

Zeszyty Etnologii

W r o c ł a w s k i e j

2013/1(18)

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Wrocław 2013

Zeszyty Etnologii Wrocławskiej nr 2013/1(18)

Redakcja:

Monika Baer

Konrad Górny – sekretarz redakcji

Mirosław Marczyk – redaktor naczelny

Michał Mokrzan

Krzysztof Piątkowski

Rada naukowa:

Wojciech J. Burszta

Eugeniusz Kłosek

Petr Skalník

František Vrhel

Projekt okładki:

Konstancja Górny

© Copyright by Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

ISSN 1642-0977

Adres redakcji:

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego

50-139 Wrocław, ul. Szewska 50/51, tel./fax: +48-71-3430553

<http://www.zew.info.pl>

<http://www.etnologia.uni.wroc.pl>

Wydawca:

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

50-139 Wrocław, ul. Szewska 50/51, tel./fax: +48-71-3430553

Spis treści

František Vrhel Ethnology and Prague structuralism: Petr G. Bogatyrev	5
Piotr Fabiś Émile Durkheim i nieświadomość zbiorowa (Émile Durkheim and Collective Unconsciousness).....	19
Hubert Wierciński „Udowodniono mi, czym jest rak”. Antropologiczne studium bólu i cierpienia w relacjach pacjentów chorych onkologicznie (“I was proved what does it mean cancer” – anthropological analysis of pain and suffering in cancer patient`s relations)	31
Mariusz Kania Muzułmanie jako antybuddyjski fundator jedności Myanmaru (Muslims as Anti-Buddhist founder of unity in Myanmar)	53
Paweł Sendyka Język „mitu smoleńskiego” (The language of the “Smolensk myth”)	75
Piotr Cichocki Pod linkiem i poza siecią. Lokalne i globalne konteksty korzystania z technologii Web 2.0: Polska, Malawi, Zambia, Stany Zjednoczone (Under the link and outside the net. Local and global context of Web 2.0 usage: Poland, Malawi, Zambia, United States of America)	89
Recenzje	
Jarosław Symyk Atena czy Arachne. Tertium non datur?	111
Autorzy	117
Recenzenci współpracujący	119

Ethnology and Prague structuralism: Petr G. Bogatyrev

Cassirer's anticipation

The conceptual problem of the relationship between “Gestalt” and “Structure” can be anticipated already in Ernst Cassirer’s *Structuralism in modern linguistics* (1945) published in *Word*, the journal of the Linguistic Circle of New York, when Cassirer juxtaposes the “form” (Gestalt) and the “structure” (Structure), thus approximating one to the other. In Cassirer’s view, such an approximation goes against the legacy of Hume and Mach, for whom the only way to grasp a complex psychic phenomenon was to disintegrate it into its basic parts and examine “our personality” as a “bundle of perceptions”. Cassirer further explains that “In modern ‘Gestalt-Psychology’, all this was transposed into its very opposite. Psychical phenomena – it was declared – have a definite structure; and it is impossible to understand this structure by treating it as a loose conglomerate – a mere mosaic of sense-data (ibid., 101).”

Delving into history, Cassirer identifies the defining moment in Cuvier’s “principle of the correlation of parts in organic beings,” in a broader sense, in the wholeness, as Cuvier puts it in 1812, “Every organized being constitutes a whole, a unique and closed system, whose parts mutually correspond and concur to the same definitive action by their reciprocal reaction”. Thus, it is Cuvier’s and Goethe’s morphological idealism where Cassirer seeks filiation of modern linguistics, in contrast with Jan Mukařovský, who dissociates himself from Gestalt’s wholeness, closeness, and holism, as it is apparent in *Chapters in Czech Poetics I*:

It is necessary to reject the idea encompassing holism that lower-order structures gradually integrate into higher-order structures and that the whole system of structures culminates in a joint unity, unconditioned by anything (...) Such a schematic construct contrasts with the dialectic approach of art historical structuralism that bears in mind the transformable structural interrelationships between single phenomena while closure of structure is only relative. Hence –

unlike holism – art historical structuralism does not find developmental movement in intrinsic evolving series, but in extrinsic developmental streams .

In sum, while Mukařovský emphasizes the dialectic, transformable nature of the Structure, Cassirer concludes that it is “Gestalt” what hints at possible relations between problems that seem to be detached at first glance. In other words, for Cassirer the Structure and Gestalt merge together, if not become identical. In this article I argue that such a blurred vision of the fundamental differences between Gestalt and Structuralism turned P.G. Bogatyrev in a structuralist. Although he was weaned on the ideas of the Prague Linguistic Circle, a comparative analysis of his conceptual basis with Mukařovský’s typology of functions reveals Bogatyrev’s predominant adherence to the principles of Gestalt psychology.

Bogatyrev’s conceptual basis

Petr. G. Bogatyrev is widely considered an ethnological parallel to the Prague Linguistic Circle, and rightfully associated with the *functionalist* approach to folk culture, which - from the disciplinary vantage point of that time - was regarded as a basic object of ethnology. Bogatyrev’s functionalist approach has been accented by a number of Czech, Slovak, and foreign experts.

Starting from the Czech provenience, one of the most analytical attempts to characterize Bogatyrev’s conceptual basis was made by Bohuslav Beneš, the author of *Bogatyrev and Structuralism*. In the first place, Beneš appreciates Bogatyrev’s system of functions for

“enriching the earlier perspective on structure by adding another element to the hierarchy of isolated components, i.e. by studying the form parallelly – and its existence in folk stratum. However, a comparison of this approach with functionalists such as Malinowski and structuralists such as Zelenin and Kagarov shows an interesting deviation. While Malinowski fully elaborated a system on strictly speaking biological-sociological basis, structuralists approached the function in a more limited scope: function signifies both internal elements of a phenomenon/folklore structure (non-aesthetic and aesthetic functions) and external elements (the effect of the phenomenon/structure on a folk collective) .

In the footnote 41, he states that “the most complete [Bogatyrev’s] summary of function can be found in *Folk Song from a Functional Point of View*, Prague

1936; however, even in this scholarly work Bogatyrev does not define the function itself, but only its types” (ibid., 200).

Beneš’s view is shared by Jaroslav Kolár, who asserts “Bogatyrev’s direct participation in creating the structuralist Prague School that sprang from the activities of the Prague Linguistic Circle”. Kolár explains that the focal point of Bogatyrev’s functionalism lies in the richness of functions and “their capacity to transfigure in a socio-historical context while remaining not only the structural constituent in the internal organization of a work or a phenomenon but also a vehicle of functions intensively felt by their perceivers” (ibid., 175). Perhaps the most remarkable observation of Kolár is his mentioning of time coincidence with Mukařovský’s development of the theory of functions. This key question will be discussed in the concluding section, where I analyze Bogatyrev’s conceptual basis through the lenses of Mukařovský’s functionalist, and structuralist conceptual basis.

The last author from home provenience, Milan Leščák, contributes to defining Bogatyrev’s conceptual basis in the epilogue to the Slovak version of Bogatyrev’s appreciated paper on Czech and Slovak folk theatre. Leščák highlights the synchronic method, as it reveals “the complexity of formal and functional changes”. He adds that “the changes in the structure of functions of a certain ethnographic phenomenon are more significant than the changes of their forms” (ibid., 265). Thus, according to Leščák, Bogatyrev’s main part in structural aesthetics and linguistics was “in using specific material to study the fluctuating dominance in the structure of functions of a certain ethnographic phenomenon, in particular the transformation of the magical and aesthetic function” (ibid., 265). Most importantly, Leščák appreciates Bogatyrev for bringing new and more precise terminology into ethnology and for employing synchronic analysis as “the starting point of gradual improving of so called functional-structuralist method in ethnography and folklore studies in the 1930s, which enabled him [Bogatyrev] to grasp the dynamics of the changes in folk culture in its complexity, like one closed system” (ibid., 265).

Bogatyrev’s “functional hierarchy, more specifically his distinguishing between dominant and subordinated functions,” is highly praised by Jakobson, who sees Bogatyrev’s quest of laws governing the changes as the prime result of his research. Jakobson also accentuates Bogatyrev’s insistence on systematic application of functional structuralism in ethnology.

By the same token, Ladislav Matejka emphasises that Bogatyrev’s semiotic frame is interdisciplinary and encompasses both verbal and non-verbal semiotic systems. As an illustration of this point, Matejka mentions Bogatyrev’s

work on folk clothing as a sign, differentiating the material reality from the conceptual one. It is Bogatyrev's exploration of social functions of clothing that Matejka appreciates most.

Moving to the international debate, Peter Steiner highlights Bogatyrev's use of extensive data that refer to "the law concerning the socially determined fluctuation of functions,". One example could be the case of – topically possible – the Christmas tree in Slovakia or the case of wearing galoshes in the Russian countryside. Bogatyrev's "changing hierarchy of functions" is further acknowledged by Irene P. Winner .

The last detailed characteristics of Bogatyrev's conceptual basis is described by Nadezhda Stangé-Zhirovova, for whom structural ethnology originates in 1929 when Peter G. Bogatyrev publishes in French *Magical Acts, Rituals, and Beliefs in Ciscarpathian Russia*. Stangé-Zhirovova underscores Bogatyrev's concept "function of the structure of functions," which attracted linguists' attention in the 1940s, for example Karel Horálek in his contemplation from 1948 on the function of the structure of functions that was later included by Vachek to his Linguistic Dictionary of Prague School. According to Stangé-Zhirovova, it is more challenging to define the relationships between functions, i.e. depict the "function of structure of functions", than just name the functions. Nevertheless, in connection with ordinary clothing, she lists the following functions: practical, social, aesthetic, and religious. "This collection of functions forms or constitutes the structure of functions, which in their own way represent the function of ordinary clothing" .

In sum, Bogatyrev provided an innovative perspective on studying functions by examining them parallelly by synchronic methods, focusing on their fluctuation, changing dominance, and hierarchy within a closed, static system. His inter-disciplinary approach, thorough field work, and collection of extensive data are perhaps his greatest legacy. Thus, having characterized the highlights of Bogatyrev's conceptual basis, I will proceed to the analysis of Bogatyrev's texts in the light of the functional approach of Prague Structuralism.

Functionalism, functions, and Bogatyrev's texts

To shed more light on Bogatyrev's approach to the classification of functions, I will analyze the representative collection of Bogatyrev's texts, revealing certain limitations of Bogatyrev's structural functionalism.

In *Toward the question of ethnological geography*, Bogatyrev may appear innovative in showing correlations between functions (compare with Greenberg's work from the 1980s that on the same note demonstrates correlations between ontologically different series). When discussing the functional transformation of ethnological phenomena, Bogatyrev claims that functions can transform not only in the material realm but also in the spiritual realm of a culture. He provides numerous examples (perhaps inevitably?), e.g. shows how ancient magical ceremonies acquire strictly aesthetic functions under the influence of a different culture, or vice versa, how an autotelic game transforms into a magical event in the course of time. His focal point is clear: to examine distinction and transformation of two functions, the magical function on one hand and the aesthetic function on the other hand, rather than to define the functions in their complexity.

Bogatyrev's synchronic approach reappears in his following work on ethnographic research *Ethnographer's Experience with Field work in Russia and Ciscazpathian Russia*. Bogatyrev, perhaps too nominalistically, reaffirms that the major task of modern ethnology is to inquire the functions, or to elucidate the functional transformation in every single ethnographic phenomenon. He raises the following question: "In what relation does one function weaken to another function within the same ethnographic phenomenon? For example, does the aesthetic function of a certain custom strengthen while the faith in its magical force reversely weakens, or does it not?". Bogatyrev explains, again with tendency to nominalism and enumerations that

The general intensity of a given custom usually remains the same even after losing its magical function, i.e. the custom remains an integral part of the ritual; only its aesthetic function, insignificant in the past, intensifies at the expense of the magical function. It may also occur that the loss of one function results in the loss of other functions. This can be observed on e.g. the disappearance of the folk costume and its aesthetic function, because the peasants no longer see it as practical and comfortable (ibid., 52).

Thus, regarding this leitmotif of Bogatyrev's functionalism, it is important to make two observations: 1) functions are unambiguous, and functions and their forms are not generalized; 2) they are rather recurring, "static" components of the preset case analysis or "multiplex (case) analysis."

Bogatyrev's *Contribution to the Structural Ethnography* primarily adheres to structuralism, however, it is not Prague structuralism but structural psychology (Gestalt psychology) that Bogatyrev finds methodically applicable, assum-

ing that a certain (again singularization, nominalism) ethnographic (not ethnical?) phenomenon fulfills multiple functions. Hence, it does not take us by surprise that Bogatyrev defines structure out of sync with Trubetzkoy, Jakobson, Mukařovský, or Havránek, and instead draws on K. Koffka's definition: "A system where the tie that forms between each element and all those other elements with which it has ever been in contiguity can be called Structure" (in Bogatyrev 1931, 64). Grounded in Koffka, Bogatyrev infers two distinctive features of structure: multiplicity and orderliness, a finding that seems to be a product of its time, as it inclines to nominalism, singularization, and overgeneralization. Certain weak points of Bogatyrev's functionalism show up when confronting his work with Mukařovský's conception, comprised in the paper on wholeness in the theory of art, discussed in depth in the following section.

Yet Bogatyrev does not restrict himself to the functional transformation; in some of his works, he suggests the possibility to "establish general ethnographical laws that would be valid for all European nations". As anticipated earlier, neither functional nor structuralist inquiry is autonomous; they more likely represent a possible gateway to creating "ethnographic laws". In this respect, three questions arise: Are Bogatyrev's laws a distant echo of classical evolutionism? Are "general" laws valid for European nations really "sufficiently general"? Are there any other laws valid for all the world's nations, some "more general" laws? In fact, Bogatyrev understands laws rather as functional connections between changing component parts of ethnographic phenomena. This can be illustrated by Bogatyrev's formulation of the "second law", namely that "if an ethnographic fact loses one or more of its functions but remains active, its other functions grow in direct proportion to the disappearing functions, i.e. the law concerning the conservation of ritual's energy is still enforced". Such a perspective almost reminds of physical or thermodynamic laws in overemphasizing singularity. Last but not least, Bogatyrev lends timeless validity, perhaps too optimistically, to the synchronic and simultaneously static examination.

Another example of reduced complexity of Bogatyrev's view at function can be found in his quest of popular belief. According to his frequent claim, two religious systems coexist in every peasant's mind, but they are incompatible by their nature and thus cannot join in one whole. Could this be an allusion at something that later on will be tackled in the orbit of chaotic phenomena and called unintegrable system? Synchronically, a relation can be found in Sorokin's "chaotic-syncretic systems".

Back to the starting point of Bogatyrev's structuralism, using the illustrious example of the Christmas tree in eastern Slovakia with a subheading *The Question of Structural Inquiry into the Functional Transformation of Ethnographic Phenomena*, Bogatyrev establishes, although rather operatively, the notion of the dominant function, magical, aesthetical, or others – however, without specifying those other functions or creating a complete taxonomy; a phenomenon fulfills more functions that are mutually “structurally” interconnected. Bogatyrev remarks that “Methods of *structural psychology* [italics] therefore should be modified and applied on ethnographical material”. Perhaps for the first time, Bogatyrev explicitly mentions the practical function; and vaguely also the “magical-religious” function. Nevertheless, is the magical function identical with the primitively-religious function? The functional transformations of Christmas tree and Bogatyrev's inquiry in this singular case in eastern Slovakia belong among the most cited findings of Bogatyrev's research; his idea of a certain cyclization being valued most. Similarly in *Functional-structural method and other ethnographic and folkloristic methods* Bogatyrev intensifies his functional approach by saying that “For researchers in the field of ethnography and folklore, it is absolutely necessary to primarily determine the function” .

Bogatyrev's *Folk Song from Functional Perspective* represents the most celebrated contribution of his scientific legacy, as it offers the most complete enumeration of functions, even though it still ends with the anti-taxonomic “etc.” Bogatyrev is asserting that the functions of a song create a “complete” structure in the following way: “Besides the aesthetic function, a song simultaneously carries other functions, such as the magical one, or the function of a regional sign, rhythm of work, informational function about the singer's age and about who sings the song (men, women) etc.”. Again, such distinctions are incomplete, inductive case studies that lack clearly defined criteria for differentiating one function from the other. Thus, on closer examination Bogatyrev's structural functionalism builds largely on the psychological or more precisely Gestalt psychological points of departure.

To delineate Bogatyrev's conceptual horizons and examine their integrity, I will further compare his functionalist approach with Mukařovský's typology of functions.

Mukařovský's typology of functions

In the following section I will be looking at Bogatyrev's functionalism from the perspective of Mukařovský's typology of functions, elaborated with overwhelming erudition in the distinguished scholarly work *The Place of the Aesthetic Function among the Other Functions*, originally presented in 1942. Mukařovský's functionalist reflections on the aesthetic function, norm, and value are already anticipated in 1937 and reappear in his work on the functions in architecture, further refined in 1946 in *The Man in the World of Functions* (both works were published in *Studies in Aesthetics*, 1966). The level of elaboration, scope, and conceptual quality rank this work to most articulate illustrations of Prague structuralism from the functionalist point of view. In his summarizing treatise called *On the Conceptual Basis of the Czechoslovakian Theory of Art* (1947), Mukařovský asserts that in the typology of functions, 1) aesthetic function is by no means limited to art; conversely, this function penetrates all human activities, and 2) aesthetic function stands in a "dialectic" opposition to all other functions in that it does not pursue any goal. These points of departure need to be analysed in depth, albeit rather schematically, in order to confront Bogatyrev's conceptual base with Mukařovský's typology of functions.

Mukařovský defines function as "the mode of a subject's self-realization vis-à-vis the external world". The typology can be summarized as follows: In the first instance, Mukařovský differentiates between the "immediate" and the "semiotic" functions. The immediate function is further divided into practical functions on one hand (the object is in the foreground, self-realization of a subject is directed at the reorganization of the object) and theoretical functions on the other hand (the subject is in foreground, because its general and ultimate goal is the projection of a reality into the subject's consciousness). The semiotic functions can be subdivided as well. The symbolic function (the object is in foreground, attention is focused on the effectiveness of the relationship between the symbolized thing and the symbolic sign), and the aesthetic function (the subject is in foreground, the connection of the aesthetic sign to the subject does not direct itself toward particular realities but reflects on reality as a whole). The aesthetic function resembles the theoretical one, but the theoretical function strives for a total and unifying image of reality. Conversely, the aesthetic function attempts to construct a unifying attitude against reality. "An aesthetic sign does not affect any particular reality as does a symbolic sign; instead, it reflects in itself reality as a whole".

In sum, there are two groups divided into immediate and semiotic functions; whereas the immediate functions further consist of practical and theoretical functions, the semiotic functions comprise symbolic and aesthetic functions. It is the practical function, *kat'exochén*, which is differentiated most elaborately, being the closest to reality of all other functions. According to Mukařovský, all other functions accumulate around the practical function, enter in close interrelations, and some of the *colorings* of the practical function are formed by merging with a different function. Thus, e.g. *magical function* is a combination of the practical and symbolic function. Last but not least, for Mukařovský, symbolic and aesthetic signs seem to be characterized as an object while practical and theoretical signs can be characterized as a tool.

When comparing Mukařovský's detailed theoretical framework with Bogatyrev's view of functions, a striking difference emerges at first glance. The major discrepancy lies in the level of refinement, as could be shown by one detail, i.e. the notion of the magical function. Whereas Bogatyrev frequently uses the magical function as a strictly undivided entity that is sometimes equaled with a syncretic religious element, Mukařovský refines the "magical function" by hinting at the relation between the practical and symbolic function. Paradoxically, such a distinction has more in common with Lévi-Strauss's treatise on the effectiveness of symbols than with Bogatyrev's ethnological point of departure. Yet the greatest difference between Bogatyrev and Mukařovský arises when considering the role of the aesthetic function, the main domain of Mukařovský's investigation .

Conclusion

My analysis implies three findings. The first finding shows that compared to Mukařovský's phenomenological typology, definition, and conceptual functional framework, Bogatyrev's perspective appears arbitrary in that it lacks clearly defined criteria for differentiating one function from the other. Instead, Bogatyrev presents rather purpose-specific conception of an ethnological researcher, who was a practitioner with brilliant field work experience, rather than a theoretician.

The issue of typology of functions is further dissected by Mojmir Grygar who asserts that every reality entering within the grasp of the magical-religious stance becomes "a sign of a specific kind." With the magical-religious stance,

realities are not converted into signs because in their substance, *they are signs themselves*". As such, they can act as the realities that they represent.

Moving from Grygar's observations on Mukařovský's paper *Significance of Aesthetics* (1942 – unpublished) to Horálek's analysis of the "function of the structure of functions", we may note a curious *renaming* of the problem when returning to the original *syncretization* of functions in "primitive or folklore society," the original integrity of functions. This vision is implicitly suggested by Květoslav Chvatík in two ways: 1) when he describes the impossibility to "chemically distinguish single categories of functions" (i.e. function seems to be a historically changeable structure of forces governing a man's stance to reality), 2) when he presents the developmental viewpoint at the differentiation of functions by showing that we commonly regard this differentiation as inherently given. In fact, it is the result of a long-term historical development, in particular the modern-time division of labor. Chvatík somewhat schematically remarks that, for example among native peoples, it is still difficult to distinguish the aesthetic function from the magical or erotic function. Belief in the original syncretism can be more or less valid; yet, it should not prevent us from adequate conceptualization despite the small functional nuances.

My second finding indicates that whereas Bogatyrev's theoretical grounding went hand in glove with psychological *gestaltism*, Mukařovský on several occasions distanced himself from the Gestalt's closed and non-structural approach, as outlined in the paper *On the Conceptual Basis of Czechoslovakian Theory of Art*: "On the other hand, the same maxim [the whole is more than its component parts] is too broad for the structuralist approach because it also subsumes the wholes that do not have structural nature, for instance forms and formations investigated by gestalt psychology".

On the same note, Mukařovský questions Gestalt's perspective in *The Notion of Wholeness in Theory of Art*:

I am intentionally posing this question broadly and carefully because I am afraid that a narrower question about what kind of a whole an artistic structure represents would lead to neglecting other aspects of the notion of the whole, which can exist along the notion of structure. And they do exist. In theory of art, an important role is assumed by the notion of *form*. It is important to note that art critique uses the word *form* in different meanings, sometimes in all of them simultaneously. What I mean is the exact meaning used in psychology; form – Gestalt. A closed whole, usually perceivable by senses, which has not only qualities given by its component parts but also one absolute "gestalt quality" (*Gestaltqualität*) characterizing it as a whole. Such a form (or more likely forma-

tion) is a melody in a song, a verse in poetry... Since without doubt – although some people confuse it – not even the most detailed compositional analysis can characterize a poetic work as a structure in spite of the fact that a solid compositional analysis does not break a work into parts but departs from the overall organization of parts, i.e. from “gestalt quality.” Proportionality, symmetry, concentricity, and other compositional features are not structural features, even though the structure of a work has the determinant influence on its composition, and the way by which the work was compositionally created can be conversely used as one of the symptoms of the structural composition of a work .

The third finding, based on the structural analysis of folk art, suggests that it was not Bogatyrev but Mukařovský who conducted a *genuine structural analysis* in folklore, namely in his treatise from 1942 focused on “detail as a basic semantic unit in folk art”. Most importantly, in the case of folk art, Mukařovský sees no boundaries between artifacts dominated by the aesthetic function and artifacts where the aesthetic function is present but not predominant. Mukařovský presents a thesis that assigning detail in folk art does not always comply with logical and empirical laws; detail maintains its semantic independence, and an artifact is created by assigning details, which tend to be a part of a tradition, i.e. originated long before they were used in a work of art by an author. Provided that the genesis of a folk work of art lies in grouping traditional motifs and formulas and that it represents only the beginning of the process of constant changes of grouping, adding, and reducing details, we can say that detail represents the basic semantic unit of the folk work’s context, a context that could be qualified as “mosaic-like.” Therefore, according to Mukařovský, the key finding can be formulated as “a principle of additive composition.”

Folk poetry opens a vast space between the empirical reality and its projection because its purpose is a combination of signs, instead of a reproduction of empirical relations between things. Detail in folk art thus turns out to be more overarching than a subordinate structural element; it is not static, being the main bearer of initiative in the semantic structure of a folk work of art. Thus, it is apparent that in the light of Mukařovský’s structural analysis, folk art does not emerge from the idea of the whole, but from *assigning details* that are given by tradition, and that give birth to unpredictable wholes at every new positioning.

References

- Beneš, Bohuslav. „P. Bogatyřov a strukturalismus.” *Český lid* 55, 1968: 193-206.
- Bogatyřev, Petr G. „Etnografická praxe. Etnografovy zkušenosti z terénní práce v Rusku a na Podkarpatské Rusi (Ethnographer's Experience with Field work in Russia and Ciscarpathian Russia).” In *Souvislosti tvorby*, by Jaroslav Kolár (ed.), 48-56. Praha: Odeon (1971), 1930.
- Bogatyřev, Petr G. „Funkčně strukturální metoda a jiné metody etnografie a folkloristiky (Functional-structural method and other ethnographic and folkloristic methods).” In *Souvislosti tvorby*, by Jaroslav Kolár (ed.), 85-93. Praha: Odeon (1971), 1935.
- Bogatyřev, Petr G. „K otázce etnologické geografie (Toward the question of ethnological geography).” In *Souvislosti tvorby*, by Jaroslav Kolár (ed.), 27-35. Praha: Odeon, 1929.
- Bogatyřev, Petr G. „K otázce strukturálního zkoumání proměny etnografických jevů (The Question of Structural Inquiry into the Functional Transformation of Ethnographic Phenomena).” In *Souvislosti tvorby*, by Jaroslav Kolár (ed.), 71-75. Praha: Odeon (1971), 1932.
- Bogatyřev, Petr G. „Kroj jako znak. Funkční a strukturální pojetí v národopisu (Costume as Sign. A Functional and Structural Conception in Ethnography).” In *Souvislosti tvorby*, by Jaroslav Kolár (ed.), 109-114. Praha: Odeon (1971), 1936.
- Bogatyřev, Petr G. „Lidová píseň z funkčního hlediska (Folk Song from Functional Perspective).” In *Souvislosti tvorby*, by Jaroslav Kolár (ed.), 115-125. Praha: Odeon (1971), 1936b.
- Bogatyřev, Petr G. „Příspěvek k strukturální etnografii (Contribution to the Structural Ethnography).” In *Souvislosti tvorby*, by Jaroslav Kolár (ed.), 64-67. Praha: Odeon (1971), 1931.
- Cassirer, Ernst. *Structuralism in Modern Linguistics*. New York: Word. Journal of the Linguistic Circle of New York. Vol. 1. No. 2, 1945.
- Cuvier, Georges. „'Preliminary discourse', Researches on Fossil Bones (1812).” In *George Cuvier, Fossil Bones and Geological Catastrophes: New Translations and Interpretations of the Primary Texts*, by Martin J.S. Rudwick, 183-252. Chicago and London: University of Chicago Press, 1997.
- Grygar, Mojmír. *Terminologický slovník českého strukturalismu (Terminological Dictionary of Czech Structuralism)*. Brno: Host, 1999.
- Chvatík, Květoslav. *Strukturání estetika (Structural Aesthetics)*. Brno: Host, 2001.
- Jakobson, Roman. „Petr Bogatyřev (29.1. 93 - 18.8. 71). Expert in Transfiguration.” In *Sound, Sign, and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle*, by Ladislav Matejka and Ann Arbor (eds.), 29-39. The University of Michigan Press, 1976.

- Kolár, Jaroslav. „Československá léta Petra Bogatyreva.” In *Souvislosti tvorby*, by Jaroslav Kolár (ed.), 171-182. Praha: Odeon, 1971.
- Leščák, Milan. “Doslov.” In *L’udové divadlo české a slovenské*, by Petr G. Bogatyrev, 263-271. Bratislava: Tatran, 1971.
- Matejka, Ladislav. „Preface.” In *Sound, Sign, and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle*, by Ladislav Matejka and Ann Arbor (eds.), ix-xxxiv. The University of Michigan Press, 1976.
- Mukařovský, Jan. *Kapitoly z české poetiky. Díl I.: Obecné věci básnictví (Chapters in Czech Poetics. Vol.I)*. Praha: Svoboda, 1948.
- Mukařovský, Jan. *Studie z estetiky (Studies in Aesthetics)*. Praha: Odeon, 1966.
- Mukařovský, Jan. *Cestami poetiky a estetiky (On the Track of Poetics and Aesthetics)*. Praha: Československý spisovatel, 1971.
- Sorokin, Pitirim A. *Krise našeho věku*. Praha: Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948.
- Stangé-Zhírovová, Nadezhda. „Petr Bogatyrev - ethnologue et sémioticien.” In *Cercle Linguistique de Prague, son activité, ses prolongements. Actes de colloque international*, by Nadezhda Stangé-Zhírovová and Jan Rubeš (eds.), 175-189. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1984.
- Steiner, Peter. „The Conceptual Basis of Prague Structuralism.” In *Sound, Sign, and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle*, by Ladislav Matejka and Ann Arbor (eds.), 351-385. The University of Michigan Press, 1976.
- Vachek, Josef. *Lingvistický slovník pražské školy (Linguistic Dictionary of Prague School)*. Praha: Karolinum, 2005.
- Vrhel, František. „Symbol: transkulturní pohled (Symbol: Transcultural Perspective).” *Český lid* 81, 1994: 1-16.
- Winner, Irene P. „Cultural Semiotics and Anthropology.” In *The Sign: Semiotics around the World*, by R.W. Bailey, Ladislav Matejka and Peter Steiner (eds.), 335-363. The University of Michigan Press, 1978.

