityczne w Rosji, jakie miały miejsce w 1991 roku. Dotychczasowe radzieckie republiki autonomiczne (Jakucja, Buriacja i Tuwa) oraz obwody autonomiczne (chakaski i górnoałtajski) przekształciły się w nowe republiki federacyjne Rosji: Sacha (Jakucja), Buriacja, Tuwa, Chakasja, Ałtaj. W wyniku przemian demokratycznych otrzymały one szereg prerogatyw umożliwiających prowadzenie względnie niezależnej polityki regionalnej: trójstopniowy podział władzy, prawo do aktywności na forum międzynarodowym, a także możliwość zawierania kontraktów gospodarczych z innymi państwami. Oprócz kompetencji politycznych republiki posiadają własne flagi narodowe, godła i hymny. Każdą z nich rządzi prezydent i w każdej istnieje lokalny parlament. Decentralizacja państwa przeprowadzona dwadzieścia lat temu za zgodą najważniejszych ośrodków politycznych w Moskwie sprawiła, że społeczeństwa syberyjskie po raz pierwszy w historii otrzymały szeroką autonomię. Współcześnie mogą w znacznym stopniu decydować o własnej polityce wewnętrznej, edukacji, a w niektórych przypadkach nawet o polityce zagranicznej (Halemba 1996; Lipiński 2011; Nowicka, Wszyński 1996; Smyrski 2008; Nowicka 2000).

Odstąpienie od ideologii komunistycznej w polityce i życiu publicznym, a także osłabienie paradygmatu marksistowskiego w naukach społecznych — przyczyniły się do wytworzenia idei, postaw i wzorców zachowań okre-

ślanych przez przedstawicieli narodów syberyjskich mianem odrodzenia narodowego. Zwolennicy teorii obiektywistycznych interpretowali je przede wszystkim jako konsekwencję ogólnej sytuacji społecznej w Rosji, wywołanej przemianami politycznymi i ekonomicznymi, jakie zaszły w trakcie ostatnich kilkunastu lat (Tiszkow 1994). Według takiego paradygmatu odrodzenie narodowe było reakcją społeczeństw nierosyjskich na politykę narodowościową państwa radzieckiego, której celem miało być ideologiczne zunifikowanie społeczeństw etnicznych. Z kolei przedstawiciele narodów syberyjskich, liderzy etniczni, którzy byli bezpośrednio uwikłani w odrodzenie narodowe, postrzegali je jako ruch etniczny, zmierzający do podniesienia „godności narodowej”. Traktowali je jako rzeczywiste odrodzenie moralne — zarówno poszczególnych jednostek jak i całych „rdzennych” grup narodowych. Z punktu widzenia uczestników tego procesu odrodzenie było ruchem, który zaistniał w określonym momencie historycznym i zmierzał do umocnienia (a często wręcz zbudowania) tożsamości narodowej członków narodów syberyjskich.

Jednym z kluczowych wątków zjawiska odrodzenia narodowego — oprócz konstruowania historii i symboliki narodowej, postulatów powszechnej edukacji w językach etnicznych — było odbudowanie czy też raczej przeformułowanie układów rodowych w postradzieckich realiach Syberii. Ród w południowej Syberii najczęściej oznacza grupę ludzi, którzy wywodzą się od rzeczywistego bądź wyobrażonego wspólnego przodka, mają wspólną górę rodową, zwierzę rodowe czy terytorium (por. Sagałajew 1992; Smyrski 2008; Lwowa i in. 1989). W etnografii radzieckiej dominowała wąska definicja rodu, zgodnie z którą ten ostatni był rozpatrywany jako grupa pochodzeniowa i egzogamiczna forma zawierania związków małżeńskich (por. Lewin, Potapow 1956).

Stosunki rodowe w południowej Syberii kształtowały się pod wpływem rozmaitych czynników zewnętrznych: przekształceń ekonomicznych, reorientacji układów politycznych i wojskowych czy zmian granic — zachowały jednak lokalną odmianę i specyfikę. Podstawowym pojęciem w ałtajskiej terminologii rodowej jest *söök*, oznaczający kość³. W Ałtaju w czasie istnienia ZSRR związki rodowe odgrywały istotną rolę zarówno w pamięci zbiorowej czy konkretnych zdarzeniach życia codziennego (np. przy podziale mięsa lub podczas wzajemnej pomocy przy wypasie), jak również w sytuacjach związanych z obrzędowością rodzinną (przede wszystkim przy zawarciu małżeństwa). Z kolei w Tuwie rody nie odgrywały tak znaczącej roli w identyfikacji jednostek jak w Ałtaju czy Chakasji. W języku tuwińskim na określenie rodu także używa się słowa *söök*, lecz często — zwłaszcza w centralnej i południowej Tuwie — nie oznacza ono

³ *Söök* w języku rosyjskim tłumaczony jest jako „ród”.

przynależności rodowej, a jedynie terytorialną. W Chakasji *söök* to zarówno ród, jak i nazwisko. A zatem ten sam termin, w zależności od kontekstu lokalnego, może nieść ze sobą różne znaczenia.

Do czasu rozpadu Związku Radzieckiego kwestia przynależności rodowej — jak już było wspomniane — wiązała się przede wszystkim z wiarą w pokrewieństwo i wynikające z tego zasady życia rodzinnego. W radzieckim dyskursie naukowym było to traktowane jako przeżytek kulturowy, charakterystyczny dla epoki społeczeństwa feudalnego czasów Rosji carskiej. Z punktu widzenia niniejszego artykułu niezwykle istotne jest, że poszczególne rody nie były wówczas przypisane do żadnego konkretnego terytorium administracyjnego (choć oczywiście istnieją pewne prawidłowości, np. *sööki* Köböök czy Sagal występują głównie w miejscach zamieszkania Telengitów) i osoby należące do tego samego rodu mogły mieszkać w odległych od siebie dolinach, pasmach górskich czy kołchozach. Rody Sojan, Irkit, Kipczak czy Kyrgyz występują w wielu miejscach południowej Syberii, niezależnie od tego, czy osoby do nich należące deklarują się jako Ałtajczycy, Telengici, Tuwińczycy czy Chakasi.

Cechą charakterystyczną każdego *sööku* jest posiadanie własnej historii, opowiadającej o mitycznym początku. Historie te, w zależności od lokalnych uwarunkowań, mogą się między sobą różnić — zawsze jednak w spójny sposób tłumaczą genezę danego rodu. Członkowie poszczególnych *sööków* z wielkim szacunkiem odnoszą się do góry rodowej, którą uważają nie tylko za opiekuna, ale wręcz za bliskiego krewnego. Taka góra ma nawet swoją sprawczość — wpływa na myślenie i postępowanie ludzi, a także ochrania ich przed niebezpieczeństwem. Ałtajscy szamani chlubili się tym, że bęben — podstawowy atrybut obrzędowy, niezbędny w rytuałach *kamłania*⁴ — otrzymywali od góry rodowej. Dzięki temu instrumentowi mogli sprawować obrzęd dla członków swojego rodu. Święte góry były i nadal są uważane przez ludzi z danego *sööku* za miejsca szczególne. Nie wolno się na nie wspinać, nie wolno polować na ich zboczach, zabrania się także zbierania u ich podnóża jagód czy piłowania drzew rosnących na ich stokach itd. Kobiety nie mogą przebywać z odkrytą głową w pobliżu góry rodowej męża. Zabrania im się także na nią wchodzić czy choćby głośno wypowiadać jej imię. Góry rodowe są często uważane za miejsca niezwykle „centralne” — miejsca, w których pojawili się pierwsi ludzie na świecie; są także uznawane za życiodajne źródła szczególnej energii dającej ludziom siłę.

W ostatniej dekadzie XX wieku problematyka rodowa w republikach południowej Syberii otrzymała zupełnie nowy, niespotykany wcześniej

⁴ *Kamłanie* oznacza obrzęd sprawowany przez szamana. Pochodzi od słowa *kam* (ałt. szaman).

„nowoczesny” wymiar. Po upadku państwa komunistycznego i likwidacji systemu kołchozowego liderzy etniczni dostrzegli w odradzaniu rodów możliwość rozwiązania problemów związanych z kryzysem ekonomicznym oraz organizacją struktur samorządowych. W Tuwie pojawiła się koncepcja⁵ utworzenia samodzielnych i samowystarczalnych gospodarstw rodowych, których podstawą byłyby rodziny wielopokoleniowe, obejmujące cały krąg krewnych noszących wspólne nazwisko, mających wspólnych przodków i historyczne terytorium rodowe. Poszukiwanie nowych zasad dotyczących organizowania się społeczeństwa w warunkach postkomunistycznych w Tuwie wiązało się między innymi z instytucjonalizacją rodów. Poszczególne rodziny otrzymały prawny status stowarzyszeń rodowych. Musiały więc dbać zarówno o sytuację materialną wszystkich swoich członków, jak również o edukację młodzieży, ochronę matek samotnie wychowujących dzieci czy szczególnie ubogich członków rodu.

Z kolei w republice Ałtaj podział Ałtajczyków na *sööki* stał się inspiracją do przygotowania projektu utworzenia władzy lokalnej opartej na kryterium symbolicznego pokrewieństwa. Pod względem organizacyjnym utworzenie lokalnych samorządów rodowych wymagało odtworzenia struktur miejscowej władzy z okresu poprzedzającego rewolucję październikową. Dotyczyło to między innymi przywrócenia tytułu *zajsana* — przywódcy rodowego. Pojawił się jednak problem związany z nadaniem mu realnych prerogatyw i kompetencji, umożliwiających sprawowanie władzy. Kontrowersje dotyczyły tego, czy tytuł *zajsana* powinien być dziedziczny, czy też *zajsani* mają być wybierani w demokratycznych wyborach przez członków poszczególnych rodów. Nie było także zgody co do tego, czy *zajsani* powinni posiadać wszelkie niezbędne pełnomocnictwa administracyjne (dzięki którym staliby się realną władzą w republice), czy raczej mają zostać jedynie działaczami społecznymi, których praca miałaby głównie charakter symboliczny. Jest niezmiernie interesujące, że rody w Ałtaju stały się nawet kategorią prawną, regulowaną przez republikańską ustawę O wspólnotie rodowej (*zajsanstwie*) Ałtajczyków (1997). Ustawa ta określa wspólnotę rodową jako „*zajsanat*, czyli samodzielną i niezależną organizację obywateli, połączonych więzami krwi i wspólnotą interesów, stworzoną w celu zachowania i rozwoju tradycyjnych form stylu życia, kultury, ekonomii, korzystania z bogactw natury przez wspólnotę rodową oraz w celu ochrony praw interesów ludności

⁵ W 1992 roku powstała „koncepcja państwowego rozwoju” republiki Tuwa nosząca nazwę *Rodzina — Ród — Państwo*. Jej celem było przywrócenie roli, jaką odgrywały więzi rodowe wśród Tuwińczyków do czasu nacjonalizacji ziemi, oraz podniesienie poziomu ekonomicznego gospodarstw tuwińskich po upadku kołchozów. Pomysłodawcą tej koncepcji był lekarz Ajbek Soskał, przedstawiciel rodu Tjuljusz. Projekt spotkał się z gorącym poparciem tuwińskich autorytetów naukowych, m.in. historyka i marszałka sejmu Manna-oofa oraz etnografa Kenina-Łopsana.

rdzennej [...]. Wspólnota rodowa jest historyczną formą organizowania samorządu altajskiego”.

Stowarzyszenia rodowe w Tuwie (będące podmiotami gospodarczymi), *zajsani* altajscy (mający osobowość prawną) czy chakaski network krewnych posiadających bankowe konta rodowe to przykłady nowego wymiaru więzi rodowych w obrębie „nowoczesnych” narodów w południowej Syberii. Należy podkreślić, że „ród” zmienił swoje znaczenia. Analiza problematyki rodowej wskazuje na przeniesienie pewnych akcentów. W dyskursie naukowym nadal dominują opisy skoncentrowane na morfologii rodów (ich „wewnętrznej zawartości”) — historiach rodowych czy działaniach obrzędowych związanych z kultem gór rodowych. Wydaje się to jednak nazbyt zewnętrzne, co więcej, nie dotyka istoty problemu. Inspirując się propozycjami Fredrika Bartha, powinniśmy bliżej przyjrzeć się działaniom podejmowanym przez poszczególne wspólnoty rodowe oraz temu, w jaki sposób wykorzystują one rozwiązania prawne, które pojawiły się w ostatniej dekadzie XX wieku. Dlatego zaproponowałem spojrzenie na problematykę rodową w południowej Syberii z innej perspektywy — jako na formę społecznej organizacji różnic. Przynależność rodowa nie jest statycznym tworem, zamkniętym w opracowaniach naukowych, ale dynamicznym procesem. Szczególnie ważne jest to, że zmieniły się „granice” obejmujące poszczególne rody. Relacje rodowe, które — jak wcześniej wspomniałem — swobodnie przekraczały doliny górskie, zostały po upadku ZSRR zamknięte w określonych granicach państwowo-administracyjnych (republik Altaju, Tuwy i Chakasji) oraz w granicach wyobrażeniowych. Mieszkańcy tej części Syberii zaczęli mówić o rodach „altajskich”, „tuwińskich” czy „chakaskich”. A zatem rody zaczęły być reprodukowane w obrębie poszczególnych narodów, budujących swoją tożsamość w warunkach postkomunistycznego i postkolonialnego państwa rosyjskiego. W nowych politycznych realiach Federacji Rosyjskiej rody przestały być sposobem klasyfikowania ludzi — stały się wyrazistymi symbolami narodowymi, a co najważniejsze, zostały zamknięte w granicach republik federacyjnych Rosji.

Mongolia

Istnienie granic na różnych poziomach oraz wynikające z tego podziały są ciekawym zagadnieniem związanym z problematyką etniczną w Mongolii. Wbrew panującej opinii Mongołowie nie są jednorodnym narodem. Silne różnice pomiędzy poszczególnymi grupami mongolskiego pochodzenia uwidoczniły się w okresie przemian politycznych zapoczątkowanych w la-

tach dziewięćdziesiątych XX wieku. Niewątpliwie Mongolia (czyli dawna Mongolska Republika Ludowa, nazywana także Mongolią Zewnętrzną) jest zakładnikiem swojego położenia geopolitycznego między Rosją a Chinami (Lattimore 1940). W wyniku wydarzeń historycznych, licznych podbojów i migracji, a przede wszystkim ekspansji politycznej sąsiadów, Mongołowie mieszkający w obrębie różnych państw nie stanowią dziś wspólnoty określanej przez Andersona (1997) jako wyobrażona. Ale jeszcze do połowy XX wieku — niezależnie od miejsca zamieszkania — Mongołowie rozpoznawali siebie jako współrodaków. Wszyscy byli pełnoprawnymi Mongołami. Tak rozumiana idea „mongolskości” nawiązywała do koncepcji Wielkiej Mongolii — państwa, które miało obejmować wszystkie społeczności mongolskie: zarówno pomniejsze grupy żyjące na terenie dzisiejszej Mongolii Zewnętrznej, jak i Mongołów mieszkających poza współczesnym państwem mongolskim. Pisząc o różnych grupach mongolskich, mam na myśli głównie Buriatów z republiki Buriacji w Rosji, Chałchasów i Ojratów z Mongolii oraz Chorchinów z Mongolii Wewnętrznej w Chinach.

W okresie poprzedzającym rewolucje komunistyczne w Azji Centralnej kontakty między wspomnianymi grupami były bliskie. O silnych związkach świadczyły między innymi liczne małżeństwa zawierane przez reprezentantów arystokracji rodowej z różnych grup mongolskich czy też pielgrzymki odbywane do najważniejszych klasztorów buddyzmu tybetańskiego. Wraz z dominacją ideologii totalitarnej w poszczególnych państwach wzajemne kontakty osłabły. Przywódców rodowych zamordowano, tysiące mnichów buddyjskich straciło życie w wyniku represji, a granice państw zostały zamknięte. Jednocześnie w okresie komunizmu, w drugiej połowie XX wieku, w Mongolskiej Republice Ludowej zaczęło upowszechniać się przekonanie, że to Chałchasi są „prawdziwymi” Mongołami. Oni też mieli stanowić kwintesencję tego, co mongolskie.

W jaki więc sposób Chałchasi, przedstawiciele jednej z kilku grup mongolskich, przeistoczyli się w grupę dominującą? Stało się tak zapewne dlatego, że terytorium współczesnego państwa mongolskiego po części pokrywa się z obszarem, jaki historycznie kojarzono z Chałchą. Nie bez znaczenia jest także, że większość mieszkańców Chałchy uważa się za Chałchasów. Jednak wydaje się, że to dyskurs państwowy znacznie przyczynił się do rozpowszechnienia idei wynoszącej Chałchasów ponad innych. Badacze mongolscy (sami zresztą wywodzący się z Chałchy) przedstawili szereg „dowodów” wskazujących na centralne znaczenie Chałchasów w dziejach Mongolii. Twierdzą, że dzisiejsze terytorium mongolskie w istocie pokrywa się z terenem zamieszkiwanym niegdyś przez przodków wszystkich Mongołów (Gongor 1970). Zgodnie z interpretacją mongolskiej zasady dziedziczenia — najmłodszy syn chana powinien odziedziczyć ziemię rodową (*ojczyznę*). Warto bowiem zauważyć, że to właśnie on jest związany

z paleniskiem (mong. *golomt*); starsi synowie opuszczają dom i osiedlają się na nowych terenach. Symboliczne pojęcie paleniska oznacza genealogiczną kontynuację i centralność (mong. *gol*) — wszakże to właśnie najmłodszy syn zostaje panem jurty przodków. A zatem — mongolska ojczyzna zarządzana przez Tołuja była zwana *Golijn Uls* („jądro” lub „centralny naród”). Wspomina o tym także *Tajna Historia Mongołów* (Bulag 1998: 71; *Tajna Historia...* 1970: 177, ustęp 269).

Kluczowe dla problematyki granic etnicznych w Mongolii były wydarzenia związane z upadkiem dynastii Yuan w XVII wieku. Mongolia została wówczas podzielona na dwie części: Mongolię Wschodnią (Chałchę) oraz Mongolię Zachodnią (Ojratę). W historiografii chałchaskiej, kreślonej przez chałchaskich uczonych, Ojraci (odegrali zresztą dużą rolę historyczną — między innymi spośród nich wywodził się słynny wódz Amursana, który zbrojnie wystąpił przeciwko Mandżurom) są konsekwentnie marginalizowani i przedstawiani jako mieszkańcy peryferyjnych, oddalonych od centrum obszarów Mongolii. Znamienne jest także, że w Mongolii prawie wcale nie wspomina się o trzeciej znaczącej grupie mongolskiej — Chorchinach, mieszkających w Mongolii Wewnętrznej w Chinach⁶.

W postsocjalistycznej Mongolii, za sprawą chałchaskich historyków, koncepcja „centralności” Chałchy nabrała jeszcze większego znaczenia. Funkcjonuje co najmniej kilka teorii uzasadniających szczególne położenie tej krainy. Zwolennicy jednej z nich dowodzą, że budowa klasztoru Erdene Dzuu⁷ była próbą zbudowania symbolicznego centrum — politycznego i religijnego — wokół którego mogliby jednoczyć się wszyscy Mongołowie. Według innej teorii potwierdzeniem centralnej pozycji Chałchy miała być lokalizacja na jej terenie rezydencji Dżetsundamby Chutugty — religijnego przywódcy chałchaskich Mongołów. Obszar rezydencji miał znajdować się w miejscu dawnej siedziby najmłodszych synów kolejnych chanów, których zadaniem było pilnowanie ogniska rodzinnego (Bajasgalang 1991). Pojawiła się także lingwistyczna koncepcja wskazująca na podobieństwo słowa *chal-chaj* („dotykanie czegoś gorącego”, „dotykanie ognia”) i etnonimu *Chalcha*. W tej interpretacji słowo *chal* jest tożsame z *gal* (ogień), a jej autor twierdzi, że głównym zadaniem Chałchasów była ochrona centralnej części kraju,

⁶ Mongolia Wewnętrzna to rozległa prowincja w północnych Chinach, która została włączona do państwa mandżurskiego w pierwszej połowie XVII wieku. W związku z tym, że znajdowała się w państwie mandżurskim, a obecnie w Chinach, powszechnie nazywana jest Mongolią Wewnętrzną, w przeciwieństwie do Mongolii Zewnętrznej (dawnej Mongolskiej Republiki Ludowej, obecnej Mongolii), pozostającej poza granicami administracyjnymi Chin.

⁷ Erdene Dzuu jest jednym z najważniejszych klasztorów buddyjskich w historii Mongolii. Znajduje się w pobliżu ruin Karakorum, historycznej stolicy imperium mongolskiego, założonej przez Czyngis Chana.

czyli ojczyzny wszystkich Mongołów (symbolicznego jądra i paleniska *gal golomt*) (Badral 1994).

Uradyn Bulag, mongolski antropolog urodzony w Mongolii Wewnętrznej, który uważnie śledził tego rodzaju dyskusje, uważa, że tendencja przypisująca Chałchasom centralne znaczenie w dziejach kraju i kreująca ich na strażników państwowego *gal golomt* jest stosunkowo nowa. Jej cechą charakterystyczną jest odnoszenie współczesnej sytuacji etnicznej do wydarzeń z odległej przeszłości⁸. Bulag twierdzi, że historycy chałchascy od lat próbują wynaleźć taką wizję historii, która nie pozostawiałaby wątpliwości, że to Chałchasi stali się najważniejszą grupą Mongołów i że to oni odegrali najważniejszą rolę w dziejach państwa (1998: 77).

Symboliczna pozycja, na której Chałchasi umieszczają samych siebie, sprawia, że przedstawiciele pozostałych społeczności mongolskich milcząco uznają ich za rdzeń wszystkich Mongołów. Mongołowie z innych grup wierzą, że łączą ich z Chałchasami silne więzy krewniacze, i wyprowadzają swoje genealogie z terytoriów pokrywających się z obszarami współczesnej Chałchy. Natomiast we współczesnym dyskursie chałchaskim relacja ta przedstawia się zgoła inaczej. Jego uczestnicy nie pozostawiają wątpliwości, że Chałchasi są jedynymi „prawdziwymi”, „rdzennymi” Mongołami. Tych, którzy subiektywnie uważają się za Mongołów, ale wywodzą z innych grup, „nacionaliści chałchascy” traktują jak pół-Mongołów.

Wykreowanie „czystej”, „rdzennej” Chałchy jest więc zarówno nowocześniejszą wersją mongolskiego nacjonalizmu, jak również celową rekonstrukcją historii dokonaną między innymi na życzenie radzieckiego protektora (Bulag 1998: 78). Zamierzeniem ideologów radzieckich było bowiem zerwanie jakichkolwiek powiązań między poszczególnymi grupami mongolskimi mieszkającymi w ZSRR, Mongolii i Chinach. Warto zauważyć, że w latach dwudziestych XX wieku Rosjanie zaczęli mocno ingerować w „mongolskość” Buriatów w Związku Radzieckim. Rozpoczęli działania polityczne, które w konsekwencji doprowadziły do tego, że ludzie zaczęli określać samych siebie nie w idiomach mongolskiej, ale buriackiej tożsamości narodowej. Pismo mongolskie zostało w Buriacji zakazane, zastąpił je „oficjalny” język buriacki, oparty na dialekcie horyńskim — trudnym do zrozumienia przez Mongołów. Z nowego języka wyeliminowano (na tyle, na ile się dało) słownictwo mongolskie. Rozpowszechniony od dawien dawna na pograniczu rosyjsko-mongolskim dialekt selengijski (najbardziej zbliżony do dialektu chałchaskiego) utracił na znaczeniu. Zabieg ten utrudnił komu-

⁸ Ten rodzaj instrumentalnego traktowania historii jest charakterystyczny dla teorii tradycji wynalezionej. Tradycje wynalezione pojawiają się najczęściej w sytuacjach, kiedy gwałtowna transformacja społeczeństwa osłabia lub niszczy wzory społeczne, zgodnie z którymi zostały zaprojektowane „dawne” tradycje, a zjawisko to ma miejsce tam, gdzie zachodzą poważne i szybkie zmiany w zakresie działania państwa (Hobsbawm 2008).

nikację Mongołom z Mongolii i Buriatom — ich dialekty przestały być dla siebie tak łatwo zrozumiałe jak dawniej.

Działania oddzielające tożsamość mongolską od buriackiej miały miejsce zresztą na różnych polach. Archeologowie w Związku Radzieckim do lat pięćdziesiątych XX wieku dokonywali coraz to nowszych odkryć, poświadczających, że dwie główne grupy buriackie: Buriaci wschodni i zachodni, mają różne etnogenezy. Dowodzili, że zachodni Buriaci nie są grupą mongolskiego, ale tureckiego pochodzenia, która na przestrzeni dziejów była poddana silnej mongolizacji. Istotnym momentem w tworzeniu „nowej” buriackiej tożsamości był rok 1958. Wtedy usunięto z administracyjnej nazwy Buriacko-Mongolskiej Republiki Radzieckiej przymiotnik „mongolska”. W ten sposób powstała radziecka Republika Buriacka, a Buriaci oficjalnie stali się odrębnym narodem. Zdaniem Bulaga radzieccy specje od inżynierii etnicznej zrobili wiele (zarówno w Rosji, Mongolii i Chinach), aby pozbawić ludzi wspólnego panmongolskiego podłoża kulturowego i etnicznego. Skutecznie utrudnili im komunikację i zapobiegli sytuacjom, w których przedstawiciele poszczególnych grup mongolskich z różnych państw jednoczyliby się we wspólnej sprawie (Bulag 1998: 77–78).

Problem istnienia granicy państwowej w relacjach między przedstawicielami grup mongolskich jest szczególnie widoczny w kontaktach między Mongołami mieszkającymi w Mongolii Wewnętrznej w Chinach i w Mongolii Zewnętrznej (Mongolia). Mimo trzystu lat istnienia granicy Mongołowie „wewnętrzni” do dziś bardzo mocno utożsamiają się z Mongolią, którą traktują jako historyczną i emocjonalną ojczyznę. Są do niej dużo bardziej przywiązani aniżeli do państwa chińskiego, którego są obywatelami i które traktują jako „obce”. Dla wielu Mongołów z Chin istnienie niepodległej Mongolii od zawsze było punktem odniesienia — Mongolia stanowiła ideał ojczyzny, której ze względów politycznych nie mogli odwiedzać. W czasach komunizmu wielu Mongołów mieszkających w Chinach odczuwało potrzebę niemalże mistycznego zbliżenia z utraconą ojczyzną. Dlatego po 1990 roku zaczęli powszechnie przyjeżdżać do kraju, który traktują jak macierzysty. Dla jednych był to rodzaj religijnej pielgrzymki do źródeł, inni z kolei chcieli odnowić więzy krewniacze i kulturowe. Po otwarciu granicy mongolsko-chińskiej, ku ich wielkiemu zaskoczeniu, okazało się, że ta relacja jest asymetryczna. Mongołowie z Mongolii Zewnętrznej nie odczuwali i do dziś nie odczuwają tak silnej więzi ze współrodakami z południa — nie widzą potrzeby kontaktu z nimi, a wręcz uznają ich za gorszych i niepełnoprawnych Mongołów. Takie negatywne przyjęcie powodowało frustrację i żal. Uradyn Bulag w czasie swojej pierwszej wizyty w Mongolii w 1990 roku, mimo że czuje się Mongołem i Mongolię traktuje jak swoją ojczyznę, po pobycie w Ułan Bator zrozumiał, że wcale nie jest „Mongołem”, ale „Mongołem wewnętrznym” —

obywatelem Chin. Z ubolewaniem odczuł, że przez swoich współrodaków z północy traktowany jest wręcz jako Chińczyk (Bulag 1998: 5). Było to dla niego wstrząsające doświadczenie, podobnie jak dla innych współrodaków, których po przekroczeniu granicy państwowej spotkało rozczarowanie i zakłopotanie.

Zatem Chałchasi skutecznie zmonopolizowali prawo do posiadania „tożsamości mongolskiej”. Zamyka się ona w granicach państwa, które jest według nich godnym i jedynym kontynuatorem dawnego Imperium Mongolskiego. W dodatku państwo to w sferze publicznej znakomicie kreuje wizerunek narodowo-historycznej jedności. Jednak ta narodowa jedność nie sięga poza granice państwowe. Obcokrajowiec odwiedzający Mongolię od pierwszych godzin pobytu nie ma wątpliwości, że przyjechał do kraju, w którym „kultura mongolska” ma duże znaczenie dla jego mieszkańców. Przybysz na każdym kroku może zetknąć się z „tradycyjną mongolską kulturą ludową”, posłuchać „tradycyjnej mongolskiej muzyki”, niedrogo kupić oryginalne wytwory rzemiosła lub obrazki przedstawiające sceny z życia koczowników namalowane „tradycyjną” techniką. Jednocześnie na każdym kroku jest bombardowany odniesieniami do przeszłości średniowiecznej. W ikonosferze miejskiej, mediach, publikacjach stale podkreśla się związek współczesnego państwa z Wielką Mongolią i jej historycznym władcą. Jadąc taksówką z lotniska imienia Czyngis-chana miniemy pomnik Czyngis-chana stojący przed parlamentem, w restauracji wypijemy kufel piwa Czyngis-chan lub kieliszek wódki Czyngis-chan, zapłacimy banknotami, na których widnieje wizerunek Czyngis-chana. Turyści przyjeżdżający do Mongolii są pod wrażeniem przywiązania Mongołów do swojego państwa. Trudno im jednak dostrzec, że w wyniku specyficznego aliansu dyskursu socjalistycznego i narodowego Mongołowie spoza Mongolii znajdują się raczej na marginesie „mongolskiej tożsamości”. Zatem Mongołowie mieszkający w Mongolii są „czystymi”, „prawdziwymi” Mongołami; Mongołowie z Chin są pozbawieni tego przywileju i traktowani co najwyżej jako pół-Mongołowie. Powyższe przykłady pokazują, w jaki sposób różnice są konstruowane politycznie i dyskursywnie. Nie odnoszą się one do kategorii subiektywnych czy morfologii kulturowej poszczególnych grup, ale są konceptualizowane w wyniku zmieniających się konfiguracji ustrojowych, ideologicznych i państwowych.

Chiny

W Mongolii Wewnętrznej, czyli w północnej prowincji Chin, najliczniejszymi społecznościami narodowymi są Mongołowie i Chińczycy Han.

Jednak obecność tych drugich jest szczególnie widoczna od czasów rewolucji kulturalnej i polityki sinizacji, odczuwalnej na wszystkich obszarach Chińskiej Republiki Ludowej. Społeczności te różnią się między sobą prawie pod każdym względem, jednak dla mnie szczególnie istotne jest to, że Mongołowie i Chińczycy mieszkający na tym samym terytorium postrzegają różne krajobrazy.

Zasady społecznego organizowania różnic w relacjach mongolsko-chińskich pozwoli nam zrozumieć przykład z okolic pasma górskiego Mona Uul w Mongolii Wewnętrznej. Mongołowie są pasterzami⁹, którzy do lat sześćdziesiątych XX wieku żyli w rozproszeniu, prowadząc mobilny, koczowniczy styl życia. Z kolei Chińczycy w zdecydowanej przewadze są osiadłymi rolnikami, mieszkającymi głównie we wsiach. Mongołowie w większości są buddystami; Chińczycy są raczej obojętni religijnie, chociaż ich przodkowie byli wyznawcami taoizmu. Chociaż partycypują we wspólnej przestrzeni, Mongołowie i Chińczycy z Mona Uul rzadko kontaktują się między sobą. Mimo przestrzennej bliskości inne style życia i odmienne światopoglądy powodują, że różnice między tymi dwiema grupami głęboko się zakorzeniły i trwają w ciągu wieków mieszkania na tym samym terytorium.