* * *

*I would like express my gratitude
to my niece Šárka Císařová, M.A. for the translation*

Émile Durkheim i nieświadomość zbiorowa

Definicja samobójstwa

W 2006 r. ukazała się książka Émile'a Durkheima *Samobójstwo. Studium z socjologii* (pierwsze wydanie francuskiego oryginału ukazało się w r. 1897). Tym samym dostępne są w języku polskim cztery klasyczne książki tego autora. Trzy pozostałe przekłady ukazywały się w następującej kolejności: *Zasady metody socjologicznej* (1968, oryg. 1895); *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* (1990, oryg. 1912); *O podziale pracy społecznej* (1999, oryg. 1893).

Pierwsze strony *Samobójstwa* są doskonałą prezentacją Durkheimowskiej procedury budowania pojęć socjologicznych, zadekretowanej w *Zasadach metody socjologicznej*, tu zastosowanej w celu zdefiniowania pojęcia „samobójstwa”¹. Durkheim zaczyna od sformułowania swoich obiekcji wobec pojęć potocznych:

Słowo „samobójstwo” nieustannie powraca w rozmowach, można więc sądzić, że jego sens znają wszyscy i że jego definicja jest zbyteczna. W istocie jednak słowa z języka potocznego, podobnie jak wyrażane przez nie pojęcia, są zawsze wieloznaczne, a uczony, który by bez zastanowienia użył ich w formie, w jakiej są stosowane, wprowadziłby wielki zamęt. Przede wszystkim rozumie się je nie dość precyzyjnie, co sprawia, że ich sens zmienia się za każdym razem zgodnie z wymaganiami wypowiedzi. Co więcej, ze względu na to, że klasyfikacja, której są wytworem, nie wynika z analizy metodologicznej, lecz jedynie wyraża nieokreślone wrażenia tłumu, nieustannie zdarza się, że odmienne kategorie faktów umieszcza się bez rozróżnienia w tej samej rubryce lub też że faktom

¹ Pierwsza część tego artykułu zawiera rekonstrukcję sposobu, w jaki Durkheim buduje swoją definicję samobójstwa i jest tylko trochę przerobioną wersją jednego z podrozdziałów mojej książki *Émile Durkheim jako teoretyk kultury* (Poznań 2008, s. 25–29). Owa rekonstrukcja pełni tutaj funkcję specyficznego materiału empirycznego: składa się w mniej więcej dwóch trzecich z cytatów, a więc słów i myśli samego Durkheima, reszta zaś to komentarz ściśle do nich przylegający, który tutaj raz jeszcze (inaczej, niż zrobiłem to w książce) interpretuję.

o tym samym charakterze nadaje się różne nazwy. Jeżeli zatem pozwolimy sobie na przyjęcie zastanych znaczeń, poniesiemy ryzyko polegające na dziele- niu tego, co powinno być połączone, lub łączeniu tego, co należy rozdzielać, a zatem na nieuwzględnianiu prawdziwego pokrewieństwa rzeczy, co sprawi, że będziemy mylili się co do ich charakteru².

Recepta na sformułowanie socjologicznej definicji samobójstwa jest nastę- pująca:

Nasze pierwsze zadanie będzie więc polegać na usystematyzowaniu faktów, które mamy zamiar zbadać pod nazwą samobójstwa. W tym celu postaramy się stwierdzić, czy wśród różnych rodzajów śmierci istnieją takie, które mają cechy wspólne na tyle obiektywne, aby każdy wiarygodny obserwator mógł uznać je za tak specyficzne, że nie wystąpią gdzie indziej, a zarazem na tyle zbliżone do tych, które powszechnie są nazywane samobójstwami, abyśmy mogli za- sadnie zachować to wyrażenie. Jeżeli się na nie natkniemy, zgromadzimy pod tą nazwą wszystkie bez wyjątku fakty, które mają te cechy szczególne. Nie bę- dziemy przy tym troszczyć się o to, czy tak utworzona klasa zawiera wszystkie przypadki, określane jako przeciętne, czy też, przeciwnie, zawiera takie, które zwyczajowo nazywa się odmiennie³.

Wychodząc od potocznego pojęcia „samobójstwa”, Durkheim stara się znaleźć „cechy zewnętrzne” faktów czy też zjawisk, które posłużą do sformułowania naukowej definicji tego pojęcia:

Wśród różnych rodzajów śmierci istnieją takie, które mają tę szczególną cechę, że zostały spowodowane przez samą ofiarę, są wynikiem czynu dokonanego przez zmarłego. Jest pewne, że ta właściwość leży u podstaw powszechnie przyjętego rozumienia samobójstwa⁴.

I dalej:

Mimo że na ogół wyobrażamy sobie samobójstwo jako gwałtowny czyn wy- magający użycia pewnej siły, może się zdarzyć, że taki sam skutek da postawa całkowicie negatywistyczna lub zwykle zaniechanie. Można się zabić zarówno

² É. Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tł. K. Wakar, przedm. A. Sułek, red. nauk. E. Tarkowska, Warszawa 2006, s. 47.

³ *Ibidem*, s. 48.

⁴ *Ibidem*.

przez odmowę przyjmowania pożywienia, jak i za pomocą miecza lub ognia. Nie jest nawet konieczne, aby czyn nastąpił bezpośrednio przed śmiercią sprawcy, aby można było go uważać za jej przyczynę; jeśli związek przyczynowy jest pośredni, zjawisko nie zmienia swego charakteru. Obrazoburca, który w celu zdobycia laurów męczeństwa popełnia zbrodnię obrazy majestatu – o której wie, że jest karana śmiercią – i ginie z rąk kata, jest tak samo sprawcą swojej śmierci jakby zadał sobie śmiertelny cios. Tych dwóch rodzajów dobrowolnej śmierci nie należy umieszczać w różnych grupach, ponieważ różnica między nimi polega tylko na technicznych szczegółach zadania śmierci. Dochodzimy zatem do pierwszego stwierdzenia: samobójstwem nazywamy wszelką śmierć, która pośrednio lub bezpośrednio wynika z pozytywnego lub negatywnego czynu ofiary⁵.

Pierwszym krokiem Durkheima jest doprecyzowanie pojęcia „samobójstwa” z raczej przyrodniczej perspektywy, polegające na wskazaniu przestrzennych i czasowych niuansów ludzkiego działania. Polega to w zasadzie na dokładnym określeniu znaczenia pojęcia „działania” i pojęcia „relacji przyczynowo-skutkowej” za pomocą opozycji: „pozytywne – negatywne” i „bezpośrednia – pośrednia”. Ale ponieważ samobójstwo należy do „zjawisk ludzkich”, takie przyrodnicze rozważania są tylko pierwszym etapem konstruowania jego socjologicznej definicji:

Definicja ta jest jednak niezupełna; nie dokonuje się w niej rozróżnienia między dwoma bardzo odmiennymi rodzajami śmierci. Nie można umieścić w tej samej klasie i traktować w taki sam sposób śmierci człowieka, który pod wpływem narkotyków rzuca się z okna na wysokim piętrze, ponieważ sądzi, że znajduje się ono na poziomie ziemi, i śmierci człowieka zdrowego umysłowo, który zadaje sobie cios, wiedząc, co robi⁶.

Osoby, która za przyczyną narkotycznych halucynacji podejmuje działania kończące się jej śmiercią, z pewnością nie można nazwać samobójcą. O osobie, która zginęła w takich okolicznościach, mówi się, że jest ofiarą wypadku. Różnica między takim wypadkiem a śmiercią „człowieka zdrowego umysłowo”, który sam „zadaje sobie cios, wiedząc, co robi”, prowadzi nieuchronnie do postawienia następujących pytań:

Czy można powiedzieć, że z samobójstwem mamy do czynienia tylko wtedy, kiedy czynu prowadzącego do śmierci dokonała ofiara w celu osiągnięcia ta-

⁵ *Ibidem*, s. 48–49.

⁶ *Ibidem*, s. 49.

kiego rezultatu? Że tylko ten zabija się naprawdę, kto pragnął się zabić, i że samobójstwo jest świadomym zabójstwem siebie samego? Byłoby to niesłuszne określanie samobójstwa za pomocą właściwości, która bez względu na jej ważność i zainteresowanie nią jest trudna do wyróżnienia, ponieważ niełatwo jest dokonać jej obserwacji. W jaki sposób określić czynnik kierujący sprawcą oraz stwierdzić, czy po podjęciu decyzji chciał on właśnie śmierci, czy też miał jakiś inny cel? Zamiar jest czymś zbyt osobistym, aby móc go określić z zewnątrz inaczej niż za pomocą dużych przybliżeń. Wymyka się nawet wszelkiej obserwacji wewnętrznej. Ileż to razy mylimy się, jeśli chodzi o rzeczywiste racje, które skłaniają do działania! Postępowanie będące wynikiem niewielu znaczących uczuć lub ślepej rutyny często wyjaśniamy za pomocą szlachetnych namiętności lub wzniosłych myśli⁷.

I dalej, w następnym akapicie:

Gdyby do samobójstwa dochodziło tylko wówczas, gdy zaistniał zamiar zabicia się, należałoby zrezygnować z tej nazwy w odniesieniu do faktów, które mimo powierzchownych różnic są w gruncie rzeczy takie same jak fakty, które wszyscy nazywają samobójstwami. Żołnierz, który biegnie na czele oddziału i ponosi pewną śmierć, aby oddział ocalić, nie chce przecież umrzeć, a czyż nie jest sprawcą swojej śmierci, podobnie jak przemysłowiec lub kupiec, którzy zabijają się, aby uniknąć hańby bankructwa? To samo można powiedzieć o mężczyźnie, który umiera za wiarę, o matce, która poświęca się dla dziecka, itp.⁸

Intencja czy też zamiar pozbawienia się życia zawierają się w potocznie używanym pojęciu „samobójstwa”. Ale fakty mówią coś innego:

W potocznym rozumieniu samobójstwo jest przede wszystkim aktem rozpaczcy człowieka, któremu przestaje zależeć na życiu. Tak naprawdę jednak człowiek, ze względu na to, że jest jeszcze wciąż przywiązany do życia w chwili, gdy je traci, nie godzi się z jego utratą; we wszystkich czynach, w wyniku których żywa istota wyrzeka się w taki sposób dobra uchodzącego za najcenniejsze, występują wspólne cechy o zasadniczym znaczeniu⁹.

Teraz Durkheim może już przystąpić do sformułowania ostatecznej wersji swojej obiektywnej, naukowej, socjologicznej definicji samobójstwa:

⁷ *Ibidem*, s. 49–50.

⁸ *Ibidem*, s. 50.

⁹ *Ibidem*.

Wspólną cechą wszystkich możliwych form tego największego wyrzeczenia jest to, że czyn, który do niego prowadzi, jest popełniany z całą świadomością skutku. Ofiara w chwili dokonywania czynu wie, co powinno wyniknąć z jej postępowania, i to bez względu na powody, które ją do tego doprowadziły. Wszystkie fakty śmierci, które mają ten szczególny charakter, różnią się wyraźnie od wszystkich innych, kiedy to człowiek albo nie jest sprawcą swojego zgonu, albo jest jego sprawcą nieświadomym. Różnią się od nich ze względu na łatwą do rozpoznania cechę, ponieważ wiedza o tym, czy jednostka z góry wiedziała, czy też nie wiedziała o naturalnym rezultacie swojego działania, nie jest trudna do uzyskania. A zatem fakty te tworzą określoną, jednorodną grupę różniącą się od każdej innej; grupę tę należałoby określić za pomocą specjalnego słowa. Słowo „samobójstwo” nadaje się do tego i nie ma potrzeby, by tworzyć inne, ponieważ duża liczba faktów, które powszechnie określa się w ten sposób, przynależy do tej kategorii. Powiemy zatem ostatecznie: *Samobójstwem nazywamy każdy przypadek śmierci, który bezpośrednio lub pośrednio wynika z pozytywnego lub negatywnego działania ofiary, która wiedziała, że da ono taki rezultat*¹⁰.

Pojęcie „samobójstwa” zdefiniowane przez Durkheima nie pokrywa się z potocznym pojęciem „samobójstwa”. Pomimo iż potoczne pojęcie „samobójstwa”, podobnie jak wszystkie *praenotiones*, jest utworzone „byłe jak”, to jednak stosunkowo precyzyjne porównanie go z naukowo zdefiniowanym pojęciem „samobójstwa” nie sprawia większych trudności. Definicja Durkheima obejmuje takie przypadki śmierci, których zgodnie z potocznym zwyczajem językowym nie klasyfikuje się jako samobójstw. Żołnierza stojącego wobec pewnej śmierci, by ocalić swój oddział, męczennika, „który umiera za wiarę”, ani też matki, „która poświęca się dla dziecka”, w języku potocznym nie klasyfikuje się jako samobójców, a ich śmierci nie nazywa się samobójstwem. Jeśli jednak zaakceptuje się Durkheimowską definicję, to każdy z wymienionych przykładów trzeba określić jako samobójstwo. Akceptacja tej definicji stwarza taki punkt widzenia, z którego każdy z wymienionych przypadków śmierci jest samobójstwem.

To nowe, socjologiczne pojęcie „samobójstwa” powstało poprzez rozciągnięcie czy też poszerzenie pojęcia potocznego, tak aby termin „samobójstwo” mógł być używany jako nazwa dla śmierci męczennika umierającego za wiarę i innych przypadków, kiedy dochodzi do śmierci kogoś pragnącego życia w momencie, gdy się go wyrzeka. Samo utworzenie, a następnie akcep-

¹⁰ *Ibidem*, s. 51.

tacja, takiego rozciągniętego, poszerzonego pojęcia „samobójstwa” umożliwia jednak tylko posegregowanie przypadków śmierci w inny sposób, nowe ich zinwentaryzowanie. Utrzymywanie, że ten nowy sposób segregowania faktów jest zgodny z „rzeczywistością społeczną” byłoby równoznaczne z wiarą, że to „rzeczywistość społeczna” podyktowała Durkheimowi socjologiczną definicję samobójstwa. Profity, jakie można czerpać z pracy włożonej przez Durkheima w jej skonstruowanie ujawniają się wówczas, gdy porzuci się wiarę, iż dokonał on tym samym rekonstrukcji jednego słowa ze słownika języka „rzeczywistości społecznej”.

Z punktu widzenia Durkheimowskiej definicji samobójstwo to każda śmierć człowieka, o którym można powiedzieć, że jest świadomym sprawcą własnego końca. Taki jest zakres socjologicznego pojęcia „samobójstwa”. Takie jest znaczenie słowa „samobójstwo”, gdy używa go Durkheim. Tymczasem z punktu widzenia zdrowego rozsądku i pojęć potocznych śmierć człowieka będącego świadomym sprawcą własnego końca może być zwykłym, pospolitym samobójstwem, ale może być również śmiercią bohaterską, jak w przypadku żołnierza oddającego życie, „aby oddział ocalić”, lub śmiercią męczeńską, jak w przypadku męczennika, „który umiera za wiarę”.

Tak więc pojęcie skonstruowane przez autora *Samobójstwa* łączy – i tym samym pozwala kojarzyć ze sobą – przypadki śmierci, których wspólne cechy siatka pojęciowa zdrowego rozsądku (czy może świadomość zbiorowa) ukrywa. Z perspektywy zdroworozsądkowej samobójstwo jest grzechem i przestępstwem. Ponieważ przestępca, popełniając przestępstwo, jednocześnie uchodzi zwykłej, ludzkiej sprawiedliwości, sprawiedliwości doczesnej, to jedyną karą, jaką można wobec niego zastosować, jest odmowa godnego pochówku. Z tej perspektywy nie istnieją też żadne wspólne cechy samobójstwa i śmierci za wiarę, wynoszącej człowieka na ołtarze, lub śmierci, która otwiera drogę do najwyższych odznaczeń wojskowych (przyznawanych pośmiertnie) i pogrzebu z honorowymi salwami. Na zdrowy rozum osoba święta i bohater wojenny nie mogą być samobójcami.

Nieświadomość zbiorowa

Francuski socjolog niejedną definicję tego rodzaju skonstruował, dlatego Jerzy Szacki wskazuje, jak jest

charakterystyczna dla Durkheima procedura tworzenia definicji i wyodrębniania przedmiotu badań przez odwoływanie się do najbardziej zewnętrznych,

najłatwiej obserwowalnych oraz intersubiektywnie sprawdzalnych cech rozpatrywanych zjawisk. W rezultacie Durkheimowskie definicje różniły się niekiedy zasadniczo od definicji potocznych (najlepszym przykładem jest jego definicja religii). Ich zadaniem było przy tym nie ujawnienie domniemanej istoty rzeczy, lecz wyznaczenie pola badań¹¹.

Szacki wspomina tu o Durkheimowskiej definicji religii, umieszczonej w początkowych partiach *Elementarnych form życia religijnego*, definicji, która wprowadziła do słownika nauk humanistycznych opozycję: *sacrum – profanum*.

Steven Lukes zauważa zaś, że w początkowych partiach *Samobójstwa* Durkheim dąży do skonstruowania „definicji nie zawierającej odniesienia do intencji podmiotu, ponieważ intencje są trudne do rozpoznania”¹². Dodaje jeszcze, iż „dla Durkheima definicyjną cechą samobójstwa było świadome wyrzeczenie się istnienia”¹³.

Tworząc definicje, Durkheim realizował jedną z zasad swojej metody socjologicznej. Zasada ta nakazywała:

Przedmiotem badań czynić jedynie grupę zjawisk uprzednio zdefiniowanych przez pewne wspólne im cechy zewnętrzne i obejmować tym samym badaniem wszystkie zjawiska, które odpowiadają danej definicji¹⁴.

Francuski socjolog uważał, że intencja czy też zamiar zabicia się nie jest tą cechą ludzkich działań, którą powinien zawierać *definiens* definicji pojęcia „samobójstwa”, ponieważ „jest to coś zbyt osobistego, aby móc [to] określić z zewnątrz inaczej niż za pomocą dużych przybliżeń” lub – jak to ujął Lukes – „ponieważ intencje są trudne do rozpoznania”. Jednocześnie Durkheim uznał, że „świadome wyrzeczenie się istnienia” stanowi tę cechę ludzkiego działania, którą rzeczony *definiens* powinien zawierać, a to dlatego, że „wiedza o tym, czy jednostka z góry wiedziała, czy też nie wiedziała o naturalnym rezultacie swojego działania, nie jest trudna do uzyskania”. Zarówno „zamiar zabicia się”, jak i „świadome wyrzeczenie się istnienia” są bytami, które istnieć mogą jedynie jako treści jednostkowych świadomości, jako treści świadomości kon-

¹¹ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, wyd. nowe, Warszawa 2002, s. 375–376.

¹² S. Lukes, *Emile Durkheim, his life and work. A historical and critical study*, Stanford, California 1999, s. 200.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, tł. J. Szacki, Warszawa 1968, s. 64–65.

kretnych osób – dlatego słabo się prezentują jako „cechy zewnętrzne” zjawisk bądź faktów. Nie będę jednak czepiał się słów. W ujęciu niewątpliwie życzliwego komentatora, jakim jest Szacki, Durkheimowska „procedura tworzenia definicji” przewidywała „odwoływanie się” do cech „najłatwiej obserwowalnych oraz intersubiektywnie sprawdzalnych”. I według Durkheima „świadome wyrzeczenie się istnienia” (tj. myśl, którą można pomyśleć, i gest, który można wykonać, pragnąc umrzeć lub – wręcz przeciwnie – pragnąc żyć) to intersubiektywnie weryfikowalna cecha zjawisk i faktów, podczas gdy „zamiar zabicia się” do intersubiektywnie weryfikowalnych cech zjawisk i faktów nie należy. Obawiam się jednak, że wyższość „świadomego wyrzeczenia się istnienia” nad „zamiarem zabicia się” – wyższość rozumiana jako większa podatność na intersubiektywną weryfikację – jest łatwa do wykazania tylko wtedy, gdy bierzemy za przykład, jak zrobił to Durkheim, literackich samobójców. Literackich, bo przysługuje im ta sama forma istnienia, która jest właściwa postaciom powieściowym – nawet najbardziej krwista postać literacka jest całkowicie uzależniona od kaprysów autora. Samobójcy Durkheima nie sprzeciwia się zamysłom swego stwórcy. Ten żołnierz i ten męczennik religijny, i ta matka zostali powołani do swego literackiego życia i pchnięci do swych, równie literackich, samobójstw po to tylko, aby zaspokoić potrzeby Durkheima. Są marionetkami i jednocześnie ofiarami socjologicznej argumentacji. Empiryczni samobójcy mogliby się okazać nieposłuszni i zbyt skomplikowani lub tajemniczy. A ów żołnierz, ów męczennik religijny i owa matka nie zrobiliby niczego, co byłoby nie po myśli Durkheima. Oni zawsze pójdą swemu stwórcy na rękę.

Peter Winch sugeruje, że Durkheimowską definicję samobójstwa należy umieścić w kontekście najbardziej ogólnych założeń teoretycznych tego socjologa:

Szczególnie ważne jest dostrzeżenie związku między wnioskiem Durkheima – że świadome rozważania można traktować jako „czysto formalne, nie mające innego celu niż potwierdzenie decyzji uprzednio powziętej z powodów nie znanych świadomości” – a jego wyjściowym postanowieniem, by dla potrzeb jego badań nadać za pomocą definicji słowu „samobójstwo” inny sens niż ten, jaki nosi ono w społeczeństwach, które Durkheim bada¹⁵.

¹⁵ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związku z filozofią*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995, s. 113.

Książka *Samobójstwo. Studium z socjologii* jest, według Wincha, próbą „usunięcia idei ludzkich i inteligencji ludzkiej z socjologicznego opisu życia społecznego”¹⁶.

Durkheim był przekonany, że rzeczywiste przyczyny samobójstw leżą poza świadomością jednostek i że jego badania odkryją te przyczyny. To, jak samobójcy postrzegają i rozumieją swój „zamiar zabicia się”, stanowi wynik wtórnych racjonalizacji, a całe społeczeństwo, łącznie z samobójcami, jest skazane na interpretowanie śmierci samobójczych za pomocą pojęć właściwych myśli potocznej (*praenotiones*), które to pojęcia tworzą zasłonę skrywającą rzeczywiste łańcuchy przyczyn i skutków. Jaki jednak związek miałby łączyć fakty, że francuski socjolog epistemologicznie dyskredytuje „świadome rozważania” jednostek oraz że słowo „samobójstwo” postanowił nadać „inny sens niż ten, jaki nosi ono w społeczeństwach, które [...] bada”?

Spróbuję zastosować Durkheimowski sposób myślenia do interpretowania tego, co socjolog ów napisał, przez co rozumiem próbę oderwania się, choćby na chwilę, od metodologicznych i teoretycznych deklaracji Durkheima – oderwania się od tych fragmentów *Samobójstwa*, w których Durkheim mówi, co robi – i przeniesienia uwagi na jego praktykę badawczą, ażeby zobaczyć, co Durkheim rzeczywiście robi. Durkheim umieścił swoją definicję pojęcia „samobójstwa” na początku książki, a to, co po tej definicji następuje, to kilkaset stron wypełnionych błyskotliwymi, wręcz genialnymi analizami danych statystycznych dotyczących samobójstw, danych zgromadzonych w XIX w. w krajach Europy Zachodniej (pokrywającej się mniej więcej z zasięgiem oddziaływania w Europie zachodniego chrześcijaństwa). Owe dane statystyczne gromadzono oczywiście, używając potocznego pojęcia „samobójstwa”. Co więcej, ponieważ historia nie zna wielu bohaterów wojennych i męczenników religijnych (których Durkheimowska definicja czyni samobójcami), ich uwzględnienie w poddawanych analizie danych statystycznych w praktyce nic by nie zmieniło. Jeśli przyglądamy się temu, co Durkheim robi, to widzimy wyraźnie, że: po pierwsze, Durkheimowska definicja terminu „samobójstwo” nie może przyczynić się do poprawy w zakresie intersubiektywnej weryfikowalności badań, skoro w trakcie ich prowadzenia rzeczona definicja nie została zastosowana; po drugie, związek między tym, że twórca francuskiej szkoły socjologicznej w swoich analizach danych statystycznych lekceważył i dyskredytował „świadome rozważania” jednostek, a sposobem, w jaki zdefiniował słowo „samobójstwo”, nie istnieje, ponieważ w trakcie prowadzenia tych analiz wspomniana definicja nie została użyta.

¹⁶ *Ibidem*, s. 112–113.

Stwierdzamy zatem, że socjologiczna definicja terminu „samobójstwo” nie jest w rzeczywistości w ogóle powiązana z Durkheimowskimi analizami materiału empirycznego, uchwyconego w formie danych statystycznych na temat samobójstw w Europie Zachodniej w XIX w., a tym samym – stwierdzamy dalej – jedna z najświetniejszych i najważniejszych książek socjologicznych jest kryształem spójności logicznej zawierającym nie tyle skazę, ile rysę lub nawet pęknięcie. Chciałbym tu jednak dodać, że jeśli o mnie chodzi, to jestem odkryciem tej rysy zachwycony, ponieważ wyobraźnia naukowa, która tworzy nowe pojęcia, a zatem ukazuje nowe horyzonty myśli czy też nowe obszary rzeczywistości (jak wiadomo, „Granice mego języka...” *etc.*) – ta wyobraźnia naukowa to, moim zdaniem, cnota cenniejsza od cnoty logicznej spójności, bo rzadziej występująca w przyrodzie. Spójność logiczna jest cnotą drobnomieszczańską – wyobraźnia naukowa jest cnotą arystokratyczną. *Samobójstwo. Studium z socjologii* to bardzo ważna książka, książka tego samego kalibru co *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* Maxa Webera. Dlatego czymś fascynującym jest fakt, że w samym jądrze owego klasycznego dzieła znajduje się taki logiczny i intelektualny eksces.

Pokazując za pomocą definicji pojęcia „samobójstwa”, że bohaterów wojennych i męczenników religijnych oraz ludzi potocznie nazywanych samobójcami łączy „świadome wyrzeczenie się istnienia”, Durkheim ujawnia jednocześnie, że potocznie używane słowo „samobójstwo” tę wspólną cechę bohaterów wojennych, męczenników religijnych i samobójców ukrywa. Jak powszechnie wiadomo, jednym z terminów wprowadzonych przez Durkheima do słownika nauk humanistycznych jest **świadomość zbiorowa** (*conscience collective*)¹⁷. Otóż uważam, że skonstruowana przez Durkheima definicja pojęcia „samobójstwa” implikuje koncepcję **nieświadomości zbiorowej**.

W humanistyce znane są powszechnie dwa pojęcia „nieświadomości”, stworzone przez Sigmunda Freuda i Claude’a Lévi-Starussa. W strukturalistycznym ujęciu Lévi-Straussa „nieświadomość jest zawsze pusta, lub bardziej ściślej, jest ona równie obca wyobrażeniom, co żołądek pokarmom, które przezeń przechodzą”¹⁸. U Lévi-Straussa „nieświadomość ogranicza się do narzucania strukturalnych praw, w których wyczerpuje się jej rzeczywistość, nieartykułowanym elementom przychodzącym skądinąd: popędom, emocjom,

¹⁷ Należy pamiętać, że francuskie słowo „conscience” zawiera w sobie dwa pojęcia, w języku polskim rozdzielone pomiędzy dwa różne słowa: „świadomość” i „sumienie”. Polskie tłumaczenie gubi „sumienie” i pozostaje jedynie „świadomość zbiorowa”.

¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, wstęp B. Suchodolski, Warszawa 1970, s. 282.

przedstawieniom, wspomnieniom”¹⁹. Ta nieświadomość zbiorowa, którą chce tu imputować Durkheimowi, nie przypomina strukturalistycznej nieświadomości, ponieważ nieświadomość zbiorowa byłaby taką przestrzenią, w której uwięzione byłyby treści podważające spójność logiczną i moralną wyobrażeń zbiorowych tworzących świadomość zbiorową. Bez większych wahań można twierdzić, że nieświadomość zbiorowa nigdy nie jest pusta. Ta nieświadomość zbiorowa, którą tu staram się sobie wyobrazić, jest podobna do nieświadomości indywidualnej freudowskiej psychoanalizy, ponieważ owa niemożliwość dostrzeżenia przez myśl potoczną czy też świadomość zbiorową tego, co łączy bohaterów wojennych, męczenników religijnych i samobójców, jest społeczno-kulturowym odpowiednikiem procesu psychicznego, który Freud nazwał tłumieniem. Durkheimowska definicja „samobójstwa” pokazuje, że społeczeństwa nie chcą dopuszczać pewnych faktów do swojej świadomości zbiorowej i ukrywają te fakty, że tak powiem, między słowami języka naturalnego. Ukrywanie faktów między słowami jest właśnie mechanizmem tworzenia nieświadomości zbiorowej.

Summary

Émile Durkheim and Collective Unconsciousness

The article consists of two parts. In the first part, it reminds Durkheimian definition of suicide. The term *suicide* coined by Émile Durkheim differs slightly from normal, common sense word. The scope of the Durkheimian term is a little bit wider because it covers martyrs, soldiers who sacrifice their lives to save lives of their colleagues and mothers who sacrifice their lives to save lives of their children. From a common sense point of view all these cases aren't perceived as suicides. In the second part of the article it's author points out lack of any logical connection or continuity between Durkheimian definition of suicide and empirical parts of the famous book *Suicide. A Study in Sociology*. Durkheim's sociology rests on the assumption that there is a gap between what human beings think about their customs, deeds and actions and what human beings really do. The above mentioned inconsistency is a simple consequence of that gap. In the end of the article there is a suggestion that Durkheimian definition of suicide silently implies an idea of *collective unconsciousness*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 282.

„Udowodniono mi, czym jest rak”. Antropologiczne studium bólu i cierpienia w relacjach pacjentów chorych onkologicznie¹

Choroby nowotworowe² to jedno z największych wyzwań współczesnej medycyny. Liczba zachorowań rośnie w sposób lawinowy, a złośliwa postać raka należy do głównych przyczyn śmierci na świecie. Przy obecnej tendencji, być może już za kilka lat także w Polsce nowotwory zajmą najwyższe miejsce na śmiertelnym podium³. Poszukując odpowiedzi na pytanie o źródło wzrostu zachorowań, naukowcy zwracają uwagę na modną dziś genetykę oraz tzw. czynniki cywilizacyjne. Zanieczyszczenie środowiska, żywność przesycona związkami chemicznymi, wiek (im dłuższe życie, tym dłuższy okres ekspozycji na czynniki onkogenne), nieregularny tryb życia, używki i stres – wszystko to czynniki sprzyjające rozwojowi choroby. Oczywiście nie można stwierdzić, że osoba, która źle się odżywia i żyje w stresie, to pewny kandydat do zachorowania. O rozwoju choroby decyduje skomplikowany mechanizm biologiczny, łączący indywidualne cechy organizmu, jego odporność oraz podatność genetyczną.

Nowotwór nie jest problemem wyłącznie medycznym – to także fenomen, którego źródła związane są z obszarami tradycyjnie badanymi przez nauki społeczne⁴. Rak stanowi zjawisko balansujące między tym, co lokalne i indywidualne, a tym, co globalne i wspólne. Kategorie takie, jak doświadczenie, wiek („starość”), styl i higiena życia, preferencje dietetyczne oraz dostęp do służby zdrowia, terapii i nowoczesnych technologii, mają w antropologicznej analizie

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS3/03126

² Jestem świadom różnicy między „rakiem” a „nowotworem”, jednak w niniejszej pracy używam tych słów wymiennie, podobnie jak robili to moi rozmówcy i jak zwykło się to czynić w języku potocznym.

³ <http://zdrowie.dziennik.pl/nowotwory/artykuly/339677,eksperci-wzrasta-zachorowalnosc-na-nowotwory.html> (data dostępu: 5.03.2012 r.).

⁴ J. McMullin, D. Weiner, *Introduction. An anthropology of cancer*, [w:] *Confronting cancer. Metaphors, advocacy, and anthropology*, red. J. McMullin, D. Weiner, Santa Fe 2009.

problemów dotyczących chorób onkologicznych kluczowe znaczenie. Razem tworzą one społeczne i kulturowe zaplecze, w którym „dzieje się” choroba.

W przypadku chorób onkologicznych ból i cierpienie to kategorie, które odgrywają kluczową rolę w procesie terapeutycznym (uśmierzanie bólu) i stanowią szczególnie wyzwanie fizyczne i psychiczne dla chorego i jego rodziny⁵. Celem niniejszej pracy jest przeanalizowanie zebranych opowieści chorych, opowieści, których znaczące partie poświęcone były wymienionym właśnie problemom. Analizie poddaję 44 pogłębione wywiady etnograficzne, przeprowadzone w latach 2010–2012 w placówkach medycznych w Białymstoku i Warszawie (szpital onkologiczny oraz przychodnia lekarzy rodzinnych), w środowisku osób chorych (lub takich, które były chore) onkologicznie. Część materiału zebrałem wśród członków dwóch stowarzyszeń pacjenckich. Są to: Polskie Amazonki – Ruch Społeczny oraz fundacja Rak’n’Roll. Obydwie organizacje mają swoje siedziby w Warszawie. W gronie rozmówców przeważają kobiety. Rozpiętość wiekowa osób biorących udział w badaniach waha się od 27 do 80 lat. Równie zróżnicowana była sytuacja ekonomiczna rozmówców – od osób dość ubogich po reprezentantów klasy wyżej średniej.

W zgromadzonym materiale poszukuję odpowiedzi na pytania o to, jak rozmówcy definiowali oraz postrzegali ból i cierpienie, a także w jaki sposób kategorie te były przez nich doświadczane i wyrażane za pomocą różnorodnych praktyk. Interesuje mnie również, jak chorzy wyrażali wyjątkowo, wydawałoby się, ulotne i subiektywne stany ciała i umysłu za pomocą języka, tym samym ubierając je w kulturowe schematy i porządki⁶. Zebrany materiał, dla ułatwienia analizy, postanowiłem podzielić na następujące punkty: ból fizyczny, cierpienie/ból psychiczny, cierpienie o charakterze społecznym (presja, piętno, stygmat). Czytelnik musi jednak pamiętać, że kategorie te w samych narracjach były ze sobą ściśle związane i często trudno wytyczyć pomiędzy nimi precyzyjne granice, zarówno w samej warstwie narracyjnej, jak i znaczeniowej. Kategorie takie, jak ból i cierpienie, nie są hasłami o jednorodnym charakterze, co znajduje potwierdzenie w zebranych materiale etnograficznym. I ból, i cierpienie pojawiały się w opowieściach rozmówców na różnych poziomach – w zależności od kontekstu, a także przypisywanych im znaczeń. Trudno również wskazać wyraźną różnicę między bólem a cierpieniem –

⁵ H. P. Hansen, *Hair loss induced by chemotherapy. An anthropological study of women, cancer and rehabilitation*, „Anthropology & Medicine” 2007, nr 14(1).

⁶ L. C. Garro, *Cultural knowledge as resource in illness narratives. Remembering through accounts of illness*, [w:] *Narrative and the cultural construction of illness and healing*, red. Ch. Mattingly, L. C. Garro, Berkeley 2000, s. 70–88.

słowa te były używane przez rozmówców najczęściej wymiennie, choć ból częściej wyrażał stany o podłożu fizycznym, natomiast cierpienie określało bardziej abstrakcyjne pojęcia, np. stany emocjonalne i psychiczne.

Ból fizyczny

W zebranych opowieściach ten rodzaj bólu wydaje się najbardziej charakterystyczną formą doświadczenia związaną z chorobą nowotworową. Ból można zatem określić jako wyjątkowo namacalne, fizyczne doświadczenie raka, które determinowało nie tylko relacje z ciałem, ale także rzutowało na sferę psychiczną i społeczną chorego. Manifestacje bólu fizycznego przybierały różną postać, trudno zatem określić, co było, a co nie realnym, fizycznym doznaniem – problem ten ilustruje historia Aktorki⁷, która po przejrzeniu Internetu zaczęła odczuwać różne nowe symptomy:

To niesamowite, że ciało, że coś przeczytasz, że w oku i to jest tak sugestywne, że kładziesz się i boli cię to oko natychmiast. To jest nieprawdopodobne, wiesz, że jest coś w twoim ciele przeciwko tobie.

W tym fragmencie opowieści zawarty jest motyw pewnego „ucieleśnienia” choroby, która – w połączeniu z określoną porcją informacji – została w dość brutalny sposób wpisana w ciało i odczucia rozmówczynie. Widać zatem, że ból to niezwykle subiektywnie definiowana i odczuwana kategoria, której istotną cechą oraz konsekwencją jest poczucie utraty kontroli nad ciałem.

Co ciekawe, niektórzy rozmówcy wspominali, że ich choroba rozwijała się w niemal bezbolesny, podstępny sposób, a sama utrata kontroli nad organizmem nastąpiła nagle, bez wcześniejszych zapowiedzi. Nie mogę negocjować doświadczeń i odczuć moich rozmówców, ale sądzę, że ten styl budowania opowieści, w którym nic nie zapowiadało dramatycznych zdarzeń, jest dosyć uniwersalnym schematem konstruowania grozy i napięcia. Można odszukać go w wielu tekstach kultury. Za przykład niech posłuży stały motyw z kina katastroficznego – ledwie zauważalne symptomy, zazwyczaj ignorowane, zapowiadają zbliżającą się katastrofę. Zupełnie podobnie układały się opowieści moich rozmówców – doświadczane objawy (o ile rozmówcy w ogóle coś

⁷ Imiona wszystkich rozmówców zostały zmienione. Niektórym rozmówcom nadałem pseudonimy, które wiązały się z ich charakterystycznymi cechami, umiejętnościami czy też ważnymi z punktu widzenia biografii i tożsamości zjawiskami.

uznawali za objaw) były albo bagatelizowane, albo zupełnie nie kojarzone z rakiem. Oto jak opowiadał o swoich doznaniach pan Edmund:

Tak to się zaczęło, że jeszcze jak pracowałem, byłem pracownikiem uniwerku, to czułem w boku taki ból, ale wiadomo, już człowiek te swoje stare lata ma i nie zwracałem na to uwagi. No, a jak przeszedłem na emeryturę, to mówię, że trzeba coś zobaczyć, co to jest za ból, bo zaczęło coraz bardziej dokuczać.

Motyw braku bólu, przy jednoczesnym występowaniu pewnych nietypowych objawów, pojawił się natomiast w wywiadzie przeprowadzonym z panią Wiesławą. Rozmówczyni zauważyła, że na jej piersi urosła niewielka „brodawczeka w kolorze cielistym”. Ponieważ ze zmianą tą nie wiązały się żadne szczególne doznania, pani Wiesława uznała, że skoro „nie boli, to niech będzie”. Gdy podczas jednej z wizyt u ginekologa została zapytana, czy ta zmiana boli, odparła, że nie. Lekarka uznała, że – paradoksalnie – lepiej byłoby, gdyby zmiana bolała, ponieważ wskazywałoby to na podłoże hormonalne. Ta informacja poważnie zaniepokoiła panią Wiesławę – wykonała ona szereg badań, które wykazały, że „brodawczeka” była nowotworem złośliwym. W tej historii brak bólu, czyli – wydawać by się mogło – sytuacja „normalna” (albo lepsza od tej, w której ból, a więc w powszechnym rozumieniu zwiastun choroby, występuje), okazał się zdradliwym i niemalże wyrachowanym działaniem nowotworu. Rak, poprzez swoje nietypowe „zachowanie”, uzyskał szczególną formę sprawczości i podmiotowości – rozmówczyni uznała chorobę za niesza-blonową i podstępna, działająca tak jak zakamuflowany dywersant, ukrywający się przez wzrokiem otoczenia.

Drugim wątkiem, wokół którego koncentrowała się znaczna większość opowieści o bólu fizycznym, była terapia nowotworów: operacje, chemioterapia, a także, choć rzadziej, radioterapia. Ból związany z tymi formami leczenia nie był jednak ani tożsamy, ani jednorodny. Doznania łączące się z zabiegami operacyjnymi były dość zwyczajnie – bolało, bo musiało. Ból ten dało się załagodzić poprzez zażywanie leków. Z czasem sam ustępował, w miarę zarastania się rany.

W niektórych przypadkach konieczna była rehabilitacja, szczególnie wtedy, gdy operacyjnie została usunięta pierś oraz węzły chłonne. Ten ostatni typ zabiegu często wiązał się dla moich rozmówczyń z szeregiem przykrych powikłań, takich jak bóle w ręce, ograniczona sprawność czy też opuchlizna: „ani ziemniaka obrać, ani nic” – podsumowała pani Mirosława. Niektórzy rozmówcy, np. pani Wiesława czy pan Karol, opowiadali inaczej o doznaniach

łączących się z powikłaniami pooperacyjnymi. W tych przypadkach rany po zabiegu nie goiły się tak, jak zakładali lekarze. Zakażenia i inne powikłania sprawiały rozmówcom nie lada ból fizyczny, odczuwany przez cały dzień, a także w nocy. Życie tych osób zdominowane było przez obezwładniające doświadczenie fizyczne, które blokowało nie tylko działania (np. zdolność do pracy i wykonywania obowiązków domowych), lecz również odbierało wolę psychiczną do walki z chorobą.

Warto też wspomnieć o tych opowieściach, w których ból pozabiegowy uznawali rozmówcy za efekt błędu lekarzy lub nie do końca wyjaśnionego działania medyków. Historie te traktują najczęściej o zabiegach operacyjnych zakończonych fiaskiem. W przypadku pana Adama lekarze nie usunęły guza (pomimo że otworzyli ciało rozmówcy podczas zabiegu) z niewyjaśnionych dla rozmówcy przyczyn, przez co mężczyzna do dziś odczuwa bóle pooperacyjne. Pan Edmund przyjął zaś wersję lekarzy z Centrum Onkologii, do którego trafił po wcześniejszym, nieudanym otwarciu ciała w innym stołecznym szpitalu. Lekarz prowadzący uznał, że rozmówca padł ofiarą niedouczonego lekarza, którzy w ogóle nie powinni brać się do tego typu zabiegu.

Szczególnie interesującą i rozbudowaną opowieść o nieudanym zabiegu, cierpieniu i przykrych konsekwencjach terapii przedstawiła pani Dagmara. W dość chaotycznej opowieści, gdzie trudno doszukiwać się centralnej osi, wokół której uporządkowane byłyby zdarzenia i ich interpretacje, rozmówczynie wspominała o ciągle żywym doświadczeniu zabiegu usunięcia rozległego nowotworu jelita grubego i wyodrębnieniu stomii. Po operacji pani Dagmara miała „rozgrzebany brzuch” i ciągle „łapała zakażenia”. W tym trudnym okresie pomagała jej córka, dyplomowana pielęgniarka. Rozmówczynie nie mogła pogodzić się z faktem, iż założono jej stomię. Do tego woreczek został umieszczony (zdaniem rozmówczynie, a także lekarza, z którym konsultowała ten problem) w sposób nieprawidłowy, przez co ciągle się luzował, a do rany wdarła się infekcja. Dyskomfort odczuwany przez rozmówczynię sięgnął tego stopnia, że czuła ona „od siebie smród”. Stomii nie dało się ukryć nawet pod ubraniem: „wszystko sterczało” – wspominała załamana pani Dagmara.

Wkrótce potem rozmówczynie przeszła kolejną operację, tym razem naprawczą, podczas której wykryto drugiego, również złośliwego, guza. Jej opowieść o tym zdarzeniu obfitowała w daty, nazwiska oraz miejsca, gdzie toczyła się akcja. Co ciekawe, w tej historii odnaleźć można wiele metafor ciała i schorzenia, w których pobrzmiewało echo mechanistycznej koncepcji ludzkiego organizmu. Ciało postrzegała pani Dagmara jako twór, który da się naprawić poprzez określone działania, zupełnie jak maszynę w warsztacie.

Rolę lekarzy traktowała wyjątkowo mechanicznie – byli oni jedynie specjalistami od regulowania i korekty ciała. Sądzę, że w ten sposób rozmówczyni dystansowała się wobec własnego ciała, z którym miała przecież tak wiele problemów. Sprawiało jej ono fizyczny ból, ale było także powodem wstydu i obrzydzenia. Zabieg wstawienia stomii nie był dla rozmówczyni jedynie źródłem dyskomfortu – naruszył on symboliczną granicę ciała i obnażył jego wewnętrzną ohydę, stąd w opowieści mowa o smrodzie, ropniach i wydzielinach. Ta historia to przykład narracji, w której, splot elementów takich, jak ból fizyczny, cierpienie psychiczne, a także piętno i doświadczenie presji społecznej (stomia uwidoczniała to, co społecznie określa się jako tabu), jest szczególnie czytelny. Dopiero pomoc bliskiej koleżanki, która także miała wyodrębnioną stomię, zmieniła nieco postawę pani Dagmary i pomogła jej, choć w części, uporać się z poczuciem kompletnie złamanego życia. Niebagatelną rolę w naprawieniu naruszonego i „rozgrzebanego” ciała, a tym samym życia rozmówczyni (te dwa elementy – ciało i życie – w opowieści pani Dagmary znajdowały się w ścisłym, fenomenologicznym związku), odegrał nowy i kompetentny jej zdaniem zespół lekarzy, pod którego kontrolą pozostaje do dziś. W omawianej historii właśnie poczucie kontroli wydaje się kluczowe. Pani Dagmara, gdy wspomniała o nowych lekarzach, którzy wykonali jej zabieg korekty stomii, zmieniła zarówno sposób konstruowania opowieści, jak i styl jej przedstawiania. Narracja przybrała bardziej spokojny i mniej emocjonalny charakter, a także stała się nieco spójniejsza, przynajmniej do chwili, w której rozmówczyni poruszyła temat traumatycznej chemioterapii.

Skoro jesteśmy już przy tzw. chemii (powszechnie stosowany przez rozmówców skrót podkreśla nienaturalność i wyjątkową szkodliwość leków cytostaticznych), czytelnikowi należy się informacja, iż to właśnie z tą metodą terapii wiązały się w zebranych wywiadach bardziej wielowarstwowe i głębsze opisy doznań bólowych. W niektórych przypadkach podobne relacje słyszałem także od osób, które przeszły radioterapię, choć ogólnie ta metoda raczej nie była kojarzona z bólem – zdarzało się, że rozmówcy, którzy przeszli wcześniej chemię, określali naświetlania jako dość zwyczajne, a nawet nudne doświadczenie. Stan ten wyraźnie koresponduje z moimi wcześniejszymi badaniami⁸.

W zebranych narracjach „chemia” występowała jako najgorsze lub jedno z najtrudniejszych doświadczeń związanych z chorobą nowotworową. Z tych opowieści wyczytać można, że o ile sama choroba była czymś strasznym i przy-

⁸ H. Wierciński, *Nowotwór i technika medyczna w narracjach „ocalonych” pacjentów – na przykładzie chemio- i radioterapii*, [w:] *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba, leczenie w perspektywie antropologii medycznej*, red. D. Penkala-Gawęcka, Poznań 2010.

krym, o tyle terapia nowotworu to właśnie ten czas, kiedy chorzy mogli doświadczyć na własnym ciele i umyśle, z jak trudnym przeciwnikiem mają do czynienia. Uświadamiała im to skala i radykalność podejmowanych środków („drastyczne”, „okrutne”), których działanie doprowadzało wielu rozmówców do przekonania, iż nie przeżyją leczenia. „Udowodniono mi, czym jest rak” – stwierdziła pani Lila.

„Chemię” chorzy utożsamiali z obezwładniającym i wszechobecnym bólem, którego nie dało się precyzyjnie zlokalizować, w określonym fragmencie ciała. Bolało wszystko i nic nie mogło tego bólu uśmierzyć. Skala doświadczanego przez chorych cierpienia była tak wielka, że prosili oni czasem lekarzy, by przerwać terapię. W czasie trzeciej serii chemii prosiła o to pani Katarzyna. „Umieram! Proszę mi darować to! – tymi słowami zwróciła się do prowadzącej leczenie lekarki. Zrezygnować chciała także pani Wanda, która po pierwszej serii przyjmowania leku bała się kolejnych: „Pierwsza – nie wiesz co będzie, potem wiesz i się boisz, nawet podświadomie, może nie chcesz się bać, ale boisz się samopoczucia złego”.

Pani Lila, gdy dowiedziała się, jakie skutki wywoła w jej organizmie leczenie, także odmówiła terapii. Przekonał ją jednak lekarz, który zapytał: „A woli pani ładnie w trumnie wyglądać czy żyć rok bez włosów?”.

Rozmówcy musieli zmierzyć się z wieloma skutkami ubocznymi omawianej terapii. Było to dla nich szczególnie trudne, ponieważ – po pierwsze – skutki te sprawiały niebywały ból fizyczny, a tym samym psychiczny, po drugie zaś – wpływały w znaczący sposób na wygląd i funkcjonowanie ciała. Najczęściej chorzy musieli pogodzić się z całkowitą utratą włosów, co było szczególnie trudne dla kobiet. O tym przykrym fakcie wspominała np. pani Katarzyna – ołysienie było dla niej dramatem, który doprowadzał ją na skraj załamania psychicznego.

Warto zwrócić uwagę, że w tej opowieści to nie choroba była tym najgorszym i najokrutniejszym rodzajem doświadczenia (choć oczywiście wiadomość o diagnozie także zdruzgotała rozmówczynię). Rak odgrywał raczej rolę szarej eminencji, był drugoplanowym sprawcą szeregu doświadczeń i wrażeń, których natężenie i rodzaj doprowadziły panią Katarzynę do krytycznego stanu wycieńczenia fizycznego i emocjonalnego. Konsekwencje działania choroby, a ściślej mówiąc: zastosowanej do jej zwalczania terapii, wywarły silny wpływ na wiele sfer świata rozmówczyni, zarówno ten mikro: osobisty, jak i makro: zewnętrzny i społeczny. Ołysienie zakwestionowało bowiem społecznie pożądanym i akceptowanym wyglądem kobiecego ciała, podważyło jego atrakcyjność i seksualność, a tym samym stało się powodem do wstydu i uni-

kania wzroku innych, zdrowych ludzi. Pozostałe rozmówczynie, podobnie jak w przypadku badań Hansen⁹, wspominały, że po utracie włosów czuły się nie tylko w symboliczny i szczególny sposób obnażone, ale także doświadczały fizycznego uczucia zimna i chłodnego spojrzenia otoczenia.

Ciekawe wydaje się także wspomnienie jednej z rozmówczyń, iż dopiero leki hormonalne, podane po zakończeniu chemioterapii, pozwoliły jej ponownie poczuć więcej „kobiecych hormonów”. Po zakończeniu terapii swoim ciałem i wyglądem zainteresowała się także pani Wiesława, która po okresie apatii znów zaczęła odwiedzać sklepy z ubraniami („modnisia” – tak o sobie sprzed choroby mówiła rozmówczyni). Przejście chemioterapii było zatem, zdaniem rozmówców, „fizycznym i psychicznym wyczynem”, a dodatkowo swoistym powodem do dumy, ponieważ taką terapię nie tylko się przechodziło – „chemię” należało także „wytrzymać” i „przeżyć”. Już sama wiadomość o tym, że konieczne będzie zastosowanie tej terapii, budziło w chorych strach i sprzeciw. „Chyba pan żartuje!” – powiedziała do lekarza Anna, gdy dowiedziała się, że czekało ją „sześć kursów przez pół roku”.

Podczas leczenia rozmówcy zmagali się z niebywałym wręcz osłabieniem organizmu. Stany, które wspominali, opisywali w żywiołowy, bardzo ekspresyjny sposób, za pomocą którego pragnęli oddać skalę doświadczanego cierpienia i bólu. Chorzy zmagali się z ciągłymi gorączkami i uporczywymi wymiotami. Niektórzy wymiotowali tak długo, że zupełnie nie mieli już czego wydaląć i pozostawał tylko wyjątkowo nieprzyjemny odruch, nad którym nie dało się panować. Rozmówcom towarzyszyły także inne, nienaturalne i trudne do zniesienia, zmiany w funkcjonowaniu ciała. Część z nich dotyczyła zmysłów – po chemii w znaczący sposób pogarszał się wzrok, wyostrzał węch i występowała ogólna drażliwość, która prowadziła do wymiotów, zawrotów głowy, a czasem nawet omdleń lub chwilowych zaników świadomości. Niektóre skutki uboczne leczenia rozmówcy odczuwali wiele lat po zakończeniu terapii. Pani Maria np. ciągle cierpi z powodu różnych bólów bez konkretnej lokalizacji, „zwapnień w płucach” i kłopotów z oddychaniem: „nie ma tej normalności, pozostał jakiś ubytek” – stwierdziła. Pani Dagmara zaś uważała, że chemia uszkodziła jej nerwy i upośledziła czucie w rękach.

Ciało doświadczone chemią lub – jak woli Anna – „syfem” reagowało bólem nawet na fale telefonu komórkowego. Drażnił także nienaturalny zapach podawanego leku, co na długo zapadało w pamięć rozmówców¹⁰. Pani Wiesła-

⁹ H. P. Hansen, *op. cit.*

¹⁰ Z Anną spotkałem się specjalnie w szpitalu onkologicznym. Rozmówczyni umówiona była na badania kontrolne, ale także chciała mi pokazać oddział, na którym leżała,

wa wspominała, że podczas terapii nawet jej jamniczka nie chciała do niej podejść: „bo te zapachy chyba” – stwierdziła. Chwilę później dodała: „Ja czułam sama od siebie, że jestem przesiąknięta. Nawet jak zachodziłam do toalety, jak się sikało, to wszystko było takie nienaturalne, takie... sztuczne!”.

Tak znaczne osłabienie, jak już wcześniej pisałem, skłaniało rozmówców do przekonania, że nie przeżyją oni terapii lub że doświadczają stanu, który znajduje się na granicy świata żywych i umarłych. „Prawie umierałam” – wspominała pani Lila. Chemia dosłownie paraliżowała organizm i umysł, uniemożliwiała myślenie i przemieszczanie się, była wegetacją. We fragmentach opowieści o chemioterapii trudno zatem doszukiwać się elementów związanych z ruchem – akcja działa się tylko w dwóch miejscach: szpitalu i domu, „od chemii do chemii”.

Dwa wywiady, w których wątek bólu był szczególnie rozbudowany, zapadły mi wyjątkowo w pamięć – być może dzięki skrajnie naturalistycznemu opisowi doświadczeń i skutków wywołanych przez chorobę i terapię. Autorką pierwszej opowieści jest Magda Fizyk (taki wykonywała zawód), młoda dziewczyna, która zachorowała przed trzema laty na białaczkę. Leczenie jej choroby było wyjątkowo „okrutne”, a także trudne. Wymagało od lekarzy specjalistycznej wiedzy i umiejętności, a od rozmówczyni – niemalże nadludzkiej wytrwałości i odporności na ból. Oto jak Magda wspominała chemioterapię:

Sama chemia nie była takim strasznym przeżyciem. Natomiast powikłania po chemii rzeczywiście były bardzo trudne – tam jest spadek odporności do zera właściwie i ja musiałam leżeć w izolatce. To był pierwszy raz bez przygotowania, że tak powiem, psychicznego. Pobyt w tej izolatce był cztery tygodnie i po pewnym czasie było dołujące przeżycie. To znaczy, nie było z kim się podzielić jakąś taką wiedzą, tak że co do planów, czy co się ze mną dzieje jest normalne. Nie miałam również wtedy Internetu. Była to również ogromna słabość, no i ta niemożność otworzenia ust do kogokolwiek, to rzeczywiście przez cztery tygodnie było ciężko. Poza tym była oczywiście ogromna słabość: było gorączko-

a przede wszystkim pragnęła, żebym poczuł zapach chemii, unoszący się w powietrzu. Nie potrafiłem go jednak zidentyfikować (w szpitalu jest mnóstwo zapachów), mimo że rozmówczyni wyraźnie go czuła. Wywołał on u niej lawinę wspomnień, które następnie przedstawiła w postaci pasjonującej i pełnej emocji opowieści. Wywiad ten, jak żaden inny, uświadomił mi, że istnieje wiele czynników – często nieuchwytnych lub trudnych do sprecyzowania dla zewnętrznego obserwatora – które mogą prowokować powstawanie opowieści i skłaniać ludzi do ich wygłaszania. Te czynniki, np. zapach lub barwa chemii, wprowadziły Annę w specyficzny nastrój – stosowny do tematu i rodzaju historii.

wanie, krwotoki, była sepsa, antybiotyki czy tam te lekarstwa przez cały dzień leciały – to wszystko nie było łatwe, ale leżenie i czekanie na lepsze czasy.

Drugą rozmowę odbyłem z cytowaną już panią Lilą. Rozmówczyni przeszła szczególnie trudną i wyniszczającą serię naświetlań piersi:

Ja tak spokojnie, już wycięte, trudno, już się pozbyłam tego pana raka i w związku z tym spokojnie wracam. I później dopiero zaczęła się tragedia, dopiero mnie udowodniono, czym jest rak. [...] Ja jeszcze miałam naświetlania. Cała ręka była czerwona, to jeszcze było w tym samym okresie, kiedy te lampy nie działały dobrze. Niesamowicie! Niesamowicie! Miałam tutaj właśnie spaloną skórę i ręka cała. Oprócz tego, chemioterapia. Żyły – zapalenie żył straszne. Obwiązane te żyły, tu się dopiero zaczęło! A tak to po samej operacji, to zabieg i zagoiło się, i wszystko dobrze. Ale później to wszystko!

Te wywiady, a także cytowane wcześniej rozmowy, łączy wspólny mianownik. Opis terapii i związanych z nią doświadczeń rozmówcy przedstawiali jako okres pełen cierpienia i bólu, w którym niemalże ocierali się o śmierć. W tym czasie, pod wpływem podawanych leków, w ich ciele i psychice zachodziły wielkie zmiany. Ciało ulegało niemal całkowitej zagładzie – poprzez jego celowe, fizyczne wyniszczenie, „spalenie” lub zatrucie. Chorzy, podczas tej podróży do granic własnej wytrzymałości fizycznej i psychicznej, doświadczali stanów tak nienaturalnych i tak skrajnych, że wymazaniu ulegała ucieleśniona pamięć rozmówców (lub jej znaczna część) i zapisane w niej relacje z ciałem. Pamięć ta i relacje musiały zostać zbudowane na nowo, zupełnie jak miasto po wojennych zniszczeniach. Stąd też częste były wspomnienia rozmówców o tym, jak dochodzili do siebie po zakończeniu terapii i jak na nowo uczyli się funkcjonować. „Jakbyś był dzieckiem i wszystko na nowo odkrywał” – wspominała Anna.