Szczegółowy sposób konceptualizowania granic etnicznych w kontekście krajobrazu i przestrzeni przedstawię na podstawie badań terenowych brytyjskiej antropolożki Caroline Humphrey (2001), która pod koniec XX wieku prowadziła badania etnograficzne w okolicach klasztoru buddyjskiego Mergen Süm, położonego na północ od zakola Rzeki Żółtej. W odległości 25 kilometrów od rzeki (i równolegle do niej) wznosi się skaliste pasmo Mona Uul. Zewnętrzny obserwator bez problemu rozróżni tutaj przeciwstawne, następujące po sobie ekologiczne strefy: pasma wysokich gór ze stromymi, urwistymi szczytami, trudno dostępnymi jaskiniami oraz licznymi źródłami; za nimi rozciągają się piaszczyste stepy, dalej kamienne pastwiska, a w końcu urodzajne pola w dolinie Rzeki Żółtej. Mongołowie, którzy od setek lat koczują ze stadami, są szczególnie wrażliwi na otaczające ich środowisko. Mają świadomość dynamiki fizycznego położenia i doświadczają w praktyce zmian ukształtowania terenu, warunków atmosferycznych czy silnie wiejących wiatrów. Czynniki klimatyczne bezpośrednio wpływają na odczuwanie przestrzeni, w której ludzie wypasają stada. Dlatego niektóre obiekty rytualne, takie jak kamienne kopce *owoo* czy buddyjskie suburgany znajdują się w konkretnych miejscach. Wpływają na warunki atmosferyczne: „powstrzymują” bądź nawet „zawracają” niesprzyjającą pogodę lub oddziałują na nadnaturalne siły. Gęsta sieć różnych rytualnych miejsc wiąże się z tym, że góry, groty, rzeki, drzewa, źródła, strome skały i kamienie

⁹ Miejscowi Mongołowie obszary na północ od Mona Uul uznają za historyczną ojczyznę pasterzy mongolskich.

traktowane są przez Mongołów jako siedziby niewidocznych sił i duchów. Chińczycy i Mongołowie różnie wyobrażają sobie sakralne aspekty świata naturalnego i nawet jeżeli pewne kwestie w tym względzie wydają się dla nich wspólne (np. członkowie obydwu narodów w tym regionie czczą okoliczne góry), to praktyki rytualne, jak i cała konceptualizacja kultu, są różne (Humphrey 2001).

Ważną budowlą znajdującą się bezpośrednio na południe od Mona Uul, mocno wiążącą się z konceptualizowaniem przestrzeni, jest tzw. Biały Mur — pozostałości wału zbudowanego wiele lat przed narodzeniem Chrystusa. Biały Mur składa się z podwójnej linii dużych głazów, między którymi tkwi mocno ubita biaława ziemia. W pobliżu przepływającej rzeki mur jest przerwany i znajdują się tam podwyższone czworoboczne konstrukcje na obydwu brzegach, które wydają się służyć jako forty i punkty sygnalizacyjne.

W pobliżu muru, po „mongolskiej” stronie, stoi klasztor Mergen, splądrowany przez armię chińską w 1913 roku¹⁰. Kolejna okupacja wojskowa zabudowań klasztornych, tym razem dokonana przez armię komunistycznych Chin, miała miejsce w 1960 roku. Klasztor został zajęty przez Armię Ludowo-Wyzwoleńczą w czasie konfliktu chińsko-radzieckiego. Decyzją wojskowych uczyniono z klasztoru wysuniętą bazę dla działań przeciwko ZSRR¹¹. W związku z tym żołnierze postanowili zbudować stację radarową na Szar Oroj — najwyższym szczycie pasma Mona Uul, świętej górze czczonej przez Mongołów. Aby przygotować wierzchołek góry na potrzeby instalacji, żołnierze usiłowali wysadzić w powietrze partię szczytową, żeby łatwiej ustawić odpowiednie sprzęty. Próba wysadzenia szczytu zakończyła się jednak niepowodzeniem i śmiercią kilku żołnierzy. Ostatecznie dowództwo zdecydowało, że baza powinna zostać zbudowana na pobliskiej górze, której układ fizjograficzny bardziej nadawał się do postawienia radarów. Mongołowie mieszkający w pobliżu w sposób jednoznaczny interpretują tamto wydarzenie i nie mają wątpliwości, że śmierć żołnierzy chińskich była konsekwencją gniewu bóstwa Mona Chan, „ducha-gospodarza” góry Szar Oroj.

W 1983 roku miało miejsce inne zdarzenie związane z klasztorem, przedstawiane przez miejscowych Mongołów jako nadprzyrodzone. Pewnego dnia potężny podmuch wiosennego wiatru zwałił front muru zbudowanego wokół bazy przez armię chińską. Dla kilku starych mnichów, mieszkających w pobliskich osadach, był to wyraźny znak dany przez niebiosy. Na podstawie sobie znanych przesłanek oczekiwali, że może wydarzyć się coś nieoczekiwanego. Kiedy tylko mur się zawalił, zabrali ze sobą przedmioty

¹⁰ Akcja wojskowa była następstwem ogłoszenia lojalności przez miejscowych mnichów wobec Mongolii Zewnętrznej.

¹¹ W tym czasie oddziały Armii Czerwonej stacjonowały w Mongolii, w pobliżu granicy z Chinami.

sakralne — święte popielnice, będące własnością ostatniej, ósmej reinkarnacji Mergen Gegeena (którego siedziba znajdowała się w tym klasztorze), i wdarli się przez dziurę w murze do klasztoru, ignorując protesty osłupiałych żołnierzy. Lamowie umieścili popielnice w dawnej Świątyni Popielnic i oddalili się. Po upływie dziewięciu lat dowództwo wojskowe postanowiło zlikwidować stację radarową i armia w 1994 roku opuściła klasztor, chociaż nominalnie wojsko pozostaje właścicielem kompleksu aż do dnia dzisiejszego (Humphrey 2001: 58—59).

Przytoczona historia znakomicie pokazuje, jak określone budowle mogą być różnie odbierane przez przedstawicieli różnych grup narodowych. Ewidentnie mury mają różne znaczenia dla Mongołów i Chińczyków. W opracowaniach turystycznych dotyczących Chin często pojawia się motyw Wielkiego Muru. Historyczna budowla, która trwale wpisana została na listę światowego dziedzictwa UNESCO, często jest interpretowana jako granica oddzielająca świat barbarzyńskiej Północy od świata cywilizacji utożsamianej z Państwem Środka. Dla Chińczyków mieszkających w okolicach Mona Uul ledwie widoczny Biały Mur wpisuje się w koncept muru stanowiącego granicę. Nie odnoszą go jednak do słynnego Wielkiego Muru, ale do pewnych układów przestrzennych wyrażanych przez terminy *kou-li* (wewnątrz bramy) oraz *kou-wai* (na zewnątrz bramy). „Brama” nie odnosi się do jakiegoś konkretnego przejścia w murze, ale jest metaforą przestrzenną, której sens najlepiej oddaje przekonanie, że pewne regiony znajdowały się „wewnątrz” prawdziwych Chin, a inne „na zewnątrz”. Dla Chińczyków mury i bramy oznaczają porządek, bezpieczeństwo i kontrolę, niezależnie od miejsca, gdzie zostały umieszczone. Bardzo dobrze wiedzą o tym Mongołowie. Upadek muru uznają za wyraźną ingerencję sił nadprzyrodzonych w lokalny porządek społeczny i dlatego to wydarzenie odbiło się wśród nich tak szerokim echem.

Góry Mona Uul są wyraźnie umieszczane przez Chińczyków na zewnątrz konceptualnych Chin. Chińczycy Han (pomimo istnienia Białego Muru i innych tego rodzaju okolicznych budowli sięgających trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem) postrzegają cały ten region jako obszar graniczny, oczekujący na rozwój ekonomiczny. Potwierdzeniem takiego poglądu mogą być różne nazwy nadawane tym samym wsiom w zależności od przynależności etnicznej. Chińczycy nazywają miejscowe wsie Heliangdi („tereny podmokłe”), podkreślając ich znaczenie użytkowe dla działalności ekonomicznej (głównie upraw). Kontrastuje to z przekonaniem Mongołów, że jest to ich ojczysta ziemia pasterska, którą nazywają San-ding Zanfang (Trzy Jurty).

Dla Mongołów Biały Mur także ma znaczenie, jednak zwracają oni uwagę na aspekty innego rodzaju. Dla Chińczyków mur stanowi o tym, czy coś znajduje się „wewnątrz” czy „na zewnątrz” danej przestrzeni,

natomiast Mongołowie postrzegają go w kategoriach sakralnych. Zwracają uwagę na to, że mur był budowany w szaleńczym tempie, budowniczowie umierali dzień po dniu, a ciała zmarłych stanowią jego swoisty fundament. Mongolscy mieszkańcy twierdzą, że biaława ziemia, od której pochodzi nazwa budowli, nie jest zwykłą ziemią, lecz ma właściwości lecznicze. Wierzą, że kamyki z muru, roztarte na proszek i wypite z wodą, są skutecznym lekarstwem na paraliż ciała (Humphrey 2001: 59–60).

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną różnicę związaną z konceptualizowaniem przestrzeni. Tak jak Chińczycy starają się ogradzać poszczególne budowle lub oddzielać terytoria, Mongołowie pozostawiają je nieogrodzone. Ważne dla nich miejsca znajdują się niejako w otwartej przestrzeni. Według miejscowych Mongołów klasztoru Mergen nie ochrania postawiony mur, ale ścieżka *gorio*, którą pielgrzymi okrażają budowlę, odmawiając mantry i wprowadzając w ruch młynki modlitewne. Podobnie mongolskie kopce *owoo* — ważne elementy mongolskiego krajobrazu — nie są w żadnym przypadku ogradzane i stoją w miejscach otwartych, dobrze widocznych z daleka. Ich ochrony nie stanowi materialne ogrodzenie, ale sakralny ruch — wierni modląc się i składając ofiary, okrażają kamienny „ołtarz”.

„Przestrzeń mongolska” jest zatem żywa, dynamiczna; „przestrzeń chińska” jest raczej statyczna i ogrodzona. Wydaje się, że można nawet mówić o różnych geografiach Mongołów i Chińczyków. W przedstawionym przykładzie militarno-strategiczne i ekonomiczne związki Chińczyków z ziemią zderzyły się z mongolskim krajobrazem, zdominowanym przez relacje symboliczne i nadprzyrodzone. Te dwa wyobrażenia spotkały się przy okazji podmuchu wiosennego wiatru. Niezmiernie istotny jest kontekst polityczny i społeczny tego wydarzenia. Przykład ten doskonale oddaje charakter społecznego organizowania różnic między społecznościami Mongołów i Chińczyków Han w Mongolii Wewnętrznej.

Konkluzja

W swoim artykule przyjąłem koncepcję teoretyczną zaproponowaną przez Fredrika Bartha, aby przy badaniu granic etnicznych skupić się raczej na problematyce społecznej organizacji różnic niż na morfologii poszczególnych grup. Uważam, że takie podejście, mimo upływu wielu lat, wciąż może być użytecznym narzędziem analitycznym przy rozpatrywaniu kwestii z zakresu problematyki etnicznej. Barth sugerował, żeby nie koncentrować się na budowaniu definicji typu idealnego ani nie tworzyć kolejnych typologii grup

czy modeli relacji społecznych. Zamiast tego proponował analizę procesów, które przyczyniają się do tworzenia i trwania grup etnicznych. W ten sposób przesunął punkt ciężkości z badania morfologii i historii poszczególnych grup w kierunku studiów na temat granic etnicznych i ich utrzymywania się (Barth 2004: 349). I właśnie tego rodzaju perspektywę zastosowałem przy interpretacji danych empirycznych pochodzących z badań etnograficznych. Analizując poszczególne *case studies*, ukazałem wielopłaszczyznowy charakter istnienia granic etnicznych w południowej Syberii, Mongolii i północnych Chinach.

W przypadku południowej Syberii opisałem działania, jakie w obrębie grup narodowych są podejmowane przez członków poszczególnych wspólnot rodowych. Zależało mi na ukazaniu dynamiki przemian związanych z rodami. Granice poszczególnych rodów zmieniły się: przynależność rodowa, która dawniej swobodnie przekraczała doliny górskie, po upadku ZSRR została zamknięta na terytoriach określonych republik administracyjnych. W kontekście Mongolii interesowało mnie, jak różnice w obrębie jednej grupy narodowej są konstruowane politycznie, ideologicznie i dyskursywnie, oraz w jaki sposób odrębności te są konceptualizowane w sytuacji transformacji ustrojowych. Z kolei w przypadku północnych Chin dowodziłem, że społeczne różnice na poziomie etnicznym są konsekwencją różnego postrzegania krajobrazu i „oddzielnego” partycypowania w przestrzeni przez dwie grupy: Mongołów i Chińczyków.

Odwołanie się do takich kategorii jak tożsamość, pokrewieństwo, przestrzeń czy krajobraz pozwoliło mi wyjść poza stereotypy i przesady, jakie zwykle dominują w studiach z zakresu problematyki etnicznej. Analiza wspomnianych powyżej zagadnień — zgodnie z duchem Barthowskiej teorii — może lepiej przyczynić się do zrozumienia sposobów konstruowania i utrzymywania granic etnicznych w różnych częściach świata niż hermetyczne definicje typu idealnego.

Bibliografia

- Anderson Benedict, 1997: *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Przeł. S. Amsterdamski. Kraków: Znak.
- Badral S., 1994: *Chalch, Chalchaj buju gal golomt*. „Il Towczoo” 30.
- Bajasgalang S., 1991: *Mongol Golomt — Chalch Töwijn Üzel*. „Mongolijn Duu Chooloj” 8.
- Barth Fredrik, 2004: *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej — kontynuacje*. Warszawa: PWN.
- Bulag Uradyn, 1998: *Nationalism and Hybridity In Mongolia*. Oxford: Clarendon Press.

- Gongor Dügerijn, 1970: *Chalch Towczoon I. Chalch Mongolczuudijn üw üg Deedes ba Chalchijn Chaant Uls (VII-XVII zuun)*. Ulaanbaatar: Mongol Ülsyn Szindžlech Uchaany Akadjemi.
- Halemba Agnieszka, 1996: *Kto jest Altajczykiem? O tożsamości narodowej rdzennych mieszkańców Republiki Altaj*. „Etnografia Polska” 1-2.
- Hobsbawm Eric, 2008: *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*. Przeł. M. Godyń, F. Godyń. W: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.): *Tradycja wynaleziona*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Humphrey Caroline, 2001: *Contested Landscapes In Inner Mongolia: Walls and Cairns*. W: B. Bender, M. Winer (red.): *Contested Landscapes. Movement, Exile and Place*. Oxford—New York: Berg.
- Kałużyński Stanisław, 1986: *Tradycje i legendy ludów tureckich*. Warszawa: Iskry.
- Lattimore Owen, 1940: *Inner Asian Frontiers of China*. New York: American Geographical Society.
- Lewin Maksim G., Potapow Leonid P. (red.), 1956: *Narody Sibirii*. Moskwa—Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Lipiński Wojciech, 2011: *Ludzie tundry. Tożsamość i granice etniczne na północy Syberii*. Warszawa: DiG.
- Lwowa Eleonora L., Oktjabrskaja Irina W., Sagałajew Andriej M., Usmanowa M.S. (red.), 1989: *Triadicionnoje mirowozzrenije tiurkow jużnoj Sibiri. Czełowiek. Obszczestwo*. Novosibirsk: Nauka.
- Łabęcka-Koecherowa Małgorzata, 1998: *Mitologia ludów tureckich*. Warszawa: Dialog.
- Nowicka Ewa (red.), 2000: *Wielka Syberia małych narodów*. Kraków: Nomos.
- Nowicka Ewa, Wyszynski Robert, 1996: *Lamowie i sekretarze*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Sagałajew Andriej M., 1992: *Altaj w zerkale mifa*. Nowosibirsk: Nauka.
- Smyrski Łukasz, 2008: *Ajdyn znaczy książyc. Narody południowej Syberii*. Warszawa: DiG.
- Tajna historia Mongołów. Anonimowa kronika mongolska z XIII w. 1970*. Przeł. S. Kałużyński. Warszawa: PIW.
- Tiszkow Walerij A., 1994: *Nacional'nosti i nacionalizm w postsowieckim prostranstwie*. W: W.A. Tiszkow (red.): *Etniczność i władza w polietnicznych gosudarstwach*. Moskwa: Nauka.

Łukasz Smyrski

Overlapping boundaries The context of Southern Siberia, Mongolia and North China

S u m m a r y

The boundaries and social organization of differences are important research areas of Fredrik Barth's anthropology. I analyze the idea proposed for social sciences by Barth. He suggested that researchers should concentrate on studying the boundaries of ethnic groups rather than on the morphologies included in them. I explore whether such a theoretical perspective can be a useful tool for analyzing the case of contemporary ethnic borders and national identity in Central Asia.

In this paper I point to different levels of boundaries that exist in ethnic communities in Southern Siberia, Mongolia and Inner Mongolia in China. Despite the fact that phenomena I am interested in are related to groups inhabiting three different countries, I decided to use one conceptual perspective, which enabled me to present local contexts of social organization of differences. The inhabitants of Southern Siberia, Mongolia and Inner Mongolia have common experience of living in structures of communist state, common aspects of history, similar ways of life (nomadic or semi-nomadic, sedentary or semi-sedentary) and they all live in the mountainous or steppe landscape. The boundaries between ethnic groups are crossing in such diverse areas like: nationalism, identity, kinship, space and landscape. I analyze three case studies: the reproduction of clans division in federal republics in Southern Siberia (Russia), a question of common identity of Mongols living in areas high-handedly divided by state borders (Russia, Mongolia, China) and a conceptualization of space and landscape which I treat as important categories in maintaining ethnic borders between Chinese and Mongols (North China). This article is based on ethnographic fieldwork, which I conducted in republics of Altai, Tuva, Khakassia (Russia) between 1993—1999 and in Mongolia between 2008—2012.

Marta Kempny

Queen's University Belfast, Visting research fellow

Granice etniczno-religijne Belfastu i ich przedstawienia w dyskursie imigrantów polskich

Przedstawienia społeczne są swoistym rodzajem wiedzy, umożliwiającej jednostkom porządkowanie rzeczywistości społecznej oraz odnoszenie się do poszczególnych ludzi i grup przez nadawanie znaczenia różnym zjawiskom. Są one w pewnym stopniu odtworzeniem rzeczywistości, wynikającym z interakcji pomiędzy ludźmi, ale także kształtującym tę rzeczywistość. W związku z tym stanowią pomost między interpretacją rzeczywistości a samą rzeczywistością, łączą nasze obiektywne i subiektywne doświadczenia. Wzajemne oddziaływanie między subiektywną a obiektywną sferą ludzkiego poznania oraz między podmiotowością a reprodukcją, która nadaje kształt strukturze społecznej, jest podstawą formowania się przedstawień społecznych (Jovchelovitch 1996).

Niniejszy tekst omawia podział Belfastu na część protestancką i katolicką, a także znaczenie tego zjawiska dla polskich imigrantów. Polacy, którzy znaleźli się w nowym środowisku społeczno-kulturowym, starają się je zrozumieć przez tworzenie jego przedstawień, które często dotyczą konfliktu północnoirlandzkiego. Takie dyskursywne praktyki pomagają imigrantom nadać porządek ich nowej sytuacji, ale także ułatwiają im zapoznanie się i zrozumienie uwarunkowania egzystencji w stosunku do większości etnicznej. Biorąc jednocześnie pod uwagę długotrwałe związki między polskością a katolicyzmem (Kubik 1993), tworzenie tych przedstawień jest nierozdzielnie związane z procesem wytyczania granic. Próby imigrantów odniesienia się do systemu kategoryzacji społecznych kraju przyjmującego, w którym religia ciągle stanowi istotny wyznacznik etniczności, pomagają im w odnalezieniu swojego miejsca w nowym dla nich społeczeństwie.

Bazując na 37 pogłębionych wywiadach oraz wielu nieformalnych rozmowach, które przeprowadziłam w trakcie moich badań terenowych,

w niniejszym artykule podejmuję kwestię istnienia sprzecznych przedstawień podziału Belfastu tworzonych przez badanych. Z jednej strony będę się starała ukazać ujawniającą się w nich sztywność granic społeczno-kulturowych oraz etniczno-religijnych, z drugiej zaś — ich płynność i zmienność. Rozbieżności w sposobie przedstawiania konfliktu północnoirlandzkiego odzwierciedlają dialektyczny stosunek między strukturą a działaniem jednostki. W swoich narracjach imigranci przedstawiają interpretacje aktualnej sytuacji społecznej w Belfaście, jednocześnie będąc siłą napędową zachodzących zmian.

W pierwszej części tego artykułu nakreślę kontekst migracji Polaków do Irlandii Północnej, poruszając kwestie ciągle widocznego podziału miejskiej przestrzeni Belfastu na części protestanckie i katolickie. Następnie omówię przedstawienia mieszkańców Belfastu konstruowane przez polskich imigrantów, wskazując na różnorodność tych przedstawień. Wprawdzie imigranci polscy obecni są we wszystkich częściach Belfastu, w tym artykule skupię swoją uwagę na Polakach, którzy zamieszkują protestanckie części miasta, różnice etniczne bowiem są najbardziej odczuwalne w punktach styku (Barth 1969; Cohen 1982; Donnan 2005).

Konflikt w Irlandii Północnej

Jest on pozornie walką między tymi, którzy chcą, by Irlandia Północna pozostała częścią Wielkiej Brytanii, a tymi, którzy pragną połączenia z Republiką Irlandii. Jednakże takie podejście jest upraszczające i nie bierze pod uwagę złożoności czynników społecznych. Korzenie konfliktu sięgają czasów średniowiecza, kiedy Irlandia znalazła się pod panowaniem Anglii. W XVII wieku rozpoczęto zasiedlanie Irlandii przez ludność angielską i szkocką, a z zajmowanej ziemi usuwano właścicieli irlandzkich. Rdzenna ludność była wypierana przez osadników na tereny mniej urodzajne, co powodowało trudności w uprawie ziemi, klęski głodu oraz obniżało status społeczny Irlandczyków. Stało się to powodem antagonizmów między Anglikami a Irlandczykami, spotęgowanych różnicami religijnymi. Liczne bunty i powstania doprowadziły w 1921 roku do utworzenia niepodległego Wolnego Państwa Irlandzkiego, z którego wyodrębniono sześć hrabstw północnych z liczebną przewagą protestantów. Tych sześć hrabstw składa się na obszar dzisiejszej Irlandii Północnej.

Wielu irlandzkich nacjonalistów nie przyjęło traktatu do wiadomości i wywołało trwającą ponad rok wojnę domową, która pochłonęła sporo ofiar po obydwu stronach. Wojna ta dała początek Irlandzkiej Armii

Republikańskiej (IRA), która prowadziła od tego czasu walkę o połączenie Irlandii Północnej z Republiką.

Pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku wybuchł w Irlandii Północnej krwawy konflikt pomiędzy republikanami dążącymi do zjednoczenia wyspy a unionistami, którzy chcieli zachować związek z Wielką Brytanią. Dopiero w 1998 roku zawarto wielokpiątkowe porozumienie pokojowe, które przyczyniło się do reformy struktur północnoirlandzkich, systemu instytucji i niektórych regulacji prawnych, będących zarzewiem konfliktu. Było to podstawą pokojowego zażegnania podziału wyspy, uwzględniającego prawa obu jej narodów. W 2005 roku Irlandzka Armia Republikańska ogłosiła całkowite rozbrojenie.

W Irlandii Północnej tożsamość społeczna jest zatem złożona i wielowymiarowa, a konflikt został ukształtowany przez splot skomplikowanych czynników o charakterze historycznym, religijnym, ekonomicznym i psychologicznym (Whyte 1990). Na pierwszy rzut oka tożsamość mieszkańców Irlandii Północnej wydaje się przede wszystkim zdefiniowana przez ich przynależność religijną, jako że dwie główne grupy identyfikują się jako katolicy i protestanci. Jednakże etykiety religijne nie są jedynymi znacznikami tożsamości, a w zależności od kontekstu określenie „Brytyjczyk”, „unionista”, „lojalista” lub „oranżysta” może odnosić się do przedstawicieli społeczności protestanckiej, podczas gdy „Irlandczyk”, „republikanin” albo „nacjonalista” może być odpowiednikiem słowa „katolik” (Jenkins 1996).

Religia obecnie pozostaje nadal dominującym wyznacznikiem granic i jednym z centralnych wymiarów identyfikacji społecznej. Według Claire Mitchell, „dychotomiczne podziały mieszkańców Belfastu występują w każdej domenie życia publicznego, określając miejsce jednostki w społeczeństwie” (2005: 3). Ów podział między katolikami a protestantami znajduje wyraz w strukturze miejskiej. Choć w Belfaście są dzielnice mieszane, katolicy i protestanci żyją często osobno, oddzieleni od siebie kilkumetrowej wysokości betonowymi murami, określanymi jako „linie pokoju” (*peace lines*) (Cairns 2000: 443–444). Mieszkańcy miasta odczytują przestrzeń jako „swoją” lub „ich”, co jest odzwierciedlone w krajobrazie miejskim. W Belfaście części protestanckie i katolickie są często oznaczone lojalistycznymi flagami, krawężnikami pomalowanymi w kolorach brytyjskiej flagi i umieszczanymi na murach budynków graffiti, zwanych też muralami, opisującymi historię konfliktu (Svašek 2009: 130; McEvoy 2000). Owe elementy topografii miejskiej istnieją nie tylko jako przedmioty w świecie materialnym, ale ich obecność zmienia także społeczny charakter przestrzeni, w której są malowane (Jarman 1993, 1998). Z kolei budynek pozbawiony murali pozostaje czymś anonimowym, składającym się ze zwyczajnych ścian z czerwonej cegły lub szarego cementu, jednym z wielu w dzielnicach klasy robotniczej w Irlandii. W związku z tym, że owa przestrzenna segregacja nie

uległa niwelacji w czasach pokoju, poruszanie się poza granicami własnej dzielnicy wymaga umiejętności nawigacji w złożonej topografii upolitycznionej przestrzeni (Lysaght 2005: 135).

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku oraz na początku minionej dekady podjęto różne inicjatywy w celu przyspieszenia miejskiej integracji oraz „otwarcia ośrodków miasta dla wszystkich społeczności i rozwoju wspólnej kultury obywatelskiej Belfastu” (Bryan 2003: 264). Powstało wiele inwestycji, na przykład kompleksy miejskie, między innymi Castle Court, Odyssey Centre i hotel Hilton. Podjęto też inicjatywy mające na celu organizację wydarzeń kulturalnych, takich jak Dzień Świętego Patryka oraz Belfast Carnival, by wzbudzić poczucie wielokulturowości wśród mieszkańców miasta. Jednocześnie zauważalne były próby promowania przestrzeni publicznej, na co składało się eliminowanie protestanckich symboli oraz wprowadzanie nowych murali, promujących różnorodność kulturową (np. mural wykonany przez latynoamerykańskich artystów w Ormeau Park i chiński mural w Botanic Gardens).



Il. 1. Chiński mural w Botanic Gardens (fot. Marta Kempny)

Skutkiem intensyfikacji ruchów ludności w obrębie Unii Europejskiej, związanych z otwarciem rynków pracy dla krajów członkowskich, Belfast w minionej dekadzie doświadczył wzmożonej fali imigracji. Nagły napływ osób spoza Irlandii Północnej jeszcze bardziej skomplikował sytuację społeczną Belfastu. W częściach miasta, które były tradycyjnie uważane za protestanckie albo katolickie, zamieszkali Polacy, Litwini, Łotysze, Słowacy etc. Peter Geoghegan twierdzi: „Nowa migracja niesie ze sobą możliwość, że Irlandia Północna będzie mogła stać się prawdziwie wielokulturowym społeczeństwem [...]. Równocześnie istnieje zagrożenie, że nowi imigranci zostaną zwyczajnie wciągnięci w istniejące podziały religijne” (2010: 107). To stwierdzenie wydaje się iść w parze z przedstawieniami, jakie imigranci polscy konstruują w związku ze zmianami społecznymi zachodzącymi w Irlandii Północnej. Z jednej strony wskazują na to, że istniejące podziały zostaną zniesione na rzecz modelu społeczeństwa wielokulturowego, z drugiej zaś zwracają uwagę na zagrożenie wsiąknięciem w istniejący system klasyfikacji etnicznych. Wróć do tego później, a teraz pokrótce nakreślę tło dla zrozumienia położenia społeczności polskiej w Belfaście.

Polska migracja do Wielkiej Brytanii

Po 1 maja 2004 roku, dacie przyjęcia nowych państw członkowskich do Unii Europejskiej, polska migracja do Wielkiej Brytanii osiągnęła niespotykaną dotąd skalę. W okresie od 1 maja 2004 do 31 marca 2009 roku najwyższy odsetek starających się o pracę stanowili polscy obywatele (66%). Większość polskich imigrantów była bezdzietna, pomiędzy 18 a 34 rokiem życia (93%) (Ruhs 2006: 11). 25% imigrantów polskich posiadało dyplomy ukończenia studiów na wyższych uczelniach, ale mimo to znaleźli zatrudnienie jako pracownicy fizyczni, głównie w budownictwie, rolnictwie, gastronomii i sprzątanii (Owen i in. 2007: 4; patrz także Kaczmarczyk 2005, Łukowski 2004).

Irlandia Północna od 2004 roku doświadczyła napływu pracowników migracyjnych w liczbie niewspółmiernie wyższej w stosunku do reszty Wielkiej Brytanii. Między 1 maja 2004 a 30 czerwca 2010 roku w Home Office zarejestrowało się w sumie 1080 tys. osób. W tym około 40 tys. (4%) było zgłoszeń do pracy w Irlandii Północnej. Jednocześnie należy sobie zdać sprawę, że ludność Irlandii Północnej stanowi zaledwie 3% ludności całego kraju. Potwierdza to wysoki odsetek migracji z krajów akcesyjnych do Irlandii Północnej. 55,7% tych zgłoszeń pochodziło od polskich obywateli, 18,5% od obywateli Litwy oraz 13,6% od obywateli Słowacji. Obecnie oko-

ło 30 tys. Polaków mieszka i pracuje w Irlandii Północnej i w przybliżeniu 8 tys. z nich w Belfaście (NISRA 2009).

Wielka Brytania była najczęściej miejscem docelowym migracji mieszkańców województw, w których dużą rolę odgrywa przemysł: kujawsko—pomorskie (49%), łódzkie (42%), śląskie (39%), mazowieckie (35%) i dolnośląskie (34%). Natomiast mniej popularna była wśród mieszkańców województw: opolskiego (11%) i podkarpackiego (21%) (Grabowska-Lusińska, Okólski 2008: 81). Może to wynikać z faktu, że z tych województw od połowy XIX wieku istniała tradycja migracji w innych kierunkach: do uprzemysłowionych części Niemiec i do USA.