Nie zawsze jednak udało się odtworzyć te same relacje z ciałem co przed chorobą. Chemia i radioterapia, jak pokazałem wcześniej, pozostawiała po sobie namacalne ślady w ciele – pod postacią porażonych nerwów, osłabionego wzroku, kłopotów z pracą jelit, a czasem także (szczególnie w przypadku naświetlań okolic miednicy) niepłodnością. Proces walki z chorobą doświadczali zatem rozmówcy jako okres gruntownej i drastycznej przebudowy – można powiedzieć – fenomenologicznej. W tych chwilach towarzyszył im wszechogarniający chaos oraz niepewność, a często także utrata wiary w sukces leczenia okrutniejszego niż sama choroba. Być może w tym właśnie tkwi wyjątkowość chemioterapii, a w niektórych przypadkach także radioterapii – przy pozornie nieznacznych objawach i doznaniach związanych z rozwojem

choroby (przynajmniej na stosunkowo wczesnym etapie) trudne i radykalne leczenie wydawało się chorym o wiele cięższym doświadczeniem niż rak jako taki. Niemniej jednak to choroba spowodowała konieczność przeprowadzenia takiego postępowania terapeutycznego, co dodawało jej, według zebranych wywiadów, jeszcze bardziej demonicznego charakteru.

Cierpienie psychiczne

Czytelnik zauważył już zapewne, że opowieści o doświadczeniach bólu fizycznego wyjątkowo często wiązały się także z cierpieniem o podłożu emocjonalnym i psychicznym. Banalem może zatem wydawać się stwierdzenie, że już sama diagnoza była pierwotną przyczyną negatywnych stanów emocjonalnych, doświadczanych przez chorych. Podobnie jak w przypadku bólu fizycznego, często budzącego lęk wśród rozmówców, cierpienie psychiczne także było przedstawiane i rozumiane przez nich jako straszne, złożone i niejednorodne zjawisko, w którym ogromną rolę odgrywały indywidualne i subiektywne cechy poszczególnych osób.

Zdarzało mi się słyszeć opowieści, w których chorzy przyznawali, że konsultowali się z psychiatrą lub psychologiem. W tych wywiadach dość charakterystyczne wydaje się nakładanie kategorii medycznych na doświadczane stany i emocje. Tak np. stosunkowo często rozmówcy wspominali o przeżywanej depresji, co mogą zilustrować wywiady przeprowadzone z panią Wandą i jej mężem; z panem Karolem i jego partnerką; z panią Mirosławą oraz z panią Dagmarą. Część z tych rozmówców postrzegała się jako dość odpornych psychicznie. W wywiadach, które z nimi przeprowadziłem, znaleźć można mniej opowieści o stanach emocjonalnych (ich opisów), a więcej wątków dotyczących np. warstwy faktograficznej (koncentracja na określonych zdarzeniach, wizytach, nazwiskach i miejscach) albo prób rekonstrukcji chronologicznej poszczególnych zdarzeń.

Taką postawę prezentowali często mężczyźni (choć ich partnerki lub żony często twierdziły inaczej i podkreślały, że nie obyło się również bez „emocjonalnej” strony historii, którą rozmówca pominął). Sądzę, iż zdecydowane deklaracje mężczyzn o tym, „że nie biorą choroby do głowy”, można postrzegać przez pryzmat społecznych ról i definicji męskości. Mężczyzna powinien być twardy i dzielny jak żołnierz na linii frontu (metafora militarna nie była rzadkością w wywiadach z mężczyznami) i stosować się do poleceń lekarzy. Podkreślanie „męskości” odbywało się także poprzez przedstawianie określo-

nych czynności, których chorzy nie mogli wykonywać na skutek choroby. Ten zabieg widoczny jest np. w opowieści Żeglarza (rozmówca uwielbiał żeglować – nie tylko po mazurskich jeziorach, ale także po otwartym morzu), który musiał zrezygnować ze swojej męskiej pasji, ponieważ nie chciał stanowić balastu dla drużyny.

Należy jednak zauważyć, że także wiele kobiet prezentowało podobną postawę, którą pani Leokadia opisała słowami: „nie można się załamywać”. Myślę zatem, iż przekonania, że z chorobą należy walczyć i traktować ją z dystansem lub czasem nawet bardzo mechanicznie i bez zbędnych emocji, nie można wytłumaczyć jedynie przez pryzmat płci i kulturowo przypisanych im ról. Sądzę, że za tym zjawiskiem stoją także inne czynniki społeczno-kulturowe, np. chęć przedstawienia siebie jako osoby szczególnie twardej i niezłomnej, a więc społecznie podziwianej. Uważam jednak, że znaczącą rolę w opisywanym zjawisku odgrywają indywidualne cechy poszczególnych osób, ich psychiczna konstrukcja oraz odporność na doświadczanie przeżycia. Niebagatelną rolę w życiu „twardych” osób pełniło wsparcie bliskich, ale także informacje z zakresu biomedycyny, które to informacje stanowiły razem (bądź osobno) źródło wparcia i nadziei.

Warto również zauważyć, iż niektórzy rozmówcy w swoim życiu przynajmniej dwukrotnie słyszeli od lekarzy, że mają raka. Informacja o nawrocie choroby zazwyczaj była przez nich przyjmowana z większym spokojem i dystansem, podobnie jak drastyczne formy leczenia. Dla tej części rozmówców rak nie był już doświadczeniem zupełnie nowym i obcym, przez co przyjmował postać doświadczenia na swój sposób oswojonego, a przynajmniej nieobcego. Podobne relacje słyszałem czasem także od osób, w których rodzinie wyjątkowo często występowały choroby onkologiczne. Oni także, na swój sposób, byli zaznajomieni z tematem nowotworów i potrafili uporać się z cierpieniem o podłożu psychicznym o wiele szybciej niż rozmówcy, u których rak pojawił się „zupełnie znikąd”. Oto fragment wywiadu z panią Wiesławą, w którym rozmówczyni snuła, wyraźnie wstrząśnięta, swoje rozważania dotyczące przyczyn zachorowania: „Dlaczego mnie to spotkało? Co ja komu złego zrobiłam? Dlaczego? Przecież nikt w rodzinie nie chorował!”

W takich przypadkach brakowało doświadczeń zapisanych w pamięci biograficznej jednostki, a także pamięci ucieleśnionej w rodzinie, których działanie można przyrównać do szczepionki. Asystowanie innym i bycie świadkiem ich cierpienia nie tylko wzmacniało rozmówców psychicznie, ale także zaznajamiało ich z określonymi nazwiskami, miejscami, słowami, procedurami i wytycznymi leczenia onkologicznego. Dzięki temu mieli oni już pewną

porcję wiedzy, która pozwalała im na podjęcie określonych kroków, których celem było możliwie szybkie zwalczenie choroby. Nie wszyscy jednak potrafili w taki sposób zarządzać emocjami i je kontrolować. Spora część opowieści pełna była dramatycznych wspomnień lub świeżych refleksji dotyczących doświadczenia choroby. Pani Wiesława tak wspominała swoje psychiczne zmagania z rakiem:

Na początku nic sobie nie kupuję, nic nie jest mi już potrzebne. Ja już siebie widzę w trumnie. Człowiek cały czas się budzi i myśli tylko, czy to mi się nie śniło, czy to jest prawda. Budzi się i myśli – aha, to nie sen.

Uczucie nierealności, apatii, zniechęcenia i zubożenia towarzyszyło także innym rozmówcom. Stany te wywoływało subiektywne poczucie zbliżającej się szybkimi krokami śmierci. Strach przed końcem życia, obok lęku przed bólem i wegetacją, był właśnie najczęstszą przyczyną psychicznych i emocjonalnych kłopotów rozmówców. Oto jak podsumowała ten problem pani Maria: „Makabra! Co robić? [...] To jest w pewnym stopniu wyrok. To jest piętno, które się nosi”.

Mimo to czytelnikowi należy się informacja, iż te dwa elementy – ból i śmierć – nie były jedynymi źródłami psychicznego cierpienia. Równie ważne dla osób, z którymi rozmawiałem, były obawa i troska o przyszłe losy rodziny, relacje z najbliższymi, utrata pracy czy też ogólne zmęczenie i osłabienie fizyczne. Źródło wstrząsających doznań psychicznych stanowiła sama choroba, a w szczególności poczucie jej bliskości („rak jest we mnie” – często słyszałem od rozmówców) oraz jej fizyczne emanacje. Problem ten uwidocznił się szczególnie w opowieściach, w których rozmówcy wspominali okrutne obrazy ze szpitali i przychodni. O strachu spowodowanym widokiem ludzi z igłami w oczach opowiadała np. Aktorka. Rozmówczyni opisała także fatalne warunki szpitala, cytując niedawno zmarłego na raka Krzysztofa Krauzego: „kloaka polskiej służby zdrowia” – powiedziała.

Jednak najbardziej dramatyczny opis niewyobrażalnego cierpienia i przynębiającego widoku chorych przedstawiła pani Michalina. Swoje refleksje na ten temat zaczęła od tego, że bardzo bała się chemii – słyszała od innych, że „jest to okropne”. Chwilę później rozmówczyni przeszła do rekonstrukcji wspomnień z okresu własnej hospitalizacji, a także z czasu, gdy szpital odwiedzała razem z cierpiącą również na raka siostrą. Widziała wtedy „młode dziewczyny bez piersi” i chore dzieci bez włosów, poruszające się na wózkach inwalidzkich. Szpital wydał się rozmówczyni straszonym miejscem, w którym

stłoczeni w kolejkach i wystraszeni ludzie nie mogli odciąć się od swojej choroby. Rak zdominował ich życie do tego stopnia, że nie potrafili oni rozmawiać na żaden inny temat: „Oni są tam wszyscy inni, zupełnie, oni nie mają innych rozmów. To tylko rozmowa, o mnie jeszcze czeka, na co ja czekam!”.

Zaskakująco podobną relację przedstawiała pani Dagmara. Przygnębiało ją czekanie w kolejce na chemię, w towarzystwie innych chorych i ich bliskich, którzy rozmawiali w zasadzie wyłącznie na temat choroby. Pani Dagmara unikała takich zgromadzeń – nie chciała mieć z nimi kontaktu i odcinała się od informacji przekazywanych sobie przez ludzi w kolejkach. Oczekiwała za to solidnej informacji od lekarza pracującego w przyszpitalnej przychodni onkologicznej, do którego została „przydzielona”, lecz on traktował ją zdawkowo. Oczywiście taka sytuacja powodowała, że rozmówczyni czuła się przygnębiona i osamotniona w walce z chorobą.

Wspomnienia dotyczące szpitali rozmówcy wyrażali za pomocą wielu metafor, które dodawały narracji dramatyzmu i wprowadzały do niej wręcz namacalnie odczuwaną makabrę – historie wzmacniały relacje dotyczące wrażeń zmysłowych zapamiętanych z okresu hospitalizacji (koloru światła i ścian, zapachu chemii i szpitala jako takiego, jęków chorych, wyglądu personelu medycznego itp.). Szpital to świat jak z horroru lub koszmaru sennego, w którym ludzie umierają i cierpią niewyobrażalne męki. Chorym, przynajmniej podczas pierwszej hospitalizacji, brakowało często nadziei. Byli oni niczym widma, ubrani w luźne pidżamy, pozbawieni sił fizycznych i psychicznych, złęknieni, a czasem zupełnie wypaleni emocjonalnie i pogrążeni w całkowitej wegetacji, zarówno fizycznej, jak psychicznej. Nie mogli mówić, nie mogli chodzić, zdarzało się także, że przez długie tygodnie leżeli odcięci od świata w izolatkach i czekali na lepsze czasy.

To poczucie bierności, bezruchu i utraty kontroli nad ciałem oraz losem pogarszało stan rozmówców – w ich świadomości tykał zegar, który szeptał straszną bajkę o raku i upływającym czasie. Kto się nie spieszy, ten nie wyzdrowieje – tak brzmiało jej przesłanie. Jak jednak można się spieszyć, kiedy nikt dookoła nie chce się spieszyć wraz z tobą? – zastanawiali się chorzy, dla których wyznaczony termin operacji czy też chemioterapii wydawał się niezwykle odległy. Myślę, że moi rozmówcy niemalże czuli, jak życie przeciekało im przez palce, jak kolejne dni mijały na niczym i były przez to zwyczajnie stracone. Zatem dzień bez konsultacji lekarskiej lub bez badań to dzień stracony. Z drugiej jednak strony, kolejne wizyty i badania stanowiły źródło stresu i lęku – przed złymi wiadomościami, przed widokiem szpitala i chorych lub też przed samymi wspomnieniami związanymi z traumatycznym doświadczeniem choroby.

Świat osób chorych na raka to zatem przestrzeń wypełniona wykończającym psychicznie bólem fizycznym, strachem przed kolejnymi złymi wynikami i obawą związaną z odległym terminem leczenia. To przestrzeń, w której nie istnieje żadna forma estetyki – szpitale w opowieściach chorych są brzydkie, zimne i straszne, a ludzie w nich przebywający krążą po korytarzach jak duchy, okaleczeni i wyniszczeni, bardziej podobni do śmierci niż do żywych istot. Te dramatyczne opisy zdają się tracić na swojej sile w chwili, gdy stan rozmówców pozwala im, najczęściej po zabiegu i pierwszych seriach naświetlań lub chemii, wrócić do domu. Otoczeni rodziną, w znanej i przyjaznej przestrzeni, rozmówcy z wolna dochodzą do siebie i pomału zaczynają przyzwyczajając się do sytuacji, w jakiej się znajdują. W otoczeniu i przy wsparciu bliskich, oswojeniu ulega także sama choroba, z którą rozmówcy już walczyli, a nie tylko czekali na wykonanie wyroku, ogłoszonego – w ich świadomości – wraz z diagnozą. Uporanie się z obezwładniającym lękiem i emocjonalnym wyniszczaniem zależy zatem od tego, czy w świadomości rozmówców następuje zmiana postrzegania i definiowania choroby oraz stanu, w jakim się znajdują. Niebagatelny wpływ na to ma postawa samych lekarzy, a także innych, doświadczonych chorych (często z rodziny albo oddziału), którzy przekazują niezbędne informacje, zarówno teoretyczne (elementy wiedzy o chorobie i leczeniu), jak i praktyczne, koncentrujące się np. na sposobach leczenia skutków terapii, polecanych lekarzach czy wartościowej literaturze poruszającej problematykę nowotworów.

Cierpienie o podłożu społecznym

Rak to choroba niełatwa do zwalczenia, zarówno na poziomie indywidualnych doświadczeń chorych, jak i zmagania ze stygmatyzującym otoczeniem społecznym. W społeczeństwie istnieje wiele stereotypów, praktyk wykluczających i mylnych wyobrażeń – nie tylko o samej chorobie, ale i ludziach na nią cierpiących¹¹. Podczas jednej z wizyt na oddziale, na którym zbierałem wywiady, usłyszałem z ust zastępcy ordynatora słowa, które wryły mi się w pamięć: „Ci ludzie nie mają na czole napisane, że chorują na raka. Rak to taka sama choroba jak każda inna”.

¹¹ S. Sontag, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, tł. J. Anders, Warszawa 1999.

Niestety, wspomnienia niektórych rozmówców zdają się przeczyć słowom lekarza. Ludzie ci doświadczali bowiem tego, co Erving Goffman¹² nazywa „piętnem”. Zjawisko to objawia się m.in. niechęcią i poczuciem odrazy w stosunku do ciał chorych lub osób okaleczonych. Mowa zatem o praktykach stygmatyzujących inność i odmienność, uznawane za społecznie niepożądane, podważające obowiązujący porządek lub kwestionujące powszechnie przyjęte zasady oraz standardy. Choroba nowotworowa z pewnością rzuca wyzwanie społecznemu pojmowaniu i realizowaniu poprzez określone praktyki kategorii takich, jak ciało, estetyka, norma oraz witalność. Jest także zjawiskiem i formą doświadczenia społecznego, które do świata kultury wprowadza elementy objęte szczególnym tabu – nowotwory przypominają o śmierci, cierpieniu, a także są manifestacją okrutnej, pozostającej poza kontrolą, biologicznej strony życia. Można więc mówić o swoistej kancerofobii, jak sugeruje James T. Patterson¹³.

Sądzę, że u podstaw tego zjawiska leży świadoma bądź też utajona konstatacja, iż pomimo postępu cywilizacyjnego i technologicznego ciągle jesteśmy podatni na zjawiska oraz procesy istniejące w naturze, których nie potrafimy do końca ani wytłumaczyć, ani w pełni przewidywać i kontrolować. Co więcej, choroba nowotworowa może także prowokować otoczenie do wygłaszania określonych osądów na temat tych, którzy na nią zapadli. Ten problem można dobrze zilustrować na przykładzie raka płuc. Chorzy palacze obwiniani są o sprowadzenie na siebie choroby¹⁴ – ponoszą zatem pełną odpowiedzialność za własne cierpienie, a także męki swoich bliskich oraz społeczeństwa. Na tę chorobę zapadają jednak nie tylko miłośnicy tytoniu. Mimo to także ci chorzy spotykają się dość często ze społecznym ostracyzmem i oskarżeniem, jakoby również sami sprowadzili na siebie chorobę – przecież tylko palacze chorują na raka płuc¹⁵. Podobny mechanizm piętnujący dotyczy osób cierpiących na nowotwory atakujące obszary ciała, z którymi wiąże się ładunek seksualny i erotyczny. Tak np. rozwój nowotworu szyjki macicy może się łączyć z zakażeniem wirusem HPV, który przenoszony jest drogą płciową. Fakt ten może prowokować oskarżenia wobec chorych kobiet o niemoralne prowadzenie się,

¹² E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, Gdańsk 2005.

¹³ J. T. Patterson, *The dread disease. Cancer and modern American culture*, Cambridge, Massachusetts 1987.

¹⁴ J. Stuber, G. Sandro, B. G. Link, *Smoking and the emergence of a stigmatized social status*, „Social Science & Medicine” nr 67(3) (theme issue: *Stigma, prejudice, discrimination & health*).

¹⁵ Por. www.cosa.org.au/media-releases/social-stigma-adds-to-lung-cancer-patient-distress.html (data dostępu: 15.01.2013 r.).

a samą chorobę redukować do kategorii kary za występki przeciw obowiązującym zasadom. Praktyki stygmatyzujące dotyczą jednak nie tylko kobiet – równie często rak kładzie cień na dobre imię mężczyzn. Panowie cierpiący na nowotwór prostaty czy jąder narażeni są na społeczną krytykę oraz kwestionowanie ich „męskości” (impotencja, niepłodność), a więc pełnej, kulturowo definiowanej „wartości”. Jak zatem problemy społecznego wykluczenia, stygmatyzacji i piętna wyglądały w relacjach moich rozmówców?

Kilka stron wcześniej sygnalizowałem problem, z jakim zmagają się dość spora grupa rozmówczyń – ich ciała, w wyniku choroby lub też na skutek leczenia, ulegały poważnym przeobrażeniom. Zmiany te zdecydowanie nie wpisywały się w społecznie regulowane stereotypy, podpowiadające, jakie powinno być, a jakie nie, ciało atrakcyjnej kobiety. Najwięcej kłopotów ze stygmatyzującym spojrzeniem otoczenia miały te panie, które poddały się zabiegowi mastektomii lub utraciły włosy albo inne atrybuty związane z atrakcyjnością cielesną i seksualnością. Niektóre rozmówczynie, jak już pisałem, świadome konsekwencji, zastanawiały się, czy w ogóle poddać się terapii, która czasem powodowała nawet nieodwracalne zmiany w ciele i wyglądzie.

Rozmówczynie wspominały trudny czas leczenia, najczęściej łączący się z ołysieniem – nie tylko czuły się wówczas oszpecone, ale także odczuwały wstyd i wiedziały, że inni ludzie patrzyli na nie w trudny do zniesienia sposób. Pani Katarzyna chowała łysą głowę pod peruką i jeśli musiała wyjść z domu, „przemykała się” tak, aby nikt jej nie zauważył. Wstyd podczas leczenia odczuwała także pani Maria. Gdy wypadły jej włosy, próbowała zakładać perukę, lecz dostawała od niej uczulenia. Sądzę, że to „uczulenie” można postrzegać także jako metaforę, za pomocą której rozmówczynie wyraziła pogląd, że jej własne ciało odrzuciło obcy element. Taką interpretację zdaje się potwierdzać dalsza część wywiadu, w której pani Maria opowiedziała, jak przełamała barierę wstydu i odcięła się od stygmatyzujących praktyk otoczenia, które to otoczenie uznała za „zapóźnione” i niegotowe na zrozumienie, czym jest choroba nowotworowa i związane z nią doświadczenia. Zamiast peruki rozmówczynie nosiła chustkę. Jej ginekolog zachęciła ją jednak, aby w ogóle zrezygnowała z zakrywania głowy. „A niech się gapią! A cholera z tymi ludźmi!” – stwierdziła pani Maria, gdy opowiadała, jak zdecydowała się pójść za radą lekarki.

Rozmówczynie w swoich rozważaniach dotyczących presji społecznej i praktyk stygmatyzujących chorych odwołała się do doświadczeń z Wielkiej Brytanii (tam mieszkały jej córki), gdzie nikt nie interesował się tym, że była łysa. Gdyby miała jeszcze raz zachorować – rozmówczynie ciągnęła swój wywód – nie chciałaby, aby stało się to w Polsce, ponieważ „tu nie ma warunków

do chorowania”. Pani Marii chodziło nie tylko o warunki w szpitalach – w naszej rozmowie podkreśliła także, że społeczne nastawienie do chorych w Wielkiej Brytanii było o wiele bardziej pozytywne niż w Polsce, gdzie musiała zmagać się z piętnującym spojrzeniem, dyskryminacją i złym traktowaniem na szczeblu administracyjnym oraz ambiwalentnym stosunkiem lekarzy.

Co ciekawe, zmiany w ciele i zmiany w relacjach z ciałem, były źródłem napięcia emocjonalnego i poczucia niechcianej odmienności nawet po dość długim okresie od operacji czy też zakończeniu terapii. Problem ten doskonale obrazuje opowieść pani Wiesławy, której usunięto pierś. „Najgorsza jest psychika, że nie jestem już taką kobietą atrakcyjną” – stwierdziła ze smutkiem. Rozmówczyni wspominała także, że gdy była ubrana, „nikt o niczym nie wiedział”. Problemem jednak było dla niej obnażenie się nawet przed lekarzem w lokalnej przychodni. Dlatego, jak stwierdziła, dobrze czuła się na onkologii, „bo tam wszystkie osoby są takie same, tam nie ma zdziwienia, tam wszystko jest normalne”. Z tego samego powodu nawiązała kontakt z Amazonkami i do dziś regularnie uczestniczy w spotkaniach klubu, przebywając w środowisku kobiet, które tworzą rozumiejącą się nawzajem „pakę”.

Przykładem historii, w której piętno i stygmatyzujące spojrzenie społecznie odcisnęło się na biografii rozmówczyni w szczególnie sposób, jest opowieść pani Kasi. Rozmówczyni mieszkała w niewielkim podlaskim miasteczku, w którym „wszyscy się znają”. Pani Kasia, po powrocie ze szpitala do domu zaczęła zauważać, że do tej pory przyjazne otoczenie zmieniło stosunek do niej. „Spojrzenia” szczególnie widoczne były wtedy, gdy rozmówczyni wychodziła z domu i pokazywała się w przestrzeni publicznej, np. w sklepie. Pomimo braku fizycznych oznak choroby (rozmówczyni jeszcze wtedy nie straciła włosów) czuła, że była obserwowana, a także stanowiła temat plotek. Pani Kasia wspominała np. sytuację, gdy jej syn wrócił któregoś dnia ze szkoły z płaczem i powiedział, iż sąsiedzi „plotkują, że ona chora na raka i że strasznie wygląda, i że będzie umierała zaraz”. Rozmówczyni poleciła mu lekceważyć takie komentarze, lecz oczywiście nie było to łatwe, szczególnie dla małego wówczas dziecka.

Ciężka atmosfera wokół rozmówczyni narastała niemalże z dnia na dzień: „tam wszystko było widziane, że się źle czuję, że byłam w aptece, że byłam u lekarza. A to pewnie już niedługo” – wspominała ze smutkiem. Ponieważ sytuacja ta była nie do zniesienia i źle wpływała na psychiczne samopoczucie pani Kasi, zapadła decyzja o zmianie miejsca zamieszkania. Rozmówczyni wraz z rodziną przeprowadziła się do Białegostoku, gdzie miała dostęp do lekarzy i szpitali, a także czuła się anonimowo. Kontakt z innymi chorymi również pozytywnie wpłynął na jej samopoczucie. W białostockich placów-

kach medycznych pani Kasia spotkała wiele osób z podobnymi problemami i doświadczeniami. Z niektórymi zawarła bliskie relacje, dzięki czemu doświadczana presja i stygmatyzacja były łatwiejsze do zniesienia. Mogła bowiem swobodnie rozmawiać o swojej chorobie, bez obarczania tym tematem rodziny (w jej rodzinie rak był tematem tabu), z osobami, które doskonale ją rozumiały i stanowiły przy tym źródło wiedzy o samej chorobie, a także związanych z nią praktykach i doświadczeniach.

W przywołanych opowieściach warto zwrócić uwagę na powtarzający się motyw ucieczki lub schronienia się w innym, bardziej przyjaznym środowisku, w którym chorzy czuli się swobodniej lub wręcz anonimowo. Pani Maria lubiła spędzać czas za granicą, w Anglii, gdzie opiekowała się wnukami i miała kontakt z córkami. Tamtejsi lekarze okazywali jej większą empatię i troskę, a ludzie nie zwracali uwagi na cielesne oznaki choroby. Pani Wiesława znalazła azyl w środowisku Amazonek, w którym wszystkie kobiety czuły się sobie równe i nie musiały ukrywać prawdy o chorobie i okaleczonym ciele. Pani Kasia zaś uciekła do większego miasta, z lepszym dostępem do informacji i opieki medycznej, a także gwarancją anonimowości.

Co ciekawe, w historiach dotyczących piętna i stygmatyzacji bardzo wyraźnie pojawia się również potrzeba znalezienia takiego środowiska, w którym emocje związane z chorobą nie będą dla nikogo balastem. Chorzy nie chcieli obciążać rodziny ciężarem swojego cierpienia, czasem także czuli, że rodzina nie życzyła sobie, aby ci w ogóle ją tym obarczali. Środowiska gwarantujące neutralność i anonimowość lub oparte na wspólnych doświadczeniach (inni chorzy, placówki zdrowia, stowarzyszenia pacjenckie, poradnie psychologiczne) występowały w zebranych narracjach jako bezpieczne azyle, przestrzenie, w których chorzy nie doświadczali ani presji społecznej, ani indywidualnego, subiektywnego poczucia balastu emocjonalnego, produkowanego przez doświadczenie choroby na różnych płaszczyznach – od biologicznej i biograficznej, przez mikro- i makrospołeczną, aż po ekonomiczną, polityczną oraz moralną. To właśnie w tych miejscach ów balast można było zrzucić i podzielić się z kimś innym własnymi obawami i troskami.

Warto jednak zauważyć, że przestrzenie, w których istniała taka możliwość, są dość hermetycznymi i starannie ograniczonymi światami. Co prawda funkcjonują one w kulturze i społeczeństwie, lecz są na swój sposób autonomiczne i odgródzone od reszty społeczeństwa barierami czy to instytucjonalnymi, czy symbolicznymi. Niemniej jednak stanowią one otwarte środowiska, oferujące pomoc i zrozumienie chorym, którzy muszą „przemykać” się ze swoimi problemami.

Podsumowanie

„Jeżeli ktoś rozważa temat kontroli, to rak jest dobrym materiałem do przemyśleń” – napisała Martha Balschem¹⁶. Sądzę, że ból i cierpienie są tymi właśnie elementami, które bezpośrednio dotyczą kontroli (a raczej subiektywnego poczucia jej braku w przypadku osób chorych onkologicznie). Niewątpliwie to właśnie fizycznie odczuwany ból oraz psychicznie doświadczane cierpienie wpływa na podejście chorych do samej choroby (w sensie metafizycznym), rzutuje na ich relacje rodzinne, zawodowe, a także ma ogromny wpływ na to, w jaki sposób chorzy podchodzą do problemu leczenia nowotworów. To, czy ktoś umiał radzić sobie z bólem i cierpieniem lub miał odpowiednie wsparcie, zarówno ze strony rodziny, specjalistycznych instytucji (psycholog, psychiatra, inni lekarze), jak organizacji działających na rzecz chorych, nierzadko decyduje o kształcie niemalże całego świata, w którym chory musi żyć i działać po diagnozie.

Wielokrotnie spotykałem osoby żyjące w świecie chaotycznym, przygodnym i zdominowanym przez obezwładniający ból, lęk i niepewność. Sytuację tych ludzi można opisać przez pryzmat kategorii zaproponowanej przez Arthura W. Franka¹⁷ – ich życie wypełniał chaos: dezorganizujący codzienność, odbierający wolę walki i prowadzący do sytuacji, w której chorzy nie potrafili zbudować żadnej spójnej wizji własnej przyszłości. Byli zatem uwięzieni w trajektorii, jak by powiedzieli Gerhard Riemann i Fritz Schütze¹⁸. Analiza materiału nakazuje zatem twierdzić, że utrata pewności i kontroli nad życiem oraz towarzyszące jej negatywne doznania i emocje, takie jak ból, stres, lęk oraz napięcie, skutkowały zaburzeniem rozwoju biografii¹⁹ chorych. Historie o bólu i cierpieniu pozbawione były wiary w życie, odarte zostały bowiem przez chorobę z możliwości realizowania i praktykowania tego, co Merleau-Ponty²⁰ określa mianem „zwyczaju”. To dzięki zwyczajom – zauważa filozof – człowiek może rozwijać swoją przestrzeń w pożądanym przez siebie kierunku.

¹⁶ M. Balschem, *Cancer in the community. Class and medical authority*, Washington 1993, s. 89.

¹⁷ A. W. Frank, *The wounded storyteller. Body, illness, and ethics*, Chicago 1995.

¹⁸ G. Riemann, F. Schütze, *Trajektoria jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 2.

¹⁹ M. Bury, *Chronic illness as biographical disruption*, „Sociology of Health and Illness” 1982, nr 4(2), s. 167–182.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tł. M. Kowalska, J. Migasiński, posł. J. Migasiński, Warszawa 2001.

Brak tej możliwości skutkował dramatycznym zawężeniem horyzontu świata rozmówców – prowadził do implozji ich tożsamości, rzeczywistości, biografii, codzienności oraz planów na przyszłość. Stąd też wniosek, że skuteczna walka z bólem fizycznym oraz psychicznym cierpieniem powinna odgrywać kluczową rolę w procesie terapii nowotworów. Naprzeciw tym wyzwaniom coraz śmielej wychodzi kształtująca się w Polsce psychoonkologia, a także medycyna bólu. Uważam, że sytuacja, w której następuje zmiana paradygmatu (poprzez baczniejszą obserwację całego świata osoby chorej), stanowi doskonałą okazję do zaistnienia nauk społecznych i humanistycznych poza uniwersytetem. Antropologia medyczna, wykorzystująca dane jakościowe, analizująca konkretne historie, może okazać się zatem źródłem użytecznej wiedzy zarówno dla samych terapeutów i lekarzy, jak i dla tych, którym dobro pacjentów onkologicznych nie jest obojętne.

Summary

***“I was proved what does it mean cancer”
– anthropological analysis of pain and suffering
in cancer patient`s relations***

The paper explores histories collected during a fieldwork done in Warsaw and Białystok of people with malignant cancer diagnosis. Author`s aim is to search for answers for questions about forms and meanings of ill's experiences related to physical, emotional and social pain and suffering. These categories, although in the paper presented in separate chapters, are closely related and together create complex narratives. “Pain” was more often attributed to physical states and sensations. Contrary, the term ‘suffering’ was rather a category through the prism of informants described elusive and abstract experiences related to mental and emotional sphere. The latest had also roots in social processes like stigma and pressure on ill's behavior and bodies.

Muzułmanie jako antybuddyjski fundator jedności Myanmaru¹

Zażyłość kulturowa w dyskursie oficjalnym

Michael Herzfeld w swojej działalności naukowej rozwinął pojęcie zażyłości kulturowej, którą definiuje na podstawie „rozpoznania tych aspektów tożsamości kulturowej, które są uważane za źródło zewnętrznego zakłopotania, ale jednak dają osobom wtajemniczonym pewność wspólnej kordialności społecznej [...]”². Wprowadzając to interesujące ze względów poznawczych narzędzie do słownika antropologicznego, w tej samej pracy oparł się również na pojęciu dysemii, która wedle jego interpretacji widoczna jest w terenie badawczym antropologii. Owa dysemia powoduje, że oficjalna i formalna tożsamość narodowa stawiana jest w opozycji do tożsamości opartej na pewnej formie intymności, jaką jest zażyłość kulturowa. Przypomina to nieco liberalny rozdział przestrzeni prywatnej i publicznej, gdzie prywatna sfera umożliwia nam bycie sobą, stanowi formę alternatywnego dyskursu³, sfera publiczna opiera się zaś na odgrywaniu roli dla Innego. Autor przyznaje, że pojęcie zażyłości kulturowej scharakteryzowanej w ten sposób to wynik pracy terenowej w ramach określonej społeczności greckiej⁴. Pomimo postulatów o zajęcie „wojującego stanowiska pośredniego” opowiada się on za przyjęciem owej dysemii, ponieważ „binaryzm jest cechą kulturową pewnych samoświadomych zachodnich bądź westernizujących się reżimów politycznych”⁵. W związku z powyższym chciałbym to pojęcie nieco zredefiniować ze względu na moje badania terenowe i zaplecze teoretyczne, które wpływa na

¹ Artykuł ten powstał: a) dzięki środkom pochodzącym z dotacji celowej na prowadzenie badań naukowych lub prac rozwojowych służących rozwojowi młodej kadry Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; b) jako projekt sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/01/N/HS3/02176.

² M. Herzfeld, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tł. M. Buchowski, Kraków 2007, s. 15.

³ *Ibidem*, s. 65–66.

⁴ *Ibidem*, s. 45.

⁵ *Ibidem*, s. 229.

ich interpretację. Punktem wyjścia chciałbym uczynić słowa Karola Marksa, że „Ideami panującymi każdego danego okresu były zawsze tylko idee klasy panującej”⁶. Innymi słowy działalność praktyczna podmiotów posiadających władzę skupia się na kreowaniu wielkiego Innego (porządku symbolicznego), dzięki któremu posiada ową władzę. Ten wielki Inny również w swoich działaniach jest tworzony przez podmioty oddające swoją władzę, czynią to, aby możliwe było wytworzenie fundamentalnej fantazji na temat własnej tożsamości. Oczywiście nie mam tu na myśli interpelacji w rozumieniu Louisa Althussera⁷, uniemożliwia ona bowiem zrozumienie elementów, które stanowią Herzfeldowskie źródła zakłopotania; ograniczeniem drugiego autora jest wyłączenie oficjalnej formy tworzenia tożsamości z praktyki podmiotów będących poza strukturami władzy. Oba te podejścia do problemu rozwiązuje dialektyczne podejście chrześcijańskiego apostoła św. Pawła. W *Liście do Rzymian* (7, 7–8) stwierdza on:

Cóż więc powiemy? Czy Prawo jest grzechem? Żadną miarą! Ale jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj! Z przykazania tego czerpiąc podniecie, grzech wzbudził we mnie wszelakie pożądanie. Bo gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci⁸.

Wraz z utworzeniem norm regulujących życie społeczne w sferze oficjalnej powstaje przekroczenie tych norm, innymi słowy: zażyłość kulturowa powstaje wyłącznie wraz z powstaniem oficjalnego dyskursu. Nie jest ona bardziej rzeczywista, umożliwiająca spełnienie, gdzie podmiot jest bardziej sobą, niż pełniąc określoną rolę w ramach dyskursu oficjalnego. Obie te płaszczyzny konstytuują się wzajemnie, praktyka społeczna nigdy nie podlega w pełni kontroli przez np. prawo karne, cywilne itd., wraz z utworzeniem tych reguł powstaje ich przekroczenie, normy zawsze chybiamy, próbując poprzez wprowadzone regulacje kontrolować przebieg działań podmiotowych – w ten sposób powstaje obszar określony przez Herzfelda jako zażyłość kulturowa. W terminologii psychoanalitycznej obszar ten określony jest mianem Realnego.

Zgodnie z podręcznikiem wydanym przez Wydział Promocji i Propagowania Sāsany twarz Buddy ma komunikować czystość i pokojowe usposobienie⁹. Czy-

⁶ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [w:] *iidem, Dzieła wybrane*, tł. Instytut Marksa–Engelsa–Lenina przy CK WKP, Warszawa 1949, s. 14–55.

⁷ L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tł. A. Staroń, Warszawa 2006, <http://skfm.dyktatura.info/download/althusser05.pdf> (data dostępu: 14.01.2013 r.).

⁸ Przekład podaję za *Biblią Tysiąclecia*.

⁹ U Han Htay, U Chit Tin, *How to live as a good Buddhist*, t. 1, Yangon 2002, s. 35.

stość jako jedna z podstawowych własności Buddy odwołuje się do jego myśli, słów i uczynków. Obowiązkiem każdego buddysty jest dyscyplina moralna, nakazująca powstrzymywanie się od złych uczynków. Podstawę wszelkich podejmowanych działań kammicznych stanowi intencja (*Pali: cetanā*), która manifestuje się za pomocą tzw. trzech drzwi: ciała, słów i umysłu. Jeśli wola człowieka jest czysta moralnie, wówczas manifestacja jej poprzez uczynki również jest czysta – powstaje wówczas *kuśala kamma*. W ramach buddyzmu nie tylko rozwój moralności pozwala na zachowanie czystości, również działania rytualne powodują oczyszczenie umysłu. Składanie ofiar Buddzie pod postacią wody zapewnia czystość umysłu, kwiaty mają zapewnić czystość ciała, z kolei świece spowodują, że nasze oczy będą czyste¹⁰.

Kategoria czystości odgrywająca ważną rolę w religii buddyjskiej jest elementem porządku symbolicznego. Zachowanie czystości łączy się z osiągnięciem nibbany, poziomu *arahata*. Z brudem powiązane są zjawiska z rozmaitych sfer życia, jak chęć zamożności, których pożądanie, z punktu widzenia porządku symbolicznego, jest niewłaściwe. Zaawansowanie na ścieżce prowadzącej do nibbany stanowi istotny element w tworzeniu m.in. płci, odgrywa ważną rolę w tworzeniu relacji władzy i uchodzi za przyczynę osiągniętego statusu majątkowego.

Oczywistym wnioskiem jest stwierdzenie, że kategoria czystości pociąga za sobą swoje przeciwieństwo: brud. Aby jednak zrozumieć ich wzajemne powiązanie, powrócę do cytatu z *Listu do Rzymian* św. Pawła, który twierdził, że jedynie przez czystość możemy poznać, czym jest brud. Porządek symboliczny, w ramach którego usytuować możemy czystość, to, wedle teorii psychoanalitycznej, nieświadome prawo regulujące nasze pożądanie. Nieświadomość jest myślą zewnętrzną wobec samego myślenia, totalnością symbolicznego wszechświata, w którego obrębie sytuujemy nasze doświadczenia, czyniąc je zrozumiałymi.

W psychoanalitycznym ujęciu rzeczywistości porządek symboliczny zawsze chybia, nie potrafi jej w sposób poprawny zsymbolizować. Wraz z wytworzeniem pewnej pozytywności – symbolu, powstaje jego negatywność, owa niemożliwość pełnej symbolizacji, określana mianem Realnego. W celu zrozumienia, czym jest brud, odwołam się do fantazji w świetle teorii psychoanalitycznej¹¹. Podmiot jest pustką, a rola fantazji polega na dostarczeniu obiektów-przyczyny pożądanego pozwalających na wytworzenie podmiotowości w jej różnych modalnościach. Daje ona odpowiedzi na fundamentalne pytanie: czym jestem dla innych? Pytanie to sugeruje, że inni widzą we mnie więcej niż ja sam, ten obiekt określa się w psychoanalizie jako *objet a*. W oczach podmiotu stanowi on obiekt pożądanego

¹⁰ *Ibidem*, s. 113–114.

¹¹ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, tł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 17–55.

Innego, fantazję buduje się w oparciu o to zafascynowanie Innego. Kluczowym elementem jest fakt, iż ma ona zawsze wymiar ideologiczny, a poprawne funkcjonowanie ideologii wymaga zachowania dystansu wobec porządku symbolicznego. Ideologiczny wymiar fantazji przybiera najsilniejszą postać w momencie, kiedy wykształca podmiotowość zachowującą świadomość, że do końca nie jest ona w rękach ideologii, że kryje się w niej jeszcze coś, co się jej wymyka. Podmiot dokonuje więc internalizacji ideologii poprzez obiekt-przyczynę pożądania, który usytuowany jest w Realności. Zostaje on ideologicznie uprzedmiotowiony, stając się ucieleśnieniem *jouissance* (rozkoszy), innymi słowy: Realność staje się obiektem-przyczyną pożądania. Wówczas następuje włączenie tego symbolicznego obiektu jako fantazji w obszar porządku symbolicznego wraz z jego konstytutywną negatywnością. Negatywność symbolizacji opanowana ideologicznie (czyniąc z niej pewną pozytywność), nadal będzie zawierać element będący jej negatywnością, bowiem symbolizacja zawsze chybia celu. Pożądanie opiera się na specyficznej relacji do obiektu-przyczyny, nie jest możliwe jego pochwylenie, zawsze się wymyka. W momencie osiągnięcia obiektu okupującego miejsce przyczyny pożądania okazuje się, że ów pochwycony nie jest tym właściwym. Rozkosz czerpana jest z samego uczucia pożądania, a nie jego zaspokojenia; należy stwierdzić, że pożądanie ma na celu niezaspokojenie¹². Niezaspokojone pożądanie staje się wówczas podstawą do wytworzenia podmiotowości w ramach porządku symbolicznego, który ukierunkowuje działania podmiotu na obiekt-przyczynę, będący odpowiedzią na to, czego inni chcą ode mnie. Ten obiekt-przyczyna pożądania jest pustką, brakiem w wielkim Innym; rola fantazji polega na uczynieniu z tego braku pewnej pozytywności, jej uprzedmiotowienia. Owa pustka stanowi otwarcie na tworzenie iluzji podmiotowości i na jego dyskursywność. Nie twierdzę bynajmniej, że poza tą iluzją coś się kryje, wówczas bowiem analiza doprowadziłaby mnie do wniosków w swej strukturze przypominających spostrzeżenia Herzfelda czy Althussera o dwubiegunowości podmiotu jako takiego i jego bycia w ramach oficjalnego dyskursu. Analiza powinna dotyczyć pustki, która jawi się zawsze jako coś, jako pewna pozytywność, określona mianem wzniesłego obiektu ideologii¹³.

Nibbana staje się obiektem-przyczyną pożądania Birmańczyków, które w porządku symbolicznym generuje szlachetne i czyste pożądanie. Czym jest jednak *nibbana*? Budda w swoich naukach opierał się na określaniu jej przy pomocy zaprzeczeń: jako końca cierpienia, końca cyklu wcieleń (ale nie jako anihilacji,

¹² *Idem, The ticklish subject. The absent centre of political ontology*, London – New York 1999, s. 291.

¹³ *Idem, The sublime object of ideology*, London – New York 2008, s. 221–222.

potwierdzałyby to bowiem tezy o występowaniu jakiejś formy wieczności); definicje sugerują, że jest ona pewną formą braku. Birmańczycy w swoich dążeniach do tego braku nadają jej, w porządku symbolicznym, pozytywny wymiar; dzięki fantazji tworzą kategorię *hpòn*. *Nibbana* jako pewna pustka w obrębie wielkiego Innego zostaje uprzedmiotowiona, stając się wzniosłym obiektem ideologii. W trakcie wielu inkarnacji prowadzących do oświecenia nabywane jest *hpòn* w oparciu o czyste intencje. Jednakże, wraz z wprowadzeniem prawa, z dokonaniem kastracji symbolicznej podmiot poznaje, czym jest jego przekroczenie. Innymi słowy: wraz z wytworzeniem pozytywności pod postacią *hpòn*, którego dostępność regulują pewne normy, zostaje wytworzona możliwość ich przekroczenia. Z opisanym procesem symbolizacji obiektu-przyczyny powstaje Realne pod postacią brudnych intencji, czyli *objet petit a*. Jest ono źródłem *jouissance*, której doświadcza podmiot – by odwołać się do Victora Turnera¹⁴, który opisując zantagonizowaną antystrukturę, narratywizował ją jako stan wyzwolenia z kajdan norm społecznych, dający poczucie bycia sobą, bycia poza strukturami hierarchii społecznej, słowem: rozkoszy bycia kimś więcej. Wzniosły obiekt ideologii, aby móc poprawnie funkcjonować, wymaga pewnego dystansu; podmiot musi być przekonany, że pożąda czegoś więcej niż obiektu-przyczyny w ramach porządku symbolicznego. Fantazja usytuowana w tym wymiarze „czegoś więcej”, wykraczającego poza porządek symboliczny, wiąże podmiot z owym obiektem-przyczyną, osadzając owo wykroczenie w ramach porządku symbolicznego, który jest warunkiem jego powstania. Dlatego dokonuje on jego internalizacji nie bezpośrednio, ale poprzez ten przeczący, jakby mogło się wydawać, *objet petit a*, dający rozkosz. Ideologiczny wymiar praktyki nie skupia się prymarnie na jednostkach, lecz na podtrzymywaniu iluzji dla wielkiego Innego, który to Inny daje podstawy ontologicznego trwania podmiotowego. Slavoj Žižek¹⁵ w ten sposób odczytuje *Nowe szaty cesarza* Hansa Christiana Andersena: wszyscy, widząc nagiego cesarza, podtrzymywali iluzję utwierdzającą władcę w przekonaniu o wyjątkowości nowych szat, ponieważ podtrzymywanie iluzji w wielkim Innym pozwalało na trwanie określonego porządku symbolicznego, który był podstawą ich tożsamości; twierdzenie, jakoby cesarz był idiotą, podważałoby fundamenty własnej podmiotowości. Dlatego zasadniczym wymiarem ideologii jest działanie mające na celu podtrzymywanie iluzji w wielkim Innym, aby na jego podstawie móc wytworzyć własną podmiotowość.

Birmańskie ceremonie ofiarowania, sytuowane w obrębie porządku symbolicznego (w tym czystości), mają również swoje Realne pod kilkoma postaciami,

¹⁴ V. W. Turner, *The ritual process. Structure and anti-structure*, Chicago 1969.

¹⁵ S. Žižek, *The sublime object of ideology...*, s. 225.

które umożliwiają tworzenie fantazmatu własnej podmiotowości. Po pierwsze, utrwalają one hierarchię zawodową/rodzinną poprzez role pełnione w trakcie ceremonii; jaskrawym tego przejawem są przygotowania do ceremonii czynione przez pracowników niższego szczebla w urzędach państwowych czy określonych członków rodziny, trwające całą noc, po czym wykluczenie ich z właściwej części ceremonii. Hierarchia objawia się również przez przestrzenne rozmieszczenie pracowników/członków rodziny w pomieszczeniu czy złożenie darów w trakcie i po ceremonii przez tych, którzy mają najwyższy status. Odczytywanie listy donatorów wraz z podaniem kwoty donacji jest elementem budowania prestiżu społecznego. Warto również wspomnieć o tworzeniu płci w ramach ceremonii: tylko mężczyźni mogą posługiwać mnichom w jej trakcie, dzięki czemu nabywają o wiele silniejszej kammy niż kobiety usługujące tylko świeckim gościom. W praktykach tych objawia się zróżnicowany poziom *hpòn*. Mężczyźni sytuowani są o wiele wyżej w rozwoju duchowym w obrębie porządku symbolicznego, to właśnie w owym Realnym, brudnych intencjach generowania hierarchii, mogą Birmańczycy i Birmanki wytworzyć fantazję własnej podmiotowości. Oparte jest to na hierarchii *hpòn*, przysługującego mężczyznom w dużo wyższym stopniu niż kobietom z tytułu narodzenia. Tworzenie relacji władzy ma swoje uzasadnienie również w brudzie wywodzonym z czystości. *Hpòn* bowiem nabiera tu innego znaczenia, wiążąc się z zasługami wywiedzionymi z poprzednich wcieleń i rozwojem duchowym. Określone usytuowanie podmiotu w relacjach władzy nie jest przypadkiem, lecz efektem nagromadzonego *hpòn*. Staje się ono obiektem-przyczyną pożądania, dzięki któremu można osiągnąć władzę; jest to brudna intencja dająca, z perspektywy porządku symbolicznego, rozkosz. Umożliwia ona jednak wytworzenie fantazji na temat nagromadzonego przez podmioty *hpòn*, które uzasadnienia hierarchiczne stosunki panujące pomiędzy uczestnikami ceremonii. Sytuuje ona podmioty w tych relacjach, tworząc fantazję ich pozycji w obrębie hierarchii społecznej. Warto wspomnieć, że ideologicznie symbolizowanie brudu (wywodzonego z czystych intencji rozwoju duchowego) pozwala również na kreowanie fantazji podmiotowej na podstawie obiektów-przyczyn pożądania, takich jak zdrowie, piękno czy bogactwo. Aby osiągnąć dystans ideologiczny, oparty na stwierdzeniu, że buddyści nie kierują się tylko doczesnymi korzyściami, że najważniejsze pozostaje zmiernianie ku nibbanie, należy wskazać, gdzie jest umiejscowiony brud, który istnieje poza czystością intencji, bez nadania mu pozytywności, istniejący jako nieczystość. Wskazanie Innego brudnego umożliwi ideologiczny dystans i włączenie Realnego (brudu) w obręb porządku symbolicznego (czystości). Stanowi to jedną z podstaw generowania fantazmatu podmiotowości poprzez ustanowienie w obrębie brudu obiektu-przyczyny pożądania,

z zachowaniem stwierdzenia, że moje działania odnoszą się do czegoś większego niż korzyści doczesne, odnoszą się do nibbany.

Muzułmańskie odgraniczenie

Podążając za argumentacją przedstawioną przez Ernesto Laclau i Chantall Mouffe¹⁶ należy podkreślić, że wytworzenie jakiegokolwiek formacji hegemonicznej¹⁷ opiera się na negatywności, podziale i antagonizmie. Pewna całość, jaką w moim ujęciu jest porządek symboliczny, może się wyodrębnić tylko w odniesieniu do czegoś, co istnieje poza nimi. Jednakże to „poza” nie może stanowić żadnej pozytywności, lecz musi być czystą negatywnością. Owo „poza” nie jest wyłączone z porządku symbolicznego, co oznacza, że ustanowione jest ono w formie pewnego wewnętrznego odgraniczenia pomiędzy pozytywnością porządku a tym, co pozostaje w ramach tego odgraniczenia jako nieistniejące. Aby ukonstytuować formację hegemoniczną „Dobry rząd, jako czysty rząd” (motto obecnej władzy w Myanmarze), musi zostać zlokalizowany brud nie jako pewna nowa pozytywność, ale jako nieczystość. Brud ten w Myanmarze, w świetle moich badań, przybiera formę ucieleśnioną pod postacią ludności pochodzącej z obszaru subkontynentu indyjskiego.

Chciałbym zasygnalizować kilka elementów budowania wewnętrznego odgraniczenia, wykorzystując pewne uwagi moich przyjaciół poczynione w trakcie naszych rozmów. Birmańczycy w swoim słowniku mają specjalne określenie dla ludzi o czarnym, wedle ich opinii, kolorze skóry (nie mając na myśli ludzi pochodzących z Afryki), a mianowicie: „Kala”. Jeden z moich przyjaciół zaznaczył, że nigdy nie używają oni tego określenia w bezpośrednim odniesieniu do ludzi o tym kolorze skóry, ponieważ jest to obraźliwe; posługują się nim pomiędzy sobą. Kala wedle niego to ludzie mieszkający w następujących krajach i pochodzący z nich (zachowują oryginalną kolejność): Indie, Nepal, Bangladesz

¹⁶ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tł. S. Królak, wstęp S. Sierakowski, Wrocław 2007, s. 154.

¹⁷ E. Laclau i Ch. Mouffe (*ibidem*, s. 147) definiują formację hegemoniczną jako: „Społeczną i polityczną przestrzeń względnie ujednoliczoną za pomocą ustanowienia pewnych punktów węzłowych i ukonstytuowania tendencyjnie relacyjnych tożsamości nazywa Gramsci blokiem historycznym. Ten rodzaj wiązania łączącego rozmaite elementy bloku historycznego – nie jedność w jakiegokolwiek postaci historycznego a priori, lecz regularność w rozproszeniu – pokrywa się z naszym pojęciem formacji dyskursywnej. Blok historyczny ujmowany ze względu na antagonistyczny teren, na którym zostaje ustanowiony, nazwiemy formacją hegemoniczną”.

i Indonezja. Jednakże w początkach XIX w. termin ten oznaczał obcokrajowca, człowieka pochodzącego z południowej Azji, zachodniej części tego kontynentu lub Europy; zaliczano do tej kategorii również Anglików, Francuzów, Ormian i Żydów. Była to kategoria etniczna, która charakteryzowała się niższym statusem wobec Birmańczyków¹⁸. Termin ten pod wpływem działalności kolonizatorów, polegającej na wprowadzeniu nowych kategorii i zasad dzielenia populacji ludzkich, został powiązany z kolorem skóry i nabrał wymiaru rasowego.

Mieszkańcy Mandalay, z którymi rozmawiałem, wielokrotnie utożsamiali ludność przybyłą z subkontynentu indyjskiego z brudem. Moja podróż po Indiach sprzed kilku lat wzbudziła u jednego z moich znajomych zaciekawienie: pytał, czy możliwe było znalezienie „tam” czegokolwiek do jedzenia – przecież wszędzie jest „tam” tak brudne, że żywność nie nadaje się do konsumpcji. Warto podkreślić, iż w relacji ze mną Birmańczycy utożsamiali ludność pochodzącą z subkontynentu wyłącznie z muzułmanami, nie biorąc pod uwagę, że znaczna część tej populacji jest innego wyznania. Oprócz utożsamienia z fizycznie istniejącym brudem, bardzo często przywoływani są muzułmanie w kontekście brudnych intencji moralnych. Jeden z riksarzy polecał mi dom publiczny, gdzie pracują same muzułmańskie prostytutki, które współżyją z turystami przybyłymi z Europy i USA. Przekonywał mnie, że nie ma birmańskich prostytutek, jak również że sami Birmańczycy nie korzystają z takich usług. Prostytucja jest piętnowanym złamaniem buddyjskich nakazów moralnych, jest nieczysta. W trakcie postu buddyjskiego (*Pali: vassa*) jedną z obowiązujących reguł wyznawców tej religii w Myanmarze stanowi zakaz zawierania związków małżeńskich. Odwołał się do tego zwyczaju w jednej z rozmów mój przyjaciel, który stwierdził, że nawet chrześcijanie przestrzegają owej reguły, a jedynie muzułmanie pozwalają sobie na jej łamanie. Ponownie można to powiązać z ich brudnymi intencjami. Według Birmańczyków wyznawcy innych religii posiadają niższe *hpòn* niż oni sami, cechuje ich niższy poziom rozwoju duchowego. Islam, będący religią teistyczną, również ma wyznawców z o wiele niższym *hpòn* niż Birmańczycy, w związku z czym ich uczynki mają swoje źródła w brudnych intencjach i przynoszą złe rezultaty (*akuśala kamma*). Najbardziej haniebnym czynem, jakiego – w opinii moich rozmówców – dopuszczają się muzułmanie, to rytualne zabijanie krów. Owo zwierzę darzone jest dużym szacunkiem przez Birmańczyków, wielu z nich nie jada mięsa wołowego, a w niektórych klasztorach jedną z reguł zakonnych stanowi zakaz jego spożywania. Wyjątkowy status krów uzasadniany był przez moich przyjaciół rolą, jaką odgrywają one w gospodarce rolnej; pracując na roli na równi z człowiekiem, umożliwiają uprawę ryżu (m.in. orka). Zwierzęta te dzięki współ-

¹⁸ Thant Myint-U, *The making of modern Burma*, New York 2004, s. 89–90.

pracy z człowiekiem są w stanie nabywać kuśala kammę – przykład stanowią przedstawienia krów z Thanboddhay Paya w mieście Monywa, pomagających niegdyś w pracach budowlanych przy wznoszeniu tej świątyni. Większość mnichów, z którymi rozmawiałem, nie jada wołowiny, a niektórzy *hpòngyi* w trakcie głoszonych nauk zakazują jedzenia mięsa krowy. W związku z zabijaniem dla swojego Boga tych darzonych dużym szacunkiem zwierząt (jeden z mnichów wspomniał, że nie są to obojętnie jakie krowy, ale te najpiękniejsze) muzułmanie określane są jako okrutni. Jeden z nauczycieli zakonnych stwierdził, że wyznawcy wszystkich religii na świecie mają *mettę* (dosł. 'miłującą dobroć') i tylko muzułmanie są jej pozbawieni. Nigdy nie słyszał on o Birmańczyku, który zabił człowieka; wyznawcom islamu nie sprawia to najmniejszego kłopotu, a przed zabójstwem kobiet najpierw dokonują aktu gwałtu. Muzułmanie nie mają więc żadnych skrupułów, łamiąc najważniejszą z reguł buddyjskich, czyli świadomie odbierając życie. Wspomniany mnich twierdził, że wszyscy wyznawcy islamu odrodzą się w najgorszym planie egzystencji, ponieważ nie wierzą w kammę; zapytany o chrześcijan, zignorował tę uwagę i powtórzył, że dotyczy to wyłącznie muzułmanów. Inny *hpòngyi* przekonywał mnie o złym wpływie wyznawców Allacha na Birmańczyków, zwłaszcza w miejscach ich dużego nagromadzenia; objawiać się to ma praktyką spożywania wołowiny przez tych ostatnich. Świnia jest kolejnym zwierzęciem, które zajmuje ważne miejsce w symbolicznym odgraniczeniu, jakim są muzułmanie. Otóż w opinii moich przyjaciół występujący w islamie zakaz spożywania mięsa wieprzowego wiąże się ze szczególnym statusem świni. Zwierzę to bowiem jest dla nich bóstwem, któremu oddają cześć. Wielu Birmańczyków nie jada również wieprzowiny, a dla większości z nich zwierzę to ma w swoim wnętrzu pasożyty i stanowi źródło chorób. W ten sposób Bóg muzułmański utożsamiany jest przez Birmańczyków ze zwierzęciem, które zagraża życiu człowieka podobnie jak wyznawcy Allacha. Znajomi Birmańczycy przypisywali duże bogactwo muzułmanom, będące obiektem ich zazdrości. Łączy się to ze zwiększeniem atrakcyjności mężczyzn, którzy dzięki posiadanym bogactwom mają większe powodzenie u kobiet birmańskich. W prasie krajowej najczęściej islam wiązany jest z terroryzmem, dlatego nie mogą dziwić opinie mojego birmańskiego znajomego, który mnie przekonywał, że jest to jedyna religia namawiająca do złego; dowodem dla niego był fakt, że na świecie istnieją wyłącznie terroryści muzułmańscy, nie ma buddyjskich czy chrześcijańskich. Istnieje wszakże ratunek dla wyznawców islamu: jest nim zmiana religii i przyjęcie buddyzmu. We wsi Kyaw Tine, znacznie oddalonej w kierunku północno-zachodnim od Mandalay, dochodzi do niezwykłego zdarzenia, które miejscowi uznają za nienaturalne, powiązane z siłami nadprzyrodzonymi. Raz lub dwa razy

w roku wokół jednej z belek w miejscowej świątyni Buddy zbiera się woda; ponoć kiedyś jeden z muzułmanów będący świadkiem takiego wydarzenia zrozumiał wielkość i wyższość buddyzmu, porzucił islam na rzecz tej religii.