Polacy w Belfaście osiedlają się przede wszystkim w okolicach Ormeau Road, Donegall Road, we wschodnich oraz północnych częściach miasta. Paradoksalnie są to głównie protestanckie dzielnice, jednak ze względu na niższe ceny czynszu Polacy wybierają te tereny na swoje miejsce zamieszkania. Swoją obecnością w dzielnicach protestanckich imigranci powodują zmiany w istniejącym systemie klasyfikacji społecznych. Poddam to bardziej szczegółowej analizie w dalszej części tego artykułu, odnosząc się do przedstawień kartografii miejskiej przez imigrantów polskich.

Metodologia

Badania terenowe rozpoczęłam w grudniu 2008 roku i mimo że zostały one oficjalnie zakończone w styczniu 2009, to nadal jestem „w terenie”, gdyż do tej pory mieszkam w Belfaście.

Podczas badań terenowych uczestniczyłam w różnych formach działalności polskiej społeczności, na mniej lub bardziej formalnych zasadach. Chodziłam na lekcje do polskiej szkoły sobotniej, gdzie pomagając w zajęciach, prowadziłam obserwacje. Uczestniczyłam również w polskiej niedzielnej mszy oraz brałam udział w piątkowych spotkaniach polskich rodziców i dzieci organizowanych w anglikańskim Kościele Irlandii w Willowfield Parish Church. Ponadto uczestniczyłam w innych wydarzeniach, takich jak polski festiwal filmowy, polski piknik, Mikołajki, bal karnawałowy etc. Jako obserwatorka uczestnicząca starałam się uzyskać holistyczną perspektywę „logiki kulturowej”, nadającej kształt życiu społecznemu polskiej mniejszości w Belfaście. Jednocześnie zdawałam sobie sprawę z tego, że znaczenia kulturowe są fragmentaryczne i różnorakie.

W celu lepszego zrozumienia uczuć, emocji oraz motywacji moich informatorów przeprowadziłam także z nimi pogłębione wywiady jakościowe, uwzględniając takie zmienne jak: klasa społeczna, płeć, miejsce pochodze-

nia w Polsce, sytuacja zawodowo-rodzinna w Belfaście. Przeprowadziłam w sumie 37 wywiadów (16 z mężczyznami i 21 z kobietami), z osobami, które w większości (29) spotkałam bezpośrednio w trakcie badań terenowych. Odebrałam także 6 wywiadów z członkami forum internetowego polskiego Belfastu. Wywiady prowadzone były w języku polskim w domach, kawiarniach, barach, parkach oraz innych miejscach publicznych.

By uzupełnić dane zgromadzone w wywiadach pogłębionych, przeprowadziłam też kilka wywiadów częściowo ustrukturyzowanych z przedstawicielami instytucji polskiej społeczności w Irlandii Północnej, włączając w to przewodniczącego Polskiego Stowarzyszenia Irlandii Północnej Macieja Batora, dyrektorkę szkoły sobotniej Barbarę Snowarską oraz księdza Mariusza Dąbrowskiego.

Obserwacja uczestnicząca pomogła mi zgłębić kontekst ogólny, w którym znaleźli się imigranci, natomiast artykuł ten opiera się przede wszystkim na analizie wywiadów. Są one istotnym narzędziem antropologa w prowadzeniu intersubiektywnego dialogu z rozmówcami, a w moich badaniach — konkretnie elicytacji ich opisów, doświadczeń oraz interpretacji podziału wewnętrznego Irlandii Północnej. Metoda ta pozwala zrozumieć proces powstawania przedstawień społecznych. Jest też istotnym źródłem wiedzy o tym, w jaki sposób imigranci nadają sens codziennym doświadczeniom oraz reinterpretują wiedzę kulturową o konflikcie.

Przedstawienia a nadawanie porządku rzeczywistości społecznej

Serge Moscovici wskazuje na podwójną funkcję przedstawień społecznych: nadanie porządku rzeczywistości społecznej i uproszczenie komunikacji między osobami przez „dostarczanie im kodu wymiany społecznej oraz kodu umożliwiającego jednoznaczne nazywanie i klasyfikowanie różnych aspektów ich świata, a także ich indywidualnej oraz grupowej historii” (1973: VIII). Nie oznacza to, że jednostki, które tworzą przedstawienia społeczne, zajmują te same stanowiska. Przedstawienia społeczne nie są tworem monolitycznym i dlatego mogą odzwierciedlać zarówno spójność, jak i rozbieżność opinii w obrębie danej społeczności. Są one w dużym stopniu uwarunkowane przez interesy grupowe oraz zasoby wiedzy kulturowej na temat danego zjawiska, odznaczają się wysoką dynamiką i zmiennością w zależności od wymagań teraźniejszości.

Przedstawienia społeczne są częścią kultury i odgrywają istotną rolę w procesie wytyczania granic symbolicznych, a także formowania tożsa-

mości grupowych (Howarth 2002). Podstawowe dla teorii przedstawień społecznych jest założenie, że stany psychologiczne są społecznie uwarunkowane oraz że nasze wyobrażenia determinują nasze reakcje. Innymi słowy, „przedstawienia podtrzymują szerszy system wiedzy społeczno-kulturowej, ale zarazem go kwestionują; odzwierciedlają rzeczywistość, zarazem nadając jej sens. Jednostki nie internalizują po prostu przedstawień społecznych, lecz je reinterpretują, rekonstruują oraz reprezentują” (Howarth 2002: 156). Zatem w procesie przyswajania sobie pewnych przedstawień występuje zawsze możliwość renegocjacji oraz, co za tym idzie, transformacji i zmiany.

Kluczowymi narzędziami, które jednostki wykorzystują w procesie tworzenia przedstawień społecznych, są zakotwiczenie i obiektywizacja. Proces zakotwiczania polega na umieszczaniu zjawisk nieznanych w znanym systemie kategorii i odnoszeniu do elementów kategorii, która wydaje się najbardziej odpowiednia (Moscovici 1984). Według Cezarego Trutkowskiego poprzez mechanizm zakotwiczenia „nowe elementy zostają włączone w istniejący system społecznych przedstawień, przez co same nabierają znaczenia i jednocześnie przyczyniają się do modyfikacji tego systemu” (1999: 11). Obiektywizacja z kolei odnosi się do mechanizmu materializacji pojęć oraz zjawisk abstrakcyjnych, sprowadzania abstrakcji do ich przedstawień. Jest ona „pochodną procesu zakotwiczania — nowy element, który został przypisany do jakiejś kategorii i któremu została nadana nazwa, jest przez grupę reprodukowany: jego najważniejsze cechy są przedstawiane w formie wizerunków mających konkretną treść i formę” (Trutkowski 1999: 12). Obiektywizacją może być ikona lub metafora, które nadają sens nowemu zjawisku (Wagner et al. 1999) w procesie figuracji. Innym rodzajem obiektywizacji jest personifikacja, odnosząca się do utożsamiania pojęcia z jakąś osobą.

W następnej części omówię proces tworzenia przedstawień społecznych przez imigrantów polskich. Wskażę na różne sposoby, w jakie starają się oni nadać sens miejskiej przestrzeni Belfastu.

Sztynność granic etniczno-religijnych

Polscy imigranci mają tendencję do przedstawiania części protestanckiej miasta jako hermetycznej i nieprzenikalnej. Wypowiedzi moich rozmówców zdają się sugerować, że wielu imigrantów zgadza się co do tego, iż historia Irlandii Północnej zostawiła po sobie ślady w życiu codziennym mieszkańców Belfastu. W swoich przedstawieniach badani zwracają uwagę na bezpośredni wpływ lokalnego konfliktu na ich życie.

Często podział przestrzeni miejskiej Belfastu jest zakotwiczony w pojęciu bezpieczeństwa. W związku z tym narracje o Belfaście jako mieście przeznaczonym podziałami mogą odzwierciedlać lęki imigrantów, szczególnie nasilone, gdy poruszają się oni po protestanckich częściach miasta.

Pierwszy raz zetknęłam się z takim sposobem przedstawiania Belfastu na początku mojego pobytu w tym mieście. Pracowałam wtedy w sklepie w lokalnym szpitalu i chodziłam do pracy razem z koleżanką, Agą. Droga wiodła przez zubożałą część miasta, zwaną potocznie The Village („Wioska” to określenie polskich imigrantów), znaną z wysokiego poziomu przestępczości i dużej częstotliwości incydentów na tle etnicznym i rasowym. Aga jest 27-letnią absolwentką wydziału filologii angielskiej w Gdańsku i wydaje się dobrze zintegrowana z lokalną społecznością. W trakcie naszej znajomości przyjaźniła się zarówno z katolikami, jak i protestantami z pracy, a przecież jest to sprzeczne z jej przedstawieniami społeczności lokalnej. W pierwszych dniach mojego pobytu w Belfaście zaprowadziła mnie do pracy przez Wioskę, mówiąc: „Powstrzymajmy się lepiej od rozmów, kiedy ktoś będzie przechodził. Raz widziałam jak młoda dziewczyna rozmawiała po polsku przez komórkę i lokalni nazwali ją polską dziwką. Wiesz, Wioska to dzielnica rzeźnika”.

Aga użyła figury „rzeźnika” w celu obiektywizacji tej części miasta. Taka kwalifikacja wizerunku protestantów może być istotnym narzędziem wzmacniania poczucia wspólnej tożsamości, opartej na dychotomicznym podziale na „my” i „oni”. Figura „rzeźnika” niesie ze sobą duży ładunek emocjonalny i pozwala podkreślić nieprzenikalność etniczno-religijnych granic miasta Belfastu.

Kiedy przeprowadzałam wywiad z kolejną rozmówczynią, Agatą, przedstawiła ona Belfast w podobny sposób, używając kategorii otwartości wobec innych jako zakotwiczenia dla pojęcia podzielonego miasta. Agata ma 29 lat i pochodzi z Warszawy. Przerwała studia polonistyczne na rzecz pracy zarobkowej w Wielkiej Brytanii. Gdy prowadziłam z nią wywiad, przebywała już w Belfaście cztery lata, z czego kilka miesięcy mieszkała w Wiosce. Kiedy zapytałam, co myśli o Belfaście, odrzekła: „Nie lubię Belfastu. To ciągle miasto robotnicze. To nie jest wielokulturowe miasto. Ich problemy wynikają z tego, że nie są przyzwyczajeni do obcokrajowców. Oni ciągle mają problemy z samymi sobą. Jak mieszałam na Donegalu i Sandy Row, byłam ofiarą rasizmu. Na przykład jednego dnia szłam ulicą z moją koleżanką i zaczęłyśmy rozmawiać z dwoma Irlandczykami. Kiedy zapytali się nas, skąd jesteśmy, powiedzieli nam *fuck off*. Byli protestantami”.

Interesujące jest to, że osoby, które Agata napotkała na ulicy, niekoniecznie były protestantami, mogły być również katolikami, którzy znaleźli się akurat w tej części miasta. Jednakże Agata zaklasyfikowała ich jako protestantów ze względu na ich wrogie nastawienie oraz charakter dzielnicy,

w której się znaleźli. Wskazuje to na pewną skłonność niektórych osób do przedstawiania konfliktu północnoirlandzkiego jako ciągle odgrywanego ważną rolę w życiu mieszkańców Belfastu.

Wioska jest specyficzną zubożałą częścią miasta, znaną z wszechobecnych graffiti oraz corocznych obchodów 12 lipca¹. Przedstawienia Belfastu jako podzielonego miasta nie były jednak ograniczone jedynie do tej jego części. Na przykład Dominika, która w trakcie wywiadu mieszkała we wschodnim Belfaście, postrzegała kartografię miasta jako podzielonego na bezpieczne i niebezpieczne części. Dominika pochodzi z Krakowa i jest trzydziestoletnią absolwentką filologii zachodniosłowiańskiej. Jest w Belfaście z rodziną: z roczną córką i mężem. Gdy zapytałam, czy zaprzyjaźniła się z miejscowymi mieszkańcami, powiedziała, że doświadczyła przemocy słownej od pijanej sąsiadki, która zapukała do jej drzwi pewnej nocy. Dominika nawiązała też do rozmowy z innym sąsiadem po wspomnianym incydencie: „Mam innego sąsiada, w wieku około osiemdziesięciu lat. Powiedział: uważaj na nią, ona lubi wypić. To wszystko ze względu na jej alkoholizm, ale musiał to powiedzieć. Wiem, że to jest dlatego, że jestem Polką, a dla nich wszyscy Polacy to katolicy”. Dominika, przedstawiając przestrzeń miejską Belfastu, posłużyła się mechanizmem zakotwiczenia podziału religijno-polityczno-etnicznego w kategorii bezpieczeństwa. Społeczność protestancka reprezentowana jest jako źródło potencjalnego zagrożenia.

Należy przy tym wspomnieć, że w niektórych przypadkach podział wewnętrzny w Irlandii Północnej jest postrzegany jako czynnik decydujący o tym, czy zostać na stałe w Belfaście, czy też przenieść się gdzie indziej. W ten sposób konflikt jest przedstawiany w kontekście mechanizmów ekskluzji oraz inkluzji społecznej. Członkowie większości społecznej — protestanci, są ukazywani jako usuwający mniejszość poza granice własnej grupy. Taki sposób odnoszenia się do konfliktu północnoirlandzkiego był szczególnie zauważalny w moim wywiadzie z siedemnastoletnim Łukaszem z Katowic. Łukasz w trakcie wywiadu przygotowywał się do egzaminu maturalnego (GSCE) i był zatrudniony na pół etatu w piekarni. Oznajmił, że nie zamierza pozostać w Irlandii Północnej: „Przenieść się gdzieś indziej, do jakiegoś Dublina albo Londynu, ale nie wrócę do Polski. Raczej jednak do Dublina, to Irlandia. Chociaż Polaków zabijają wszędzie, na przykład w takim Glasgow, tam to na pewno bym nie chciał mieszkać”.

Mimo niespójności zauważalnej w wypowiedzi Łukasza wskazanie na Dublin jako potencjalnego nowego miejsca zamieszkania wiąże się z faktem, że Irlandia jest krajem katolickim. W związku z tym, iż religia

¹ Jest to rocznica Bitwy nad Boyne z 1690 roku, która była zwrotnym punktem w działaniach Wilhelma III Orańskiego w Irlandii przeciwko zdeponowanemu królowi Jakubowi II Stuartowi. Tego dnia mają miejsce parady oranżystów, palenie palet i flagi irlandzkiej, pokazy fajerwerków.

zarówno w przypadku Polski, jak i Irlandii była i jest istotnym wyznacznikiem tożsamości jednostki, wybór Irlandii w tym kontekście odnosi się do autoidentyfikacji Polaków jako katolików. Łukasz ponadto zaobserwował: „Ludzie w Dublinie są miłsi. Myślą, że Polacy to katolicy, a zatem czują jakąś jedność z nami”. W przypadku Łukasza przedstawianie lokalnego konfliktu obejmuje zakotwiczenie społeczno-religijnego podziału miasta w pojęciu agresji. Społeczność protestancka określona jest jako wroga i nieprzyjazna, a katolicka — jako życzliwa i otwarta.

Wspomniane wyżej wywiady wskazują na pewną sztywność granic społeczno-religijnych między Polakami a społecznością lokalną w ich przedstawieniach Irlandii Północnej. Jest to obraz uproszczony, bazujący na szerszym kulturowym systemie wiedzy o społeczeństwie przyjmującym. Jednak obok tych negatywnych przedstawień relacji imigrantów z mieszkańcami Belfastu są też inne głosy oraz historie, które należy wziąć pod uwagę.

Przenikalność granic

W poprzedniej części tekstu skoncentrowałam się na niezmienności granic przestrzeni miejskiej w przedstawieniach imigrantów, teraz przejdę do analizy narracji, w których kwestionują oni przestarzały system reifikujących kategorii społecznych. Duża grupa moich informatorów zauważyła pozytywne zmiany w społeczności lokalnej jako następstwo przyływu obcokrajowców, przedstawiając tym samym granice społeczno-religijne Belfastu jako zmienne i płynne. Postrzeganie tych granic jako sztywnych wynika częściowo z ograniczonych kontaktów z Irlandczykami Północnymi, natomiast skłonność do przedstawiania Belfastu jako zmieniającego się miasta można przypisać bardziej osobistym relacjom imigrantów z członkami miejscowej społeczności.

Michał, który w czasie gdy przeprowadzałam z nim wywiad, mieszkał w Wiosce, przedstawił społeczność lokalną jako odradzającą się. Michał pochodzi ze Szczecina i jest absolwentem astronomii. Do Belfastu przeniósł się w 2005 roku w celach zarobkowych. W Irlandii Północnej znalazł zatrudnienie w *call centre*. Kiedy zapytałam go, czy uważa, że część miasta, w której mieszka, była naznaczona podziałami, odpowiedział: „Widziałas te protestanckie flagi na Donegalu? To się zmienia. Na przykład 12 lipca poprzedniego roku nie było ich w ogóle na ulicy. Nawet protestantów. Nikt nie maluje już chodników. Te ulice były pomalowane wiele lat temu i farba powoli schodzi. Czytałam nawet w jakichś statystkach, że coraz mniej ludzi chce pokazywać flagi itd.”.

W narracji Michała zmniejszające się znaczenie podziału wewnętrznego Belfastu zostało zakotwiczone w zmieniającym się krajobrazie miejskim. Odnosząc się do namacalnych kategorii, uchwycił dynamiczny charakter relacji między kategoriami etnicznymi: protestantami i katolikami. Powody tej transformacji społecznej przedstawia w następujący sposób: „Teraz to zaznaczanie terytorium nie ma już tyle sensu, ponieważ mieszka tutaj około sześciu tysięcy ludzi. Większość z nich nie jest stąd. Na tej samej ulicy przynajmniej jedna czwarta ludności to obcokrajowcy. Społeczność tutaj się odświeża. Dwa lata temu nie było tu Murzynów, Hindusów, Chińczyków lub innych Azjatów, ale od zeszłego roku zaczęli się pojawiać i stali się czymś zupełnie normalnym. Rysy Polaka, Węgry, Słowaka czy Litwina nie są już tak uderzające jak kiedyś”. W tej wypowiedzi Michał odwołał się do kwestii rasy w stosunkach etnicznych między grupami. Naznaczona dychotomicznymi podziałami przestrzeń, która tradycyjnie należała do protestantów, zostaje przeniknięta przez przedstawicieli innych ras/grup etnicznych, stając się tym samym bardziej inkluzywną. Może to sugerować, że w przedstawieniach czynnik rasowy nadaje jeszcze większej złożoności podzielonemu społeczeństwu Irlandii Północnej. W ten sposób Michał ukazuje też społeczność polską jako część szerszej grupy imigrantów, których obecność stawia znak zapytania co do odpowiedniości skostniałego systemu kategoryzacji społecznych.

W tym aspekcie warto przytoczyć wypowiedź Artura. Artur ma 24 lata i znalazł zatrudnienie w lokalnej fabryce silników. Jest aktywnie zaangażowany w działalność Polskiego Stowarzyszenia Irlandii Północnej. Kiedy zapytałam go, czy uważa, że religia jest istotnym elementem relacji imigrantów polskich z Irlandczykami, uchwycił on dynamiczny i zmieniający się charakter sytuacji Polaków w Belfaście: „Nie, nie uważam tak. Czasami protestanci traktują nas lepiej niż katolicy. Powiedzmy, w mojej pracy, katolicy nie są dobrze wykształceni i czytają szmatławce. Chodziłem z lokalną dziewczyną. Pierwszy raz, jak byłem u niej w domu we wschodnim Belfaście, poczułem dreszcze. Kiedy pojechaliśmy do Londonderry 12 lipca, katolicy z pracy powiedzieli mi, bym tam nie jechał, bo nie wrócę żywy, ale pojechałem i nic się nie stało. (...) wydaje się, że Polacy stali się częścią lokalnego krajobrazu. Kiedy rozmawiałem z moją koleżanką z poprzedniej pracy, powiedziała: «W mojej pracy są teraz tylko absolwenci Queen's, Polacy i imigranci»”.

Warto zwrócić tu uwagę, że Artur w swoim przedstawieniu konfliktu północnoirlandzkiego kategoryzuje Polaków jako „obcych” w Simmelowskim (Simmel 1971) znaczeniu tego słowa. W narracji Artura imigranci są umieszczeni w pewnej liminalnej przestrzeni. Ich położenie w społeczeństwie odznacza się wysokim stopniem ambiwalencji, nie należą bowiem ani do społeczności lokalnej, ani do mniejszości. Lokalna społeczność

w Belfaście jest skategoryzowana jako absolwenci uniwersytetu Queen's, co zmniejsza wagę odniesienia religijnego na rzecz poziomu edukacji jako czynnika określającego miejsce jednostki w społeczeństwie. Jednocześnie Artur wydaje się zauważać, że w następstwie przenikania tradycyjnie sztywnych granic między protestantami a katolikami przez przedstawicieli innych narodowości i kultur granice te się przesuwają. Nawiązał raz do swojego wypadku motocyklowego na Sandy Row: „Miałem kiedyś wypadek na Sandy Row na motorze. To było gdzieś niedaleko Royała, wiesz, to ten lokalny klub. Zemdlałem i chcieli wezwać karetkę, ale odmówiłem. Byłem jednak zbyt słaby, by zabrać motor z powrotem do domu. I wtedy nagle jakaś staruszka zawołała jakiegoś osiłka i poprosiła go, żeby wniósł motocykl do jej ogrodu, żebym mógł go odebrać następnego dnia. I to wszystko miało miejsce w takim hardkorowym miejscu jak Sandy Row”. Sandy Row to protestancka dzielnica robotnicza w południowym Belfaście. Jest to część miasta kojarzona z bojówkami paramilitarnymi UDA i Lożą Orańską. Umieszczając swoją wypowiedź w kontekście, gdzie granice między dominującymi grupami etnicznymi są wyraźnie wyodrębnione, Artur przedstawił Belfast jako miasto, które pozwala na negocjację oraz transgresję tych obszarów pogranicza.

Duża grupa badanych zwróciła uwagę na pozytywne zmiany zachodzące w protestanckich częściach miasta, przedstawiając lokalną społeczność jako odświeżającą się — niektórzy z nich wiążą to z poczuciem sprawstwa (*agency*) (Giddens 1984). Polska społeczność jest przedstawiana jako źródło zmiany i transformacji społecznej. W ten sposób przez afirmację swojego miejsca w społeczeństwie polscy imigranci budują tożsamość zbiorową, wzmacniając pozytywny autowizerunek. Wspomniana wcześniej Agata postrzega migrację w następujący sposób: „Migracja to najlepsze, co mogło spotkać tutejszą ludność, bo widzą, że oprócz kategorii katolik/protestant istnieją także inne kategorie, którymi można opisać świat. Dzięki napływowi obcokrajowców ich własne problemy mogą zostać rozwiązane”.

Taki sposób przedstawiania granic religijno-społeczno-etnicznych jako płynnych ujawnia się często w wymienianiu różnych rodzajów pomocy, której lokalne kościoły protestanckie udzielają imigrantom. Moi informatorzy podkreślają, że coraz częściej organizują lekcje angielskiego dla obcokrajowców (szczególnie z Europy Środkowo-Wschodniej). Ponadto zauważają, że niektóre kościoły organizują zajęcia środowiskowe dla dzieci imigrantów. Na przykład Zuzia przedstawiła zmniejszającą się rolę podziału religijnego w Irlandii Północnej, komentując: „Bałam się na początku, jak mnie przyjmą. Zapytałam się nawet Sue, czy nie przeszkadzało jej, że byłam katoliczką, ale ona powiedziała, że nie. Zapytałam się jej, czy mój syn Max mógłby dołączyć do lekcji religii i była bardzo otwarta. Nigdy nie mieliśmy tutaj problemów przez naszą religię”. Ten cytat odzwierciedla płynną

naturę podziałów społecznych w Belfaście. Może to być warunkowane tym, że jak wspomniałam wcześniej, sytuacja imigrantów jest ambiwalentna, jest stanem pomiędzy (*betwix-and-between*) (Turner 1967). Z jednej strony polska społeczność w Belfaście ze względu na to, że katolicyzm jest łączony z narodowością w Polsce, mogłaby zostać wciągnięta w istniejący system podziałów społecznych i skategoryzowana jako katolicy. Z drugiej zaś strony w oczach mieszkańców Belfastu mogłaby pozostać poza konfliktem, gdzieś na peryferiach, poza granicami etnicznymi miasta Belfast.

Imigranci przedstawiają siebie jako jednostki potrafiące negocjować swoje położenie w przestrzeni miejskiej. Opisując zmieniające się miasto, tworzą taki autowizerunek, w którym jednostka jest aktywnym, autorefleksyjnym aktorem społecznym należącym do społeczności, w których obrębie istnieje złożona sieć interakcji.

Wnioski

Przedstawienia społeczne umożliwiają jednostkom oswojenie się z czymś nieznanym. Może to być znamienne w sytuacji osób, które znalazły się poza granicami kraju pochodzenia, zderzając się z nieznaną dotąd rzeczywistością. Dostarczają im także rodzaju siatki bezpieczeństwa oraz narzędzia poznawczego, które umożliwiają porządkowanie nabytych doświadczeń. Przedstawienia te umożliwiają obiektywizację złożonej matrycy społecznej oraz wyposażają imigrantów w zakotwiczenia, które mogą ułatwić im życie wśród lokalnej społeczności.

Wyniki moich badań sugerują, że istnieją zróżnicowane sposoby przedstawiania podziału Irlandii Północnej. Z jednej strony imigranci postrzegają społeczeństwo północnoirlandzkie jako hermetyczne, z drugiej zaś prezentują je jako zmieniające się. W ten sposób budują autowizerunek jako aktorów społecznych wyposażonych w moc sprawczą, która jest siłą napędową zachodzących zmian społecznych.

Przedstawienie przestrzeni miejskiej Belfastu jako sztywnej i niezmiennych wynika ze zbiorowo ukształtowanych percepcji. Ukazanie Belfastu jako zmieniającego się miasta rodzi się z jednostkowych spostrzeżeń, opartych na bezpośrednich doświadczeniach imigrantów. Kolektywnie kształtowane percepcje bazują na pewnym kanonie wiedzy kulturowej na temat Irlandii Północnej, percepcje pojedynczych jednostek to głosy osób, które poddają refleksji swoje codzienne doświadczenia.

Sfera przedstawień społecznych może być zatem rozważana w odniesieniu do związku między strukturą a działaniem. Kolektywne przedstawienia

wewnętrznych granic Belfastu jako sztywnych i nieprzenikalnych można przyrównać do pojęcia „struktury”, pojedyncze przedstawienia tych granic jako płynnych można odnieść do pojęcia „działania”.

Związek między rzeczywistością społeczną a przedstawieniami społecznymi jest złożony. Willem Doise twierdzi: „Przedstawienia społeczne mają szczególnie sens w interakcji między grupami. Ich zawartość może ulegać modyfikacji w zależności od charakteru relacji międzygrupowych, ale one same mogą mieć wpływ na rozwój tych relacji, antycypując ich rozwój [...]. przedstawienia są kształtowane przez interakcje, ale one z kolei także mają wpływ na kierunek tych interakcji” (1978: 114).

W takim ujęciu przedstawienia społeczne są nie tylko odzwierciedleniem pewnej rzeczywistości społecznej, ale jednocześnie wektorami jej zmian.

Na zakończenie warto wspomnieć, że o ile ten artykuł skupia się na dyskursie imigrantów, o tyle kierunek dalszych badań powinien objąć studium antropologiczne związku między przedstawieniami a rzeczywistością społeczną i połączyć analizę na poziomie dyskursu z analizą na poziomie praktyki. Sam w sobie stanowi punkt wyjścia do zrozumienia złożoności sytuacji imigrantów w przestrzeni, która tradycyjnie składała się z dwóch antagonistycznych grup: katolików i protestantów.

Bibliografia

- Barth Fredrik, 1969: *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of cultural difference*. London: George Allen and Unwin.
- Bryan Dominic, 2003: *Belfast: urban space, 'policing' and sectarian polarization*. W: J. Schneider, I. Susser (red.): *Wounded Cities: destruction and reconstruction in a globalized world*. Oxford: Berg.
- Cairns David, 2000: *The object of sectarianism: the material reality of sectarianism in Ulster Loyalism*. „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 6/3.
- Cohen Anthony P., 1982: *Belonging: the experience of culture*. W: A.P. Cohen (red.): *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester: Manchester University Press.
- Doise Willem, 1978: *Groups and Individuals: explanations in social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donnan Hastings, 2005: *Material identities: fixing ethnicity in the Irish borderlands*. „Identities: Global Studies in Culture and Power” 12/1.
- Geoghegan Peter, 2010: *A Difficult Difference: race, religion and the new Northern Ireland*. Dublin: Irish Press.
- Giddens Anthony, 2003 [1984]: *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*. Przeł. S. Amsterdamski. Poznań: Zysk i Spółka.
- Grabowska-Lusińska Izabela, Okólski Marek, 2008: *Migracje z Polski po 1 maja 2004 r.: jej intensywność, kierunki geograficzne oraz alokacje migrantów na rynkach pracy*

- krajów Unii Europejskiej. Raport z badań, nr 33/91. Warszawa: Ośrodek Badań nad Migracjami.
- Howarth Caroline, 2002: *Identity in whose eyes? The role of representations in identity construction*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 32/2.
- Jarman Neil, 1993: *Intersecting Belfast*. W: B. Bender (red.): *Landscape: Politics and Perspectives*. Oxford: Berg.
- Jarman Neil, 1998: *Painting landscapes: The place of murals in the symbolic construction of urban space*. W: A. Buckley (red.): *Symbols in Northern Ireland*. Belfast: Institute of Irish Studies.
- Jenkins Richard, 1996: *Rethinking Ethnicity*. London: Sage.
- Jovchelovitch Sandra, 1996: *In defence of representations*. „Journal for the Theory of Social Behaviour” 26.
- Kaczmarczyk Paweł, 2005: *Migracje zarobkowe Polaków w dobie przemian*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kubik Jan, 1994: *The Power of Symbols against the Symbols of Power*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Lysaght Karen D., 2005: *Catholics, Protestants and office workers from the town: the experience and negotiation of fear in Northern Ireland*. W: K. Milton, M. Svašek (red.): *Mixed Emotions: anthropological study of feeling*. Oxford: Berg.
- Łukowski Wojciech, 2004: *Społeczny sens migracji sezonowych*. W: P. Kaczmarczyk, W. Łukowski (red.): *Polscy pracownicy na rynku Unii Europejskiej*. Warszawa: Scholar.
- McEvoy Siobhan, 2000: *Communities and peace: Catholic youth in Northern Ireland*. „Journal of Peace Research” 37/1.
- Mitchell Claire, 2005: *Catholicism and the construction of communal identity in Northern Ireland*. „Irish Journal of Sociology” 14/1.
- Moscovici Serge, 1973: *Przedmowa*. W: C. Herzlich, D. Graham (red.): *Health and Illness: A social psychological analysis*. London: Academic Press.
- Moscovici Serge, 1984: *The phenomenon of social representations*. W: R. Farr, S. Moscovici (red.): *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen David, Fihel Agnieszka, Green Anne, 2007: *Najnowsza migracja z Polski do Wielkiej Brytanii*. „Biuletyn migracyjny — dodatek” 12.
- Ruhs Martin, 2006: *Greasing the Wheels of the Flexible Labour Market: East European immigration in the UK*. Oxford: Compass.
- Simmel Georg, 1975 [1971]: *Socjologia*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- Svašek Maruška, 2009: *Shared history? Polish migrant experiences and the politics of display in Northern Ireland*. W: K. Burrell (red.): *Polish Migration to the UK in the 'New' European Union*. De Monfort: Ashgate.
- Trutkowski Cezary, 1999: *Social Representations of Politics*. Budapest: Open Society Institute.
- Turner Victor, 2006 [1967]: *Las symboli: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*. Przeł. A. Szyjewski. Kraków: Nomos.
- Wagner Wolfgang et al., 1999: *Theory and method of social representations*. „Asian Journal of Social Psychology” 2.
- Whyte John, 1990: *Interpreting Northern Ireland*. Oxford: Clarendon Press.