Nasilenie niechęci i eskalacja konfliktu na tle etniczno-religijnym pomiędzy mieszkańcami pochodzącymi z subkontynentu indyjskiego a Birmańczykami nastąpiło w czasach, gdy Myanmar pozostawał kolonią brytyjską. Otóż kiedy Brytyjczycy zarządzali obszarem dzisiejszego Myanmaru, doprowadzili oni do otwarcia tego obszaru i zamieszkującego go społeczeństwa na rynki międzynarodowe. Rolnictwo zostało zintensyfikowane do niesamowitych rozmiarów: z około 143 000 hektarów poddanych kultywacji w 1845 r., do około 5 005 600 hektarów w 1930 roku¹⁹. Łączyło się to z dużym zapotrzebowaniem na niewykwalifikowaną siłę roboczą, pociągało to również za sobą rozwój infrastruktury i administracji. Brytyjczycy wobec stosunkowo słabo zaludnionych obszarów Myanmaru sięgnęli po rezerwy ludzkie z obszaru Indii, chociaż jak sugeruje Moshe Yegar²⁰, decydujące znaczenie miały tu preferencje kolonizatora, a nie kwestie związane z gęstością zaludnienia; mieszkańcy Indii, w opinii kolonizatora, mieli być o wiele bardziej lojalni i łatwo się przystosowywali do nowych warunków. Ponieważ Indie i dawna Birma tworzyły wówczas jeden organizm państwowy, przepływ ludności nie był regulowany żadnymi ograniczeniami. Zaczęli napływać specjaliści we wszelkich dziedzinach, od bankierów po inżynierów, przybywali pracownicy sektora usług, jak szewcy czy restauratorzy, a także liczna niewyspecjalizowana siła robocza, wykonująca prace na obszarze rolnym, często o charakterze tymczasowym w okresie od stycznia do maja. Przybysze z Indii opanowali również tzw. miejskie profesje, jak chociażby te związane z handlem; w latach 30. mieszkańcy stolicy (Yangon) pochodzący z Indii stanowili 63 procent populacji miasta. W czasach, kiedy Myanmar pozostawał kolonią brytyjską, na obszar ten przybyło ponad milion imigrantów z Indii (połowa z nich to muzułmanie). Stanowiska w administracji publicznej zdominowali imigranci, a posady w niektórych departamentach były obsadzone wyłącznie przez nich. W latach 30. XX w., na skutek polityki prowadzonej przez władze brytyjskie, jak też ekonomicznego kryzysu światowego, Birmańczycy musieli konkurować o pracę z ludnością hinduską i muzułmańską z subkontynentu, stanowiącą tanią siłę roboczą, co w świetle szybko rosnących cen budowało coraz silniejszą niechęć w stosunku do imigrantów²¹. Donald E. Smith²² opisuje pogrom ludności muzułmańskiej

¹⁹ M. Yegar, *The Muslims of Burma. A study of a minority group*, Wiesbaden 1972, s. 29.

²⁰ *Ibidem*, s. 29–30.

²¹ *Ibidem*.

²² D. E. Smith, *Religion and politics in Burma*, Princeton 1965, s. 109–112.

i hinduskiej w 1938 r., który wybuchł w odpowiedzi na publikację Shwe Hpi, muźmianina oczerniającego Buddę (oficjalny bilans ofiar śmiertelnych: 139 muźmianów, 25 hindusów, 17 Birmańczyków; nieco inne dane przytacza Yegar²³: 142 muźmianów, 25 hindusów, 73 Birmańczyków, oprócz tego setki rannych i 113 spalonych meczetów). Te dramatyczne wydarzenia miały swoje źródła zarówno na gruncie ekonomicznym, jak i wyznaniowym, a spotęgowane zostały przez antykolonialne nastroje społeczne, jednakże należy pamiętać, że to działania brytyjskich kolonizatorów doprowadziły do tego nieszczęścia. Imigranci z Indii byli jedną ze stron w ramach projektu kolonizacyjnego, na których skupiła się niechęć wywołana kryzysem i transformacją systemu gospodarczo-administracyjnego, gdzie nie było miejsca dla Birmańczyków i ich dawnych praktyk społecznych, co prowadziło do frustracji i poczucia wyłączenia z własnego kraju przez imigrantów²⁴. Niechęć w stosunku do muźmianów przetrwała do dzisiaj, o czym mogą nie tylko świadczyć wcześniej opisane wypowiedzi – sugestywne są tu dramatyczne wydarzenia w prowincji Rakhine rozpoczęte w połowie 2012 roku.

Tragedia w prowincji Rakhine

Dnia 4.06.2012 r. w Taungup (prowincja Rakhine) tłum zaatakował autobus, w czego wyniku zginęło 10 muźmianów; kilka dni później doprowadziło to do zamieszek w okręgach Maung Daw i Buthidaung, których celem byli buddyści – zginęło 7 osób, a 17 zostało rannych. Do eskalacji konfliktu doszło w czerwcu oraz końcem października – wydanie „New Light of Myanmar” z dnia 17.11.2012 r. dokonuje liczbowego zobrazowania tych dramatycznych wydarzeń: 167 zabitych, 223 rannych, 10 100 zniszczonych domów i innych budynków, 111 000 przesiedlonych z 16 980 domostw. Oczywiście liczba ofiar zapewne będzie odmienna, jeśli powołamy się na inne źródła, a co ważniejsze – strony konfliktu; chciałbym jedynie wskazać na olbrzymią liczbę pokrzywdzonych ofiar. Bezpośrednią przyczyną tej spirali agresji i nienawiści był gwałt i zabójstwo dokonane 28 maja tegoż roku na buddyjskiej kobiecie przez wyznawców islamu; sprawców zatrzymano. Wydarzenia te, bardzo brutalne i okrutne, nie mogą być wyłącznie osadzone w kontekście współczesnym, konflikt ten bowiem ma swoje początki kilka dziesięcioleci wcześniej. Jego bezpośrednimi ofiarami/sprawcami są dwie grupy ludzi, których – upraszczając sprawę – łączy wyznanie i przynależność etniczna, czyli buddyjskich Rakhine i muźmiankich Rohingya. Pierwsza ze wspo-

²³ M. Yegar, *op. cit.*, s. 37.

²⁴ *Ibidem*, s. 32.

mnianych grup postrzegana jest jako rdzenna ludność tego obszaru, która dopiero w 1785 r. została podbita przez birmańskiego króla Bodawphaya, a ich królestwo zostało włączone do jego dominium. W przypadku drugiej grupy jedno nie ulega wątpliwości: są muzułmanami; kwestia przynależności etnicznej jest wysoce dyskusyjna i budzi wiele emocji. Moje badania ograniczone są zasadniczo do birmańskich buddystów, w związku z czym te drażliwe kwestie poruszę z określonej perspektywy: pragnę jedynie wskazać pewne mechanizmy funkcjonowania ideologii i hegemonii, moim zamiarem nie jest zaś wydawanie „obiektywnych” sądów na temat zaistniałej sytuacji. Opublikowana w 1972 r. praca autorstwa Yegara²⁵ porusza zagadnienie obecności muzułmanów na terytorium Rakhine oraz tożsamości etnicznej Rohingya. Wyznawcy islamu trafili na te tereny w 1430 r., kiedy to król Naramekhla dzięki armii Nadir Szaha (Sułtan Gauru) odzyskał tron, założył nowe miasto – stolicę Mrohaung, nieopodal której osiedlili się bengalscy żołnierze, budując pierwszy meczet na tym obszarze. Władcy z jego dynastii pozostawali oficjalnie wasalami Sułtanatu Bengalskiego, od tego czasu można mówić o wzmożonym wpływie muzułmanów na rozmaite sfery tamtejszego życia. Wspomniany autor pisze, że trudno jest rozróżnić wyznawców islamu i buddyzmu w tym regionie; współcześnie (czyli lata po drugiej wojnie światowej) zaczęli się oni określać mianem Rohingya, co oznacza ‘drodzy’, ‘współczujący’ lub ‘dzielni’ (nazwa nawiązuje do osiedlonych w przeszłości muzułmańskich wojsk). Termin ten odnosi się zwłaszcza do mieszkańców regionu Mayu w północnej części prowincji. Miejscowi pisarze i poeci muzułmańscy w okresie od XV do XVIII w. rozwinęli w swojej twórczości język Rohingya, będący mieszkanką bengalskiego, urdu i rakhine. Przeszło 50 lat temu, kiedy analizował ten problem Yegar, język ów był używany w małym zakresie, zastąpił go rakhine i birmański. Artyści muzułmańscy rozwijali kaligrafię, malarstwo i muzykę. Jednakże zarówno moi birmańscy rozmówcy, jak i buddyjscy mieszkańcy prowincji Rakhine stanowczo zaprzeczali istnieniu grupy etnicznej określanej mianem Rohingya. Wśród Rakhine nazwa Rohingya wywoływała oburzenie, twierdzili, że nie ma takiej ludności, określali miejscowych muzułmanów jako Bengali, wskazując Bangladesz jako kraj ich pochodzenia. Nazwa ta, w opinii większości moich rozmówców, powstała zaledwie kilka lat wcześniej. Jeden z moich przyjaciół będący Rakhine, dokonując analizy terminu Rohinigya, stwierdził, że wywodzi się on ze słowa „ronga”, które w języku Rakhine oznacza ‘bezdomnego’, ‘ubogiego’, tak więc ma ono konotacje związane ze statusem społeczno-ekonomicznym. Twierdził, że pierwsi muzułmanie, którzy przybyli na te tereny po pierwszej wojnie angielsko-birmańskiej w 1826 r., byli bardzo biedni, stąd też określano ich tym terminem, który później stał się pod-

²⁵ *Ibidem*, s. 18–25.

stawą do stworzenia terminu „Rohingya”. Muzułmanie jednakże przybywali na te obszary znacznie wcześniej, o czym pisał Yegar; część z nich znalazła swoje miejsce na dworach królewskich, inni zajmowali się handlem – było to zróżnicowane ekonomicznie środowisko, dlatego argument, jakoby nazwa „Rohingya” wywodziła się od bezdomnego, ma odmienne pochodzenie niż studia historii regionu. Inny mieszkaniec, Mrauk U, wyjaśnił mi historię etnonimu „Rohingya”, tłumacząc znaczenie wcześniej wspomnianego terminu „Kala”. Otóż w świetle jego wiedzy termin „Kala” wywodzi się z hinduskiego *kuli* (tłum. ‘kulis’), którym określano robotników, tragarzy o bardzo niskim statusie społecznym. Wspomniani robotnicy mieli przybyć na tereny dzisiejszego Bangladeszu z obszaru południowych Indii, a następnie w czasach, kiedy po pierwszej wojnie angielsko-birmańskiej Brytyjczycy objęli swoim panowaniem prowincję Rakhine, migrowali na to terytorium. Wspomniane wcześniej badania Thant Myint-U, odnoszące się do owego terminu, zdają się podważać tezy o jego pochodzeniu od hinduskiego *kuli*. Dziennik „New Light of Myanmar”, odwołując się do wypowiedzi prezydenta Thein Seina bądź relacjonując wydarzenia z prowincji Rakhine, określa zamieszkujących te tereny muzułmanów terminem „Bengali”. Znajomi Birmańczycy niejednokrotnie używali nazwy „Rohingya”, ale oznaczała ona dla nich nie obywateli Myanmaru, lecz muzułmanów pochodzących z Bangladeszu, nielegalnie przebywających na terenie tego państwa. Wśród znajomych mnichów pojawiła się żartobliwa inwektywa, polegająca na określeniu kogoś mianem „Rohingya”. Termin etniczny sytuowany jest w obrębie pewnych stosunków społecznych, w ramach których zostaje on przez Rakhine i Birmańczyków albo odrzucony, a ludzie z nim powiązani zostają symbolicznie wykluczeni z grona obywateli Myanmaru, albo podlega procesom dookreślania jego znaczenia jako ubogich migrantów pochodzących Indii. Nazwa wywiedziona od bezdomnego sugeruje, że jest to ludność wykorzeniona, bez przynależności do jakiegokolwiek ziemi, państwa. Język staje się tu polem zmagania²⁶ pomiędzy określonymi grupami interesu, jest on narzędziem przemocy ustanawiającym relacje władzy. W tym wypadku bowiem mamy do czynienia z alienacją znaczenia powiązaną z przemocą symboliczną, proces ten dąży do wytworzenia stereotypu Rohingya jako grupy obcej, ubogiej i niebezpiecznej.

Konflikt jest efektem wcześniej wspomnianych procesów migracyjnych i powiązanych z nim zjawisk w czasach kolonialnej Birmy. Powstała wówczas niechęć w okresie drugiej wojny światowej doprowadziła do równie tragicznych wydarzeń jak te współczesne – opisuje je Yegar²⁷. Po wycofaniu się Brytyjczyków przed

²⁶ J.-J. Lecercle, *A Marxist philosophy of language*, tł. G. Elliott, Leiden–Boston 2006, s. 201.

²⁷ M. Yegar, *op. cit.*, s. 95–105.

nacierającą armią japońską, gangi buddyjskich Rakhine w południowej części ówczesnej prowincji Arakan, w której stanowili oni większość, zaatakowały wsie muzułmańskie i zmasakrowały ich mieszkańców. Wyznawcy islamu opuścili te tereny i ruszyli do północnej części prowincji, gdzie większość mieszkańców stanowili ludzie tego samego wyznania; część z nich przekroczyła granicę i schroniła się w Indiach. Na północy prowincji doszło do działań odwetowych zwróconych przeciwko mniejszości buddyjskiej, która ratowała się ucieczką na południe. W ten sposób powstały dwa odrębne regiony: muzułmański na północy i buddyjski na południu. Muzułmanie w trakcie okupacji japońskiej pozostali lojalni Brytyjczykom, prowadząc działalność podziemną. W zamian Europejczycy wydali dekret o utworzeniu Narodowego Obszaru Muzułmańskiego, w którym od czasu odzyskania tych ziem w 1945 r. przez Brytyjczyków do stycznia 1948 r., kiedy to Myanmar odzyskał niepodległość, Rohingya tworzyli administrację publiczną. Wtedy to populacja muzułmanów na tym obszarze w bardzo dużym stopniu wzrosła na skutek migracji z terenów dzisiejszego Bangladeszu, wrócili również wspomniani wcześniej uchodźcy z południowej części prowincji. Niepodległe władze ówczesnej Birmy zastąpiły muzułmańskich oficerów wojskowych i urzędników buddyjskimi Rakhine. Nowa administracja publiczna chciała doprowadzić do odzyskania utraconych ziem przez buddystów na rzecz muzułmanów w trakcie walk sprzed okupacji japońskiej, następnie zamiarem ich był ich zwrot w ręce dawnych właścicieli. Ziemia zagrabiona przez buddystów miała pozostać w ich rękach. Stało się to przyczyną rebelii, kiedy to za broń chwycili mudżahedini, tworząc ugrupowanie Mujahids, zwyciężone ostatecznie przez armię birmańską w 1961 roku. Jak podaje wydanie „New Light of Myanmar” z dnia 17.11.2012, od 1942 r. do czasów obecnych na obszarze prowincji Rakhine doszło do siedmiu poważnych konfliktów na tle etniczno-religijnym. Prawo do obywatelstwa uchwalone w 1982 r. nie uwzględnia Rohingya jako obywateli Myanmaru, w efekcie szacuje się, że 800 000 ludzi należących do tej grupy etnicznej nie ma żadnego obywatelstwa, co skutkuje wieloma konsekwencjami natury prawnej. Brak rozpoznania przez państwo powoduje, że cała grupa etniczna jest upośledzona społecznie i znajduje się w stanie niebytu. Wydarzenia z 2012 r. nie są spowodowane strasznym aktem gwałtu i zabójstwa, lecz mają rodowód dużo starszy. Doskonale to ilustruje przedstawienie historii obecnego konfliktu przez jednego z Rakhine, który stwierdził, że dziesięciu zabitych muzułmanów spotkał taki los, ponieważ kiedy tłum zapytał o powód ich podróży, mieli oni odpowiedzieć, że przybywają z powodów religijnych. Mój rozmówca, oburzony, stwierdził, że to jest kraj buddyjski, a nie muzułmański, więc nie mają prawa podróżować w celach religijnych – uzasadnienie to podobno rozwścieczyło tłum, który doprowadził do ich śmierci.

Podjęmowanie agresywnych działań przyjmujących różne formy przemocy fizycznej ma swój wymiar dyskursywny – nie myślę tu o zdroworozsądkowym wysuwaniu argumentów usprawiedliwiających karygodne działania, lecz o symbolicznym i twórczym znaczeniu przemocy. Pragnę powtórzyć w tym miejscu, że przedstawiona tu jedna perspektywa konfliktu nie ma na celu ujawnienia jakiejś „prawdy”, a moim zamiarem nie jest osądzanie kogokolwiek, lecz jedynie wskazanie, jak w ramach porządku symbolicznego sytuowany jest konflikt, a przemoc staje się siłą zarówno destrukcji, jak i tworzenia. Przemoc w przypadku, który opisuję, opiera się zasadniczo na strachu, w związku z czym zawsze była ona uzasadniana jakąś obawą i przyjmowała formę samoobrony. Źródłem konfliktu, o którym najczęściej wspominali moi rozmówcy, jest problem związany z wielkością populacji muzułmanów i nabywaną przez nich ziemią. Twierdzili, że przeludnienie Bangladeszu powoduje, iż napływają na tereny prowincji Rakhine nielegalni imigranci, którzy poprzez wręczanie łapówek birmańskim urzędnikom mogą pozyskać grunty rolne. Imigranci nie posiadają odpowiedniej wielkości kapitału, który pozwoliłby im na takie działania; wedle moich rozmówców (zarówno Rakhine, jak i Birmańczyków) otrzymują oni wsparcie finansowe od innych muzułmanów, powiązanych zarówno z organizacjami Rohingya w Yangon, jak i z innymi wyznawcami islamu w kraju i poza jego granicami, zależy im bowiem na wzmocnieniu swojej pozycji w Myanmarze. Stosunek procentowy populacji przedstawicieli obu grup na obszarze prowincji przedstawiany był przeważnie jako ok. 4% buddystów i 96% muzułmanów – spowodowane było to nie tylko nielegalną imigracją, ale również niepohamowaną rozrodczością wyznawców islamu oraz ich zwyczajem wielożeństwa. Niejednokrotnie problem ten przenoszono na skalę globalną, gdzie muzułmanów przedstawiano jako zagrożenie dla świata płynące z nadmiernego przyrostu ich populacji. Wypowiedzi te wskazują, że konflikt skupia się stale wokół problemu własności ziemskiej. Bardzo często padają oskarżenia o tendencje separatystyczne, jakoby Rohingya chcieli z prowincji Rakhine uczynić muzułmańskie niepodległe państwo bądź oddać te ziemie w ręce Bangladeszu (niejednokrotnie jeszcze określanego jako Pakistan, zwłaszcza przez Birmańczyków). Jeden ze znajomych Rakhine przedstawił mi nieco bardziej rozbudowaną historię początków wspomnianego konfliktu, którego fundamentem były działania podejmowane w celu zniszczenia Jedności²⁸ Myanmaru poprzez odłączenie prowincji Rakhine i zawłaszczenia jej przez wy-

²⁸ Do kategorii Jedności państwowej bardzo często odwołują się miejscowi politycy w swoich przemówieniach; jest to także kategoria przewijająca się w różnych kontekstach propagandy rządowej. Birmańczycy, z którymi rozmawiałem, odwołują się do tej kategorii jako jednej z najważniejszych cnót państwowych.

znawców islamu. Młoda buddyjka (Rakhine) miała przyjaciółkę (Rohingya), której ojciec był członkiem organizacji skupiającej Rohingya. Będąc w domu swojej przyjaciółki muzułmanki, przeczytała krótką notatkę, gdzie wspomniane było, że Rohingya planują atak na Rakhine 2 sierpnia tego roku. Muzułmanka, zorientowawszy się, co się stało, niezwłocznie powiadomiła przywódcę organizacji skupiającej muzułmanów we wsi, ten z kolei zameldował o tym przywódcy ugrupowania, mającemu swoją siedzibę w Yangon. Padł rozkaz, by zabić młodą kobietę, która odkryła sekret organizacji: miało to być brutalne zabójstwo, a zwłoki nakazano poćwiartować. Zadanie zostało zlecone trzem młodym muzułmanom, którzy dokonali aktu potrójnego gwałtu na wspomnianej kobiecie w odosobnionym miejscu, po czym zabili ją, a następnie poćwiartowali jej zwłoki (akt ten był czymś wyjątkowo okrutnym, jak bowiem twierdził mój znajomy, muzułmanie – owszem – dokonywali aktów gwałtu i zabójstw, ale nigdy nie masakrowali zwłok). Następnie wspomniana organizacja z Yangon przysłała swoich dziesięciu ludzi autobusem, którzy zginęli z rąk rozwścieżonego tłumu. Ważnym elementem budowania strachu są amatorskie filmy dokumentalne rozpowszechniane przez wśród Rakhine na DVD, kręcone – wedle mojej rozmówcy – przez lokalną telewizję. Jeden ze znajomych w Mrauk U pokazał mi film, ale odmówił możliwości jego skopiowania; kilka tygodni później otrzymałem jego kopię od znajomego birmańskiego mnicha z Mandalay, dokument ten więc stał się powszechnym źródłem informacji na temat opisywanych wydarzeń. W jego czołówce znajdujemy datę 8.06.2012 i podpis: „Bloody Friday”, na początku przedstawiony jest tłum biegnących muzułmanów, następnie ujęcia filmowe przeplatają się z fotografiami, na których są spalone i zniszczone domy. Wplecione zostają opowieści naocznych świadków wydarzeń z obozów dla uchodźców będących Rakhine; Rohingya określani są jako „Muslim Bengali Terrorist”. Kolejne ujęcia to zniszczone posągi o charakterze religijnym wokół buddyjskiej stupy, film zawiera również długie sceny z oględzin zmasakrowanych zwłok. Kończącym elementem filmu było przemówienie kobiety, która odwołując się do źródeł archeologicznych oraz danych etnograficznych, udawadniała prawo Rakhine do tych ziem jako ich wielowiekowego dziedzictwa. Wszystkie te narracje budują poczucie zagrożenia: utraty życia, domu czy ziemi przodków. Działania podejmowane przeciwko przedstawicielom społeczności muzułmańskiej nie są postrzegane jako forma ataku, ale wyłącznie jako obrona konieczna przed zagrożeniem, które ma krwawy wymiar i jest niewyobrażalnie dużych rozmiarów. W Sittwe doszło do spalenia domostw na obszarze całego kwartału zamieszkane głównie przez muzułmanów. Pytani o to, Rakhine twierdzili, że Rohingya sami podpalili swoje domostwa, aby ogień objął domostwa mieszkających nieopodal

buddystów – mogli sobie na to pozwolić, ponieważ straty mieli im zrekompensować muzułmanie z Yangon. Spalenie meczetów, wedle moich rozmówców, było rezultatem odnalezienia przez wojsko składów broni na ich terenie, broń tę mieli wykorzystać wyznawcy islamu w atakach na Rakhine, a dostarczona została ona przez Al-Kaidę.

W czasie mojego pobytu w Mrauk U jeden ze znajomych poinformował mnie, że grupa mężczyzn wyrusza z miasta by zaatakować Rohingya. Plan zakładał, że najpierw zaatakować miały bojówki Rakhine, a później ma tam wkroczyć wojsko, był to dla niego atak prewencyjny, który miał uchronić miasto przed planowanym na dużą skalę atakiem muzułmanów. Potwornych uczynków nie dopuszczają się żadne potwory – przemoc fizyczna, jakiej dopuszczali się Rakhine, była w świetle tych wypowiedzi jedynie aktem samoobrony, postrzegali siebie jako ofiary tego konfliktu. W okolicach spalonego kwartału miasta moją uwagę zwróciły wetknięte w ogrodzenia pobliskich domów flagi: zarówno buddyjska, jak i państwowa. Podobne flagi można było spotkać w całym mieście, ale w tym miejscu było ich wyjątkowo dużo. Okazało się, że mieszkańcami tej części miasta są Marma, którzy w rozmowie ze mną cały czas podkreślali, iż są buddystami i gdyby nie zbliżająca się godzina policyjna, zabraliby mnie do świątyni Buddy. Nie chcieli rozmawiać na temat spalonych domostw, ale stwierdzili, że dobrze się stało, bo muzułmanie są źli – w przeciwieństwie do buddystów. Mój przyjaciel poinformował mnie, iż Marma przybyli na te obszary również z Bangladeszu, a w zamian za głosy poparcia w wyborach na kadencję w 1960 r. ówczesny prezydent U Nu przyznał im obywatelstwo. Flagi buddyjskie miały uhonorować, wedle niego, dwóch zabitych w atakach mnichów, a flagi państwowe prezydenta Thein Seina za udzieloną pomoc. Jednakże w tej samej rozmowie zazaczył, że Marma wyglądają jak Bengali, flagowanie było więc formą różnicowania, miało komunikować rodzaj wyznawanej religii mieszkańców określonego domostwa, a także sugerować lojalność wobec struktur państwowych. Najbardziej oburzające, zdaniem moich rozmówców, były ataki na mnichów i świątynie buddyjskie – było to coś niewyobrażalnego, stanowiącego przekroczenie wszelkich norm. Składy broni, którymi są meczety, dyskwalifikują je jako sfery *sacrum*, więc ataki na nie są dopuszczalne. W ten sposób odnajdujemy wymiar twórczy przemocy, a mianowicie doszło do wzmożonej identyfikacji z określoną narracją hegemonizującą – buddyzmem. Marma, pomimo iż pochodzą z Bangladeszu, to dzięki temu, że są wyznawcami buddyzmu, nie są celem ataków Rakhine – dyskurs hegemoniczny sytuował ich po jednej stronie konfliktu. Podobnie jest z wojskiem birmańskim, które postrzegane jako obcy element na terenie prowincji, a także mimo istnienia nadal pewnego sentymentu separatystycznego Rakhine, są oni

mu wdzięczni, zwłaszcza zaś prezydentowi, za pomoc udzieloną im w zaistniałej sytuacji. Chociaż podkreślają, że przedstawiciele rządu obawiają się muzułmanów, oczekują bardziej zdecydowanych kroków skierowanych przeciwko nim, nawołując do walki. Buddyzm jest więc tym dyskursem, który na fali przemocy odpowiada za tworzenie sojuszu ponadetnicznego. Muzułmanie są usytuowani na granicy, jako pewne zaprzeczenie, jako niebuddyści, a nawet antybuddyści, przez co umożliwiają wytworzenie tożsamości opartej na przynależności wyznaniowej, a nie etnicznej. Zarówno Rakhine, jak i Birmańczycy wskazują na powiązania i współpracę muzułmanów w skali państwowej (Rohingya i inni muzułmanie zamieszkujący Myanmar), a także światowej, o czym ma świadczyć pomoc finansowa udzielana Rohingya przez państwa muzułmańskie.