Marta Kempny

Ethno-religious boundaries of Belfast and their representations in the discursive practices of Polish migrants

S u m m a r y

This paper deals with the representations of the Northern Irish conflict by Polish migrants. Firstly, it sets the scene for the migration of Poles, discussing the issue of sectarian divide. Subsequently, it presents conceptual framework for understanding the mechanism of the construction of social representations. It then discusses migrants' opposing tendencies to represent the ethno-religious boundaries as fixed and rigid on one hand and to represent them as fluid and shifting on the other hand. It thus points at dialectical tension between people's reifications of collective aspects of social life in Northern Ireland and their ability to integrate agency to their narratives. While the tendency to represent the local conflict as of great consequence to migrants' lives relates to a wider cultural knowledge about Belfast, the tendency to point at the on-going social changes in Belfast is connected to a more direct exposure of Polish migrants to the members of the local community.

Dorota Rancew-Sikora

Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Uniwersytet Gdański

Krzyże milczące, kapliczki przydrożne i znaczenie społecznej nostalgii

Wprowadzenie do socjologicznej koncepcji symbolu

Zbigniew Bokszański w 1997 roku wyjaśniał zainteresowanie socjologów stereotypem przez potrzebę poszukiwania zjawisk stałych w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości, kiedy trwałość kultury została podana w wątpliwość. Stereotyp jako potoczna kategoria poznawcza był przez jakiś czas popularnym zastępnikiem wzoru kultury, wyjaśniając podobieństwo zachowań ludzi i ich obrazów świata. Obecnie, jak mi się zdaje, na ważniejszą pozycję w wyjaśnianiu zjawisk społecznych wysuwają się **symbole** (por. Hałas 2001). Mają one jednak naturę nieco inną niż stereotypy, bo spajając zbiorowe sposoby ujmowania świata, emocjonalne do nich ustosunkowania i działania, funkcjonują także poza umysłami jednostek jako rzeczy istniejące gdzieś w materialnej przestrzeni. Leon Petrażycki zarzucał niegdyś socjologii „niewłaściwe lokalizowanie konkretności” i przypisywanie realności ideom, które nazywał „złudzeniami”. Sam zalecał interesowanie się raczej elementami rzeczywistości zewnętrznej (jak dla Petrażyckiego prawa), bo to dopiero umożliwia obserwowanie, jak odnoszą się do nich ludzie w konkretnych sytuacjach, jak pojawiają się one w psychice oraz jak unifikują i koordynują działania zbiorowe (patrz Szacki 1995).

W strukturalistycznym ujęciu grupy Tartu—Moskwa symbol był najpierw jednym z trwałych fundamentów kultury, którego znaczenie ujawniane było w formach niedoskonałych w świadomości aktorów społecznych i ich działaniach (por. Żyłko 2010). Kultura była hierarchią systemów modelujących ludzką aktywność, w której prymarny system stanowił język, poddawany badaniu semiotycznemu. Aby poznać system, nie było potrzeby sięgania do świadomości uczestników kultury, których zachowania miały

mieć charakter podjęzykowy, a więc stały nisko w hierarchii zjawisk znaczących, jako co najwyżej „słabe ślady” znaczenia. Kultura w takim ujęciu była strukturą statyczną i w dużym stopniu odseparowaną od życia społecznego. Dopiero później, głównie za sprawą Jurija Łotmana, w szkole tej doceniono symbol jako odzwierciedlenie historycznych procesów tworzenia, modyfikacji i utraty znaczenia. Symbol jako połączenie zjawisk różnego rodzaju: słów, obrazów, myśli, przeżyć i działań, pozostaje z natury złożony i nie mieści się w pełni w żadnym systemie. To przejście od strukturalnego do historycznego, dynamicznego ujęcia symbolu zbliżyło badaczy szkoły moskiewsko-tartuskiej do niestrukturalistycznych teorii i metod badawczych stosowanych przez socjologów i antropologów. Socjologiczne ujęcie cechuje zainteresowanie nie tyle symbolami, co **procesami symbolicznymi**, czyli nadawaniem, modyfikowaniem, traceniem i przywracaniem znaczenia obiektom materialnym przez różnorodne zdarzenia i działania zapadające w społeczną pamięć. Konsekwencją takiego procesualnego podejścia jest odrzucanie stałych i jednoznacznych interpretacji symboli oraz programowe otwarcie się na poszukiwanie i rozumienie wielości, niejednoznaczności, konkurencyjności, konfliktowości i polityczności symboli (Znaniński 1971; Bourdieu 1989; Elias 1989; Geertz 2005; Blumer 2007). Skoro symboliczne związki między znaczącym i znaczoneym są traktowane jako z zasady umowne i zmienne, naturalnie przypisuje się je mniejszym lub większym społecznym grupom i określonym momentom historycznym. Odrzuca się więc próby budowania ogólnej teorii symboli i znaków, a poszukuje swoistych dla określonych kontekstów sposobów łączenia się ze sobą różnych znaczeń symbolicznych oraz ich wchodzenia w sferę działań instrumentalnych i politycznych. Celem poszukiwań w badaniu takich złożonych, związanych z kontekstem procesów jest odkrycie społecznych mechanizmów, które porządkują szczegóły na gruncie lokalnym i odpowiadają za typowe lub nietypowe sposoby wiązania ze sobą rzeczy, zdarzeń i znaczeń.

Krzyż między znaczeniem uniwersalnym i lokalnym

Jak wiadomo, krzyż spośród innych symboli wyróżnia powszechna obecność na centralnych pozycjach w wielu kontekstach religijnych i niereligijnych. Ta cecha krzyża sugeruje, że w jego symbolice zawarty jest element znaczenia uniwersalnego, definiującego szeroki kontekst cywilizacyjny, w jakim się on pojawia. W ujęciu strukturalnym Borisa Uspieńskiego (2010) krzyż od czasów przedchrześcijańskich był symbolem solarnym. W chrześcijaństwie stał się symbolem Chrystusa, a księżyc pojawiający się u stóp krzyża

symbolizował Maryję Bogurodnicę. Prawdopodobnie z połączenia znaczeń postaci boskich i światła wziął się zwyczaj umieszczania krzyża możliwie wysoko w przestrzeni i na tle nieba: na szczytach domów i obiektów sakralnych, wzgórz, wysokich słupów i postumentów, oraz tendencja do tworzenia krzyżów pustych w środku, prześwietlonych. Od kiedy krzyż stał się symbolem apotropaicznym, stawiany był w miejscach uważanych za groźne, a także w niebezpiecznych czasach, chroniąc i przypominając tragiczne wydarzenia. Raz umieszczony w przestrzeni, krzyż nabierał wtórnego znaczenia praktycznego, zwłaszcza na obszarach wiejskich, gdzie ze względu na brak konkurencji symbolicznej nadawał strukturę miejscu i rytm życia.

Adam Chętnik (1977) w odniesieniu do krzyży kurpiowskich opisywał, że najprostsze i najbardziej pierwotne były krzyże nietrwałe, usypywane z piasku, układane z szyszek, patyków, kwiatów, wyrte na kamieniu lub zawieszone na drzewie. Drewno było wykorzystywane często jako materiał najtańszy i poddający się obróbce przez lokalnych twórców. Krzyże drewniane stawiano wysokie, a następnie skracano wraz z postępującym niszczeniem od dołu. Ich życie trwało więc zwykle około 30—50 lat, wyjątkowo osiągały wiek 100 lat. Dla zabezpieczenia figury Chrystusa na krzyżu umieszczano daszki z deszczulek lub blachy. Po zniszczeniu krzyża często w tym samym miejscu budowano kolejne, trwalsze formy sakralne, czasem figury przenoszone były do innych kaplic i kościołów, a w końcu najbardziej zniszczone były palone w Wielką Sobotę.

Krzyże i kapliczki przydrożne powszechnie uważane są za wyjątkowo piękne formy twórczości ludowej (Seweryn 1955; Zin 1995; Różycki i in. 2000). Ich miejsce w społeczności wiejskiej wyznaczały wspólne modlitwy oraz pamięć wydarzeń ważnych dla całej grupy. Józef Burszta (1976) interpretuje znaczenie przydrożnych krzyży jako pozostałość wiary w demony ze względu na to, że skrzyżowania dróg uważano za miejsca nawiedzane przez duchy, podobnie jak miejsca tragicznej śmierci, śmiertelnych walk, chowania nienarodzonych lub zmarłych dzieci. Stawiano je także z powodów indywidualnych czy rodzinnych i wykorzystywano do składania ślubowań, intencji i podziękowań. Do krzyża stojącego na granicy miejscowości odprowadzano podróżnych i zmarłych. Ludwik Stomma (1986) przedstawia ich znaczenie ze względu na rytualne i zmysłowe ludowe formy duchowości religijnej. Święte drzewo łączy symbolicznie wszystkie sfery kosmosu i ta symbolika częściowo została przeniesiona na krzyż i jego zdobienia, a także wpłynęła na dobór symbolicznie znaczących drzew i roślin, oznaczających nieśmiertelność, opiekuńczość lub siłę. Płotek wokół kapliczki i krzyża budowano po to, aby profani nie mogli się z nimi zetknąć bezpośrednio. Dzięki temu wraz z ogródkiem krzyż mógł wyobrażać miniaturę świata uporządkowanego i zarazem nasyconego świętością, co było dodatkowo wzmacniane przez ogień palonych pod krzyżem świec. Kapliczka lub krzyż wprowadza

do przestrzeni wiejskiej ładu i sens, a wraz z nimi bezpieczeństwo budowane w opozycji do chaotycznej „dzikości”, pozostawianej na zewnątrz symbolicznie zaznaczonych granic. Złe duchy i siła ich mocy zatrzymane zostają przez święty symbol, a więc zbliżanie się do niego mogło budzić lęk i potrzebę wykonania rytualnych zabiegów zabezpieczających.

Janusz Hochleitner (2004) podkreśla komunikacyjną rolę dzwonek zawieszanych w kapliczkach, które stanowiły system zintegrowany w przestrzeni i w czasie. Dzwonki rozbrzmiewały na Anioł Pański, początek i koniec pracy, zawiadamiały także o wydarzeniach niezwykłych dla wsi: wzywały do walki lub ostrzegały przed niebezpieczeństwem, pożarem, informowały o śmierci czy pogrzebie. Rytm zgromadzeń i odnawiania dekoracji wokół kapliczek i krzyży w cyklu rocznym wyznaczał najpierw 25 kwietnia — dzień św. Marka na dobre urodzaje, następnie maryjne nabożeństwa majowe, czerwcowe do Serca Jezusa (z procesją w Boże Ciało) i w październiku różaniec (Barczewski 1977; Jasiński 1988). Kapliczki i krzyże przystrajane były także przy okazji pielgrzymek i świąt. Ciekawy i nietypowy dla Polski przypadek stanowią kamienne krzyże pojednawcze, stawiane w ramach zadośćuczynienia za dokonanie zabójstwa na mocy prawa sasko-magdeburskiego w XV—XVII wieku na Śląsku (Wojtucki, Zobniów 2007).

Historycznie rzecz biorąc, jako przedmiot umieszczony w przestrzeni publicznej krzyż trwale wyznaczał nie tylko religijny i kulturowy charakter danej zbiorowości, ale również jej podporządkowanie ośrodkom władzy związanej z Kościołem. Z drugiej strony, związany z miejscem, krzyż ma także zawsze charakter lokalny, w pewnym stopniu autonomiczny wobec zewnętrznych źródeł i wpływów, i w ten sposób poprzez samą swoją obecność lub formę, może symbolizować ustosunkowanie się lokalnej społeczności do ośrodków władzy. W Polsce stawianie kapliczek i krzyży było formą oporu kolejno przed protestantyzmem, władzą zaborców, germanizacją i rusyfikacją, okupacją hitlerowską i totalitaryzmem PRL-u. W odpowiedzi na polityczną wymowę tych małych obiektów sakralnych kolejne władze zakazywały ich stawiania, remontu, czasem posuwając się do aktywnego niszczenia. Tak postępowały władze carskie po upadku powstania styczniowego i pruskie za czasów Bismarcka, następnie hitlerowskie w czasie okupacji i komunistyczne po wojnie. Krzyże przetrwały trudny okres zaniedbane lub ukrywane w sferze prywatnej, pomniejszone do symbolicznej biżuterii patriotycznej; kapliczki budowano na podwórkach, klatkach i w bramach okupacyjnej Warszawy (Bohdziewicz, Stopa 2009). Historia danej kapliczki lub krzyża może być więc w pełnym tego słowa znaczeniu wielowymiarowa: z jednej strony prywatna i rodzinna, włączająca w siebie zasoby osobistych pamiątek i intencji, z drugiej strony należąca do całej społeczności w sposób odpowiadający jej wewnętrznej strukturze. Kapliczka jako wartość zbiorowa wyraża tradycję i ślad przeszłości grupy,

formę twórczości ludowej lub stanowi wyraz tożsamości narodowej i ten właśnie wyraz uważa się często za typowy dla krajobrazu Polski. Znaczenie „polskiego” krzyża przydrożnego i „polskiej” kapliczki często budowane jest w opozycji do znaczeń lokalnych, z naciskiem na tę charakterystyczną dla Polski cechę wizualną czy krajobrazową. Znaczenie to dominuje od czasu zaborów nie tylko w dyskursie patriotyczno-literackim, lecz także w albumach, na wystawach i w opracowaniach etnograficznych. Wyraz mityczny kapliczek i krzyży zdaje się kondensować polskość związaną z obszarem wiejskim i od lat buduje nostalgiczny, poromantyczny nastrój „polskiego krajobrazu” oraz obraz „polskiej ludowej” wiary i estetyki.

Ponieważ historia lokalna lub regionalna krzyży i kapliczek w największym stopniu odpowiada za ich „nietykowość”, dla socjologa ważne jest nieuleganie nostalgii wzmacniającej nacjonalistyczne i mityczne znaczenia symbolicznych obiektów materialnych, lecz interesowanie się tym, na ile społecznie zróżnicowane są znaczenia im przypisywane oraz które regiony lub kategorie społeczne wyróżnia szczególne i odmienne zaangażowanie w sprawy kapliczek i krzyży. Wśród ważnych pytań ukierunkowujących badania powinny się znaleźć następujące: Czy mapy mentalne wsi dla jej mieszkańców nadal zakreślane są przez obecność kapliczek? Czy wyznaczają one granice lub symboliczne centra miejscowości? Z jakimi elementami materialnymi konkurują, jakim ustępują i w czyjej dokładnie świadomości? Czy osoby zmieniające miejsca zamieszkania zaadaptowały swoją wyobraźnię do miejsc, w których żyją, budując nowe małe obiekty sakralne lub przejmując opiekę nad zastanymi na miejscu?

W istniejących opracowaniach znajdziemy czasem odniesienia do regionalnych fenomenów małych form architektury sakralnej, które sugerują w niejasny sposób ich regionalną wyjątkowość, lecz raczej nie znajdziemy pogłębionych opracowań porównawczych na ten temat charakterystyk ponadindywidualnych, społecznych wzorów opieki i zaniedbywania obiektów. Jeśli spojrzeć na krzyże przydrożne i kapliczki mniej religijnie-narodowo, wychodząc poza ich „typowość” dla polskiego krajobrazu, odsłania się przed nami całe bogactwo historycznych, społecznych procesów zwijania i rozwijania znaczenia krzyża, który w różnych okresach i miejscach staje się bardziej religijny lub świecki, prywatny lub zbiorowy, odnoszący się do wydarzeń przeszłych, chwili obecnej lub zamierzeń projektowanych na przyszłość. Krzyż prywatny lub lokalny jest często głęboko związany z pamięcią danego miejsca, osoby i bogaty w odniesienia, ale też z zasady jego prywatność czy lokalność naraża go na utratę znaczenia, bo wraz z odejściem osoby lub grupy znika szczególna wartość obiektu, która wynikała z jego bezpośredniego i ścisłego powiązania z życiem konkretnych ludzi. Krzyż lub kapliczka pozostają nierzadko dłużej w danym miejscu niż pamięć o nich, jako materialny ślad dawniej żywego znaczenia, który po upływie

czasu sprawia wrażenie porzuconego, zapomnianego, zagubionego. Czasem dawne znaczenie jest poszukiwane i odtwarzane przez kogoś w różnych celach, w niewielkich fragmentach niegdyś żywej i pełnej treści, kiedy indziej uprzednie znaczenia są otwarcie kwestionowane lub niszczone. Procesom zmiany znaczeń towarzyszą obserwowalne, fizyczne procesy budowania, remontowania, strojenia, zaniedbywania i likwidowania form materialnych krzyży i kapliczek.

Ujęcie socjologiczne czy antropologiczne znaczenia symbolu nie jest konkurencyjne wobec zasobów wiedzy lokalnej i historycznej. W niniejszym artykule lokalny przypadek „milczących” krzyży omówiony jest na podstawie materiałów zebranych w regionie Warmii. W celu napisania tego artykułu skoncentrowałam się na analizie wizualnej i historycznej, co wynika z braku pamięci o lokalnych wydarzeniach u obecnych mieszkańców tego terenu i braku publikacji na ten temat (por. Hochleitner 2004). Materiałem, który sprowokował moje zajęcie się tym tematem, był dostęp do zbiorów fotografii kapliczek i krzyży wykonanych na Warmii (kolekcje Arka Sikory, Piotra Chełchowskiego i Stanisława Kuprjaniuka), a później podjęłam próbę wyjaśnienia ich regionalnej nietypowości przez analizę historyczną i porównanie z fotografiami kapliczek i krzyży z innych regionów Polski.

Nietypowość kapliczek warmińskich: między znaczeniem religijnym i narodowym

Kuprjaniuk i Chełchowski, którzy od początku XXI wieku prowadzą inwentaryzację warmińskich kapliczek i krzyży, szacują, że na Warmii w trójkącie wyznaczonym przez miasta Frombork — Reszel — Olsztyn znajduje się około 1400 kapliczek i 1500 krzyży przydrożnych. Uważa się, że Warmię można rozpoznać na tle sąsiadujących z nią historycznych Mazur i Żuław Wiślanych ze względu na liczną obecność katolickich elementów religijnych — to one do dzisiaj pozwalają na odtworzenie granic historycznej Świętej Warmii. Kapliczki warmińskie są dość charakterystyczne, tynkowane lub z czerwonej cegły, zwykle naśladują neogotyckie kościoły i rzadko na tym terenie znajdziemy kapliczki barokowe.

Biskupstwo warmińskie (1243) ze względu na obecność Krzyżaków potrzebowało protektorów w Polsce lub Niemczech i ulegało kolejno wpływom obu systemów politycznych (Archemczyk 2011). Od 1460 do 1772 roku było poddane królowi polskiemu, ale jego specyfika religijna została w dużym stopniu ukształtowana na zasadzie kontrastu — przez sąsiedztwo luterzańskich i stopniowo sekularyzowanych Prus Wschodnich. Katolickie



Il. 1. Wilczkowo. Kapliczka datowana na 1906 r. (fot. A. Sikora)



Il. 2. Kapliczka przy drodze Świątki—Komalwy (fot. A. Sikora)

krzyże i kaplice przydrożne uznane zostały przez Lutra za bałwochwalstwo, zbyt zewnętrzny i zbyt folklorystyczny przejaw religijności, i na zasadzie kontrastu uzyskały szczególne znaczenie dla manifestowania odmienności katolickiej wiary (Ogrodziński 1977). Prusy Książęce (1525) były pierwszym protestanckim krajem na świecie, jego władcą został ostatni Wielki Mistrz Zakonu, który po przyjęciu doktryny Marcina Lutra przeprowadził sekularyzację państwa (Kossert 2009). Z 243 kościołów katolickich na Warmii po 1525 roku pozostało tylko 100, a i te nierzadko opustoszały. Wielu katolików pod wpływem reformacji zmieniło wiarę, więc dla wzmocnienia katolicyzmu w drugiej połowie XVI wieku biskup warmiński sprowadził zakon jezuitów, którzy utworzyli tu katolickie szkoły i seminaria.

Na historyczny kontekst odrębności religijnej Warmii nałożyło się stopniowo coraz ważniejsze różnicowanie narodowe (Ogrodziński 1977). W XV–XVII wieku mieszkali na Warmii niemiecko- i polskojęzyczni katolicy, a poza jej obrębem, na terenie Prus Wschodnich, niemiecko- i polskojęzyczni luteranie. Na obu obszarach większość stanowiła ludność niemieckojęzyczna, przeważająca w miastach, bogatsza i lepiej wykształcona. Polska ludność warmińska nie rozwinęła silniejszych tradycji narodowych dążeń. Polskość ludu była kategorią problematyczną i częściowo tylko związaną z wyznaniem — normalne było przemieszanie ludzi o różnych i nieokreślonych tożsamościach z dzisiejszej perspektywy wyznaniowo-narodowej. Katolików polskich i niemieckich było łącznie 330 tysięcy, a ludności protestanckiej na terenie dawnych Prus Wschodnich dwa miliony. Polacy stanowili stutysięczną mniejszość, składającą się głównie z chłopów i drobnego mieszczaństwa, pozbawioną przywódców wywodzących się z inteligencji. Propolskie działania podejmowali stosunkowo nieliczni działacze, przeważnie związani z Kościołem, i były to działania niezupełnie zgodne z popularnymi wyobrażeniami walki narodowej. Obierano rozmaite strategie zachowania kultury i języka polskiego, często pozostając we współpracy z życzliwymi Polakom Niemcami. Rozwiązując dylemat, jak pogodzić nowoczesne aspiracje narodowe z tradycjonalizmem ludu i podporządkowaniem Kościołowi, przyjmowano zwykle rozwiązania kompromisowe: polscy księża głosili niemieckie kazania, wydawano ugodową prasę promującą polskość tylko w sposób tolerowany przez władze, jedynymi dostępnymi książkami w języku polskim były książki religijne. Czasem pod przykrywką działalności religijnej księża, tacy jak Walenty Barczewski, promowali polską kulturę, częściej jednak ochrona religijności miała charakter priorytetowy wobec sprawy narodowej. Księża utożsamiający polskość z ludowością uznawali ją zwykle za „stan naturalny”, który spontanicznie i z pomocą pruskiej szkoły zaniknie wraz z zetknięciem z nowoczesną cywilizacją niemiecką. W czasopiśmie „Warmiak” publikowano artykuły przeciwne „gwałtownemu niemczeniu”, ale akceptujące niemczenie powolne i dobrowolne pod

warunkiem zachowania katolickiej wiary. Inny, bardziej patriotyczny polski charakter miała „Gazeta Olsztyńska”.

Na Warmii proporcjonalnie więcej niemieckojęzycznej ludności mieszkało na północy, a polskojęzycznej w części południowej, bliższej osadnikom z Mazowsza i ziemi chełmińskiej (Jasiński 1983). Z czasem, zwłaszcza w XIX wieku, granica ta przesuwana była na południe na korzyść części niemieckiej. W sumie Warmia doświadczyła w historii kilku wyraźnych przełomów kulturowych, najpierw związanych z ruchami religijnymi, a od czasu rozbiorów Polski, szczególnie po zjednoczeniu Niemiec w 1870 i wszczęciu walki Bismarcka z Kościołem katolickim oraz później działaniem propagandy nazistowskiej — z polityką nacjonalistyczną i brakiem tolerancji języka innego niż niemiecki. Napływ osadników niemieckich zintensyfikował się wraz z rozwojem gospodarczym Niemiec. Antykatolicką politykę Bismarcka powstrzymało ożywienie religijne, które nastąpiło po objawieniach w Gietrzwałdzie w 1877 roku (kiedy ukazała się Maryja przemawiająca w języku polskim) i wtedy powstało najwięcej spotykanych do dziś na Warmii kapliczek. Katolicyzm nabrał wówczas większego niż wcześniej znaczenia patriotycznego, łącząc nieliczną grupę Polaków warmińskich z mieszkańcami Mazowsza i ziemi chełmińskiej, zwłaszcza na wspólnych pielgrzymkach do Gietrzwałdu czy Świętej Lipki. Koniec polskości Warmii datuje się na czas druzgoczącego dla Polaków plebiscytu w 1920 roku i ekspansję narodowego socjalizmu w latach trzydziestych (Kossert 2009). Wraz z ideologią hitlerowską rozwinęła się obsesja zagrożenia narodu niemieckiego przez Polaków, więc wszelkie oznaki sympatyzowania z polsnością na Warmii traktowane były jako przejawy antyniemieckiej agresji (Ogrodziński 1977). W tym okresie rozpowszechniły się negatywne, piętnujące określenia: „polonizator”, „agitator polski” czy „miłośnik Polaków”. Potwierdza to cytaty z księdza Barczewskiego: „dziwną to jest rzeczą, że gdy nauczyciele i urzędnicy wszelkimi możebnymi i niemożebnymi sposobami lud polski germanizują, bo ich do tego mimo woli wtrąca strach wielkooki, wszyscy jakby na rozkaz wołają, że tu polonizują, jak gdyby lud polski można polonizować” (1977: 78). Stopniowo niemczono nazwiska i nazwy geograficzne w tym regionie.

Zupełne odwrócenie proporcji narodowych mieszkańców Warmii nastąpiło po wojnie. Na skutek postanowień międzynarodowych zarząd nad terenem dawnych Prus Wschodnich przyznano Polsce, ale tymczasowy charakter tego dokumentu na wiele lat określił charakter zasiedlenia. Nowi osadnicy pochodzili głównie z Ukrainy, także przesiedleńcy w ramach Akcji Wisła, z Wileńszczyzny i Polski centralnej, mając ze zrozumiałych względów nieufny i ambiwalentny stosunek do tego, co zastali. Katolickie i luterzańskie obiekty sakralne miały przecież charakter poniemiecki i ich obecność budziła poczucie obcości i niechęci wobec symbolicznych pamięć-

tek po dawnych gospodarzach. Obiekty te często były celowo niszczone, zaniedbywane i zastępowane własnymi.

Słusznie Walenty Barczewski granice polskiej Warmii umieszcza raczej w czasie niż w przestrzeni — pisząc o „polskich czasach” panowania polskich biskupów. Historycznie rzecz biorąc, polskość tego obszaru wyraźnie zależała od odległości mierzonej w czasie — z XIX i XX wieku, do 1945 roku, liczniejsze są tu pamiątki niemieckie, a cofając się dalej w przeszłość, można odnaleźć więcej śladów polskiego, krzyżackiego i pruskiego rodowodu (Kossert 2009: 152).

Formy obecnego zainteresowania kapliczkami

Kobiety i przyroda

Formy religijności związane z kapliczkami mają cechy obrzędowości ludowej: zwraca uwagę ich rytualny i zmysłowy charakter. Ponadto jakość i forma ich dekoracji symbolizuje społeczne kategorie marginalizowane. Kwiaty i wieńce polne, rośliny plastikowe, słój z wodą, wstążki, serwetki przywołują na myśl przede wszystkim stare kobiety wiejskie.

Mary Douglas (2004) odpowiedniość tę nazywa zasadą symbolicznego kopiowania stanu społecznego. Kobiety, które pozbawione są znaczenia w życiu publicznym, rozwijają ideały na poziomie relacji osobistych, a kult pielęgnowany przez nie poza miejscem i formą kultu dominującego ma charakter drugorzędny, wyłączony z zainteresowania i kontroli społecznej Kościoła i innych centrów władzy. Kult organizowany jest na poziomie kontroli międzyludzkiej, na względnie nieustrukturyzowanym poziomie, przez kobiety z innymi kobietami, które budują własną, delikatną sieć, bez znaczenia dla społeczeństwa jako całości. Douglas określa wieś jako miejsce dużej oddolnej kontroli i zarazem małej energii społecznej, i twierdzi, że dopóki praktyka wykonywana jest przez kategorie marginalne, nie ma szans na rozpowszechnienie i przybiera charakter trwale reliktowy. Z powodu widocznego braku sił i środków obiekty sakralne oddane pod opiekę kobiet stopniowo ulegają zniszczeniu, a podtrzymywane są przy życiu przez kobiece formy „współpracy” z przyrodą.

Przyroda ma ambiwalentne znaczenie dla trwałości obiektu symbolicznego. Z jednej strony, jeśli elementy przyrody zostały wpisane w konstrukcję, tło lub dekorację obiektu, vitalność żywych organizmów wspomaga dbałość ludzkiej opieki, a nawet częściowo ją zastępuje. Dzięki działaniu przyrody obiekt „zakorzenia się” w danym miejscu, nabiera godności, piękna i jednoczy z otoczeniem. Zjawiska pogodowe w istotny sposób zmieniają



II. 3. Ogródek pod krzyżem w Wokielach (fot. D. Rancew-Sikora)



II. 4. Wnęka kapliczki w Grzędzie, gmina Bisztynek, ozdobiona buketami żywych i sztucznych kwiatów (fot. A. Sikora)



II. 5. Udekorowana kapliczka w Klonach (fot. A. Sikora)



II. 6. Drzewa towarzyszące kapliczce przy drodze Długobór — Pakosze (fot. A. Sikora)



Il. 7. Kapliczka z 1916 roku przy drodze Jankowo — Świątki (fot. A. Sikora)



Il. 8. Zniszczony krzyż oparty o drzewo w lesie (fot. A. Sikora)

jego wymowę w różnych porach dnia i roku. Naturalne procesy wzrostu roślin, ulegający przemianom kolor liści i cykliczność kwitnienia, wiążąc daną formę symboliczną z życiem, dodają jej znaczenia.

Z drugiej strony, oddziaływanie przyrody wymykające się spod kontroli człowieka może być wyraźnie destrukcyjne dla materii i kształtu obiektu. Różna jest podatność na zniszczenie drewna, gipsu, tynku, cegły, metalu i kamienia, zatem wiek obiektu (i siłę jego trwania) można poznać po przebiegu naturalnych procesów osiadania i przysypywania ziemią, zarastania i rozpadu poszczególnych elementów. Jeśli kapliczka lub krzyż traci pierwotną formę i przestaje wyodrębniać się ze środowiska, kończy się jej materialna egzystencja. Stopniowo zaczyna dominować wrażenie, że forma architektoniczna już nie „przemawia”, bo nie ma swoich słuchaczy, opanova przez pierwotną dzikość, przed którą kiedyś miała chronić.

Milczenie symbolu ze względu na zmiany jego formy materialnej jest zatem stopniowalne. Obiekt symboliczny traci życie razem ze słabnącą kondycją lub odejściem konkretnych ludzi, a fizycznie osłabiony przedmiot dawniej żywego kultu staje się symbolem społecznej zmiany. W przypadku kapliczek zniszczenie zaczyna się zwykle od nietrwałych dekoracji, których ostatnio nie poprawiano, nie wymieniono i nie wyrzucono na czas,



II. 9. Wnęka kapliczki w Łęgnie (fot. A. Sikora)

przez erozję farby, pękanie i odpadanie płatów tynku, przybrudzenie lub blaknięcie koloru, rdzewienie elementów, zarastanie, przekrzywienie, utratę drobniejszych elementów i puste wnęki, zatarcie form najpierw szczegółowych, dekoracyjnych, aż w końcu zanik fizycznego wyodrębnienia całości z przestrzeni, ukrycie pozostałości wśród innych elementów zbudowanych przez człowieka lub naturalnych. Gdy okresowo czynności wykonane wobec obiektu pozostają widoczne w jego formie materialnej, utrwalone jako „ślady działań”, akcentują ciągłą obecność człowieka. Jeśli natomiast oznaki zniszczenia stają się wyraźne, znaczenie obiektu podane zostaje w wątpliwość, a na plan pierwszy uwagi wysuwa się ludzka „nieobecność”, interpretowana jako „zaniedbanie” lub „niepamięć”. Trzeba tu pamiętać o możliwości popełnienia błędu w określaniu utraty znaczenia kultowego obiektu na podstawie jego wyglądu ze względu na cykliczny, obrzędowy rytym odnawiania i dekorowania kapliczek i krzyży, który jest zgodny z rytmem katolickich świąt i nabożeństw.

Mężczyźni i prace budowlane

Okazjonalnie widoczne jest przy kapliczkach i krzyżach zaangażowanie w prace budowlane mężczyzn o silnej pozycji we wspólnocie wiejskiej, współpracujących z sołtysem lub księdzem, budujących nowe lub remontujących stare obiekty sakralne. Czasem za remontem wykonanym przez mężczyzn kryje się inicjatywa i pieniądze silnych lokalnie kobiet lub całych rodzin. Postawienie lub posiadanie odremontowanej kapliczki za plotem własnego gospodarstwa może mieć dla nich znaczenie statusowe, które przychodzi na myśl zwłaszcza wtedy, kiedy widzimy bogate budowle umieszczone na prywatnym gruncie i ostro kontrastujące z obiektami starymi i wspólnymi. Remonty, odnawianie i zmiany konstrukcji kapliczek, przeciwstawiając się ich zniszczeniu, często odmieniają w istotny sposób ich wygląd i chronologię obiektu, a więc także jego znaczenie. Czasem nieznanym jest rok, w którym kapliczka została zbudowana, a utrwalony farbą, tabliczką lub metalową chorągiewką zostaje rok jej odnowy.

Wbudowanie na trwałe nowych figur, form ich ochrony przed zniszczeniem (szyby, drzwiczki, daszki, farba) lub dekoracji (sztuczne podświetlenie) może być niebezpieczne dla symbolicznej wymowy odwołującej się do przeszłości obiektu. Świeże oznaki remontu, zastosowanie nowych materiałów budowlanych i technologii, zmiana wystroju czy zupełnie nowy projekt obiektu i jego otoczenia, zawierając techniczne udoskonalenia, nie tyle odtwarzają, co zakrywają dawniejszy przekaz, zastępując go nowym, korespondującym z lokalną estetyką budowlaną i nowymi formami religijności, a także podkreślając lokalną strukturę społeczną. Ludzie wiedzą, czyja jest zasługa i fundusze w odrestaurowaniu lub zbudowaniu obiektu, co może zarówno wywołać szacunek, jak być przedmiotem lokalnych sporów.



II. 10. Odremontowana kapliczka z 1901 roku na podwórku sołtysa w Łęgnie (fot. D. Rancew-Sikora)



II. 11. Kapliczka obudowana metalowym płotem i wnętrza osłonięta szybą w Bzowcu (fot. D. Rancew-Sikora)



Il. 12. Kapliczka zbudowana w 1986 roku z odzyskanej cegły w Burdajnach. Zaprojektowana przez księdza, zastąpiła stary krzyż (fot. D. Rancew-Sikora)

Rzadki przykład publicznego omówienia lokalnych sporów łączących je z kontekstem prywatyzacji przestrzeni wiejskiej i polityzacji znaczenia krzyży odnajdziemy w serwisie *Nasza Ostróda* (Gozdawa 2010) oraz w „*Gazecie Olsztyńskiej*” (Nowacka i Wrombel 2010).

Mistyczny znak milczenia

W świetle powyższych rozważań chciałabym zaznaczyć, że widoczne niszczenie obiektu sakralnego wcale nie musi automatycznie osłabiać jego symbolicznej wymowy, a w pewnych wypadkach może ją nawet wyostrzyć. Oznaki „milczenia”, „zapomnienia” lub „porzucenia” mogą same w sobie stanowić nową wartość obiektu, choć takie jej odczytanie wymaga pewnego wysiłku i kompetencji estetyzującej. Wzór takiego odczytania odnajdziemy w obrazie Józefa Chełmońskiego *Krzyż w zadyńce* z 1907 roku, gdzie dynamika lotu czarnych ptaków i ruch płatków śniegu, znamionujących ruch przyrody, który **nie ma** związku z aktywnością człowieka, kontrastowo koresponduje ze stabilnym znakiem krzyża. Zasłaniając jego kształt i narażając na zniszczenie — podkreśla siłę jego przetrwania, przeciwstawiając się siłom przyrody i nieobecności człowieka. Podobnie motywowane jest artystyczne fotografowanie krzyży i kapliczek w przestrzeni otwartej — na tle nieba, błękitu i chmur — nawiązujące do krzyża jako znaku solarne-



Il. 13. Drewniany krzyż w Rychnowach (fot. A. Sikora)



Il. 14. Cmentarz w Głotowie (fot. A. Sikora)

Kiedy krzyż na skutek zabiegu kompozycyjnego wizualnie wraca na należne mu miejsce, następuje ponowna centralizacja symbolu i nie widać już jego zniszczenia. Oznaki zniszczenia, paradoksalnie częściowo dematerializując przedmiot i gubiąc jego dekoracje, unieważniają tylko lokalne znaczenia krzyża, dzięki czemu może on odzyskiwać (uzyskiwać) znaczenie uniwersalne, wykraczające poza tę przedmiotową formę, która uległa wyciszeniu i zatarciu. Krzyż zaczyna przemawiać w sensie mistycznym, korespondującym ze znaczeniem upokorzenia, cierpienia i śmierci Chrystusa, który tracąc życie, zmienił tylko jego znaczenie, tryumfując w uniwersum innych wartości.

Kolejność związana z podatnością materiału na zniszczenie upodabnia do siebie obiekty, które w formie wyjściowej były odmienne, ujednolica je, kondensując ich „podstawową” symboliczną wymowę. Podobnie wykorzystywana jest na artystycznych fotografiach ekspozycja światła, która zacierając szczegóły, podkreśla formę krzyża. Czasem nawet po zniszczeniu nawierzchni i kształtu sam materiał, z którego obiekt był wykonany, odzyskuje (uzyskuje) trudną do jednoznacznego wypowiedzenia wartość symboliczną — drewno jest śladem kruchości życia, a kamień absolutnym trwaniem i kryjówką ducha (Eliade 1966: 215—218). Z tej najprostszej symboliki wyłania się kanon współczesnej, surowej estetyki zmierzającej do uchwycenia „samej istoty” materiału i odrzucającej sens koncentrowania się na szczegółach.

Nostalgia jako znak oddalenia

Badacze, artyści, fotograficy i amatorscy kolekcjonerzy kapliczek i krzyży należą do typowych kategorii społecznych, które przez podejmowanie różnych działań dokumentujących wychwytyują pozytywną symbolikę lokalności i zarazem przydają jej wartości przez zwrócenie na nią uwagi „z zewnątrz”. Czasem dokumentują oni wszystkie sakralne zasoby symboliczne wsi, nie różnicując ich wartości, czasem przedkładają wartość obiektów starych i pięknych, właśnie ze względu na widoczne zniszczenia zasadniczo „niezmienionych”, „autentycznych”. Zdarza się, że przyjmując kryteria estetyczne, rozstrzygają, które z nich zasługują na uznanie, a które na krytykę (por. Zawadka 2008). Przykładem profesjonalnego, etnograficznego podejścia do obiektów architektury sakralnej jest ekspozycja kilku starannie dobranych krzyży drewnianych w skansenie w Olsztynku, w której wzięto pod uwagę wszystkie możliwe kryteria wartościujące: poziom estetyczny oraz oryginalność, lokalność i dawność wykonania.

Zawodowi i amatorscy miłośnicy kapliczek i krzyży, udostępniając swoje zbiory na publicznych forach (w sposób zamierzony lub nie), dokładają do przekazu płynącego ze strony prezentowanych obiektów nowe, osobiste znaczenia: akcentują własną umiejętność odczuwania i uchwycenia szczególnej



II. 15. Dzwonniczka słupowa z Kaplityn koło Barczewa z XIX wieku wyeksponowana w Muzeum Etnograficznym w Olsztynku (fot. D. Rancew-Sikora)

atmosfery obiektu i jego miejsca, podkreślają wagę swoich odkryć oraz moralną wartość wysiłku ratowania obiektów, przeciwstawiając lokalnym „błędom” lub „zaniedbaniom” siłę swojej pasji oraz własne kompetencje historyczne czy estetyczne. Kolekcjonerzy pamiątek działają prywatnie lub angażują się w projekty z udziałem specjalistów, organizacji społecznych i samorządów lokalnych, prowadzone także w skali narodowej i międzynarodowej; w regionie Warmii często we współpracy z partnerami niemieckimi. Efektem takich projektów są nowe ekspozycje starych elementów w wyodrębnionych miejscach w terenie, gdzie zebrane pamiątki poddane są profesjonalnej ochronie dla zachowania lub podkreślenia ich autentyczności w nowej oprawie muzeów, przykościelnych ogródków, tablic informacyjnych i płotków. Często także przeprowadzony jest profesjonalny remont czy odnowa poszczególnych obiektów. Treść odwołań do złożonej przeszłości zależna jest od wykształcenia i funkcji autorów. Dobrych przykładów takich kolekcji poza ekspozycjami organizowanymi w terenie dostarczają albumy, wystawy fotograficzne i autorskie strony internetowe. Poniżej omówię dla ilustracji jedną z wystaw na ten temat, zorganizowaną w Gdańsku.

„Ostańce prośb” wystawiono w kościele św. Jana w Gdańsku w sierpniu 2011 roku i poświęcono kapliczkom kaszubskim, norweskim kościołom drewnianym i farmerskim kościołkom islandzkim (pomysłodawcą wystawy był Waldemar Elwart, sfinansowana została w ramach Norweskiego Mechanizmu Finansowego, jej fragmenty można zobaczyć na stronie internetowej). Zaangażowani w realizację projektu byli głównie fotograficy

polscy, jeden islandzki oraz etnograf. Pokazano fotografie wielkoformatowe i prezentacje multimedialne dotyczące obiektów sakralnych w wymienionych krajach, zaopatrzone w krótkie opisy, a także nagrania na wideo wypowiedzi uczestniczących w projekcie artystów oraz nieliczne głosy księży i opiekunek kapliczek.

Brak selekcji lub zróżnicowania pozycji eksponowanych obiektów, czy to ze względu na kryteria historyczne, czy estetyczne, skłonił mnie do zastanowienia się nad tym, jaki właściwie przekaz skonstruowali autorzy wystawy. Wspomniałam wyżej o materialnym zaniku lokalności i wyodrębnieniu religijnego przekazu chrześcijańskiego lub uniwersalnego — to jeden z poziomów interpretacji spojrzenia z oddalenia, nieróżnicującego wartości poszczególnych obiektów. Tu jednak sprawa posuwa się nieco dalej — włączone do prezentacji są bowiem obiekty sprzed kilkudziesięciu lub kilku lat, właściwie „bez historii”, których estetyka w niewielkim stopniu nawiązuje do historycznej czy ludowej, a bardziej koresponduje z aktualnymi trendami w budownictwie (technologie i materiały). Podobnie jak z obiektami wyremontowanymi, tak samo obiekty zbudowane na nowo reprezentują „współczesną estetykę wiejską” w pewnym regionie, ale mimo to trudno tu nawiązywać do ludowości czy wspólnotowości w tradycyjnym sensie, wiązanym z przeszłością i z praktykami zbiorowymi. Kaszubskie kapliczki zostały wybrane i zaprezentowane na wystawie jako „fenomen”, choć ich fenomenalny status nie został wyjaśniony — przywołanie etniczności regionu miało jakby samo przez się wyjaśniać (naturalizować) każdy aspekt miejscowej aktywności kulturowej i chronić przed nastawieniem krytycznym. Zwracają też uwagę bezrefleksyjne przejścia między poziomem regionalnym (kaszubskim) i narodowym (polskim).

Wiedzę o lokalnej historii obiektu, jego regionalnym i narodowym umiejscowieniu zastąpiło na wystawie nostalgiczne ustosunkowanie (jednakowe wobec wszystkich obiektów). Jest możliwe, że to tylko początek, potem nastąpi rejestracja obiektów, a ostatecznie ich uporządkowanie na bardziej i mniej kulturowo cenne. Ale niekoniecznie, bo zapowiadana rejestracja programowo ma dotyczyć „wszystkich” kapliczek i krzyży, przez co stają się one „jednakowe” ze względu na swoje kulturowe miejsce w regionie (Polsce?). Profesjoniści powstrzymują się od hierarchizowania i selekcji prawdopodobnie dlatego, że odrzucają dotychczas przyjęte kryteria „profesjonalnej” oceny i rezygnują z pretendowania do obiektywności czy nadrzędności własnych osądów. Czym jednak jest w tej sytuacji ich zainteresowanie? Na pierwszy plan wysuwa się ich umiejętność wzbudzania szczególnego nastroju, bazująca na połączeniu cech fotografowanego obiektu i jego artystycznej, fotograficznej ekspozycji, w obiektywie aparatu i w zestawieniu z innymi zdjęciami. Nastrojowe ustosunkowanie się widza do obiektów fotografowanych osiąga się przez grę światła, kompozycję,

ekspozycję szczegółu lub podkreślanie elementów przyrody. Przedstawiając własne odczuwanie, autorzy wystawy sugerują wzbudzenie u odbiorców podobnego, nostalgicznego nastroju — zatem nostalgia staje się ich dominującym przekazem. Za pomocą nostalgii obiekty, które mogłyby być marginalizowane ze względu na ich wartość historyczną, artystyczną czy miejsce, jakie zajmują na peryferiach świata społecznego, podniesione zostają do rangi „dziejstwa” kultury regionalnej i **zarazem** narodowej. Sentymentalizacji ulega podobnie sam obszar wiejski (sceny z życia), aktorzy (starsi ludzie, wiejski wygląd), wiejskie przedmioty (stary rower, taczka) czy praktyki (odmawianie różańca, śpiewanie pieśni). Można odnieść wrażenie, że w pełni nostalgiczna impresja możliwa jest paradoksalnie **dzięki** brakowi wgłębiania się w temat i zatrzymaniu się artystów na poziomie pobieżnie nawiązanego kontaktu z terenem w pewnym sensie „obcym”, na krótko i z zachowaniem dystansu. Własne głębsze zaangażowanie w temat uczyniłoby go być może zbyt poważnym, pozbawionym świeżości spojrzenia i groźnym dla sugerowanej w przekazie „ludowej niewinności”. Tymczasem gust ludowy w prezentacjach wizualnych zostaje unieszkodliwiony (poddany estetyzacji) przez ujęcie fotografa, ostrożnie dawkującego w obrazie przesadę w dekoracjach lub wprowadzanie obcych kapliczkom technologii. Każdy z przejawów nieprofesjonalnego gustu „ludowego” staje się w nostalgicznym przekazie **wartością** godną zainteresowania i ochrony, bo czyni przetworzone obiekty symboliczne jakby bardziej „naturalnymi” i „autentycznymi” niż te, które zostały zamknięte przed lokalną ingerencją na przykład na terenie muzeów. Jednoznaczny, nostalgiczny przekaz wystawy wyraźnie pokazuje, że sentymentalna wartość kapliczek i krzyży przydrożnych jest tu skonstruowana i narzucana odbiorcom, co na zasadzie kontrastu pozwala uwolnić się od pokusy poddawania się nastrojowi i otworzyć na bardziej świadomą refleksję.

Po zastosowaniu refleksji staje się wyraźne, że „nostalgia wizualna” paradoksalnie oddala ważność kontekstu regionalnego kapliczek, bo przez sposób ich ekspozycji i brak komentarza unieważnia konkretność aktorów i ich historii. Dla ludzi „stąd”, dla kontrastu, kapliczka jest obiektem bardziej poważnym i żywym, bo aktualnie wielofunkcyjnym, religijnym i społeczno-statusowym, a jej obecność wywołuje praktyczne problemy. Jak wspomniano wyżej, stawianie, dekorowanie, remontowanie i niszczenie kapliczek i krzyży bywa przedmiotem lokalnych konfliktów ze względu na związane z nimi różnorodne praktyki i emocje. Odnosząc się do obszarów wiejskich, nie powinniśmy moim zdaniem pomijać tego kontekstu, bo jeśli budowla czy obiekt ma być nośnikiem świadomości społecznej, to musimy mieć możliwość zauważenia, kiedy taka jej rola jest kwestionowana lub traci aktualność.

Dla kogo zatem selektywny brak uwagi, powstrzymywanie głębszego zaangażowania i zatrzymanie się na poziomie nostalgii jest funkcjonalny?

Jacy aktorzy społeczni i jakie działania realizują przez przybranie pewnego uogólniającego tonu ci, którzy tworzą, utwierdzają i rozpowszechniają szczególny „dyskurs kapliczkowy”?

Sama nazwa wystawy „Ostańce próśb” ilustruje jednoznacznie tendencję do uznania ich charakteru relikтового, bezpowrotnie utraconego, aktorów już „nie ma”.

Barbara Bossak-Herbst za Davidem Lowenthalem opisuje zjawisko „uwodzenia” przez ideę dziedzictwa, która inaczej niż historia, związana jest z mitem pochodzenia i mitem ciągłości kultury, podkreśla wyjątkowość niektórych dóbr z międzynarodowego punktu widzenia (Bossak-Herbst 2009: 62—63). Przyjęcie takiej perspektywy w pewnym sensie uzasadnia lokalną ignorancję, bo wystarczy jej konsekwencja w podtrzymywaniu idei nadającej zjawiskom i obiektom lokalnym kod zrozumiały „uniwersalnie”. Ale musimy pamiętać, że niedostatek ujęcia antropologicznego, który odpowiada za lokalną wyjątkowość przekazu, niesie ze sobą cenę utraty ważnej części kulturowego znaczenia. Tymczasem, jak próbowałam wskazać w odniesieniu do kapliczek warmińskich, regiony znajdujące się obecnie w granicach Polski mają w istotny sposób inne historie oraz stwarzają i rozwiązują inne problemy. Kontrast tworzy granicę między regionami sąsiadującymi ze sobą, jak historycznie katolicka Warmia i luterskie Mazury. Obecność dzwonków w kapliczkach i poczucie wtopienia kapliczek w przyrodę są opisywane w odniesieniu do Opolszczyzny bardzo podobnie jak na Warmii (Cała 2007). Na Mazowszu, ze względu na wysokie zagospodarowanie terenów dawniej wiejskich i nadawanie im charakteru miejskiego, największym zagrożeniem dla symbolicznej wymowy kapliczek i krzyży są zbyt intensywne dekoracje i odnowy, budowanie w najbliższym otoczeniu chodników i przystanków autobusowych, stawianie słupów energetycznych i reklamowych tablic (Fortuna-Antoszkiewicz, Kmicic 2007). Ze względów ekonomicznych ten problem na Warmii nie jest tak istotny. Znaczenie kapliczek i krzyży warmińskich jako pozostałości historii jest zatem w pewnym tylko stopniu analogiczne do innych obiektów tego typu spotykanych na ziemiach polskich. Tymczasem w „dyskursie kapliczkowym” przypisuje się wszystkim regionom w sposób nieodróżniony podobne ludowe i religijno-narodowe znaczenie.

Nostalgia to wcale niewyjątkowy sentyment społeczny i zjawisko opisywane wielokrotnie przez socjologów w różnych kontekstach. Początkowo uważano ją za zaburzenie medyczne dotyczące migrantów. Potem znaczenie to zostało rozszerzone na stosunek do kraju (i czasu), który został utracony bezpowrotnie — kiedy nie tyle podejmuje się wysiłki związane z powrotem do tamtych czasów i miejsc, co raczej próbuje się odtworzyć panującego tam i wtedy „ducha” (Wilson 2005). Nostalgia oznacza wtedy nie tylko emocje negatywne — poczucie utraty i smutku, ale też pozytywne — po-

czucie odnowienia wyobrażonej więzi i nawrotu przyjemnych wspomnień. Nostalgia to zaznaczenie oddzielenia od zakorzenionej w (wyobrażonym) kontekście wersji dawnego „ja”, wyrwanie z tamtego kontekstu pewnego obiektu lub praktyki, które je symbolizują i odtwarzają kluczowe fragmenty *motherlandu*. Nostalgia ma potencjał twórczy, polegający na wykorzystaniu kontekstu zakorzenienia tożsamości kulturowej osoby lub grupy w czasie lub miejscu z jakiegoś względu dziś niedostępnym (Davis 1979). Nostalgia wiąże się z chęcią „ułatwienia” sobie obecnego uczestnictwa w świecie, który z jakiegoś względu „nie odpowiada” wyobrażeniom. Może ona stanowić także podstawę działań politycznych i rozmaitych form zbiorowej mobilizacji, które bazują na różnicy kulturowej i często powiązane są z etnicznością i nacjonalizmem. Mamy wiele takich przykładów: może to być tak samo niemiecka nostalgia za terenem dawnych Prus Wschodnich, jak polska — za Kresami. Nostalgia za „złotym wiekiem” Grecji, Hiszpanii, Portugalii, Polski, kiedy kraje te były (lub tak zostały zapamiętane) europejskimi potęgami i zarazem centrami europejskiej kultury (por. Herzfeld 2007). W Wielkiej Brytanii nostalgiczna może być melancholia postkolonialna, o której wypowiadają się krytycznie między innymi Paul Gilroy (2006) i Arjun Appadurai (2009). Autorzy ci zarzucają przedstawicielom dawnych kolonizatorów tęsknotę za odtworzeniem stosunków kolonialnych, gdzie pod marzeniem o egzotyce ukrywa się stłumiona chęć odtworzenia własnej dominacji. Dobry przykład, ukazujący istotę nostalgicznego paradoksu, stanowi też myśliwska nostalgia za bliskim kontaktem z dziką przyrodą i kulturą szlacheckiego dworu, która usprawiedliwia obecne zabijanie dzikich zwierząt (Rancew-Sikora 2009). Podobnie nostalgię budzi wspomnienie (stworzenie ideału) wiejskiej wspólnoty i wiejskiego rytmu życia, „prawdziwe” domowe jedzenie, powolny tryb życia, dawniejsze formy towarzyskości. W krajach Europy Środkowo-Wschodniej i Rosji idealizacji ulega życie w poprzednim systemie politycznym w ramach tzw. nostalgii postkomunistycznej (Karbalevich 2001-2002; Klumbyte 2009; Bartmański 2011), a w Europie Zachodniej — nostalgię budzi przypomnienie atmosfery lat 1960. Na nostalgii bazują działania marketingowe skłaniające do konsumpcji produktów symbolizujących utraconą przeszłość (Ruppel 2009), a w ramach odbudowania utraconej różnicy płci kulturowej rozwija się nostalgia za „prawdziwym mężczyzną”, wyrażana w produktach kultury popularnej, w literaturze (Wagner 2002) i różnych formach spędzania czasu wolnego (Melosik 2006).

Czy nostalgiczny stosunek do wiejskich kapliczek i krzyży przydrożnych jest zatem w jakimś stopniu wyjątkowy? Jest to, jak się zdaje, nostalgia zbiorowa, element tożsamości narodowej, twórczy i ważny w swoim czasie dla walki patriotycznej. Obecnie zaś nostalgia związana z kapliczkami zawiera elementy dość typowe dla innych nostalgii społecznych — związanych

z idealizacją wspólnotowego, prostego, religijnego życia wiejskiego, tęsknotą za przeszłością bezkonfliktową i pierwotnie „autentyczną”. W tym sensie kapliczki i krzyże są tylko jednym z tematów nostalgii polskiej, z jakiegoś względu kulturowo potrzebnej, a więc ożywianej i wystawianej na międzynarodowym rynku dziedzictwa.

Zakończenie

Warmia w literaturze omawiana jest jako ziemia historyczna, bliźniacza z Mazurami, bo stanowiąca wraz z nimi teren dawnych Prus Wschodnich. Jest ona także opisywana jako historycznie wyjątkowa w Prusach ze względów religijnych i to właśnie znajduje odzwierciedlenie w obecności licznych obiektów kultu religijnego w jej krajobrazie. Ta cecha upodabnia Warmię według interpretatorek do Ziemi Świętej — Jerozolimy (Swaryczewska 2007) lub Atlantydy (*Okruchy Atlantydy* 2010). Chodzi tu o wyspowy charakter Warmii zarówno w sensie przestrzennym, jak i czasowym — wskazując na procesy jej kolonizowania, chrystianizacji, germanizacji i odniemczania. Obecnie Warmia to przede wszystkim obszar pięknego krajobrazu i ekonomicznego zastoju, jeden z najuboższych terenów Polski (Sakson 2011). I ze strony polskiej, i niemieckiej Warmia oraz cały obszar dawnych Prus Wschodnich poddane są różnym rodzajom mitologizacji.

Kapliczka i krzyż przydrożny jako przedmioty symboliczne mają swój moment i miejsce trwania, materiał, z którego zostały wykonane, podlega niespołecznym procesom zmian, zaznaczając w swej przekształconej formie upływ czasu i lokując się dalej lub bliżej w przeszłości. Ze względu na to, że są to obiekty trwale związane z podłożem, na ich wymowę wpływają również zmiany, którym podlega ich najbliższe otoczenie. Trwanie i niszczenie krzyży w sposób naturalny wynika z połączenia ludzkiej aktywności oraz naturalnych procesów wzrostu i zamierania życia roślin. Chwilowe zintensyfikowanie znaczenia krzyża może zależeć także od pory roku, zjawisk pogodowych i światła.

Forma estetyczna, materiał i miejsce umieszczenia kapliczki, zezwolenie na procesy zniszczenia lub ich aktywne powstrzymywanie zostały w niniejszym artykule potraktowane jako ślady społecznych praktyk, które odzwierciedlają stosunek ludzi mieszkających w pobliżu kapliczek do pamięci zawartej w przedmiocie symbolicznym. Tytułowy krzyż byłby zatem „milczący” w znaczeniu społecznym wtedy, kiedy znika z praktyk zbiorowych, może natomiast nadal „przemawiać” do pojedynczych osób w sposób zupełnie dla nich swoisty, zakorzeniony w ich własnej pamięci i w uczuciach. Drugie znaczenie

„milczenia” krzyża to jego nieobecność w szerszym dyskursie publicznym lub obecność bardzo selektywna — w nostalgiczny sposób akcentująca jego „zapomnienie”, „porzucenie” czy „ginięcie”. Widoczny ślad „odchodzenia w przeszłość”, wywołując swoisty nastrój, sam staje się symbolem i nowym znaczeniem przedmiotu, które może zostać z kolei zniszczone przez różne praktyki „porządkowania otoczenia”, „odnawiania” i „remontowania” rzeczy. Remont starego obiektu sakralnego może symbolicznie wyrwać go z właściwego mu czasu, uczynić jego znaczenie niewyraźnym, wielowarstwowym i przez to — nieczytelnym. Przyzwolenie na milczącą, niszczącą obecność starej kapliczki lub krzyża paradoksalnie można wtedy rozumieć jako pasywność, która podtrzymuje szczególną „autentyczność” przedmiotu i jego bliższy związek z przeszłością niż z czasem obecnym. Swoją rolę pamiątki z przeszłości dany obiekt zyskuje dlatego, że z jakiegoś względu nie ma obecnie bezpośrednich kontynuacji.

Trzeci rodzaj „milczenia” to brak wiedzy o historii rzeczy, która została wytworzona jakiś czas temu, nieznanostwo aktorów zdarzeń, ich intencji i debat, które towarzyszyły powstaniu obiektu sakralnego — a nie jest on przecież oczywisty. Przez to, że wyłania się z niepamięci, obecny status przedmiotu może budzić poczucie niepewności. Symboliki danego obiektu pozwala się domyślić bardziej ogólna interpretacja historyczna regionu i ona także po części tłumaczy stan obecnego zaniedbania.

Uczucia nostalgiczne kierowane przez aktorów zewnętrznych do krzyży przydrożnych i kapliczek zdają się oparte na dystansie — tworzonym nie tylko przez oddalenie od obiektu w czasie, ale także w przestrzeni i braku bezpośredniego codziennego zaangażowania w kontynuowanie związanych z nimi praktyk. Nostalgia jest wtedy formą idealizacji, którą zniszczyć mogą zbyt konkretne informacje i zbyt bliski kontakt z rzeczą, bo mogłyby one przenieść obiekty ze sfery wyobrażeń symbolicznych do sfery zwykłej, praktycznej codzienności. Nostalgii żywią więc zazwyczaj mieszkający w miastach intelektualisci, którzy okazjonalnie stają się piewcami milczącej obecności obiektów na wsi, które ich samych do niczego, prócz przeżyć natury estetycznej, nie zobowiązują.

We wprowadzeniu do książki poświęconej paradygmatowi mobilności w socjologii Monika Büscher, John Urry i Katian Witchger (2011) piszą, że w świecie późnej nowoczesności dokonywane są ciągłe przejścia między obecnością, wyobrażoną obecnością i dystansem, a nawet, że wszelka łączność oparta jest dzisiaj na dystansie, który cechuje także więzi o charakterze intymnym. Zdaniem autorów świat opisywany przez socjologów, jako oparty na bezpośrednich kontaktach, właściwie nie ma już miejsca i stąd bierze się większa niż kiedykolwiek rola wyobraźni — typowej dla relacji na odległość. Można nawet powiedzieć, że kontakty, zainteresowanie, wiedza i emocjonalne zaangażowanie w stopniu większym niż kiedykolwiek

wcześniej utrzymywane są nie tylko **pomimo**, ale nawet **dzięki** dystansowi, bo wtedy mogą lepiej zbliżyć się do swego pożądanego, wymyślnego — przepełnionego wyobrażeniami charakteru.

Nostalgia kapliczkowa wspiera się na fakcie, że krzyże i kapliczki są obiektem kultu o charakterze oddolnym, wynikającym z ducha wspólnotowego i religijności ludzi miejscowych. Z refleksji nad przypadkiem warmińskim wyłania się jednak nieco odmienny obraz, pokazując wyraźny wpływ sił zewnętrznych o charakterze politycznym na symboliczną mobilizację lokalnych wspólnot. Najpierw była to mobilizacja na podłożu religijnym, kiedy budowanie kapliczek i stawianie krzyży stanowiło wyraz oporu wobec luteranizmu rozwijanego w sąsiedztwie, potem oporu wobec świeckich władz państwa pruskiego, a następnie demobilizujące znaczenie miało zamieszanie związane ze wzmocnieniem znaczenia dyskursu nacjonalistycznego i migracjami. Podtrzymywanie lokalności służyło odróżnieniu się od wrogich lub obcych aktorów centralnych i miało relacyjne znaczenie (patrz Zarycki 2009). Obecnie wyraźny w wielu przekazach obraz nostalgiczny podobnie wytworzony jest raczej „na zewnątrz” niż tylko „na miejscu” i zmienia dawniejsze religijne i polityczne znaczenia kapliczek i krzyży na rzecz ekspresji tożsamości, co potrzebne jest aktorom pozostającym poza obszarem kultowych praktyk dla negocjowania ich relacji ze społeczeństwem, w którym żyją: miejskim, skomercjalizowanym, zglobalizowanym i wirtualnym (Barthel 1990).