Wydarzenia w prowincji Rakhine spotkały się z określonymi reakcjami politycznymi. W lipcu 2012 r. prezydent Thein Sein w rozmowie z wysokim komisarzem ONZ ds. uchodźców Antoniem Guterresem, złożył propozycję przesiedlenia Rohingya na obszar innego państwa, jeśli któreś zdecyduje się ich przyjmując, nadając im obywatelstwo. W swoich wypowiedziach podkreślił, że nie ma możliwości, by uznać nielegalnych imigrantów, jakimi są Rohingya, za jedną z grup etnicznych Myanmaru. Propozycja została odrzucona, a także spotkała się z krytyką społeczności międzynarodowej. Jednakże na obszarze Mandalay, począwszy od dnia 2.09.2012 r., zaczęto organizować marsze poparcia dla prezydenta Thein Seina i jego propozycji w sprawie Rohingya, jednocześnie potępiając tendencyjne raporty specjalnego sprawozdawcy ONZ Tomasa Ojea Quintany. Protesty były organizowane przez Ashin Wirathu z klasztoru Ma Soe Yein Nu Kyaung. Klasztor ten, według mojego przyjaciela, znany jest z wcześniejszej aktywności politycznej potępiającej działania poprzedniego rządu. W marszach tych brało udział kilka tysięcy osób, zarówno świeckich wyznawców, jak i setki mnichów. Duża część tych pierwszych miała na sobie specjalnie przygotowane na tą okazję T-shirty: z przodu znajdował się wizerunek prezydenta Thein Seina na tle flagi prowincji Rakhine i fajka (znak graficzny używany w formularzach, służący zatwierdzeniu pewnej opcji), na plecach zaś wizerunek Tomasa Ojea Quintany wraz z napisem UN, tło stanowiła flaga ONZ – wszystko to znajdowało się w czerwonym przekreślonym okręgu. Wznoszono okrzyki w języku birmańskim: „Prezydencie, dziękujemy”. Następnego dnia w klasztorze Ma Soe Yein Nu Kyaung ponownie zbierali się ludzie, by przemaszerować przez miasto, nie otrzymali jednak zgody od władz; pomimo to na motorach i pick-upach przejechali z transparentami przez miasto. Uczestnicy marszu mówili o swoim poparciu dla prezydenta i niechęci wobec międzynarodowych organizacji pozarządowych, ponieważ stają one po stronie Rohingya. Padały oskarżenia o skorumpowaniu

ONZ przez bogate kraje muzułmańskie; organizacje pozarządowe miałyby być powiązane z organizacjami terrorystycznymi, a ich celem jest zniszczenie Zjednoczenia Myanmaru. Wyznawcy islamu, wedle nich, chcą doprowadzić do kolonizacji prowincji Rakhine i odłączenia jej od Myanmaru nie za pomocą broni, ale poprzez poślubianie kobiet Rakhine, a także poprzez nadmierną rozrodczość; dotychczasowe działania doprowadziły do sytuacji, że na tamtych terenach stosunek populacji buddyjskiej do muzułmańskiej miałby wynosić 4% do 96%. Tomas Ojea Quintana używa praw człowieka jako broni i chce doprowadzić do uznania Rohingya za obywateli Myanmaru, wówczas będą się oni swobodnie poruszać po kraju, co stałoby się zagrożeniem dla państwa, zdaniem moich rozmówców. Nie ma wśród nich zgody na wydanie National Registration Card; mogą oni podróżować po kraju, ale jedynie na podstawie wiz, jako goście. Powodem, dla którego mnisi dołączyli do protestu, miało być opublikowanie w Internecie zdjęcia mnicha zabijającego Rohingya – był to według uczestników protestu fotomontaż²⁹. Argument jaki został tutaj użyty przeciwko tej prowokacji, był stwierdzeniem oczywistego dla moich rozmówców faktu, że mnisi nie zabijają. Niechęć wobec organizacji spoza Myanmaru wyrażali również Rakhine; w trakcie mojego pobytu na terenie prowincji o tej samej nazwie określano mnie nieraz terminem „Kala”, czyli zrównywano mój status z Rohingya. Miały miejsce również bezpośrednie groźby na obszarach, gdzie wcześniej dochodziło do konfliktów, wówczas to określany byłem jako współpracownik Rohingya. Innymi słowy, ludzi spoza Myanmaru na terenie prowincji Rakhine kojarzono z organizacjami pozarządowymi, które opowiadają się po stronie Rohingya. Międzynarodowe media i ich przekaz spotyka się z ostrą krytyką Birmańczyków; według mojego przyjaciela BBC jest w posiadaniu Rohingya. Z ostrą krytyką³⁰ spotkał się dokument zrealizowany przez telewizję Al-Dżazira *The Hidden Genocide*, gdzie padają oskarżenia o ludobójstwo dokonywane na Rohingya; określony on został jako przesadzony i sfabrykowany. Nie może więc dziwić stanowisko, jakie zajęła w tej kwestii Aung San Suu Kyi: odmawia ona opowiedzenia się za którąkolwiek ze stron konfliktu, gdyż stając po stronie buddystów, naraziłaby się na krytykę społeczności międzynarodowej, a stając po stronie muzułmanów, straciłaby w oczach wyznawców buddyzmu w Myanmarze. Poglądy wyrażane przez polityków, mnichów i ludzi spoza aparatu państwowego korespondują ze sobą. Moja interpretacja jest zgodna

²⁹ Zdjęcie, które w rzeczywistości przedstawiało podobno tybetańskiego mnicha kopiącego grób, miało zostać przy użyciu komputerowego oprogramowania poddane manipulacji. Twierdzenie, że jest to tybetański mnich, to nie przypadek, gdyż buddyzm *mahajana*, wedle Birmańczyków, stanowi przekłamaną wersję buddyzmu.

³⁰ „New Light of Myanmar”, 11.12.2012.

z tezą Herzfelda³¹, który twierdzi, że oficjalne tworzenie stereotypu „wzgardzanego Innego”, daje podstawy – w tym wypadku, o którym piszę – do powielania stosunków władzy na poziomie lokalnym.

Porządek symboliczny – ideologia – przemoc – hegemonia

Muzułmanie stanowią pewne odgraniczenie, które umożliwia powstanie formacji hegemonicznej. Formacja ta, zgodnie z propagandą rządzących, opiera się na kategorii czystości – muzułmanie funkcjonują jako brudni. Jak wcześniej wskazałem, nie są oni „poza”, jako pewna pozytywność, wówczas bowiem możliwe byłoby wygenerowanie takiego dyskursu hegemonicznego, który powiązałby obie jakości, podważając ich różnicowy charakter. Brud zostałby utożsamiony z czystością, co z kolei wymagałoby ponownego przemyślenia matrycy symbolicznej generującej względnie ujednoliconą przestrzeń społeczno-polityczną. Dlatego w ramach wszelkich praktyk hegemonicznych w Myanmarze niezbędna jest przemoc kreująca i sytuująca wyznawców islamu jako odgraniczenie. Jako brudni muzułmanie, stają się negatywnością w obrębie czystości, czyli pozytywności. Oba elementy powstają wyłącznie w relacji ze sobą, rozgraniczone dzięki praktyce przemocy. Brud w czystości nie jest to jednak tak oczywista relacja dychotomiczna, która może wyczerpać polisemiczny wymiar brudu. Wiąże się to z niemożliwością poprawnej symbolizacji. W świetle prowadzonych przeze mnie badań terenowych starałem się wskazać wieloznaczność brudu, umieszczając go w zarysowanym schemacie psychoanalitycznym. Czyste intencje, które w ramach porządku symbolicznego stanowią podstawę wszelkich działań prowadzących do nibbany, generują brudne intencje, łączące się z doczesnymi korzyściami. Powstała na tym gruncie własność określana mianem *hpòn*, co pozwala porządkowi symbolicznemu na kontrolę swojego Realnego dzięki ideologii. Wiąże to brudne pożądanie skojarzone z doczesnością w obrębie czystych intencji prowadzących do oświecenia. Brud jest podstawą ukształtowania obiektów-przyczyn pożądania, które stają się źródłem wygenerowania własnej podmiotowości w ramach rozmaitych dyskursów, jak choćby w relacjach władzy czy w dyskursie płci. Jednakże aby ideologiczne Realne mogło funkcjonować prawidłowo, potrzebne jest wytworzenie dystansu. Podmioty, pożądając doczesnych korzyści lub osiągnięcia ich w przyszłych inkarnacjach, muszą opierać się na stwierdzeniu, że celem ich jest coś więcej, a mianowicie osiągnięcie nibbany. Brud nie stanowi tutaj bardziej rzeczywistych intencji, gdyż powstaje on wraz z czystością – tracąc czystość, tra-

³¹ M. Herzfeld, *op. cit.*, s. 215.

cimy brud; tracąc brud, tracimy podstawy naszej fantazji; tracąc fantazję, tracimy poczucie podmiotowości, a wówczas popadamy w horror pustki. Dystans ideologiczny umożliwiony zostaje poprzez semantyczne przesunięcie kategorii brudu z ideologicznego *hpòn*, które ma wymiar pozytywności, w obszar negatywności. To przesunięcie to nic innego jak praktyka przemocy symbolicznej czy fizycznej wobec muzułmanów, która dzięki swojej mocy niszczenia tworzy formację hegemoniczną. Owa negatywność Realnego przybiera tutaj formę odgraniczenia formacji hegemonicznej, która zostaje ucieleśniona pod postacią brudnego Innego. Muzułmanie w żaden sposób nie są powiązani z czystymi intencjami buddyzmu, są ich zaprzeczeniem, są nieczyści. W ten sposób można również odczytać hasło propagandowe nowej „demokratycznej” władzy w Myanmarze: „Dobry rząd to czysty rząd”, czyli rząd pozbawiony Innego – muzułmanina. Reasumując, przemoc tworząca formację hegemoniczną umożliwia ideologiczne wytworzenie własnej podmiotowości na podstawie zaprzeczenia porządku symbolicznego.

Summary

Muslims as Anti-Buddhist founder of unity in Myanmar

From June to the beginning of November 2012, according to the official data, here is the balance of the conflict in the Rakhine State: 167 killed, 223 injured, destroyed 10 100 houses and the other buildings, 111 000 displaced persons from 16 980 homesteads. What are the causes of the outbreak of violence between people living in that area of Myanmar? On the basis of the carried out fieldwork I would like to present one side of the conflict narratives, which along with the theoretical apparatus, allowed me to interpret the role of Islam in the dominant Buddhist communities in Myanmar. Theoretical basis derived in large part from the psychoanalytical-Marxist inspiration, allowed me to build the interpretation ideological-hegemonic functioning model of utterances my interlocutors, in the framework of a Buddhist symbolic order. This is by no means the article to describe the conflict, but those are analytical considerations relating to local narratives that are created about it.

Keywords:

Rohingya, Buddhism, Islam, Rakhine, ideology, hegemony, violence

Język „mitu smoleńskiego”

Dnia 10.04.2010 r. w katastrofie samolotowej pod Smoleńskiem zginął prezydent, jego małżonka, ostatni prezydent RP na uchodźstwie, członkowie Sejmu, Senatu, generalicja Wojska Polskiego i wiele innych ważnych osobistości udających się na obchody 70-lecia zbrodni katyńskiej. Tego dnia dokonało się „przejście przez ostatni próg”¹ Lecha Kaczyńskiego. Od tamtej chwili, za sprawą mediów, wszyscy jesteśmy świadkami formowania się mitu smoleńskiego, budowanego głównie wokół postaci tragicznie zmarłego prezydenta. Niniejsze rozważania są poświęcone analizie języka „opowieści smoleńskich”: relacji prasowych, filmów, wystaw, piosenek, utworów literackich czy paraliterackich, które zaistniały w mediach, głównie prawniczych, oraz w blogosferze.

Mit, za pomocą słów, buduje nową rzeczywistość symboliczną, wykorzystując funkcję performatywną języka, która ma za cel kreowanie innej, oczekiwanej rzeczywistości. Język mitu nakłania i manipuluje:

Powszechnie mit wiązany jest z literaturą, a zwłaszcza z poezją. Mit i literatura posługują się obrazami oraz oddziałują na umysł odbiorcy raczej poprzez emocje niż intelekt. [...] Z mitem mamy do czynienia wtedy, gdy opowieść stanowi część szerszego systemu sakralno-rytualnego, mieści się całkowicie w sferze *sacrum* i ma charakter absolutnie obowiązujący, jak o tym pisze Malinowski. Znamienne też jest to, że w społeczeństwach plemiennych mit jest przez uczestników zbiorowości bardzo wyraźnie wyróżniany i określany odrębnym słowem. Faktem jest, że może ulegać stopniowemu procesowi desakralizacji poprzez osłabienie wiary w prawdziwość opowieści, co jednak – jak sądzę – wiązać się musi z pewnym przeskokiem jakościowym w myśleniu².

Do wypowiedzi z kręgu mitu smoleńskiego można zaliczyć wystąpienia medialne Jarosława Kaczyńskiego, komentarze publicystyczne, blogi, a także

¹ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, tł. A. Jankowski, Poznań 1997, s. 162.

² E. Nowicka, *Sporne problemy w badaniach nad mitem*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 3. http://mitencyklopedia.w.interia.pl/nawicka_problemy.html (data dostępu: 25.05.2012 r.).

wiersze i teksty liryczne związane z budowaniem i utrwalaniem wizerunku mitycznej postaci zmarłego tragicznie prezydenta. Lech Kaczyński jest wielokrotnie upamiętniany w werbalnych, ikonograficznych, filmowych i performatywnych formach przekazu, kreujących go na bohatera mitycznego. Wszystkie te przekazy komunikują masowemu odbiorcy, który pragnie uczestniczyć w recytacji mitu, „prawdy” będące podstawą wspólnej „wiary”.

W „opowieściach smoleńskich”, oprócz wyodrębnionych sfer mitologicznego *sacrum* i *profanum*, zauważyć da się także rys ludyczny. Tekst literacki może pojawiać się w zabawie jako jej immanentny składnik, może też pojawić się jako utwór mający cechy ludyczne, ale funkcjonować niezależnie od kontekstu i sytuacji, w jakiej jest pokazywany. Ponieważ współczesny *mythos* lokuje się głównie w ludycznej sferze kultury i uwidacznia się w zjawiskach ukierunkowanych na doświadczenie psychicznego przenoszenia się w inną, wykreowaną kulturowo rzeczywistość, to w „opowieściach smoleńskich” bardzo często prezentowane są takie właśnie współczesne zachowania quasi-mityczne o charakterze ludycznym.

Chwyty używane tam do osiągnięcia celu nie są nowe (mechanizmy emocjonalizacji odbioru, wspólnoty świata i języka, symplifikacji rozkładu wartości, odbioru bezalternatywnego³). Opowieści „mitu smoleńskiego” przybierają formę zarówno publicystyczną, liryczną, jak i blogową. Spośród form internetowych na uwagę zasługuje wpis z blogu posła Zbigniewa Girzyńskiego⁴, opublikowany 11 kwietnia, następnego dnia po katastrofie⁵:

REFLEKSJE PO Z TRUDEM PRZESPANEJ NOCY

Bóg zabrał Go bo tam trzeba ludzi dobrych. Zabrał Go, aby ci, którzy nie rozumieli i niszczyli Go przestali to czynić. Tu sztydono z wszystkiego co było dla Niego ważne i święte. Drwiono z patriotyzmu, miłości do Matki, żony i brata. Nie szanowano Go nie tylko z tytułu urzędu jaki sprawował, ale nawet z faktu tego, że był człowiekiem. Główny cel Jego prezydentury – przywracanie pamięci – przedstawiono jako przejaw małostkowości i zaściankowości. Odliczano minuty do chwili kiedy, jak przypuszczano, zakończy swoją misję. Bóg to wszystko obrócił w niwecz. Dał mu taką śmierć, tak przepełnioną symboliką,

³ S. Barańczak, *Czytelnik ubezwłasnowolniony. Perswazja w masowej kulturze literackiej PRL*, Paris 1983.

⁴ Z. Girzyński, *Lech Kaczyński. Refleksje po z trudem przespanej nocy*, <http://girzynski.blog.onet.pl/Lech-Kaczynski-Refleksje-po-z-2,ID404321326,n> (data dostępu: 23.04.2011 r.).

⁵ We wszystkich cytowanych tekstach została zachowana ich oryginalna pisownia.

która sprawia, że dzieło Jego życia zwieńczył męczeństwem na Ołtarzu Ojczyzny. Zwieńczył Jego skronie koroną męczeństwa, abyśmy zrozumieli sens Jego życia!

Odwołanie się do *Nowego Testamentu* jest tu bardzo czytelne – osadza ono Lecha Kaczyńskiego w sferze *sacrum*. Widoczne w tej wypowiedzi są aluzje do męki Chrystusa, cierniowej korony. Bohater mitu smoleńskiego jawi się jako nowy Mesjasz. Mesjanizm jest wpisany w mit smoleński jako jego immanentna część.

Do wizjonerskich, epickich obrazów, kształtowanych przez metaforykę oniryczną, można zaliczyć *Sen*, opublikowany w Internecie w dniu 19.03.2012 roku⁶. Przesłanie tego tekstu jest bardzo wyraźne. Autor stosuje tu porównanie współczesnej polskiej sytuacji politycznej po katastrofie smoleńskiej do tej z r. 1792, kiedy wieszano w Warszawie targowiczian lub ich portrety. Ocenia on taki samosąd jako słuszny, aby Polskę oczyścić ze zdrajców:

Między Sheratonem a Sejmem rząd ustawionych szubienic, pręgierzy, dyb oraz furmanki-kary po brzegi wypełnione nieczystościami!, Kani, Michnika, morderców ks. Jerzego, [...] Dyby i baty dla D. Tuska, Balcerowicza, Buzka, Lewandowskiego, Sikorskiego, Mazowieckiego, Klicha, Komorowskiego, Kopacz, Schetyny, HGW, oraz licznych łzejurnalistów wedle listy! Załadowanie na kary, czyli wozy do nieczystości i obwiezienie po głównych ulicach W-wy. a następnie wyrzucenie ich daleko poza rogatki stolicy! licznych łzejurnalistów: Olejnik, Lis, Zakowski, Czuchnowski, Paradowska, Wołek, Mazowiecki, Miecugow, Wielowiejska i inni wg listy! D. Tusk ucieka do ambasady, wiadomo niemieckiej!

Tekst ten, mający charakter oniryczno-profetycznej prozy, nosi także znamiona satyry. Odwołuje się też wyraźnie do trzeciej części Mickiewiczowskich *Dziadów* i widzenia ks. Piotra:

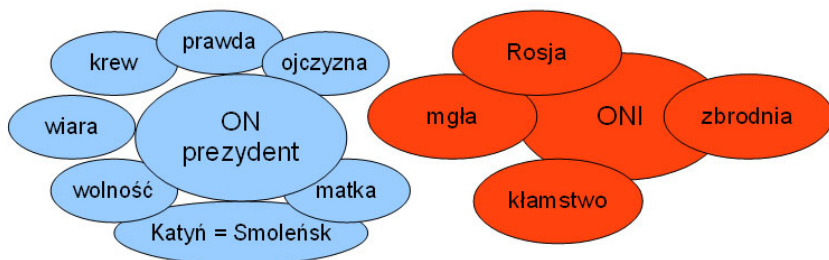
I nagle się przejaśnia, zza obłoków wychodzi niemal lazur!
I przepiękna tęcza!
A na jej tle widok przedziwny!
Widok przecudny!
To ks. Jerzy!
Uśmiechnięty, w swej skromnej sutannie.

⁶ <http://niepoprawni.pl/blog/162/mialem-sen-warszawa-10-kwietnia-2012r> (data dostępu: 20.05.2012 r.).

A w rękę trzyma taki zwykły, taki peerelowski goździk!
W drugiej zaś ma krzyż, tak dobrze nam znany ze mszy św. za Ojczyznę!
Tuż za nim wyłaniają; para prezydencka śp Maria i Lech Kaczyńscy w otoczeniu załogi Tu154, stewardess i innych co tragicznie zginęli pod Smoleńskiem!

Tekst taki jest dobrym polem do rozpoznawania obszarów i skojarzeń wykorzystywanych dla performatywnej funkcji języka. Opiera się na kontekstach biblijnych i nauce Jana Pawła II: „Zło dobrem zwyciężaj” oraz „Nie jesteś niewolnikiem”.

Analiza blisko setki tekstów różnorodnych gatunkowo pozwala wyodrębnić opozycję, na której będzie się opierała konstrukcja semantyczna utworów. Po stronie *sacrum* znajdują się takie słowa-klucze, jak: prezydent (ON), wiara, wolność, krew, prawda, ojczyzna, matka, Katyń (= Smoleńsk). Po stronie *profanum*: ONI, Rosja, zbrodnia, kłamstwo, mgła. Kontekstami użytymi do werbalnego ukazania mitu i jego sakralizacji będą: Biblia, mitologia, męka Chrystusa, wzorce literatury romantycznej wraz z topiką „pokolenia Kolumbów”. Liryka smoleńska, jako istotny element konstrukcji mitu smoleńskiego, na stałe wiąże w sobie odwołania do etosu walki niepodległościowej wraz z kodeksem rycerskim, mesjanizmem, profetyzmem i romantyczną wizją walki o wolność. Przypomina także ideę Polski Jagiellonów.



Ilustracja 1: Słowa-klucze „poezji smoleńskiej”.

Ścieranie się sił dobra i zła, odwieczną walkę z szatańskimi siłami widać w dziełach posmoleńskich, których kanwą jest odczytywanie katastrofy samolotu jako wpisanej w Boski plan. Dnia 14.04.2012 r. w kościele Najświętszej

Marii Panny na Piasku w Krakowie odbyło się spotkanie poetycko-muzyczne⁷. Tutaj zostały zaprezentowane utwory liryczne o tragedii. Program rozpoczął *Raptularz* ks. Mirosława Drzewieckiego:

Diabeł zaszalał? Czy Bóg dopuścił? A może jedno i drugie, jak w starotestamentalnej Księdze Hioba?... To był straszliwy szok. W sobotni poranek wigilii przed Świętem Miłosierdzia Bożego, gdy w Lesie Katyńskim przygotowywano się do Mszy św. i oczekiwano na Prezydenta RP, jak grom z jasnego nieba spadła na Polskę potworna wieść o katastrofie samolotu. [...] to musiało się stać! (Panie, wybacz). Nagromadzenie w polskiej przestrzeni publicznej tyle nienawistnych myśli i słów, złych opinii i życzeń kumulowanych i wysyłanych przy byle okazji politycznej w jednym kierunku, musiało eksplodować.

Ton tego tekstu jest wyraźnie „proroczy” (choć ów profetyzm jest z gatunku *ex post*) i ukazuje katastrofę jednoznacznie – jako wynik Boskiej ingerencji, która dla „opamiętania” narodu i dla jego moralnego ocalenia i nawrócenia powołała nowych polskich męczenników.

W religijnej poetyce utrzymana została również *Litania Polska* Cecylii Paślowskiej⁸. Tak samo podkreśla ona tożsamość i jedność mityczną ofiar Katynia 1940 z ofiarami smoleńskiego wypadku:

Matko Katyńska, któraś tuliła do serca
przestrzelone głowy.
Matko Bolesna, która wyszła na spotkanie
Smoleńskim Ofiarom.
[.....]
Królowo Polski, pochyl się
nad naszą trudną rzeczywistością;
przywróć słowom ich właściwe znaczenie.

Wskazanie na ofiary zastrzelone w czasie wojny, a zaraz w następnym wersie – na ofiary ze Smoleńska stawia znak równości między obu wydarzeniami, otacza bohaterskim nimbem tych, którzy tylko ulegli wypadkowi. Semantycznie jest to daleka metafora, jednak stanowi ona swoistą *serving suggestion* – sugestią „sposobu konsumpcji” mitu.

⁷ <http://niepoprawni.pl/node/84119> (data dostępu: 19.05.2012 r.).

⁸ <http://hej-kto-polak.pl/wp/?p=16759> (data dostępu: 19.05.2012 r.).

Na koncercie 14.04.2012 r. w krakowskim kościele wystąpił Marcin Skrzypczak z piosenką autorstwa Marcina Wolskiego pod bardzo znamionym tytułem *Golgota*:

Z nieludzkiej ziemi, tam, gdzie grób
pod nowym grobem się ugina,
gdzie złomu kłęb i trupi smród –
idzie od roku – jak dziewczyna...
idzie półnaga, całkiem bosa,
przez drogi nienawistne.
Koronę z cierni ma we włosach
dziewięćdziesięciu sześciu istnień.
Bez trwogi wciąż wytrwale prze,
mimo że tylu jej ubliża,
szydzą z niej w nocie oraz dnie
zawzięte hordy wrogów krzyża.
Zagłusza ją medialny gwar,
nie pokazują jej dzienniki,
czasem odbiją ujrzą twarz
w chusteczce świętej Weroniki.
Lecz gdy upada, milion rąk
unosi ją nad zapomnienie,
silniejszą każdą polską łżą
i każdym polskim serca drgnieniem.
Nie daje się zdeptać wrogom,
że wygra – wie od dawna,
więc idzie tak krzyżową drogą
ostatnia polska święta – Prawda.

Tekst oparty na personifikacji-alegorii prawdy wprowadza także znamienne konteksty kulturowe i literackie. „Nieludzka ziemia” jest określeniem znanym z literackich opisów martyrologii syberyjskiej, która stała się udziałem wielu Polaków od czasów carskich⁹. To fraza będąca już częścią współczesnej polszczyzny. Tutaj pojawia się jako metafora nienawistnego państwa, podejrzanego o zamach na bohatera. Do tego zastosowane podobieństwo sytuacji lirycznej do drogi krzyżowej Chrystusa, podkreślone jeszcze wzmianką o chuście We-

⁹ Por. J. Czapski, *Na nieludzkiej ziemi*, Kraków 2001.

roniki. To jeszcze jeden wyraz ścisłego splecenia mesjanizmu i „polonizmu”¹⁰ z nowo powstałym mitem smoleńskim.

Bohater mitu smoleńskiego, prócz korony cierpienia i męczeńskiej śmierci, jest jeszcze rycerzem. Atrybutami rycerskimi są zbroja i miecz, najważniejszymi zaś cechami – waleczność, bezkompromisowość, odwaga oraz zdolność wystawienia się, dla ratowania ojczyzny, choćby i na pewną śmierć. W „literaturze smoleńskiej” pojawia się sienkiewiczowski kontekst rodem z *Trylogii*. W jednym z wierszy Lech Kaczyński przybiera postać Pana Wołodyjowskiego, czyli Małego Rycerza. Pojawia się jeszcze raz obraz kontynuatora, dziedzica idei bohatera, jego brata Jarosława. Następuje rozumowanie w rodzaju: „Umarł król. Niech żyje król!”, a jako następcą, „król” ma zasiąść właśnie na fotelu prezydenckim.

Nie rozpaczaj, jeszcze żyjesz, Matko Polsko,
I przynigdy nie zaginie polski duch.
Nie rozpaczaj, Ukochana Matko Polsko,
Bo Rycerzy, Twych Rycerzy, było dwóch!¹¹

Inny przykład to trawestacja kazania księdza wygłoszonego w dniu pogrzebu Michała Wołodyjowskiego. Znamienna to scena, którą kończy wejście króla Jana III Sobieskiego, zwycięskiego wodza, który powstrzymał turecki najazd, ocalił Europę, a z Polski uczynił przedmurze chrześcijaństwa. W tekście Kijowskiego¹² ta szczytna rola obrońcy wiary i polskich ziem przypadła Jarosławowi Kaczyńskiemu. W taki sposób objawiło się w utworze „podwójne ciało króla”¹³ i jego społeczna potrzeba.

Panie Prezydencie KACZYŃSKI! [...] Larum grają! wojna! nieprzyjacieli w granicach! a ty się nie zrywasz? szabli nie chwytasz? na koń nie siadasz? Co się stało z tobą, żołnierzu? zaliś swej dawnej przepomniał cnoty, że nas samych w żalu jeno i trwodze zostawiasz? [...] do kościoła wszedł pan Brat – Jarosław Kaczyński Oczy wszystkich zwróciły się na niego, dreszcz jakiś wstrząsnął ludźmi, a on szedł z brzękiem ostróg ku katafalkowi, wspaniały, z twarzą rzymskiego cesarza, ogromny... Zastęp żelaznego rycerstwa szedł za nim.

¹⁰ Por. M. Janion, *Czas formy otwartej*, Warszawa 1984, s. 94.

¹¹ C. Paślawska, *Mojemu Prezydentowi*, http://tomasz-paslowski.pl/index_ce.html (data dostępu: 19.05.2012 r.).

¹² A. Kijowski, *Larum grają, Albo Widzenie z Sienkiewicza*, <http://kijowski.salon.24.pl/169007,larum-graja-albo-widzenie-z-sienkiewicza>, (data dostępu: 20.05.2012 r.).

¹³ E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tł. M. Michalski, A. Krawiec, red. nauk. J. Strzelczyk, Warszawa 2007.

Mit smoleński objawia się także w formie fraszek. Fraszki smoleńskie Jacka K. M.¹⁴ mają charakter zabawowy, ale także wyostrzają pewne elementy charakterystyczne dla tego mitu, tak jak pojęcie odwiecznego wroga – Rosji – który jest przedstawiony we fraszkach w różnorodny sposób:

POMOŻECIE?

Zanim rząd Tuska kompletnie się zbłąźni,
wyślijmy go do swoich pociągiem przyjaźni.

Pojawiają się ważne konteksty: odwołanie do socjalizmu-komunizmu poprzez Gierkowskie hasło „pomożecie?” oraz zdeprecjonowanie premiera poprzez utożsamienie go z rosyjskimi władzami za pomocą zaimka „swoich”. Sformułowanie „pociąg przyjaźni” również jest użyte w tym kontekście. Dowodów na niechęć do Rosji jest w omawianych fraszkach dużo.

Następna z nich to:

TUSK I ROZDWOJENIE JAŻNI

w jednej osobie liberał i masochista
głosi wolność, a chce rządzić jak czekista...