Bibliografia

- Appadurai Arjun, 2009: *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: PWN.
- Archemczyk Stanisław, 2011: *Historia Warmii i Mazur*. Olsztyn: Towarzystwo Naukowe i Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
- Barczewski Walenty, 1977: *Kiermasy na Warmii i inne pisma wybrane*. Olsztyn: Pojezierze.
- Barthel Diane, 1990: *Nostalgia for America's Village Past: Staged Symbolic Communities*. „International Journal of Politics, Culture and Society” 4, 1.
- Bartmański Dominik, 2011: *Successful Icons of Failed Time: Rethinking of Post-communist Nostalgia*. „Acta Sociologica” 54/3.
- Blumer Herbert, 2007: *Interakcjonizm symboliczny*. Przeł. G. Woroniecka. Kraków: Nomos.
- Bohdziewicz Anna B., Stopa Magdalena, 2009: *Kapliczki warszawskie*. Warszawa: Dom Spotkań z Historią.
- Bokszański Zbigniew, 1997: *Stereotypy a kultura*. Wrocław: FNP.
- Bossak-Herbst Barbara, 2009: *Antropolis. Współczesny Gdańsk w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Trio.

- Bourdieu Pierre, 1989: *Social Space and Symbolic Power*. „Social Theory” 7/1.
- Burszta Józef (red.), 1976: *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*. Wrocław: Ossolineum.
- Büscher Monika, Urry John, Witchger Katian, 2011: *Mobile Methods*. London—New York: Routledge.
- Cała Anna, 2007: *Krajobraz z sacrum w tle — kapliczki przydrożne jako element krajobrazu wsi opolskich*. „Teka Komisji Architektury, Urbanistyki i Studiów Krajobrazowych” PAN Oddział w Lublinie.
- Chełchowski Piotr, Strona internetowa-blog poświęcona kapliczkom Warmii, <http://kapliczki.warmia.pl/> (dostęp 20.07.2011).
- Chętnik Adam, 1977: *Krzyże i kapliczki kurpiowskie*. „Polska Sztuka Ludowa” 1.
- Davis Fred, 1979: *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York: Free Press.
- Douglas Mary, 2004: *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Przeł. E. Dzurak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eliade Mircea, 1966: *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Elias Norbert, 1989: *The Symbol Theory*. London: Sage.
- Fortuna-Antoszkiewicz Beata, Kmicic Kinga, 2007: *Miejsce kapliczek i przydrożnych krzyży w krajobrazie terenów wiejskich Mazowsza*. „Teka Komisji Architektury, Urbanistyki i Studiów Krajobrazowych” PAN Oddział w Lublinie.
- Geertz Clifford, 2005: *Interpretacja kultur*. Przeł. M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gilroy Paul, 2006: *Multiculture in Times of War*. London School of Economics and Political Science, Events transcripts 2006, www2.lse.ac.uk/publicEvents/pdf/20060510-PaulGilroy.pdf (dostęp 30.08.2011).
- Gozdawa Witold, 2010: *Krzyż na drogę*. Serwis informacji lokalnych Nasza Ostróda, http://www.naszaostroda.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=420:krzy-na-drog-&catid=105:felieton&Itemid=491 z dn. 5.01.2010 (dostęp 28.08.2011).
- Hałas Elżbieta, 2001: *Symbole w interakcji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Herzfeld Michael, 2007: *Zażyłość kulturowa*. Przeł. M. Buchowski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hochleitner Janusz, 2004: *Kapliczki Warmii południowej. Przydrożne obiekty kultu jako element ludowego systemu komunikacji*. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego.
- Jasiński Janusz, 1983: *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku: narodziny i rozwój*. Olsztyn: Pojezierze.
- Jasiński Janusz, 1988: *Maryjne kaplice i kapliczki przydrożne na Warmii w XIX wieku*. W: B. Pylak, Cz. Krakowiak (red.): *Niepokalana: kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*. Lublin: KUL.
- Karbalevich Valerii, 2001-2002: *The Belarusian Model of Transformation: Alaksandr Lukashenka's Regime and the Nostalgia for the soviet Past*. „International Journal of Sociology” 31/4.
- Klumbyte Neringa, 2009: *Post-Socialist Sensational Nostalgia, the Self and Alterity in Lithuania*. „Lietuvos Etnologija” 9/18.
- Kossert Andreas, 2009: *Prusy Wschodnie. Historia i mit*. Przeł. B. Ostrowska. Warszawa: Scholar.
- Kuprjaniuk Stanisław. Strona internetowa poświęcona kapliczkom Warmii, <http://www.kapliczkiwarmii.republika.pl/> (dostęp 20.07.2011).
- Melosik Zbyszko, 2006: *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*. Kraków: Impuls.

- Nowacka Aleksandra, Wrombel Karol, 2010: *Mieszkańców podzielił spór o przydrożną kapliczkę*. Internetowe wydanie „Gazety Olsztyńskiej” z dn. 17.10.2010, <http://dzialdowo.wm.pl/21608,Mieszkancow-podzielil-spor-o-przydrozna-kapliczke.html> (dostęp 26.08.2011).
- Ogrodziński Władysław, 1977: *Wstęp*. W: W. Barczewski: *Kiermaszy na Warmii*. Olsztyn: Pojezierze.
- Okruchy Atlantydy. Kapliczki Warmii*, wrzesień 2010: projekt Joanny Stasiak. Wystawa w Lidzbarku Warmińskim.
- Ostańce prośb*, sierpień 2011: projekt Waldemara Elwarta i in. Wystawa w Gdańsku NCK Kościół św. Jana i strona internetowa, www.ostanceprosb.pl (dostęp 2.09.2011).
- Różycki Andrzej, Szczegół Piotr, Jackowski Aleksander, 2000: *Pejzaż fraszobliwy: kapliczki i krzyże przydrożne*. Warszawa: Krupski i S-ka.
- Ruppel Marc, 2009: *You Are Then, This Is Now: Nostalgia, Technology and Consumer Identity at CES 2007*. „Social Identities” 15/4.
- Sakson Andrzej, 2011: *Od Kłajpedy do Olsztyna. Współcześni mieszkańcy byłych Prus Wschodnich: Kraj Kłajpedzki, Obwód Kaliningradzki, Warmia i Mazury*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Seweryn Tadeusz, 1955: *Kapliczki i krzyże przydrożne w Polsce*. Warszawa: PAX.
- Stomma Ludwik, 1986: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa: PAX.
- Swarczyńska Magdalena, 2007: *Symboliczna Jerozolima w krajobrazie Warmii*. „Teki Komisji Architektury, Urbanistyki i Studiów Krajobrazowych” PAN Oddział w Lublinie.
- Swarczyńska Magdalena, 2008: *Sacrum i profanum w krajobrazie kulturowym: dziedzictwo przestrzeni sakralnej na Warmii*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Szacki Jerzy, 1995: *Teoria socjologiczna Leona Petrażyckiego*. W: J. Szacki: *Sto lat socjologii polskiej*. Warszawa: PWN.
- Uspiński Boris, 2010: *Krzyż i koło: z historii symboliki chrześcijańskiej*. Przeł. B. Żyłko. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Warszawskie kapliczki*. Maj 2009: fotografie Anny Beaty Bohdziewicz, wystawa w Warszawie, galeria Jabłkowskich.
- Wagner Tamara, 2002: “Overpowering Vitality”: *Nostalgia and Men of Sensibility in the Fiction of Wilkie Collins*. „Modern Language Quarterly” 63/4.
- Wilson Janelle, 2005: *Nostalgia: Sanctuary of Meaning*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Wojtucki Daniel, Zobniów Stanisław, 2007: *Pomniki dawnego prawa karnego na pograniczu polsko-czeskim*. Wrocław: Urząd Gminy Kamienna Góra, <http://simult.net/publikacje/pomnikiprawa.pdf> (dostęp 20.08.2011).
- Zarycki Tomasz, 2009: *Peryferie: nowe ujęcie zależności centro-peryferijnych*. Warszawa: Scholar.
- Zawadka Dariusz: październik 2008: *Chciałbym żeby kapliczki wróciły do naszego krajobrazu!* Forum rzeźbiarzy. Wpis z 5.10.2008, <http://www.forum.rzezbierz.idl.pl/view-topic.php?t=322&sid=210a49ee1f8827b0f88921a1e8d64d82> (dostęp 26.08.2011).
- Zin Wiktor, 1995: *Opowieści o polskich kapliczkach*. Wrocław: Ossolineum.
- Znaniński Florian, 1971: *Nauki o kulturze*. Przeł. J. Szacki. Warszawa: PWN.
- Żyłko Bogusław, 2010: *Symbol w ujęciu grupy Tartu—Moskwa*. W: B. Uspiński: *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Dorota Rancew-Sikora

**The silent crosses, old shrines and social nostalgia:
A note about symbolic borders of Warmia**

S u m m a r y

The specific character of Warmia in Northern Poland has been formed by the relationship between Catholic and Protestant Churches in the context of secularization of East Prussia, anti-Catholic Bismarck and Nazi politics, and postwar history. Thus, its boundaries are still marked by the frequent presence of old Catholic shrines, in the majority originating from the late nineteenth and early twentieth centuries. Although many of them still exist, they are visually different from those found in central Poland and Kashubian. Quite often they seem to be a little bit forgotten or even abandoned. Periodically old women would decorate them with flowers and ribbons, but typically signs of natural devastation are visible.

In the interpretation of the author, the poor material condition of these objects is meaningful and could be linked to the history of this region. The people who have settled down here after World War II obviously had ambivalent attitudes toward the remains of the Prussian sacral architecture. Greek and Roman Catholics, who came to these lands, had associated the Germans with Lutheran faith primarily. As a result in the whole former East Prussia most Protestant cemeteries were neglected or destroyed; many churches and chapels were repossessed by the Catholic Church. Only smaller material symbols of the Catholic faith in Warmia have remained untouched, although not fully adopted by the new inhabitants.

Currently, the situation is changing. After the political transformation of Poland, the joining the EU and the opening of state borders, the remnants of Protestant cemeteries are renovated, and the old shrines restored. Paradoxically these thorough renovations make more difficult to discover their symbolic meaning and sometimes destroy their nostalgic charm.

Tomasz Warczok

Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Rytualne tworzenie granic symbolicznych Przypadek pracowników socjalnych

Wprowadzenie

Problem granic symbolicznych, wprowadzających podziały między grupami, zbiorowościami czy całymi kategoriami społecznymi, jest fenomenem od dawna obecnym w naukach społecznych. Ślady tego typu analiz odnaleźć można wprost u Georga Simmela (2005), ale także u Maxa Webera (2002), kiedy mowa jest o porządku grup statusowych (warstw społecznych) oraz Émile'a Durkheima i Marcela Maussa, chociażby w ich studium odnoszącym się do pierwotnych systemów klasyfikacji (2001). W antropologii dobrze znane są, dzisiaj uważane za klasyczne, studia Frederika Bartha (2004) nad granicami etnicznymi czy bardziej współczesne znakomite *Granice tożsamości, narodu, państwa* Hastingsa Donnana i Thomasa M. Wilsona (2007). W ostatnich latach, w ramach dynamicznie rozwijającej się amerykańskiej socjologii kulturowej, subdyscyplinie, która wzorem antropologii stawia procesy symboliczne w centrum swych rozważań, pojawiło się szereg prób ponownego odczytania sensu granic społecznych, w których uwydatniony został komponent symboliczny. Wymienić należy tu szczególnie teorię Michèle Lamont, która krytycznie odnosząc się do myśli Pierre'a Bourdieu (2005), dotyczącej dystynkcji międzyklasowych, habitusu i kapitału kulturowego, wprowadziła na szerszą skalę nowe rozumienie granic symbolicznych. Podstawowe badania Lamont dotyczyły granic między warstwami/klasami w Stanach Zjednoczonych i Francji (Lamont 1992, 2002), gdzie, w odróżnieniu od koncepcji Bourdieu, szczególnie istotny okazał się wymiar moralny. Generalnie rzecz biorąc, w teorii tej „granice symboliczne” (*symbolic boundaries*) są konceptualnymi dystynkcjami, tworzonymi przez aktorów społecznych do kategoryzowania obiektów, ludzi, praktyk, a na-

wet czasu i przestrzeni” (Lamont, Molnár 2002: 168). Zauważyć trzeba, że na rzeczoną kwestię zwracał uwagę już Barth, kiedy pisał o granicach międzyetnicznych: „grupy etniczne są kategoriami określanymi przez akty przypisania i identyfikacji, których dokonują sami działający ludzie” (2004: 349), czemu towarzyszyć ma ciągłe samookreślanie i ocenianie.

W tekście niniejszym problem granic zarysuję w odniesieniu do specyficznej kategorii zawodowej, jaką są pracownicy socjalni. Chodzi w tym przypadku o podziały i klasyfikacje, które pracownicy ci tworzą podczas swoich praktyk zawodowych. Obszar ten jest interesujący, ponieważ, po pierwsze, do tej pory koncept granic symbolicznych nie był stosowany w badaniach pomocy społecznej, po drugie, pracownicy socjalni są relatywnie nową kategorią zawodową w Polsce, ich działalność profesjonalna z całym zapleczem teoretycznym, instytucjonalnym i koncepcyjnym dopiero się rozwija. Można więc niejako w warunkach laboratoryjnych przyrzeć się wyłanianiu nowej praktyki, w tym rozwijaniu się relacji pracowników z klientami pomocy społecznej. W zawodach o bardziej ugruntowanej pozycji, mających stabilną tożsamość zbiorową oraz dobrze opracowane i przetestowane procedury działania, byłoby to znacznie trudniejsze.

Tezy zawarte w artykule oparte są na pierwszych, roboczych jeszcze wnioskach z badań pracowników socjalnych przeprowadzonych w latach 2010–2012. Badania, realizowane w ramach grantu ministerialnego¹, składały się z kilku elementów. Na początku przeprowadziłem kilkumiesięczną obserwację jawną w ośrodku pomocy społecznej na Górnym Śląsku. Później nasz zespół badawczy (składający się z 3 osób) przeprowadził 40 wywiadów pogłębionych z pracownikami socjalnymi w całym województwie śląskim, następnie 8 wywiadów ze średnią kadrą kierowniczą ośrodków oraz 4 wywiady grupowe z pracownikami socjalnymi. Badania uzupełnione zostały o 4 równoległe obserwacje ukryte (trwające miesiąc) przeprowadzone przez odpowiednio przeszkolonych pracowników socjalnych.

Granice symboliczne — w stronę interakcji

W szeregu ujęć granic symbolicznych, także po części tych wymienionych wyżej, dość wyraźne jest ich nazbyt statyczne rozumienie. Zauważyć można nawet swoiste hipostazowanie, przedstawianie ich, zgodnie z tradycją realizmu, jako niezależnych bytów, które mogą „wywierać wpływ” na jednostki.

¹ Grant MNiSW (dziś NCN), p.t. *Klasyfikowanie, wartościowanie, uzasadnianie. Praktyki symboliczne pracowników socjalnych*, nr N 116017239, kier. Andrzej Niesporek.

W obliczu szeregu krytyk, zaznaczających aspekt procesualny zjawisk społecznych, wymiar konstruowania świata społecznego przez samych aktorów (patrz Bourdieu 1989; Giddens 2003), istnieje potrzeba przeformułowania konceptu granic symbolicznych w kierunku sprawczości właśnie, działania podmiotowego czy też interakcji jako podstawowego kontekstu ich wytwarzania. Dzięki temu możliwe będzie silniejsze zaznaczenie aspektu temporalnego badanych fenomenów. Co prawda niektórzy autorzy, jak chociażby wymieniony Barth, zwracali uwagę na element podmiotowy i interakcyjny granic, lecz problem ten nie został dostatecznie rozwinięty. Mimo że Barth zaakcentował aspekt interakcyjny opisanego problemu, to wyraźnie brakuje ukazania detali samych interakcji, ich szczególnych, unikalnych struktur oraz specyficznej dynamiki. Albowiem w samej interakcji, jak sądzę, szukać należy podstawowych źródeł symbolizmu, w tym również kontekstu tworzenia granic symbolicznych.

Myślę więc, że dobrym tropem, mogącym kwestię tę poszerzyć i głębiej wyjaśnić, jest perspektywa Randalla Collinsa (2011), zwana „mikrosocjologią radykalną”. Wedle tej koncepcji najbardziej pożądanym obszarem badań jest sytuacja społeczna, poziom mikro, gdyż to, co zwykliśmy uważać za właściwość makrostrukturalną (a więc także granice symboliczne), pozostaje efektem interakcji. Makrostruktura jest więc regularnością powtarzających się interakcji i niczym ponad to. Nie należy przy tym, twierdzi Collins (1992) przeciwstawiać, jak się dzisiaj często czyni, działania podmiotowego (*agency*) strukturze ani utożsamiać działania z poziomem mikro, struktury zaś z poziomem makro, gdyż sama sytuacja społeczna jest także ustrukturyzowana. A zatem granice symboliczne widzieć będą jako strukturę kształtującą się w toku interakcji. Przy czym owe granice pozostawać będą zwrotnie, w dalszej kolejności, realnym ograniczeniem i swoistym ukierunkowaniem działań społecznych. Ściślej rzecz biorąc, granice symboliczne kształtują się w rytuałach interakcyjnych, przy czym rytuał w mikrosocjologii Collinsa ma nieco inne znaczenie niż przyjęto w antropologii kulturowej. Rytuał nie odzwierciedla jedynie makrostruktury, nie jest przejawem wartości i kultury danego społeczeństwa, a więc czegoś widzianego zbyt często w sposób statyczny. Rytuał interakcyjny według Collinsa rozwinięty został na gruncie rozważań dotyczących pochodzenia religii, zawartych w *Elementarnych formach religii* Émile’a Durkheima (2010). Mechanizm rytuału wyjaśnia pochodzenie wszelkiego symbolizmu, ale i solidarności, *ipso facto* odpowiada na fundamentalne pytanie: „Jak możliwe jest społeczeństwo?”. Podejście Collinsa pozwala więc prześledzić, jak formują się granice symboliczne, oraz zaakcentować niezbędny wymiar procesualny i ostatecznie zerwać z hipostazowaniem struktury.

Każdy rytuał interakcyjny, aby był efektywny, a więc zdolny do wytworzenia i podtrzymania pewnej rzeczywistości, w tym interesujących mnie

granic symbolicznych, musi zawierać kilka kluczowych elementów. Przede wszystkim konieczna jest fizyczna współobecność jednostek. Jest to istotne, gdyż tylko w ten sposób możliwe jest pełne i efektywne przekazywanie emocji, a wspólny nastrój emocjonalny to kolejny ważny składnik rytuału. Rzecz łączy się bezpośrednio ze wzajemnym skupieniem uwagi, co osiąga się za pomocą wspólnych działań, często formalnych i wysoce zrytualizowanych. W grę wchodzi tu na przykład zbiorowo wytworzony rytm, do czego służą, w klasycznych rytuałach, tańce oraz kolektywne śpiewy. Nawet jednak w zwykłej rozmowie, jak pokazały badania etnometodologów, uchwycić można określony rytm konwersacji (Collins 2011: 84 i nast.). Oprócz wymienionych elementów nie bez znaczenia pozostaje bariera wobec outsiderów, mająca często charakter fizyczny (rytuał odbywa się w określonym miejscu, nierzadko zamkniętym dla innych). W badanym przeze mnie przypadku sama bariera, widziana jako granica symboliczna, pozostaje ważnym efektem rytuału. Aby jednak tak się stało, konieczne jest to, co Durkheim (2010) nazywał „zbiorowym wrzieniem”, czyli nasyceniem emocjonalnym w grupie. W rezultacie tworzy się solidarność grupowa, jednostki zostają naładowane energią emocjonalną grupy, a jej symbolicznym oznaczeniem jest „święty obiekt” oraz normy moralne, których pogwałcenie wywołuje tak zwany usprawiedliwiony gniew całej zbiorowości. „Świętym obiektem” może być cokolwiek, co symbolizuje grupę. Flaga narodowa dla członków danej narodowości, krzyż dla chrześcijan, szalik piłkarski dla kibiców itd.

Sacrum i profanum

Jak zaznaczyłem wcześniej, podstawą niniejszych rozważań są badania empiryczne pracowników socjalnych, realizowane w całym województwie śląskim. Znaczenie zasadnicze miała obserwacja jawna, którą przeprowadziłem w ośrodku pomocy społecznej w mieście średniej wielkości na Górnym Śląsku. Sama obserwacja trwała dwa miesiące, jednak z racji tego że sam przez kilka lat pracowałem jako pracownik socjalny w tym ośrodku, nie pojawił się problem stopniowego wchodzenia w teren (pracownicy nie byli w żaden sposób skrępowani moją obecnością). Zaznaczyć muszę, że obserwacja miała po części charakter autoobserwacji, przypominania sobie przeze mnie określonych zachowań, schematów i dyspozycji, które były moim udziałem, kiedy pracowałem jeszcze jako pracownik socjalny. A zatem dystans czasowy oraz szczególne spojrzenie wynikające z pozycji obserwatora, teraz już zewnętrznego, pozwoliły mi na urefleksyjnienie tych dyspozycji oraz rytualnych, schematycznych zachowań, które — jak wska-

zuje Pierre Bourdieu (2009) — w normalnym trybie praktyki pozostają niezauważone dla samego podmiotu działającego. Oprócz obserwacji jawnej, pewnych istotnych wniosków dostarczyła wstępna analiza 40 wywiadów pogłębionych przeprowadzonych z pracownikami socjalnymi w różnych ośrodkach w województwie. Podstawowym zamierzeniem badawczym było odkrycie sposobów budowania granic symbolicznych, w tym nieformalnych klasyfikacji klientów dokonywanych przez pracowników socjalnych.

Granice symboliczne między pracownikami socjalnymi (ściślej rzecz ujmując, pracowniczkami socjalnymi²) a klientami tworzone są — jak pokazały badania — w dwóch rodzajach rytuałów interakcji: między pracownikami oraz między pracownikami a klientami.

Pierwsze dotyczą nieformalnych rozmów, które prowadzą pracowniczki w ośrodku. Przedmiotem tych rozmów są poszczególni klienci. Omawia się ich sytuację życiową, a oceny, które temu towarzyszą, wskazują na różne sposoby klasyfikowania i rysowania granic symbolicznych. Interakcje tego typu są więc swoistymi negocjacjami znaczeń, ale również rytualnym ustalaniem solidarności grupowej, która konstytuuje się dzięki granicy wyznaczanej między pracowniczkami a klientami. Obserwacja pozwoliła uchwycić sam moment wytwarzania opisywanych granic i klasyfikacji, a dzięki wywiadam przeprowadzonym z pracowniczkami mogłem odtworzyć, jak owe klasyfikacje przedstawiają się już na poziomie jednostkowym. Można mówić zatem, posługując się dychotomicznym ujęciem zjawisk symbolicznych według Bourdieu (1977), o dwóch momentach, dwóch trybach funkcjonowania granic — *modus operandi*, czyli w samym działaniu oraz *opus operatum*, symbolizacji będących już efektem działania.

Granica symboliczna, obecna w klasyfikacjach i ocenach klientów, jest tak istotna, ponieważ opisywane tu dwie zbiorowości, a przynajmniej część ich przedstawicieli (pracowniczek i klientów), są w przestrzeni społecznej położone dość blisko. Wynika to z faktu, iż pracowniczki socjalne są raczej słabo opłacaną grupą zawodową. W sytuacji, kiedy dotyczy to na przykład pracowniczki, która jest samotną matką, może ona materialnie znajdować się na pozycji podobnej do niektórych klientów. Wiemy od Bourdieu (2005), że najbardziej intensywne walki społeczne, a więc sytuacje wymagające podkreślania granicy, różnicy, dystynkcji, odbywają się między kategoriami ułożonymi społecznie najbliżej. Nie może więc dziwić, że, jak zaobserwowałem, pracowniczki w swych rozmowach dość często podkreślają ten

² W grupie, która była przedmiotem zasadniczej obserwacji znalazł się tylko jeden mężczyzna (i dziewięć kobiet). Także w wyłonionej próbie badawczej dla wywiadów pogłębionych pojawiło się zaledwie dwóch mężczyzn. Jest to ściśle związane z wysoką feminizacją zawodu pracownika socjalnego, dlatego w dalszej części tekstu, wbrew ustanowionemu wzorowi, będę mówił, zgodnie z genderową wrażliwością, o pracowniczkach socjalnych.

problem. Co ważne, najczęściej oceniają z oburzeniem kilka najbardziej wyrazistych przypadków, które rozciągają na pozostałych (dotyczy to tych klientów, którzy z różnych powodów, np. bezrobocia i niepełnosprawności dziecka, otrzymują jednocześnie kilka świadczeń).

Granice konstruowane w omawianych rytuałach, częstokroć silnie emocjonalnie nasyconych (wzburzenie przy ocenach niektórych klientów), przyjmują strukturę dychotomiczną oddzielającą „nas” od „nich”, co jednocześnie przekłada się na budowanie szerszej struktury symbolicznej, zaznaczającej dystynkcję między dwoma światami: światem klientów oraz światem „normalnym”. W reprezentacjach symbolicznych pracowników socjalnych są to światy przeciwstawne, rządzone odmiennymi regułami i wartościami. Pracowniczki, proszone o opisanie różnic między „normalnym” światem a światem klientów pomocy społecznej, mówiły często o bezradności, a nawet wyjątkowej beztrosce tych ostatnich, szczególnie dotyczyło to osób korzystających z pomocy przez dłuższy czas. Typowy przykład wypowiedzi podczas wywiadu: „No ci ludzie, którzy korzystają wieloletnio, przez wiele lat z pomocy, którzy właśnie nie pracują, albo nigdy nie pracowali zawodowo, widzą tu swoich rodziców, bo byli też często w domach dziecka, byli w rodzinach zastępczych, byli w pogotowiach opiekuńczych, ich rodzice również zbierali całe życie złom, albo pili — korzystali z tej pomocy. Z dnia na dzień żyli, jakoś to było. I oni dokładnie to samo robią, nawet nie wiedzą, że może być inaczej. Płodzą te dzieci nieświadomie, oni wolą, na przykład, takie przypadki, dostaną te pieniądze, mają jakąś tam konkubinę czy konkubenta, to oni wolą kupić tej konkubinie pierścionek niż dzieciom jedzenie, nie. Bo to jest takie ła!!, kupić pierścionek, nie, no mmm, będzie miłość kwitła, a tam dzieci se jakoś poradzą. W szkole zjedzą jeden posiłek i wystarczy. Oni tak byli chowani i tutaj jest taka norma, nie, nie znają innych” (W4). Zaznaczyć jednak należy, że wspomniane granice nie są nieprzekraczalne, a często, jak pokażę dalej, bywają wręcz porowate.

Generalnie rzecz biorąc, tryb ukazania konstruowanych granic przywodzi na myśl podstawową opozycję opisywaną przez Durkheima — między *sacrum* a *profanum*. Jest ona wzmacniana przez szereg innych dychotomii, które pojawiły się zarówno w interakcjach między pracowniczkami, jak i, w sposób bardziej stonowany, w wywiadach. Dotyczy to przede wszystkim znanej z pracy Mary Douglas (2007) opozycji czystość/brud, porządek/nieporządek, która, w omawianym przypadku, silnie współgra z oceną moralną. I tak niejednokrotnie klasyfikacje brudu fizycznego odnoszą się do niemoralnego prowadzenia się kobiet, co dobitnie wyraziła jedna z pracowniczek: „Można kobietę poznać po praniu!, brudne, szare majtki, rzucone, a nie powieszone” (z notatek terenowych autora). Nierzadko pracowniczki mówią o podobnych kobietach „syfiara”, które to określenie znowu ma podobne, podwójne znaczenie. Ze szczególną niechęcią, znamionującą od-

legły dystans społeczny, a więc siłę granicy symbolicznej, traktowane są „nieuporządkowane” (fizycznie i moralnie) kobiety mające dzieci. Podobne klasyfikowanie, znacząco różne od traktowania „nieuporządkowanych” mężczyzn — klientów, wynika z faktu, że w przeważającej mierze pracownicy jako grupa zawodowa to kobiety, i to silnie rodzinnie zorientowane³. A zatem opisywana dystynkcja odnosi się także do sfery fundamentalnych wartości, rodziny i jej zaprzeczenia, „antywartości”, widzianych jako nierealizowanie obowiązków rodzinnych. Jak pisze Jeffrey Alexander (2001:163), rozwijając myśl Durkheima, dany kod pociąga za sobą kontrkod, jego zaprzeczenia. Zaprzeczeniem *nomosu* rodziny jest anomia promiskuityzmu, praktyki przypisywanej części klientek, czego efektem pozostawać mają niechciane dzieci, a wszystko to ma być wynikiem całkowicie irracjonalnego (brak racjonalnego planowania), nieumiarkowanego popędliwego działania. Oto więc *sacrum* normalnego, racjonalnego i „kulturalnego” świata stanowi zaprzeczenie *profanum* nienormalności, irracjonalności czy wręcz „natury”, jako domeny instynktów, nad którymi się nie panuje. Klarowności dycho- tomii, a więc siły granicy symbolicznej, sprzyja zapoznanie faktu, że klientki, żyjąc w sytuacji skrajnej biedy, mają niezwykle skróconą perspektywę temporalną, w której funkcjonują. Jak bowiem wskazał Bourdieu (2000), jedynie ci, którzy dysponują określonym, podstawowym zasobem kapitału (ekonomicznego i kulturowego), są w stanie planować przyszłość, ludzie zaś kapitału pozbawieni żyją „tu i teraz”. Inaczej mówiąc, pracowniczki bezrefleksyjnie projektują swoją sytuację życiową i nabytą „racjonalną” umiejętność prospektywnego działania na klientów i widząc u nich deficyty w tym zakresie, postrzegają je jako cechę niemalże wrodzoną. To zaś odnoszone jest do fundamentalnych celów i wartości życiowych, tak jakby była to kwestia racjonalnego wyboru — wyboru „antywartości”. Dlatego też zarysowane granice symboliczne mają wyraźny komponent aksjologiczny.

Muszę jednak nadmienić, że opisywana sytuacja nie jest tak sztywna, jak mogłoby się wydawać. Wiele z pracowniczek, proszonych o wskazanie różnic między nimi a klientami, twierdziło, iż takowe nie istnieją bądź odnoszą się wyłącznie do różnic w położeniu materialnym. Może to być, rzecz jasna, wynik prezentowanej mi, jako badaczowi, ideologii profesjonalnej, pokazywania najbardziej prawomocnej i oczekiwanej, książkowej wręcz strony praktyki zawodowej. Faktem jednak jest, że część klientów budzi u pracowniczek autentyczną sympatię, a granica zdaje się bądź nie istnieć, bądź przejawia się jako dość cienka. Dotyczy to w pierwszym rzędzie klientek matek, które pracują, ale których dochód jest niewystarczający do utrzymania. Ogólnie rzecz biorąc, wykonywanie pracy, szczególnie na etacie, jest

³ 73,2% pracowników socjalnych w Polsce (z czego 94,2% to kobiety) ma na wychowaniu dzieci, 1/3 z nich wychowuje ich troje i więcej (Rymsza 2011: 37—38).

pozytywnie oceniane przez pracowniczki. Wyłania się z tego dobrze znana dychotomia, o wiktoriańskiej proveniencji, dzieląca ubogich na „zasługujących” i „niezasługujących” na pomoc. Kluczem jest „etyka pracy”, która, jak zauważył Zygmunt Bauman (2006), nie ma dzisiaj, w społeczeństwie konsumpcyjnym, sensu uniwersalnego („żadna praca nie hańbi”), ale ściśle partykularny, w sposób wyraźny dyscyplinuje wyłącznie ubogich. Dodać do tego można, że nie tylko o dyscyplinę chodzi, ale o ocenę konstytuującą siłę granicy symbolicznej — bliżej „normalnego” świata są ci, którzy pracują, niepracujący zaś lub pracujący „na czarno” (i ukrywający dochód) pozostają za granicą „normalności”, a więc po stronie „dewiacji” i „patologii”.

Podtrzymywanie granic

Drugim rodzajem rytuałów interakcyjnych, za sprawą których (re)produkują się granice symboliczne, są interakcje między pracowniczkami a klientami. Najbardziej uderzającą rzeczą, zaobserwowaną podczas badań w ośrodku, jest wyjątkowo schematyczny charakter tych sytuacji. Zauważyli to już inni autorzy zajmujący się tym problemem. Na przykład Mariusz Granosik (2006) pokazuje, że pracownicy w rozmowie z klientami używają często gotowych formuł, szczególnie kiedy przekonani są o bezradności klienta, bądź odwrotnie, kiedy widzą, że klient jest wyjątkowo zaradny. Trzeba jednak zaznaczyć, że tak widziane interakcje nie są jedyne. Rzecz wyglądałaby zapewne nieco inaczej, gdyby przyjrzeć się wywiadowi przeprowadzonemu w domach klientów, szczególnie przy pierwszym kontakcie, kiedy trzeba uzyskać więcej informacji, podczas tzw. długiego wywiadu środowiskowego. Wszelako późniejsze kontakty są dość zdawkowe i mocno zrytualizowane.

Dość charakterystyczne jest narzucanie całej struktury rozmowy, łącznie z częstym dyktowaniem oświadczenia, które klient musi wypełnić. Pewnym wyjaśnieniem takiego stanu rzeczy jest wspomniane wcześniej klasyfikowanie klientów jako irracjonalnych, za granicą „kultury”, a więc, można rzec, widzenia ich jako „niepełne podmioty”, które nie są w stanie odpowiadać za siebie. W ten sposób, za sprawą szczególnego rodzaju interakcji, granice symboliczne reprodukuja się. Towarzyszy temu specyficzny sposób zwracania się do klientów, który ugruntowuje ich społecznie tworzony status, a zarazem podkreśla, że dychotomiczny tryb kodu, a więc i granicy symbolicznej, ma strukturę hierarchiczną. Mianowicie powszechne w obserwowanym ośrodku jest zwracaniem się per „wy” do klientów, którzy przychodzą wspólnie (zamiast „państwo”). Podobnie czymś całkowicie naturalnym jest

zdawkowe otwarcie interakcji lub czasem brak otwarcia („dzień dobry”), a także pytanie o intymne szczegóły życia zadawane w towarzystwie innych pracowników, którzy siedzą obok. Można widzieć w tym zawieszenie opisanej przez Goffmana (2006) zasady interakcyjnego okazywania szacunku.

Przypomnę, że interakcyjne reguły okazywania szacunku powodują w normalnej, codziennej sytuacji, że jednostki stają się pełnymi godności podmiotami, a więc indywiduami w ścisłym tego słowa znaczeniu. Goffman przeniósł Durkheimowskie zasady działania rytuału na interakcje w nowoczesnym społeczeństwie. Jeżeli u Durkheima efektem rytuału jest społeczne wytworzenie „obiekta świętego”, a w niektórych przypadkach boga, to w społeczeństwie nowoczesnym (a więc również współczesnym polskim) same jednostki stają się, w toku codziennych rytuałów, „obiektami świętymi”: „wielu bogów już nie ma, ale sam człowiek uparcie pozostaje istotą boską o wielkim znaczeniu” (Goffman 2006: 95). W gruncie rzeczy w ten sposób konstytuuje się nowoczesny indywidualizm (Collins 2011: 418—20). Jeśli zatem okazywanie szacunku jest zawieszone, indywidualizm — traktowanie jednostki jako podmiotu — zostaje unieważnione, więc sama jednostka, traktowana w interakcji w ten sposób, przechodzi niejako za granicę symbolicznej „normalności”, „społeczeństwa”, które konstytuowane jest na zasadach godności, odpowiedzialności i samostanowienia. Dodajmy, że opisane rytuały interakcyjne mają charakter asymetryczny, co tylko wzmacnia granicę symboliczną.

Zaznaczyć trzeba, że wbrew temu, co można potocznie sądzić, przedstawiony tryb interakcji nie wynika z rzekomego braku empatii pracowników, słabego przygotowania formalnego czy też niezinternalizowania odpowiednich wartości. Zasady interakcji są budowane sytuacyjnie. Jak mówili w wywiadach sami pracownicy, klienci przychodzą do ośrodka z innymi oczekiwaniami i reprezentują odmienne zachowanie niż petenci w pozostałych urzędach (którzy, generalnie, zachowują goffmanowską „grzeczność”). Pamiętać jednak należy, że goffmanowskie zasady szacunku w interakcji są typowymi regułami klasy średniej, w innych zaś obszarach przestrzeni społecznej, szczególnie tych niżej położonych, rzecz może wyglądać całkiem inaczej. Wystarczy przywołać tu analizę zawartą w *Code of the Street* Elijaha Andersona (1999), w której autor pokazał, iż w rzeczywistości amerykańskiego getta dystans, twardość, a nawet gotowość do użycia przemocy są czymś naturalnym. Można zatem przyjąć, że przynajmniej część klientów reprezentuje podobne zachowanie, w inny sposób wchodzi w interakcję, często agresywnie, co wymusza niejako odmienny charakter reakcji ze strony pracowniczek. Jak same pracowniczki mówiły, musiały nauczyć się, w toku socjalizacji do zawodu, specyficznych technik pracy z klientami agresywnymi: „czasami też można coś powiedzieć, prawda, kulturalnie, ale dosadnie, albo niekulturalnie (W7)”.

Drugim ważnym czynnikiem wzmacniającym rytualność i zdawkowość interakcji jest biurokratyczny charakter pracy. Jak wiadomo, biurokracja opisana przez Webera (2002) rządzi się zasadami racjonalności formalnej, a więc bezosobowością i przedmiotowym traktowaniem. Pozwala to na efektywną pracę, co ma szczególne znaczenie w ośrodkach pomocy, gdzie pracowniczki są pracą przeciążone. Można więc powiedzieć, że schematyzacja oparta na sformalizowanych regułach jest niejako „funkcjonalna”, pozwala na sprawne realizowanie obowiązków. Nie bez znaczenia jest materialny wymiar interakcji w organizacji biurokratycznej. Często powtarzane: „Proszę poczekać na korytarzu” (z notatek terenowych autora), porządkuje ład interakcyjny w ośrodku, ale jednocześnie, w niedostrzeżony sposób, wzmacnia granicę symboliczną. Po pierwsze, wiedzieć trzeba, że na korytarzu panuje często (a w zasadzie stale) niemiły zapach (niektórzy klienci rzadko się myją), za sprawą czego odesłanie na korytarz jest przesunięciem za granicę „kultury”, „normalności” i wzmacnia wyjaśnioną wyżej dychotomię czystość/brud. Po drugie, komunikat taki, jak i jemu podobne (np. często powtarzane: „Proszę przyjść jutro z całością papierów”) strukturyzują czas. Manipulacja czasem, możliwa dlatego, że za pracownikiem stoi państwowa organizacja biurokratyczna, jest ważnym wymiarem władzy. Przyspieszenie lub zwlekanie (poczekać, przyjść później) umiejscawia w hierarchii — stawia na pozycji oczekującego, a więc uzależnionego petenta (patrz Bourdieu 1984). Podkreśla to granicę, gdyż klient powinien być nie tylko na właściwym miejscu, lecz także w odpowiednim czasie. Widać tu wyraźnie, że granica symboliczna ma nie tylko wymiar przestrzenny, ale i czasowy.

Jak powiedziałem, klient winien pozostać na właściwym miejscu, za wyznaczoną granicą symboliczną. Służą temu odpowiednie środki dyskursywne, realizowane w rytuałach interakcyjnych. Szczególnie istotna jest taka manipulacja oczekiwaniami klienta, aby były one dostosowane do szans (przede wszystkim ekonomicznych) ośrodka. Pracowniczka zniechęcać więc będzie klienta wtedy, kiedy ten zgłosi zbyt wygórowane żądania, szczególnie materialne. Zwykle dotyczyć to będzie osób, których dochód jest zbyt wysoki, wówczas pada stereotypowe: „Jest pan/pani powyżej kryterium”. Samo użycie języka administracyjnego, bez szerszego wyjaśnienia, może zniechęcać klienta, który bez dalszych dywagacji zrezygnuje ze swych oczekiwań. Nierzadko pracowniczki są wtedy w sytuacji, jak to zauważył Bourdieu (Bourdieu i in 1999: 206 i nast.) na przykładzie francuskim, „podwójnego uwiązania” — chcieliby klientom pomóc, szczególnie tym, którzy są w wyjątkowo złym położeniu (pracownicy wymieniali najczęściej rodziny wielodzietne), ale zasoby instytucji nie pozwalają na udzielenia takiej pomocy. Formalnie wniosek winien zostać przyjęty, jednak powodować to będzie dalszą biurokratyczną pracę (pisanie szczegółowej odmowy), zabierającą

czas, który mógłby być lepiej wykorzystany, np. na typową pracę socjalną (co sami pracownicy, jak mówili, chcieliby robić).

Część klientów, wyjątkowo, jak wynika z wywiadów, nielubianych, to ci, których określa się mianem „roszczeniowych”. Należałoby przemyśleć to często powtarzane i, wydawałoby się, oczywiste określenie. Roszczeniowi klienci to ci, którzy oczekują zbyt wiele, żądają tego, czego dostać nie powinni. Pomijając zasadność tych uwag i nie rozstrzygając, czy są to ludzie uczciwi czy nie (jak oceniają ich czasem pracowniczki), zauważyć można, że oburzenie, nierzadko wręcz moralne, silnie emocjonalne, wynika z naruszenia przez roszczeniowego klienta granicy symbolicznej (między światem klientów a światem „normalnym”, nie dla klientów, z racji ich społecznej kondycji, przeznaczonym). Podobnego, nieprawomocnego przekroczenia granicy (w oczach pracowniczek) dopuszczają się ci, którzy prezentują styl konsumpcji charakterystyczny dla „normalnego” świata. Pracowniczki wymieniali jako przykłady (szczególnie u kobiet) opalanie się z solarium, sztuczne paznokcie oraz telefon komórkowy. Widać tu rysowanie granicy dokładnie w tych miejscach, które pokazują słabą pozycję materialną pracowników socjalnych. Mówiąc inaczej, część z nich, obciążona obowiązkiem utrzymania rodziny, nie może pozwolić sobie na pewne praktyki konsumpcyjne, które realizowane są przez niektórych klientów. Praktyki te przypominają o własnej zdominowanej pozycji w szerszej przestrzeni społecznej, dlatego tak pilna jest konieczność zaznaczenia granicy, przynajmniej w wymiarze symbolicznym.

Rytuały przekraczania granic

Oprócz nieprawomocnego przekraczania granicy istnieją także sposoby prawomocne. Jeżeli sięgnąć ponownie do Durkheima (2010), zauważyć można, że przejście między *sacrum* a *profanum* odbywać się winno, po pierwsze, w drodze rytuału, po drugie, w towarzystwie kapłanów. W przypadku pomocy społecznej sami pracownicy są durkheimowskimi „kapłanami”, to oni, jak wskazują procedury pracy socjalnej, powinni zachęcać, wzmacniać i dostarczać wszelkiej pomocy, aby klienci zdołali wyjść ze swej trudnej sytuacji życiowej i usamodzielnąć się. W istocie chodzi o prawomocne przejście między dwoma światami, przekroczenia granicy symbolicznej. Jest to zadanie niełatwe. Pracowniczki wskazują, że największe szanse mają klienci, którzy najkrócej pozostają w trudnej sytuacji (np. bez pracy), najtrudniej zaś ci, którzy sytuację ubóstwa, a dalej bezrobocia, odziedziczyli w rodzinie. W symbolicznej reprezentacji pracowników socjalnych istnieją więc klienci,

k którzy są na granicy, oraz ci, którzy pozostają i najprawdopodobniej pozostaną za granicą „normalności”.

Prawomocne przekroczenie granicy odbywa się w trakcie rytuału. Wyjaśnię w tym miejscu dwa rodzaje rytuałów, które są jednocześnie rytuałami puryfikacji, pozbawienia wszystkich negatywnych cech poprzedniego statusu, umiejscowienia za granicą symboliczną. Pierwszy to tzw. kontrakt socjalny, w zamyśle narzędzie, za pomocą którego klienci są motywowani do samodzielnego wyjścia z trudnej sytuacji. Klient wykonać ma zaplanowane i wynegocjowane zadania (np. szukanie pracy, udział w szkoleniach), za co otrzyma odpowiednie beneficja, także materialne. W praktyce, jak wskazywały pracowniczki, z uwagi na ograniczone środki narzędzie to nie spełnia pokładanych weń oczekiwań. Wszelako istnieje w nim ukryty potencjał dzielenia, klasyfikacji, a więc społecznego przypisania — przebywania za czy na granicy symbolicznej. Klienci, którzy nie dopełniają kontraktu, ulokowani zostają za granicą jako leniwi, przy czym w samym akcie przypisania wynikającego z niewypełnienia kontraktowych zobowiązań ich dyspozycje ulegają naturalizacji. Mówiąc wprost, mając okazję, nie skorzystali z niej, a więc „z natury” nie nadają się do pracy, inaczej, do życia za granicą „normalnego” świata.

Innym „rytuałem przejścia” realizowanym w ośrodkach pomocy społecznej są tak zwane „prace społecznie użyteczne” (PSU). Jest to tymczasowa praca, wykonywana zazwyczaj kilka godzin w tygodniu przez okres kilku miesięcy, finansowana ze środków urzędów pracy. Chodzi w tym przypadku o prace proste, nie wymagające wysokich kwalifikacji, np. sprzątanie czy odśnieżanie. Pytane pracowniczki mówiły wprost, że jest to „narzędzie diagnostyczne”, test za pomocą którego sprawdzają, kto się do pracy nadaje, a kto nie. Części klientów, ale zdecydowanej mniejszości, udaje się uzyskać dzięki temu stałą posadę; jeżeli dobrze wykonują zadania, pracodawca, w zakładzie którego realizuje się PSU, jest skłonny taką osobę zatrudnić. W tej sytuacji rytuał przechodzenia na drugą stronę granicy symbolicznej udaje się. W większości przypadków, z różnych względów, nie jest to możliwe. Głównie chodzi o brak miejsc pracy, które nie byłyby finansowane z funduszy urzędu pracy. Jednak nie to jest tu najważniejsze. Tak rozumiane rytuały nie tylko warunkują faktyczne przechodzenie przez granicę, ale są, jak analizowane przez Bourdieu (1982) „rytuały instytucji”, swoistym narzędziem, mechanizmem klasyfikującym. Rezygnacja z rytuału, to znaczy odejście z PSU, niestawianie się na określone godziny, jest wyraźnym sygnałem dla pracowniczki socjalnej, że dany klient jest po prostu leniwy, a dyspozycje do takiego zachowania są tak głęboko uwewnętrznione, że, w potocznym odbiorze, wręcz wrodzone. Zatem opisane rytuały ugruntowują granicę, są praktyką ją uzasadniającą. Uzasadnienia te mieszczą się w kategoriach spontanicznej socjologii pracowników socjalnych (szczegół-

nej wizji społeczeństwa i mechanizmów nim rządzących) i odnoszą się do źródłowych przyczyn położenia klientów. Jeżeli bowiem klienci otrzymali szansę pracy i z niej nie skorzystali, oznacza to, że do pracy się nie nadają, a ich pozycja za granicą symboliczną „normalnego świata” jest w pełni usprawiedliwiona. Widać w tym przypadku, że granice symboliczne, funkcjonujące z całym zespołem uzasadnień, nie tylko porządkują rzeczywistość, ale także stanowią ważną oś tego, co Bourdieu (2006) nazywa socjodyceą, czyli społecznym wyjaśnieniem faktu, iż w społeczeństwie występuje zło takie jak bieda, wykluczenie czy niesprawiedliwość. Wiemy od Webera (2002), że porządek społeczny wymaga określonych uprawnień, zarówno po stronie dominujących, jak i zdominowanych; mówiąc inaczej, potrzebne są zarówno socjodycei szczęścia, jak i nieszczęścia. Spontaniczna socjologia pracowników socjalnych, realizowana w opisanych rytuałach i ugruntowująca granicę symboliczną, pełni swą funkcję dla obu tych socjodycei.

Z całą mocą trzeba zauważyć, że reprezentacje symboliczne i wyjaśnienia pozycji klientów nie są tak czarno-białe jak mogłoby się z powyższych uwag wydawać. W wywiadach pracowniczki podkreślały często, że jedną z ważnych przyczyn trudnego położenia, przynajmniej części klientów, jest rynek pracy, w mniejszym zakresie ich indywidualne dyspozycje. Nie zawsze też oceniani byli oni w tonie moralizującym, potępiającym. U niektórych pracowniczek dostrzegłem silną empatię i zrozumienie. Generalnie wszystko wskazuje na to, że pracowniczki socjalne posługują się kilkoma rejestrami ocen i klasyfikacji, zależnie od sytuacji włączając któryś z nich. Z jednej strony rutyna codziennej pracy skłania do jednoznacznych binarnych wyjaśnień, odwoływania się do prostych zdroworozsądkowych schematów, z drugiej, w trybie bardziej refleksyjnym, oderwanym od codziennej zautomatyzowanej wręcz praktyki, pracowniczki zastanawiają się nad złożonością przyczyn sytuacji klientów. Pierwszy przypadek wzmacniałby granicę symboliczną, drugi osłabiałby ją. Jak przyznała jedna z pracowniczek, do refleksji sprowokowała ją sytuacja urlopu macierzyńskiego — po jego zakończeniu świat klientów zobaczyła inaczej, z dystansu, na świeżo, z większym zrozumieniem i w całej swojej złożoności: „I ja w tej chwili [...] po tej... przerwie półtorarocznej, kiedy znowu na nowo weszłam w ten świat, znowu jestem tak samo zbulwersowana jak... jak sześć lat temu, kiedy zaczynałam pracę, bo znów zapomniałam, że oni żyją w innych realiach po prostu... że, że to co dla nas się wydaje oczywiste, dla nich po prostu w ogóle nie istnieje, a to, co dla nas jest bulwersujące, dla nich jest zupełne... zupełną normą, taką społeczną” (W10). A więc granica symboliczna jest, jak już podkreślałam, nieustannym procesem, zależnym nie tylko od typu klientów, z którymi ma do czynienia pracownik socjalny, ale danej sytuacji, w jakiej się znajduje.

Naruszanie i naprawianie porządku symbolicznego

Granice symboliczne są interakcyjnie konstruowane, nie może więc być niespodzianką, że w sytuacji zakłócenia interakcji muszą one być w taki sam sposób naprawiane. W rzeczywistości granice symboliczne są fenomenami podatnymi na rozbitcie bądź przynajmniej naruszenie. W obserwowanym ośrodku zakłócenia granic zdarzały się nierzadko. Dostrzegłem także sytuacje podważenia całości ładu interakcyjnego, szczególnie kiedy pojawiał się w ośrodku klient agresywny. Dla badacza jest to okazja do dogłębnego dostrzeżenia samej istoty rytualnie konstruowanych granic. Sens takiej sytuacji jest podobny do eksperymentów etnometodologów, kiedy celowe zerwanie interakcji pozwala na analizę tych elementów, które w normalnych warunkach codziennych przyjmowane są jako oczywiste i naturalne. Agresja w ośrodku nie jest zachowaniem wyjątkowym, klienci przeklinający, a nawet zastraszający pracowników pojawiają się dość często (w porównaniu z innymi urzędami). Same pracowniczki zaś, chociaż skarżą się na tego typu praktykę, wypracowują wspólne i indywidualnie metody radzenia sobie z podobnymi klientami. Teoria pracy socjalnej zakłada szereg rozwiązań w tej kwestii. Bez względu na to zachowanie agresywne jest zerwaniem milczących oczekiwań, spotykanych w każdej innej interakcji. Niszczy ono, jak zauważa Collins (2008), podstawową solidarność interakcyjną, jest więc sytuacją niecodzienną i chociażby dlatego pozwala wejrzeć w istotę procesualnie tworzonej granicy symbolicznej.

Jak zaznaczyłem wcześniej, klienci „roszczeniowi”, którzy niekoniecznie zachowują się agresywnie, są tymi, którzy w zauważalny sposób naruszają granicę symboliczną. Podobnie bywa z klientami, którzy swoim wyglądem, a więc stylem konsumpcji, odbiegają on spodziewanego wizerunku klienta pomocy społecznej. Sytuacja taka, moment nieprawomocnego przekroczenia granicy, wymaga, zgodnie z prezentowaną perspektywą, rytualnego jej naprawienia, nawet jeżeli do pełnego zerwania nie doszło. Często zdarzającą się praktyką jest głośne skomentowanie klienta, który swoim zachowaniem bądź jedynie wyglądem przekroczył granicę symboliczną. Padają tu nierzadko niewybredne kategoryzacje typu „kretyn”, „to debil”, „jak ona mnie wkurwia”. Jest to krótki rytuał interakcyjny, który może (lub nie) pobudzić szersze wzburzenie i potwierdzenie klasyfikacji przez innych pracowników. Zdarza się, że jest to uwaga rzucona po prostu, nieskierowana do innej pracowniczki i niewymagająca odpowiedzi. Jak można jednak sądzić, już brak odpowiedzi jest potwierdzeniem klasyfikacji.

Częste użycie przekleństw w tego typu sytuacjach jest wysoce znaczące. Według Randalla Collinsa (2011: 235 i nast.), który odnosi się do badań Jacka Katza, dotyczących przekleństw wśród kierowców, takie wyrażenia

słowne mają charakter magiczny i są współczesnym, świeckim odpowiednikiem zaklęć, przysięg i wyklęć wypowiedzianych w tradycyjnych rytuałach. W przypadku kierowców również w grę wchodzi rytuał, tym razem realizowany wewnętrznie, w indywidualnej świadomości i ciele. Podobnie jak udany rytuał zapewnia solidarność między członkami grupy, tak w rytuale wewnętrznym znaczenie zasadnicze ma solidarność między częściami jaźni (w tym meadowskim „ja” podmiotowym i przedmiotowym). Każdy udany rytuał ma swój rytm, podobnie w przypadku kierowców spokojna jazda ma charakter rytmiczny i tym samym integruje części jaźni — człowiek czuje się wdrożony w pożądaną rytm, co daje przyjemność charakterystycznego przepływu (*flow*). Kiedy jednak rytm jazdy zostanie raptownie zakłócony, bo ktoś zajechał kierowcy drogę, zostaje on z rytmu wybity. Przekleństwo jest w istocie próbą przywrócenia rytmu, zwłaszcza że nierzadko kierowca taki powtarza dane słowo kilkakrotnie. Znaczenie danego wyrażenia nie ma większego sensu, ważne, że jest antynomiczne, a więc wzbudzające energię, durkheimowskie emocjonalne wzburzenie. Podobne sytuacje zaobserwowano w przypadku przeklinających pracowniczek socjalnych po wyjściu z pokoju „problematycznych”, to znaczy podważających granicę symboliczną, klientów. Fakt ten potwierdza znowu, że granica ma charakter procesualny: klient nie tylko narusza przyjęty binarny kod i w ten sposób nieprawomocnie przekracza granicę, ale także zakłóca rytm interakcji. Praca w ośrodku ma swój profil temporalny, czas wyznaczany rozmowami z klientami, ale nade wszystko wypełnianiem licznych formularzy i opisywaniem sytuacji klientów w wywiadach. Naruszenie granicy może więc mieć także charakter zakłócenia trybu czasowego. Albowiem, jak powiedziałem, czas jest stawką w grze władzy między pracownikami a klientami.

Właściwości te widać jeszcze wyraźniej przy całkowitym naruszeniu ładu interakcyjno-symbolicznego przez agresywnego klienta. Sam zaobserwowałem takie zdarzenie, które znakomicie pokazało istotę granicy konstruowanej interakcyjnie. Mianowicie pewnego popołudnia do pokoju, w którym przebywają i przyjmują klientów pracowniczki, wszedł mężczyzna narodowości romskiej i nie uzyskawszy tego, czego spodziewał się od pracowniczki (pomocy materialnej w oczekiwanej wysokości), udał się do pokoju kierowniczk (połączonego z pokojem pracowniczek). W pewnym momencie zaczął krzyczeć, co zakłóciło pracę całej grupy, pracowniczki wstały i obserwowały, co się dzieje. Klient krzyczał m.in. „Ty pizdo”, „Pani jest paskudna”. Kierowniczka uspokoiła klienta i ten, po kilku minutach, wyszedł niezadowolony. Po tej sytuacji nastąpiło właściwe naprawianie ładu interakcyjnego. Kierowniczka zaczęła w wesołej tonacji przedrzeźniać klienta, powtarzając: „Tak mi powiedział: pani jest pas-ku-dna, pani jest pas-ku-dna” — powtórzyła to zdanie kilka razy. Nie chodzi tu tylko o to, że humor rozładowuje trudne, a nawet groźne sytuacje, znacznie ważniejsze zdaje się

być rytmizowanie, a więc przywracanie zerwanego czasu interakcji w grupie. Klient naruszył granicę, także w wymiarze temporalnym, konieczne więc było odbudowanie właściwej czasowości pracy grupy. Do tego uruchomione zostały klasyfikacje podkreślające granicę symboliczną, które miały jednocześnie potencjał wyjaśniający i uzasadniający. Jedna z pracowniczek w pewnym momencie tej długiej interakcji powiedziała: „jak to Cygan”, „nasi jednak są inni, nie?”. Zdania te nie zostały skomentowane, przyjęto je. W badanym ośrodku Romowie faktycznie postrzegani są jako szczególnie roszczeniowi i nierzadko agresywni, a praca w dzielnicach przez nich zamieszkałych uważana za nieprzyjemną. Użycie etnicznej klasyfikacji w znaczeniu negatywnym jest wyraźnym, interakcyjnym przywróceniem granicy symbolicznej. Klasyfikacja etniczna⁴ wzmacnia bardziej uniwersalną granicę między nami — „normalnymi” a nimi — „dewiantami”. Pracowniczkę po tym zdarzeniu jeszcze kilka razy powtarzały frazę kierowniczkę: „Pani jest paskudna” i „Ty pizdo”; ironiczne rytmizowanie zmieniło znaczenie tego wyrażenia, zostało ono zneutralizowane, a czasowy charakter granicy symbolicznej przywrócony.

Zakończenie

Nie ma wątpliwości, że, jak twierdził Fredrik Barth, „granice trwają, mimo przepływania poprzez nie ludzi” (2004: 348). Należy jednak dodać, iż w interakcjach nie tylko przekracza się granice symboliczne, ale one same są interakcyjnie tworzone. Pracowniczkę socjalne odgrywają tutaj główną rolę, gdyż pozycja, którą zajmują, daje im w kontaktach z klientami wyższą wydajność symboliczną. Stoi za nimi instytucja państwowa, a państwo, jak uczy Bourdieu (2012), jest podstawową maszyną klasyfikacyjną, posiada nie tylko, na co wskazywał Weber: monopol na przemoc fizyczną, ale także, a może przed wszystkim, symboliczną. Oczywiście klienci nie są tu stroną całkowicie bierną, również współtworzą granice symboliczne, chociażby w interakcjach z pracowniczkami. Na podkreślenie zasługuje fakt, że zgodnie z ustaleniami wynikającymi z przedstawionych badań, granice symboliczne zawierają ważny komponent temporalny. Rzecz nie tylko w tym, że mają one charakter procesualny, ale manipulacja czasem, określenie profilu

⁴ Mimo że badanie odbywały się w ośrodku położonym w samym sercu Górnego Śląska, a wiele z pracowniczek posługiwało się gwarą, to wbrew temu, czego można było oczekiwać, nie pojawiały w ustach pracowniczek negatywne klasyfikacje typu „gorol”. Wynikało to zapewne z mieszanego charakteru grupy — część pracowniczek (łącznie z kierowniczką) nie urodziła się na Śląsku.

temporalnego jest elementem je współtworzącym. Naruszenie temporalności interakcji grupy jest naruszeniem jej granicy, a zatem naprawianie realizuje się również w formie przywrócenia właściwego rytmu rytuałów interakcyjnych.

Oprócz tego, że granice pozostają fenomenem procesualnym, charakteryzują się również zmienną konfiguracją. W zależności od danej sytuacji, interakcji z określonym typem klientów, pracownicy zwiększają lub zmniejszają dystans, a więc siłę granicy symbolicznej. Oznacza to, że granice jako właściwości strukturalne nie „wiszą”, jak w ujęciach realistycznych, gdzieś ponad głowami ludzi. Pozostają właściwością poszczególnych, powtarzających się sytuacji, zatem nie tyle „są”, co „dzieją” się.

Bibliografia

- Alexander Jeffrey C., 2001: *Toward a Sociology of Evil: Getting beyond Modernist Common Sense about the Alternative to „the Good”*. W: M. Pía Lara (red.): *Rethinking Evil. Contemporary Perspective*. Berkley—Los Angeles: University of California Press.
- Anderson Elijah, 1999: *Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*. New York: W.W. Norton.
- Barth Fredrik, 2004: *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: PWN.
- Bauman Zygmunt, 2006: *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bourdieu Pierre, 1977: *Sur le pouvoir symbolique*. „Annales” 32/3.
- Bourdieu Pierre, 1982: *Les Rites d’institution*. „Actes de la recherche en sciences sociales” 43.
- Bourdieu Pierre, 1984: *Homo academicus*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu Pierre, 1989: *La noblesse d’État: Grands corps et grandes écoles*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu Pierre, 2000: *Making the Economic Habitus. Algerian Workers Revisited*. „Ethnography” 1(1): 17—41.
- Bourdieu Pierre, 2005: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*. Warszawa: Scholar.
- Bourdieu Pierre, 2006: *Medytacje pascaliańskie*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu Pierre, 2009: *Rozum praktyczny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu Pierre, 2012: *Sur l’État. Cours en Collège de France (1989—1992)*. Paris: Raisons d’agir/Seuil.
- Bourdieu Pierre i in., 1999: *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Collins Randall, 1992: *The Romanticism of Agency/Structure Versus the Analysis of Micro/Macro*. „Current Sociology” 40.
- Collins Randall, 2008: *Violence: A Micro-Sociological Theory*. Princeton—Oxford: Princeton University Press.

- Collins Randall, 2011: *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*. Przeł. K. Suwada. Kraków: Nomos.
- Donnan Hastings, Wilson Thomas M., 2007: *Granice tożsamości, narodu, państwa*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Douglas Mary, 2007: *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: PIW.
- Durkheim Émile, 2010: *Elementarne formy życia religijnego*. Przeł. A. Zadrożyńska. Warszawa: PWN.
- Durkheim Émile, Mauss Marcel, 2001: *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej*. Przeł. J. Szacki. W: M. Mauss: *Socjologia i antropologia*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Giddens Anthony, 2003: *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*. Przeł. S. Amsterdamski. Poznań: Zysk i s-ka.
- Goffman Erving, 2006: *Rytuał interakcyjny*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: PWN.
- Granosik Mariusz, 2006: *Profesjonalny wymiar pracy socjalnej*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Lamont Michèle, 1992: *Money, Morals and Manners. The Culture of the French and American Upper-Middle Class*. Chicago—London: University of Chicago Press.
- Lamont Michèle, 2002: *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. Cambridge—New York: Harvard University Press and Russell Sage Foundation.
- Lamont Michèle, Molnár Virág, 2002: *The study of boundaries in the social sciences*. „Annual Review of Sociology” 28.
- Rymsza Marek (red.), 2011: *Czy podejście aktywizujące ma szansę? Pracownicy socjalni i praca socjalna w Polsce 20 lat po reformie systemu pomocy społecznej*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Simmel Georg, 2005: *Most i drzwi. Wybór esejów*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Weber Max, 2002: *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Warszawa: PWN.

Tomasz Warczok

Ritual making of symbolic boundaries. The case of social workers

S u m m a r y

The article shows making of symbolic boundaries in interactions between social workers and welfare clients. The existing approaches present this problem in an excessively static way. The processual dimension of the phenomenon (which is extremely important in contemporary social sciences), either does not appear there at all or occurs only marginally. Using the interaction approach is a chance to complete this deficiency. In this article, Randall Collins' theory of interaction ritual is used. This perspective allows us to introduce the component of time into research on symbolic boundaries. Thanks to this, they are not seen as a state but as a process. Thus social manipulation of time maintains symbolic boundaries however they can be undermined by disruptions in an interaction pace.

Anna Dobranowska-Filipczuk

Uniwersytet Jagielloński

Granica — nie tylko kreska na mapie, czyli rzecz o kartografii i czytaniu map

[...]

a w każdym czarnym ziarnku
żyją sobie ludzie.

Groby masowe i nagłe ruiny
to nie na tym obrazku.

Granice krajów są ledwie widoczne,
jakby wahały się — czy być czy nie być.

Lubię mapy, bo kłamią.

Bo nie dają dostępu napastliwej prawdzie.
Bo wielkodusznie, z poczciwym humorem
rozpościerają mi na stole świat
nie z tego świata.

Wisława Szymborska

Zacytowane motto to fragment ostatniego wiersza, jaki Wisława Szymborska oddała do publikacji (w „Tygodniku Powszechnym”) i jest on adekwatnym komentarzem do poniższych rozważań na temat związków kartografii i antropologii. A wchodząc w tę kwestię głębiej — do rozważań o mapie i granicy.

Sytuacja — chyba najbardziej ceniona przez antropologów — to spostrzeżenie/odkrycie granicy, której na próżno szukać na mapie. To wszystkie te granice, które należy (od)czytać „między liniami” mapy. Ale czy mapę można czytać „między liniami”? I czym właściwie jest mapa? Bo tym mianem określane są drewniane mapy Inuitów z Grenlandii, „plecionki” żeglarzy z Polinezji, średniowieczne mapy OT¹, współczesne mapy w telefonach komórkowych. Ja jeszcze dorzucę do tego plany miast, choć termin „mapa”

¹ Swoim kształtem nawiązują one do wyobrażeń świata mówiących, że lądy otacza wszechocean utożsamiany z literą O. Natomiast litera T dzieliła Ziemię na trzy znane wówczas kontynenty: Azję, Europę, Afrykę.

w tym przypadku wywołuje kontrowersję. Plan, według encyklopedii PWN, to obraz niewielkiej części powierzchni Ziemi odwzorowanej na płaszczyźnie i przedstawionej na rysunku w skali nie mniejszej niż 1 : 10 000, który nie uwzględnia krzywizny kuli ziemskiej i różnic wysokości w terenie. Z kolei mapa, wedle tej samej encyklopedii, to graficzny obraz powierzchni Ziemi, innego ciała niebieskiego lub nieba na płaszczyźnie, zmniejszony w sposób określony matematycznie, uogólniony i umowny (tj. sporządzony z zastosowaniem umownych znaków). Jeżeli założę, że w trakcie analizy nie skupię się na odwzorowaniu kartograficznym jako czynnika, który wpływa na jakość mapy/planu, to mogę również przyjąć, że mapa jest pojęciem szerszym niż plan. W związku z czym zastosowanie tu terminu „mapa” nie będzie karygodne, zwłaszcza że poruszam się na granicy kartografii, a tekstu tego nie kieruję do geografów, ale do antropologów (którzy, mam nadzieję, przyjmą moje założenia).

Całe spectrum map wymienione powyżej zawiera się w ukośniku: kartografia/antropologia. Mówi on nam tyle, że mapa nie jest ani lustrem natury, ani oknem na świat, ale konkretnym sposobem patrzenia na świat. Te spostrzeżenia świetnie opisuje John Brian Harley w tekście *Deconstructing the map* (Harley 1992). Gdy przyjrzeć się bliżej granicy między dyscyplinami — kartografią i antropologią — wydaje się ona bardzo wyraźna i oczywista, ale Harley zaczyna ją dekonstruować i okazuje się, że mapa to istny raj dla antropologa. Angielski geograf stawia pytanie: jakie reguły rządzą rozwojem kartografii? I wskazuje na dwie grupy takich reguł: (1) te, które rządzą techniczną produkcją map (technika tworzenia map) i są wyrażane *explicite* w naukowych rozprawach i wywodach; (2) te, które odnoszą się do kulturowej produkcji map, zazwyczaj ignorowane przez kartografów i stanowiące ukryty aspekt ich dyskursu. Założenie, które odnosi się do pierwszej grupy reguł, przyjmuje, że obiekty, które podlegają „mapowaniu”, są realne (rzeczywiste) i obiektywne, że istnieją niezależnie od zainteresowania nimi kartografów; że ich realność może być wyrażona w matematycznych terminach; że systematyczna obserwacja i pomiary oferują jedyną drogę dojścia do prawdy kartograficznej; i że ta prawda może być niezależnie weryfikowalna (1992: 234). Mapy zostały więc zaakceptowane jako „lustro natury”. To podejście charakteryzuje wiara w rozwój linearny kartografii: dzięki zastosowaniu coraz lepszych metod reprezentacji rzeczywistości będą coraz dokładniejsze. Takie założenie wiedzie jednak do deprecjonowania nie tylko map z dawnych wieków, ale także map nie wyprodukowanych w świecie zachodnim (1992: 235).

Harley wskazuje, że naukowe zasady tworzenia map powstają pod wpływem reguł rządzących ich kulturową produkcją. By poznać te reguły, trzeba czytać między wierszami technicznego procesu tworzenia map lub między wierszami ich topograficznej zawartości. Reguły te są związane

z kategoriami takimi jak etniczność, polityka, religia, klasa społeczna, osadzonymi w społeczeństwie produkującym mapy. Dyskurs kartograficzny opuszcza na ten aspekt zasłonę milczenia (1992: 236). Jako przykłady manifestacji owych reguł Harley podaje „etnocentryczność” oraz „reguły porządku społecznego”.

Pierwszy z nich to (chyba odwieczna) chęć umieszczania własnego miejsca w centrum. Wystarczy spojrzeć na mapy świata produkowane w Europie i w Stanach Zjednoczonych. Nietrudno zgadnąć, że na jednych to właśnie kontynent europejski będzie w centrum, a na drugich obie Ameryki.

Drugi przykład odnosi się na przykład do umownych znaków stosowanych na mapach. Ich rozmieszczenie na mapie nie ma wiele wspólnego z zasadami geometrii, a raczej odpowiada normom i wartościom społecznym. Ciekawą ilustrację tego zagadnienia znalazłam w tekście *Landscape representation: place and identity in nineteenth-century Ordnance Survey maps of Ireland* Angèle Smith (2003). Autorka przedstawia historię „mapowania” Irlandii w XIX wieku przez brytyjskie Ordnance Survey² jako swego rodzaju akcję kolonizacyjną. Píše, że jednym z bardziej wyróżniających się znaków na czarno-białych mapach OS są posiadłości oraz „duże domy” miejscowej klasy wyższej. Posiadłości są wycieniowane szarym kolorem, w odróżnieniu od jaskrowobiałego tła. Punkty te skupiają uwagę także dlatego, że są otoczone parkami pełnymi drzew. A trzeba wiedzieć, że krajobraz XIX-wiecznej Irlandii raczej nie obfitował w drzewa. Tylko klasa wyższa mogła sobie na nie pozwolić i były one symbolem zamożności i wysokiego statusu. Ważność danych posiadłości jest także podkreślona podpisem. Dobrze kontrastują one z domostwami dzierżawców, mieszkających bądź w rozproszonych i odizolowanych gospodarstwach rolnych, bądź w małych, ściśniętych osadach. I mimo że większość populacji Irlandii żyła w takich właśnie osiedlach na mało urodzajnych ziemiach, mapy nie reprezentują jej w drobnych detalach. Efektem uwydatnienia posiadłości klasy wyższej była zmiana funkcji prac kartograficznych — nie chodziło już o odwzorowanie krajobrazu, a o świadectwo posiadania. I tak mapie udało się przedstawić, a przez to także wzmocnić strukturę klasową i podkreślić fakt, że lokalne władze są w rękach angielsko-protestanckiej klasy wyższej (Smith 2003: 75–76). Wydaje się, że działa tu zasada „im więcej władzy, tym bardziej jesteś widoczny” na mapie (Harley 1992: 237). Według Harleya to właśnie

² Ordnance Survey (OS) — obecnie przodujący w świecie wydawca map. Wówczas oddział ministerstwa obrony (ang. *ordnance* — artyleria), który dostał polecenie przygotowania precyzyjnych map południa Anglii (w obliczu zagrożenia ze strony Francji). Oficjalnym powodem powołania w 1824 roku brytyjskiego Ordnance Survey w Irlandii była potrzeba stworzenia odpowiednich map, by oszacować wysokości podatku (płaconego np. od poszczególnych dróg czy mostów). W ten sposób zielona Irlandia „zarumieniała” się czerwonymi mundurami brytyjskich żołnierzy.

z tych społecznych reguł mapy czerpią swą moc. Zwłaszcza że reguły te działają za zasłoną, za maską neutralnej nauki.

Jakkolwiek byśmy spojrzeli na mapę, jej wymiar społeczny zawsze się ujawnia, można go dostrzec między wierszami. Sformułowanie „między wierszami” odnosimy najczęściej do tekstu i tak też proponuje traktować mapy angielski geograf. Tekst jest lepszą metaforą dla map niż „lustro natury”. Mapy są tekstem kulturowym: nie jednym kodem, ale całym zestawem kodów, z których tylko kilka jest charakterystycznych dla kartografii (Harley 1992: 238). I choć kartograf chętnie zakrzyknie: „To nie jest prawdziwa mapa!”, antropolog nie powinien się zrażać i westchnie wtedy: „Poniekąd masz rację, ale ja tu widzę tekst i tym tekstem się zajmę”. Kierując się streszczonymi powyżej spostrzeżeniami, pozostaję na granicy kartografii i antropologii i chcę przedstawić bardzo specyficzne mapy. Są to mapy z żydowskich Ksiąg Pamięci³ tworzone przez żydowskie ziomkostwa. Zwykle terminu „ziomkostwa” używa się w stosunku do społeczno-politycznych organizacji skupiających Niemców przesiedlonych z różnych krajów w wyniku II wojny światowej. Ale w ten sam sposób określa się także stowarzyszenia byłych żydowskich mieszkańców miast, miasteczek i osad między innymi międzywojennej Polski i w takim sensie jest to słowo użyte tutaj. Dla tworzenia Ksiąg wielkość społeczności nie miała znaczenia, jeśli już jakiś czynnik miał wpływ, to jej struktura (chasydzi ich nie tworzyli) lub skład komitetu redakcyjnego (Goldberg-Mulkiewicz 1991). Księgi różnią się objętością i formatem, jakością poszczególnych tekstów i pracy redaktorskiej. Powstawały, by po miasteczkach, które, ujmując to eufemistycznie, przeobraziła II wojna światowa, pozostał jakikolwiek ślad. Najczęściej spotykany ich układ to chronologia od „złotego wieku” poprzez Holocaust do „papierowego nagrobka”, który potwierdza czyjeś istnienie. Albo inaczej: historia miasteczka do czasu Holokaustu (przedstawienie życia, które zostało zniszczone) — okres Holokaustu — życie społeczności po Holokauście (co zazwyczaj obejmuje działalność ziomkostwa w Izraelu i innych miejscach, gdzie po wojnie znaleźli się ocaleni, oraz opis powrotów do miasteczek tuż po wojnie lub późniejsze sentymentalne podróże) — lista pomordowanych⁴. Częścią Księgi w wielu przypadkach jest także mapa danej miejscowości. Z 244 Ksiąg, jakie udało mi się przejrzeć dzięki projektowi Nowojorskiej Biblioteki Publicznej, która udostępnia w sieci zdigitalizowane Księgi, mapy zawierało 90 z nich. Przy czym biorę tu tylko pod uwagę mapy danej miejscowości, a nie okolicy, w której miejscowość się znajduje — a takie mapy też występują. Jakość ich wykonania jest różna. Trudno tu wskazać regułę.

³ Pisownia z dużej litery za tekstem Olgi Goldberg-Mulkiewicz (1992), w którym po raz pierwszy zetknęłam się z tematem Ksiąg Pamięci i map w nich zamieszczonych.

⁴ Więcej na temat Ksiąg Pamięci pisałam w: Dobranowska 2007.

Zdarzają się mapy bardzo plastyczne, np. z sielankowym krajobrazem — pasące się gęsi, sady, ogrody warzywne, a w głębi góry — tak pokazany jest Chmielnik (1960)⁵. Dobrzyń (1969) jest przedstawiony jak na mapie renesansowej, z lotu ptaka. Ale są również mapy, gdzie autor od linijki wykreślił ulice, budynki, nie wdając się w szczegóły krajobrazu czy architektonicznej zabudowy (Lipno, 1988). Znalazłam dwie mapy, gdzie zastosowano jeszcze inne rozwiązanie: jedna to kolaż ze zdjęć (Rembertów, 1974); w przypadku drugiej autor wykorzystuje już wydrukowany plan miasta i na nim dorysowuje kolejną warstwę oznaczeń (Supraśl, 1991). W tej różnorodności widać starania autorów, by mapa przynajmniej wizualnie spełniała kryteria kartograficzne. Czasami jest to zastosowanie róży wiatrów, czasami podziałki, czasami typowych graficznych symboli czy legendy.

Tematem przewodnim niniejszego tomu jest granica — dlatego w mojej kolekcji map starałam się znaleźć te, które jakąś granicę pokazują. Pierwszy przykład pochodzi z tekstu Olgi Goldberg-Mulkiewicz *Księga Pamięci („Memorbuecher”) a mit żydowskiego miasteczka* (1991), gdzie przedstawia ona mapę Dołhinowa. Tu granica jest wyraźna, mocno zaznaczona. Zarówno graficzny znak odpowiadający budynkowi cerkwi, jak i graficzny znak odpowiadający budynkowi kościoła katolickiego otoczono podwójnym okręgiem. Są dobitnie wyodrębnione z otaczającego je świata. Goldberg-Mulkiewicz interpretuje tę sytuację w sposób następujący: „Dwa światy istnieją w świadomości oraz w pamięci byłych żydowskich mieszkańców miasteczka, ale oczywiście obok siebie, a w niektórych przypadkach są sobie przeciwstawne lub wrogie. Nie bez przyczyny autor mapy Dołhinowa otacza kręgiem rysunki kościoła i cerkwi, odgradzając je szczelnie od świata kontaktów i miejsca spotkań” (1991: 194—195).

Światy istniejące obok siebie nie zawsze były przedstawiane w tak prosty graficznie sposób. Trzy kolejne przykłady pokazują granicę wyrażoną w języku. Jeden z nich również pochodzi od Goldberg-Mulkiewicz i jest to mapa Kałusza: „Na schematycznie narysowanym planie umieszczono wszystkie ważniejsze, zdaniem autora, instytucje. Podział na dwa światy widoczny jest na pierwszy rzut oka. Otóż wszystkie instytucje nieżydowskie oraz nazwy ulic oznaczone są polskim alfabetem i po polsku, instytucje należące do świata żydowskiego podpisane są po hebrajsku. [...] Dwoma alfabetami: łacińskim i hebrajskim, podpisana jest siedziba niemieckiej policji kripo. W tym wypadku oznaczono bowiem instytucję, która nie należała do żadnego z tradycyjnych światów miasteczka, niemniej zaważyła zasadniczo na jego losie” (1991: 194). Język odgrywa decydującą rolę w kształtowaniu świata postrzeżeniowego ludzi, którzy się nim posługują;

⁵ Zainteresowanych poszczególnymi mapami odsyłam na stronę Nowojorskiej Biblioteki Publicznej: <http://yizkor.nypl.org/>

myślenie jest zawsze werbalne i staje się rzeczywistością na gruncie i za pomocą określonego języka (Whorf 1982). Także myślenie o przestrzeni. Język użyty do opisu map nie jest więc neutralny.

Drugi przykład to mapa Wadowic (1967), która jest bardzo prosta: wykreślone ulice, budynki zaznaczone w niewielkim stopniu (kilka prostokątów na całe miasto), zaznaczona linia kolejowa. Mapa opatrzona jest legendą (przy czym pewne miejsca są opisane za pomocą legendy, a pewne wprost na mapie). Zaznaczone jest również getto, którego szczegółowy plan zamieszczono na kolejnych kartach Księgi na osobnej mapie. Budynki wymienione w legendzie to: synagoga (na pierwszym miejscu), bożnica, lokal *sion* (czyli należący do partii syjonistycznej), dom ludowy Makabi (dom ludowy i Makabi to tak naprawdę dwie różne instytucje, ale sąsiadowały ze sobą), Bank Ludowy, łaźnia, dom modlitwy *mizrachi* (partii narodowo-religijnej). Legenda jest dwujęzyczna: polskim słowom odpowiadają słowa w języku jidysz (ale można też powiedzieć, że słowom jidysz odpowiadają słowa polskie). Taka jest również tabliczka z nazwą miasta, przy czym tym razem nazwa w języku jidysz jest ewidentnie na pierwszym miejscu. Sam plan też jest dwujęzyczny, ale nie pojawiają się symultaniczne podpisy — po prostu pewne miejsca opisane są po polsku, pewne tylko w języku jidysz. Te opisane po polsku to nazwy ulic, rzeki, place (Kościuszki, Targowica, Rynek główny, Ogród miejski), budynki (stacja kolejowa, koszary, Hotel Has, szkoła żeńska, kościół, sąd). Co zostało zaznaczone tylko w języku jidysz? Właściwie oprócz *sztiblu* (miejsce modlitwy i studiów religijnych) oraz czegoś, co zostało przetłumaczone jako „dom żydowski” (wg mnie chodzi tu raczej o cmentarz), wszystkie pozostałe oznaczenia związane są z gettem i eksterminacją ludności żydowskiej: mury getta, droga getta, brama getta, granice getta, akcja „wysiedleńcza” z 2 lipca 1942 roku, akcja ostatecznej likwidacji getta z 10 sierpnia 1943 roku, no i sam teren getta. Warstwa językowa mapy wydaje się rysować jednoznaczną i wyraźną granicę (zgodną po części z wcześniejszą interpretacją Olgi Goldberg-Mulkiewicz): są miejsca sprzed Zagłady — pamiętane jako te spoza żydowskiego świata (podpisane tylko po polsku) i pamiętane jako te ze świata żydowskiego, ale wpisane i wpasowane w życie miasta (miejsca ujęte w legendzie) oraz są miejsca związane z Zagładą, które są doświadczeniem przynależnym tylko światu żydowskiemu (podpisane tylko w jidysz).

Kolejny przykład to mapa Dynowa (1979), gdzie też znajdziemy zawirowania językowe, ale już nie tak oczywiste i nie tak łatwe do zinterpretowania. Większość elementów podpisana jest w sposób symultaniczny — po hebrajsku i po polsku — ale jest kilka elementów podpisanych tylko po hebrajsku i dwa podpisane tylko po polsku. Po hebrajsku: dom nauki (*bet-ha-midrash*), rabinówka. Tylko po polsku: synagoga (sic!) i cmentarz katolicki. Gdyby chcieć pozostać przy interpretacji Olgi Goldberg-Mulkiewicz,

doszlibyśmy do wniosku, że życie społeczności w Dynowie było istną sielanką i tylko synagoga należała do świata nieżydowskiego. Trudno się z tym zgodzić. Niestety, na razie nic nie naprowadziło mnie na bardziej przekonującą interpretację. Być może kluczem do niej jest osoba wykonawcy mapy — Avrahama Mussingera, który jest również autorem mapy Rzeszowa. Te dwie mapy i osoba ich twórcy ciągle wymagają studiów, która doprowadziłaby do odpowiedzi, skąd taki, a nie inny zapis na mapie Dynowa.

Ostatnie dwa przykłady to pokazanie granicy między tym, co jest, a tym, co mogłoby być. Prawdziwe czytanie między wierszami. Mapa Dębicy (1960) w Księdze zajmuje dwie strony. Jej główne elementy to wykreślone ulice (ale nie nazwane) i budynki, zaznaczone czarnymi prostokątami (różnej wielkości) z numerami, które odsyłają do legendy. Zaznaczone są również rzeki. Mapa jest opisana — tytuł i legenda — w językach hebrajskim i angielskim. Tytuł mapy informuje, że jest to szkic/zarys miasta Dębica. Szkic wykonany w skali 1:500 i w zastanawiającej, bo południowej orientacji. Przy czym po porównaniu mapy ze współczesnym planem miasta trudno nie oprzeć się wrażeniu, że skala 1 : 500 jest mocno przesadzona. Mapa w oryginale musiałaby być płachtą o wymiarach co najmniej 2 × 2 m. Zaburzenie proporcji widać też w oznaczeniach budynków. Prostokąt pod numerem 7 wydaje się przedstawiać budynek większy niż ten zapisany pod numerem 6⁶. W rzeczywistości jest na odwrót. Szczegółowa analiza mapy pozwala odkryć te elementy, które mapa przemilcza. Dla mieszkańców Dębicy ważnym wydarzeniem było ustanowienie Centralnego Okręgu Przemysłowego w 1937 roku. „W mieście zbudowano fabrykę opon samochodowych «Stomil», zakłady chemiczne, zaś w pobliskim Pustkowie fabrykę materiałów wybuchowych «Lignoza». Rodzący się przemysł diametralnie zmienił oblicze miasta i regionu, spowodował awans Dębicy. W 1937 roku zlikwidowano powiat ropczycki, godność miasta powiatowego uzyskała Dębica” (Lawera, Bata 2001). Dzięki COP powstały nowe miejsca pracy, np. w fabryce kauczuku syntetycznego czy w fabryce opon. Ale nie ma śladu tych instytucji na mapie. Być może dlatego, że jak podaje *Encyclopedia of Jewish Communities in Poland* (Wein, Weiss 1984), Żydzi nie byli tam zatrudniani. Jak pisze Edward Hall: „kultury różnią się tym, co się w nich przemilcza” (1976: 151).

Podobny zabieg — przemilczenia — znajdziemy na „Planie Miasta Białobrzegi” (1991). Plan bardzo schematyczny, przedstawia siatkę ulic oraz teren zabudowany, ale nie jest określone, jakie to konkretnie budynki. Co dziwne, instytucje żydowskie — cmentarz, synagoga — zaznaczone są na obrzeżach. Jednak po przeczytaniu przedmowy do Księgi Pamięci okazuje się, że dookreślenie na mapie może nie jest potrzebne, bo mapa po prostu

⁶ Szczegółowa analiza mapy Dębicy znajduje się w tekście: Dobranowska 2007.

przedstawia tylko przestrzeń żydowską miasta. Decydujące jest zdanie: „Nie-Żydzi mieszkali poza tymi ulicami, w pozostałej części miasta”. Sumując informacje wyczytane z mapy oraz zawarte w przedmowie do Księgi, otrzymujemy przestrzeń żydowską miasta Białobrzegi ograniczoną ulicami Poświętną, Polańską, współczesną Żeromskiego. Pozostałe ulice określające tę przestrzeń to:

- ul. Krakowska — „centralna ulica, wzdłuż której znajdowały się liczne sklepy należące do Żydów”⁷;
- ul. Piekarska — „na której mieszkał rabin miasta, wielki mędrzec Alimelach Reewsaki”;
- ul. Suska — „Na rogu ulicy znajdowała się główna świątynia miasta. W podwórzu znajdowała się także mykwa. [...] tam znajdował się targ koński. Sama ulica i plac są dla ludzi, którzy opuścili miasto podczas wojny, miejscem złych wspomnień. To tam właśnie Naziści (niech ich imiona będą wymazane) zebrali mieszkańców przed wywiezieniem ich do Treblinki”;
- ul. Kościelna — „Tam znajdowała się polska szkoła, gdzie uczęszczali także chłopcy żydowscy. W pierwszych dwóch klasach byli uczeni tylko przez żydowskich nauczycieli. W wyższych klasach żydowscy studenci uczyli się razem z polskimi”;
- ul. Targowa — nie jest dookreślona;
- ul. Sądowa — „na której żyło wielu żydowskich pracowników, krawców”;
- ul. 11 listopada — nie jest dookreślona.

„Od rogu ulicy Suskiej i Sądowej wiodła ścieżka do żydowskiego cmentarza”.

Tytuł „Plan Miasta Białobrzegi” jest w takim razie mylący. Plan nie obejmuje całego miasteczka, a tylko jego żydowską przestrzeń. A nawet, jak można sądzić z planu i opisu — rdzeń owej przestrzeni. To, co na początku wydawało się „tylko” terenem zabudowanym, zdaje się być żydowską przestrzenią wymiany, konsumpcji, częściowo symboliki (wyodrębniona świątynia). Ta przestrzeń stanowi centrum dla żydowskiej części ludności miasta. Granica tego centrum jest granicą całego planu. A między tym, co powiedziane, a tym, co przemilczane, przebiega granica.

Koncepcja Fredrica Bartha wyrażona w tekście *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych* może być odniesiona do kartografii. Barth zauważa, iż „ciągle utrzymuje się uproszczony pogląd, mówiący, że geograficzna i społeczna izolacja to czynniki mające decydujące znaczenie

⁷ Cytaty pochodzą z Księgi Pamięci Białobrzegów — tłumaczenie na język angielski ze strony Jewish Gen (<http://www.jewishgen.org>), tłumaczenie na język polski — autorka.

dla utrzymania się kulturowego zróżnicowania” (2004: 348). Powszechnie dostępne mapy utrzymują w nas to przekonanie. Jak przyjemnie patrzy się na przestrzeń, gdzie różne grupy kulturowe są zaznaczone odmiennymi kolorami i wszystko jest wyraźnie oddzielone. Żółte nie wchodzi na teren różowego, różowe jest oddzielone od zielonego. Wszystko jasne. Ale jak zauważa dalej Barth: „Empiryczne badania charakteru granic etnicznych przyniosły [...] odkrycia obnażające nieadekwatność takiego poglądu. Po pierwsze, stało się jasne, że granice trwają, mimo przepływania poprzez nie ludzi. [...] Po drugie, można stwierdzić, że przez takie granice utrzymane są stabilne, trwałe i często bardzo ważne relacje społeczne” (2004: 348—349). Tego już kartografia nie chce nam pokazać. Co więcej, kartografia chce nas przekonać o bezosobowości przestrzeni, obiektywności. O neutralności granic. Jednak spojrzenie pod jej „naukową” warstwę wydobywa na powierzchnię relacje społeczne. Z łatwością dostrzeżemy to na omówionych mapach ręcznie rysowanych, na podkładzie z pamięci. Społeczność polska i żydowska nie mieszkają w odizolowaniu. A granice były i przetrwały w pamięci, do tego stopnia, że zostały (mniej lub bardziej świadomie) przedstawione na mapach. Jak wcześniej zaznaczyłam, mapa nie jest oknem na świat, ale sposobem patrzenia na świat. I doświadcza tego każdy, kto na współczesnych mapach, tych wydanych lokalnie, poszukuje zabytków żydowskich. Dwór, pałac, muzeum, sanktuarium, kościół znajdziemy bez problemu. Jeszcze szybciej wpadnie nam w oko stacja benzynowa i sklep całodobowy. Ale przestrzeń żydowska definiowana jest głównie przez brak.

Podsumowując, mapy to także materiał do pracy dla antropologa. Trzeba mapę potraktować jak tekst, przyjrzeć się kulturowym regułom jej powstawania. Wtedy jest szansa na odkrycie granic niewidocznych na pierwszy rzut oka.

Bibliografia

- Barth Fredrik, 2004: *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.): *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN.
- Dobranowska Anna, 2007: *Teren nieistniejącego*. „Forum Europejskie” 14. Kraków: Instytut Europeistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goldberg-Mulkiewicz Olga, 1991: *Księga Pamięci („Memorbuecher”) a mit żydowskiego miasteczka*. „Etnografia Polska” XXXV/2.
- Goldberg-Mulkiewicz Olga, 1992: *Itineraria miasteczek żydowskich*. W: A. Paluch (red.): *The Jews in Poland*. Vol. 1. Kraków: Jagiellonian University Research Center in Jewish History and Culture in Poland.
- Hall Edward T., 1976: *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: PIW.

- Harley John Brian, 1992: *Deconstructing the map*. W: T.J. Barnes, J.S. Duncan (red.): *Writing Worlds. Discourse, text & metaphor in the representation of landscape*. London—New York: Routledge.
- Lawera Henryk, Bata Artur, 2001: *Powiat dębicki*. Krosno: Apla.
- Smith Angèle, 2003: *Landscape representation: place and identity in nineteenth-century Ordnance Survey maps of Ireland*. W: P.J. Stewart, A. Strathern (red.): *Landscape, memory and history: anthropological perspectives*. London: Pluto Press.
- Wein Abraham, Weiss Aharon (red.), 1984: *Encyclopedia of Jewish Communities in Poland*. Vol. III. Jerusalem: Yad Vashem.
- Whorf Benjamin Lee, 1982: *Język, myśl i rzeczywistość*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: PIW.
- <http://www.jewishgen.org>
- <http://yizkor.nypl.org/>

Anna Dobranowska-Filipczyk

**A border — not only a line of a map,
a text on cartography and reading of maps**

S u m m a r y

Text focuses on non-obvious connection between cartography and anthropology, followed by thoughts on maps and borders. It gives an opportunity to consider map as something more than just a precise measurements transferred into piece of paper. Map is also a text, which – when carefully read (between lines) – can lead a reader to some additional information about e.g. ethnicity, policy, religion, social classes. Author reveals ‘underlying’ content visible for map addicts, but not always for regular ‘map users’. Symbols should no longer be literally interpreted, border is not only a line on a map, but also a thing, which is sometimes hardly spotted or even not marked. Audience is invited to treat map as a novel not a comic. Presented thesis is illustrated with specific maps from Jewish Memory Books.

Opracowanie redakcyjne
Alina Doboszevska

Redakcja techniczna
Barbara Arenhövel

Korekta
Alina Doboszevska

Łamanie
Edward Wilk

Copyright © 2013 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2233-9

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 22,5. Ark. wyd. 26,5.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 38 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacevska 89, 88-100 Inowrocław

Cena 38 zł (+ VAT)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2233-9