W tej fraszce trzy słowa-klucze: „liberał”, „masochista” i „czekista” użyte są w funkcji inwektyw w stosunku do premiera Tuska. Inna fraszka, *raport do Polaków*, wprost atakuje władze rosyjskie i sugeruje zamach:

sprawcy w ukryciu, ale mgła opada
czytam Smoleńsk, a myślę zdrada!

Kolejne utwory wiążą się z uwypukleniem mityczności zjawiska, są mesjani-
styczne i heroiczne:

HETMAŃSKA POSTAĆ

Jak zwiastun lepszego jutra,
odszedł od nas marszałek Putra...

lub

¹⁴ <http://niepoprawni.pl/blog/1748/fraszki-okolo-smolenskie-1>, (data dostępu: 19.05.2012 r.).

TESTAMENT ANI WALENTYNOWICZ

odwaga i poświęcenie dla Ojczyzny
uczmy się Jej spuścizny.

Stąd już bardzo blisko do pokazania bohatera mitycznego jako zbawcy. We fraszce *Lot Prezydenta*:

szydzących dręczycieli głęboko zasmucił,
wzbił się Kaczorem, a Orłem powrócił...

Ludycznie i zabawowo, w konwencji gatunku, dla „wyznawców” mitu powraca motyw podwójnego ciała króla.

JAROSŁAWIE NA START

otrzyj łzy, opanuj zamęt
czas wypełnić brata testament.

Pojawiła się liryka odwołująca się do prostych emocji, wzruszeń, łez. Wiersze napisane w tej konwencji wyróżnia zastosowanie istotnych środków stylistycznych: anafory jako wzmocnienia, zdań wykrzyknikowych, powtórzeń – wszystko po to, żeby w pamięci odbiorcy pozostały ustalone schematy językowe. Można pokusić się tutaj o stwierdzenie, że jest to sytuacja manipulacji podobna do nowomowy, gdzie związki wyrazowe, hasła, funkcjonowały później samodzielnie, tworząc quasi-rzeczywistość¹⁵. Ludyczność tej liryki polega na pewnym melodramatyzmie.

LUD SMOLEŃSKI

Tak! My Jesteśmy LUD SMOLEŃSKI!
Tak! My Zrodzeni 10 Kwietnia!
Tak! Lech Kaczyński Naszym Świętym!
A PRAWDA Jest NAJŚWIĘTSZA!!!

Ten Święty Kościół Nasz Smoleński
Barwy Ma Białe Czerwone.

¹⁵ Por. M. Głowiński, *Nowomowa i ciągi dalsze*, Kraków 2009.

I Orłem Modlitw W Niebo Leci
I zniszczy komotuską żonę!

Na nic się zdadzą kłamstwa wasze!
Na nic fałszywi żurnaliści.
Donek nie żadna wonderwaffe!
to gorszy śmieć niż komuniści!!!

LUD Nasz SMOLEŃSKI PRAWDĄ Żyje.
Choć PRAWDĘ Kopacz zakopała,
Lecz PRAWDĘ Nasze Serce Czuje
PRAWDA wybuchy Przetrwała...

O PRAWDZIE mówią szczątki wraku!
Zalutowane krzyczą trumny!
PRAWDA się kryje w kłamstwach MAKu!
w Millera raporcie durnym...

Coraz liczniejszy LUD SMOLEŃSKI...
W Siłę Rośnie SMOLEŃSKA RELIGIA...
Wciąż Bardziej Świętym Lech Kaczyński...
NASZA Ikona! Wiecznie Żywa...

Bójcie się NAS! zdrajcy Ojczyzny,
Bójcie się Gniewu LUDU SMOLEŃSKIEGO...
Bo NASZĄ Siłą Są Smoleńskie Blizny...
Religią NASZĄ – PAMIĘĆ Kaczyńskiego
A Życiem Miłość Do Cierpiącej Ojczyzny...

MY LUD SMOLEŃSKI..
MY DZIECI JANA PAWŁA ŚWIĘTEGO...¹⁶

W grafii tego liryku zwraca uwagę użycie dużych liter dla „LUDU SMOLEŃSKIEGO” „PRAWDY”, „SMOLEŃSKIEJ RELIGII” i pojęcia „PAMIĘCI”, co ma sugerować, że te słowa-klucze są najistotniejsze dla budowania mitu w świadomości odbiorcy. Sformułowanie „Wciąż Bardziej Świętym Lech Kaczyński...” wskazuje na sakralizację osoby prezydenta Kaczyńskiego. „Lud” może

¹⁶ <http://niepoprawni.pl/blog/1601/lud-smolenski> (data dostępu: 19.05.2012 r.).

tu występować w znaczeniu „ludu Bożego”, wspólnoty, która jest tak bardzo potrzebna osobom przeżywającym wspólnie mit.

W zbiorze technik ludycznych, pojawiają się takie formy, jak odgrywanie ról, dydaktyczność piosenek, filmów, obrazów. Warto przytoczyć Jana Pietrzaka *Balladę dziadowską*¹⁷, która została oparta na znanej balladzie wojennej *Dnia pierwszego września roku pamiętnego...* Tutaj pierwszy wers brzmi: „Dziesiątego kwietnia roku dziesiątego...”. Jak przystało na ów gatunek, łączy wspomniana ballada liryzm, tragizm z groteską i kolokwializmami. Utwór ten wykorzystuje heroiczny mit Polski romantycznej, ale także deprecjonuje polskie władze. Katastrofa wydarzyła się „na nieludzkiej ziemi”, co przywodzi na myśl rosyjskie obozy pracy przymusowej – łagry, a przez to kontekst odwiecznego wroga – Rosji. Później następuje odwołanie się do mitu polskiego żołnierza: „w katyńskim lesie leżą pod brzoźami” – to dotyczy bohaterów Katynia. W kolejnych wersach dochodzi do zrównania obu tych wydarzeń: „po Katyniu pierwszym, mamy Katyn drugi”. Dosadność tekstu wyrażają kolokwializmy, które dla niewykształconego odbiorcy są czytelne: „na ten krzyż rzuciła się łobuzów zgraja, urządzili draki i robili jaja”. Przytoczony fragment, wykorzystujący sformułowania potoczne, oskarża przedstawicieli polskiej władzy. Za pomocą pytania retorycznego postawionego Bogu: „Co się tutaj dzieje Panie Boże drogi?” insynuuje, że Polska nie jest dobrze rządzona. Mityczny bohater staje się jedynym, którego już nikt nie zastąpi, został zabity „bo przeszkadzał komuś, kto obce porządku, robi w naszym domu”.

Charakterystyczne dla liryki mitu są utwory o charakterze elegii czy trenu. Przykładem tego ostatniego jest utwór *Ofiarom Smoleńska* Paślawskiej¹⁸. Charakter trenu podkreśla metafora wyrażająca żałobny nastrój „czarnymi wspomnieniami szumi las”, następuje przypomnienie postaci: „straciliśmy bracia wszystkich was”, wyrażenie smutku po ich stracie „Kochani! Niezapomniani!”. Jest także odniesienie do wielkości oplakiwanych postaci, wyrażone metaforą: „tranzytem przez Smoleńsk rosyjski Tupolew / Wiózł najlepszych Polaków wprost do Nieba”. Są ci bohaterowie najlepsi. Apostroficzne zwroty do osób zmarłych wyrażają tęsknotę, rozpacz. Deklaracja, że nikt tych bohaterów nie zapomni, jest widoczna w wyrażeniu zbiorowego podmiotu lirycznego, Polaków, którzy cierpią niewolę (wnioskując z frazy: „z waszej śmierci sen się ziści / sen o Polsce prawdziwej”, mamy do czynienia z Polską nieprawdziwą) i znów zmuszeni są walczyć: „Waszą śmierć niczym ofiarny stos / My dla was tę Polskę wygramy / Boże, pomóż odmienić nasz los”.

¹⁷ <http://www.youtube.com/watch?v=PW0h9xHZeB4> (data dostępu: 1.05.2013 r.).

¹⁸ <http://hej-ko-polak.pl/wp/?p=16759> (data dostępu: 19.05.2012 r.).

Tren nawiązuje do toposów poezji romantycznej, gdzie ważną figurą byli ludzie i ich męczeństwo, bezprzykładne bohaterstwo, ci, którzy na śmierć szli po kolei, „jak kamienie przez Boga rzucone na szaniec”. Tu widać tę samą metaforę: „Za marzenia o Polsce zawsze giną najlepsi”.

Ton elegijny przepelnia wykonywaną często pieśń o prezydencie, który idzie na Wawel¹⁹. Przypomina ona w swoim kontekście pogrzeby bohaterów i rapsody wykonywane po ich śmierci.

Najbardziej dramatyczny wśród tych utworów – których napisano tak wiele, że trudno je wszystkie przeanalizować – jest wiersz *Ciało Polski* Aleksandra Rybczyńskiego. Stanowi on hołd oddany Przemysławowi Gosiewskiemu²⁰.

CIAŁO POLSKI

pamięci Przemysława Gosiewskiego

ciało Polski leży na moskiewskim stole prosektoryjnym
pochylają się nad nią siwe głowy patomorfologów
smoleński las i połacie syberyjskiej tundry
szklanki wódki lśnią jak gwiazdy
obok skrwawione skalpele
insygnia upadku w mgłę
sekcja nie trwa długo
ciało prawie martwe
i nawet nie wierzga
mężczyźni ścierają pot
suchym śmiechem śmierci
i pospiesznie zaszywają zwłoki
wrzucając do środka gumowe rękawice
kawałki kory drzew i zlodowaciałe płuca zesłania

Tytuł wyrasta z przeświadczenia o mesjanizmie, wielkości Polski. Charakter tego liryku jest turpistyczny, a wśród motywów pojawiają się skojarzenia z rosyjskimi „pejzażami” (syberyjska tundra), stereotypy charakteru rosyjskiego (szklanki wódki). Zachowanie specjalistów, którym powierzono ciało bohatera (w tym wypadku Gosiewskiego), zostało pokazane jako niechlujna praca, która bezcześci zwłoki. Wiersz kończy metafora ponownie odnosząca się do polskiej martyrologii, bo „zlodowaciałe płuca zesłania” spajają losy zmarłego polityka z losami zesłańców (w domyśle: powstańców).

¹⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=OgwEQPILSxA> (data dostępu: 6.04.2013 r.).

²⁰ <http://niepoprawni.pl/blog/5344/cialo-polski> (data dostępu: 19.05.2012 r.).

Od momentu katastrofy prezydenckiego samolotu pod Smoleńskiem staliśmy się świadkami tworzenia się nowego mitu wokół osoby Lecha Kaczyńskiego. W micie smoleńskim mamy do czynienia wciąż z tymi samymi elementami, niezależnie od medium, w jakim jest on przekazywany (artykuł prasowy, film, proza i poezja, obraz czy „procesje” i „miesięcznice” pod pałacem prezydenckim). Nie inaczej jest w przypadku artystycznych: lirycznych i prozaicznych wersji i przeróbek. A wszystko to ma również swój jasno określony, polityczny cel:

Oczy wszystkich zwróciły się na niego, dreszcz jakiś wstrząsnął ludźmi, a on szedł z brzękiem ostróg ku katafalkowi, wspaniała, z twarzą rzymskiego cesarza, ogromny... Zastęp żelaznego rycerstwa szedł za nim.
– Salvator! – krzyknął w proroczym uniesieniu książdz²¹.

Summary

The language of the “Smolensk myth”

The language of the “Smolensk myth” is the language that is used in articles, films, exhibitions, songs and poems as well as other works of “Smolensk literature”. It flourished in a part of Polish media and blogs after the 2010 presidential air plane crash. Based on the analysis of close to a hundred texts, the keywords of the “Smolensk poetry” are identified, together with the romantic and messianic traditions invoked by their authors.

²¹ A. Kijowski, *Larum grają, Albo Widzenie: z Sienkiewicza*, <http://niepoprawni.pl/blog/162/mialem-sen-warszawa-10-kwietnia-2012r> (data dostępu: 20.05.2012 r.).

Pod linkiem i poza siecią. Lokalne i globalne konteksty korzystania z technologii Web 2.0: Polska, Malawi, Zambia, Stany Zjednoczone¹

Internet w swych zróżnicowanych formach (od serwisów społecznościowych po bankowość elektroniczną) bez wątpienia łączy jednostki i grupy ludzi, kwestionując nowoczesne i przednowoczesne lokalności i granice. Czy oznacza to, że upodabnia oddalone wcześniej jednostki i wspólnoty? Czy i jaką geografie tworzy? W tym artykule, będącym podsumowaniem badań w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki „Lokalne konteksty korzystania z internetowych serwisów społecznościowych. Studium porównawcze”, zastanowię się nad merytorycznym i metodologicznym zagadnieniem, w jakim stopniu rozwój sieci uprawnia przyjęcie uniwersalizujących pojęć, porównywanie zróżnicowanych kontekstów kulturowych pod kątem jednakowych kategorii, takich jak „zmiana”, „informatyzacja” czy „rozwój”. Na podstawie materiału etnograficznego, który uzyskałem w trakcie badań prowadzonych w trzech różnych kontekstach społecznych (Polski, Malawi, Zambii i Stanów Zjednoczonych), opiszę konteksty, które każdorazowo mogą uporządkować badania ludzkich praktyk wokół sieci internetowej.

Odpowiedź etnografów na to, czy istnieją pewne uniwersalne pojęcia, wydaje się oczywista, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę dokonania ostatnich dziesięcioleci w obrębie dyscypliny. Antropologia krytyczna i refleksyjna podjęły wysiłek zmierzający do ujawnienia mechanizmów studiów porównawczych wcześniejszych ujęć, jak też wskazała wiodącą rolę kontekstu w rozumieniu i interpretowaniu zjawisk kulturowych². Krytyka dotyczyła ewolucjonistycznego porównywania ludów i stref kulturowych pod kątem poziomu rozwoju instytucji, systemu religijnego i etycznego. Zwrócono również uwagę na to, iż ważnym kryterium różnicowania na prymitywne i cywilizowane jest

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/01/N/HS3/03188.

² C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tł. D. Wolska, Kraków 2005.

materialność tworzona przez przedstawicieli danej kultury, wartościowana za pomocą kryterium rozwoju technologicznego³.

W podobny sposób w ostatnich dziesięcioleciach nieufnie potraktowano ujęcia funkcjonalistyczne i strukturalistyczne, w mniejszym jednakże stopniu zainteresowane materialnością i technologią ujednociającą przestrzenie kulturowe.

Z drugiej strony autorzy związani z analizami kultury współczesnej, a niekoniecznie z metodologią etnograficzną, interesowali się rozwojem technologii i zmianami, które równoległe zachodziły w ludzkim doświadczeniu, reprezentacjach kulturowych, relacjach społecznych⁴. Ich teksty w przeważającej mierze opierają się jednak na figurze liczby mnogiej (MY się zmieniamy), w istocie utożsamionej z mieszkańcami tzw. zachodniego świata. Ma to oczywiście pewne uzasadnienie, ponieważ technologie pojawiają się w różnych przestrzeniach kulturowych w takiej samej (lub zbliżonej) formie. Telegraf był telegrafem niezależnie od szerokości geograficznej, podobnie Facebook opiera się na podobnym języku programowania w Stanach Zjednoczonych, Polsce, Zambii i Malawi (daleko bardziej podobnym niż lokalne języki).

Nie każdy jest etnologiem! A to etnografowie właśnie zapytają jako pierwsi o konsekwencje spotkania tego, co lokalne (tak jak zlokalizowane jest nasze codzienne doświadczenie i istnienie⁵), w domyśle pozazachodnioeuropejskie i uniwersalne, równające lub wskazujące na nierówności. Sądzę jednak, że ścieżka zrozumienia istoty relacji Internetu i wspólnot ludzkich leży pomiędzy tymi dwiema drogami.

Konsekwencji globalnego rozwoju technologii nie da się zrozumieć, odwołując się wyłącznie do wiedzy lokalnej⁶, a zarazem niemożliwe jest opisanie

³ V. Buchli, *Introduction*, [w:] *The material culture reader*, red. *idem*, Oxford – New York 2002.

⁴ Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000; M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tł. N. Szczucka, Warszawa 2004; J. Baudrillard, *Symulakry i symulacje*, tł. S. Królak, Warszawa 2005; P. Virillo, *Prędkość i polityka*, tł. S. Królak, Warszawa 2008 – by wymienić najczęściej czytanych i cytowanych.

⁵ U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, tł. K. Franek, Kraków 2006.

⁶ Jednym z najważniejszych etnologów interesujących się kulturowymi zastosowaniami dóbr takich, jak dżinsy czy Internet, jest D. Miller. W swoich analizach (D. Miller, S. Woodward, *Manifesto for a study of denim*, „Social Anthropology / Anthropologie Sociale” 2007, nr 15; D. Miller, *An extreme reading of Facebook*, „Working Papers Series” 2010, nr 5; *idem*, *Tales on Facebook*, Cambridge 2011) kładzie on nacisk na sposoby, w jakie pozornie globalne produkty w istocie zostają zlokalizowane i uwolnione od znaczeń i wartości, przypisanych przez globalnych producentów. Jestem jednak zdania, czego

zlokalizowanych zagadnień bez uwzględnienia nacierających na nie uniwersalizujących technologii, ekonomii, polityk. W niniejszym artykule stawiam sobie za cel uporządkowanie możliwych wariantów metodologicznego działania pod kątem badań nad lokalnością/globalnością technologii i procesów społecznych wokół niej.

Wychodzę przy tym z założenia, że podstawowym obszarem zainteresowania są ludzkie praktyki i doświadczenia pozostające w relacji z elektronicznymi mediami (związane ze stanami ciała, ale również tekstem, obrazami i wszelkimi multimediami, które użytkownicy nadają i odbierają za pośrednictwem Internetu). Kryje się za tym założenie, że Internet służy (jak wskazuje jego techniczna definicja) nie tylko do kodowania, przesyłania i dekodowania informacji. Przenosi się to bowiem na poziom praktyk społecznych i oznacza konstruowanie i rekonstruowanie tożsamości użytkowników, a także tworzenie i renegocjowanie społecznych więzi i granic.

W ramach tak zakreślonej definicji Internetu, będącego jednocześnie infrastrukturą, przestrzenią i przedłużeniem człowieka, chcę wprowadzić trzy kategorie kontekstów, porządkujące badawcze doświadczenia społecznych przestrzeni Internetu. Kategorie te zarówno odzwierciedlają opisywaną wcześniej dynamikę lokalności i globalności, jak i odnoszą się do konsekwencji przyjętych metodologii i wyznaczonych pól badań.

Zanim do tego przejdę, scharakteryzuję zastosowaną przeze mnie procedurę badawczą. Pole badań mogę opisać za pomocą dwóch parametrów: technologicznego i przestrzennego. Technologiczne pole badań to internetowe serwisy społecznościowe, zazwyczaj oznaczane terminem Web 2.0. Termin ów, ukuty zgrabnie przez firmę O'Reilly Media, odnosi się do stron internetowych, które opierają się na treściach wprowadzanych przez użytkowników (*user-generated content*)⁷. Internetowe serwisy społecznościowe, opisywane tym terminem, wykorzystują schemat, który można porównać z pustymi szufladami, wypełnianymi tekstem, obrazami i innymi multimediami przez zarejestrowane na portalach osoby. Administratorzy stron Web 2.0 zapewniają sprawność funkcjonowania serwisów oraz tworzą struktury zapełniane przez „szeregowych” internautów. Podobnie jak wielu autorów zajmujących się społecznym

postaram się dowieść w dalszej części artykułu, że relacja między lokalnym przypisaniem znaczeń a globalną hegemonią wartości jest niejednoznaczna i nie należy wobec niej wyciągać ani zbyt optymistycznych, tak jak Miller, ani fatalistycznych wniosków.

⁷ T. O'Reilly, *What is Web 2.0. Design patterns and business models for the next generation of software*, 2005, <http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html>.

kontekstem elektronicznych mediów⁸ uważam, że technologia opisana tym terminem nie tylko zrewolucjonizowała Internet, ale i wpłynęła w wysokim stopniu na dynamiczne zmiany dotyczące tożsamości i wspólnotowości w pozainternetowym życiu codziennym.

Web 2.0 stanowi więc przedmiot moich badań, ale również ich przestrzeń. Interesowali mnie użytkownicy najpopularniejszych i najbardziej globalnych serwisów Web 2.0: facebook.com oraz youtube.com. Zasadne jest więc odniesienie tej metody do propozycji etnografii wielostanowiskowej⁹. Rozmawiałem również z użytkownikami lokalnych (narodowych) serwisów, w szczególności polskich Web 2.0 (grono.net, goldenline.pl, naszaklasa.pl).

To kieruje mnie do drugiego parametru wyznaczającego pole moich badań: przestrzeni geograficzno-społecznej. Od 2005 do 2012 r. prowadziłem badania wśród polskich użytkowników serwisów społecznościowych. Początkowo była to głównie młodzież z dużych miast, ale stopniowo poszerzałem grupę moich rozmówców o mieszkańców małych miast i wsi, rejestrując zarazem dynamikę rozprzestrzeniania się (lub upadku) technologii i poszczególnych serwisów, a także lokalne różnice w sposobach korzystania z nich oraz wartościach im przypisywanych. Rozmowy przybierały przy tym zróżnicowane formy – od wielotygodniowych wymian wiadomości elektronicznych po otwarte rozmowy twarzą w twarz.

Druga część badań, która trwała od 2011 do 2013 r., miała czysto wirtualny wymiar. Rozmawiałem wówczas z użytkownikami serwisów facebook.com i youtube.com z Zambii i Malawi, głównie mieszkańcami większych miast (Lusaka, Chipata, Lilongwe, Blantyre, Mzuzu, Nkhata Bay, będących centrami ekonomicznymi lub turystycznymi, co bez wątpienia stymulowało rozwój sieci internetowej). Rozmowy przybierały mniej lub bardziej otwartą formę wymian wiadomości, trwających zazwyczaj po kilka tygodni. Wywiady prowadziłem w języku angielskim, co jest oczywistym ograniczeniem, jednakże z uwagi na ścisły temat badawczy okazało się to istotnym elementem badań nad globalnym przepływem informacji i lokalnymi praktykami wokół niego.

⁸ T. Boellstorff, *Coming of age in second life. An anthropologist explores the virtually human*, Oxford 2008; D. Miller, *Tales on Facebook...*; R. V. Kozinets, *Netnografia. Badania etnograficzne online*, tł. M. Brzozowska-Brywczyńska, Warszawa 2012.

⁹ G. E. Marcus, *Wymogi stawiane pracom etnograficznym w obliczu ogólnoświatowej nowoczesności końca dwudziestego wieku*, tł. S. Sikora [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wybór i przedm. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004.

W obu przypadkach starałem się poszerzyć doświadczenie o różne formy multimedialnego i interaktywnego uczestnictwa. Byłem członkiem grup dyskusyjnych i fanpage'ów, sprawdzałem linki polecane przez rozmówców na ich tablicach, stosowałem metodę lurkingu¹⁰, oglądając profile i zdjęcia znajomych i znajomych znajomych, wreszcie interesowałem się wszelkimi innymi medialnymi przekazami wywodzącymi się danych przestrzeni. Miało to ważne znaczenie szczególnie w przypadku badań wśród Malawijczyków, ponieważ zagęszczenie przekazu pozwalało mi na umiejscowienie rozmów w kontekście *on-line* i *off-line*.

Kolejną sferą badań była praca nad tekstami opisującymi i analizującymi użycie sieci¹¹. Stwierdziłem, że większość tekstów dotyczących kulturowych aspektów sieci opiera się na materiale zebrany wśród użytkowników mieszkających w Stanach Zjednoczonych¹², potraktowałem je więc jako opisy zjawisk w pewnej lokalnej przestrzeni i w taki sposób użyłem jako materiały w ramach studium porównawczego.

Opisawszy pokrótce procedurę badawczą oraz jej przestrzenne umiejscowienie, przejdę wreszcie do trzech kategorii, trzech wymiarów kontekstu, w odniesieniu do których można analizować społeczne i tożsamościowe praktyki użytkowników serwisów społecznościowych.

¹⁰ *Lurking* polega na swobodnym żeglowaniu pomiędzy zlinkowanymi profilami.

¹¹ W przypadku Malawi i Zambii poświęciłem też wiele czasu na studiowanie tekstów i raportów związanych z ogólną wiedzą na temat społeczeństwa, historii i ekonomii tego państwa i całego regionu (K. M. Phiri, *Some changes in the matrilineal family system among the Chewa of Malawi since the nineteenth century*, „The Journal of African History” 1983, nr 2 [*The History of the Family in Africa*]; H. Englund, *Ethnography after globalism. Migration and emplacement in Malawi*, „American Ethnologist” 2002, nr 2; J. McCracken, *Special issue on Malawi. Introduction*, „Journal of Southern African Studies” 2002, nr 1 (special issue: *Malawi*); J. Lwanda *Mother's songs. Male appropriation of women's music in Malawi and Southern Africa*, „Journal of African Cultural Studies” 2003, nr 2 (special issue: *Focusing on the media in and about Africa*); J. E. J. Mchakulu, *Youth participation in radio listening clubs in Malawi*, „Journal of Southern African Studies” 2007, nr 2).

¹² *CyberSociety 2.0. Revisiting computer-mediated communication and community*, red. S. G. Jones, Thousand Oaks, California 1998; P. Kollock, M. Smith, *Communities in cyberspace. Introduction*, w: *Communities in cyberspace*, red. *idem*, London 1999; D. Barney, *Spoleczeństwo sieci*, tł. M. Fronia, oprac. K. Nadana, Warszawa 2008.

1.

Pierwsza kategoria wiąże się z praktykami, kategoryzacjami i podziałami wynikającymi z lokalnego kontekstu i przez ów kontekst tłumaczonymi. Odnosi się ona do zjawisk, w których kontekst *off-line* decyduje o praktykach użytkowników wewnątrz Internetu. Sposób, w jaki użytkownicy korzystają z wirtualnych i technologicznych funkcji¹³, rekonstruuje i potwierdza w takich przypadkach różnice i wartości uwarunkowane klasą, etnicznością, płcią kulturową, kategorią wiekową czy lokalizacjami. Użytkownicy wyrażają preinternetowe treści za pomocą umieszczanych w Internecie multimediów (tekstu, obrazów, dźwięków), a także poprzez sposoby korzystania z funkcjonalności (np. odrzucając poszczególne serwisy przez skojarzenie ich z określoną nacechowaną kulturowo wartością – wielu moich polskich młodszych rozmówców odrzuciło serwis Goldenline jako związany z ludźmi w wieku średnim; ci sami rozmówcy po kilku latach przenieśli się do serwisu Facebook, zdecydowawszy, że grono.net stało się przestrzenią dla gimnazjalistów). Obydwa sposoby ekspresji pozwalają użytkownikom zacieśnić lub potwierdzić określone więzy społeczne, znaleźć ludzi o podobnych *off-line*’owych tożsamościach, w innych przypadkach zignorować lub zaatakować różniących się od nich internautów.

Wydaje się to wnioskiem, który znajduje potwierdzenie we wszystkich badanych przeze mnie przestrzeniach społecznych. Lori Kendall w artykule „*Oh no! I'm a nerd!*”. *Hegemonic masculinity on an online forum*¹⁴ pokazuje, w jaki sposób w wirtualnej przestrzeni społecznej, współtworzonej przez grupę amerykańskich nastolatków, rekonstruuje się i wykorzystuje – w ramach internetowego forum – pozainternetowe społeczne dystynkcje. Użytkownicy niewielkiej grupy dyskusyjnej określali się terminem *nerds*, który odnosił się do białych, młodych, pochodzących ze średniej klasy mężczyzn. W przypadku kobiet lub użytkowników o azjatyckich korzeniach to stereotypowe pojęcie prowadziło do zanegowania ich płciowej czy etnicznej tożsamości lub symbolicznego wyłączenia z określonych praktyk wirtualnych. Stereotyp związany z płciowymi, klasowymi i etnicznymi podziałami skutkowało funkcjonowaniem ujednocniającego pojęcia, które rekonstruowało społeczne granice wewnątrz internetowego świata. Co więcej, każda z osób, która nie spełniała cech nerda, mogła być pewna, że potraktuje się ją w szczególny sposób, jako obcą.

¹³ Funkcją w informatyce nazywa się część programu związaną z wykonywaniem obliczeń lub określonym działaniem tego programu.

¹⁴ L. Kendall, „*Oh no! I'm a nerd!*”. *Hegemonic masculinity on an online forum*, „*Gender and Society*” 2000, nr 2, s. 256–274.

Kolejny przykład pochodzi z moich własnych badań w Polsce i dotyczy forum internetowego w ramach serwisu grono.net. Forum założyli mieszkańcy warszawskiego Grochowa, którzy określali się jako „Dres-hools”, i taką też miało ono nazwę. Wkrótce potem grupę dyskusyjną nawiedzili adwersarze założycieli, gardzący bezguściem, wulgarnością i wszystkim, co kojarzyło im się z dresiarstwem, a wyrażali to poprzez wyszydzanie dotychczasowych forumowiczów, zazwyczaj za pomocą zjadliwej ironii. Dresiarze-chuligani nie byli dłużni i odpowiadali pełnymi wulgarności litaniami, mającymi uderzyć w ich prześladowców brutalizmem języka i wprost wyrażaną pogardą. Określali oni agresorów zbiorczym terminem „brudasy”, co odzwierciedlało tkwiący wśród nich stereotyp osób, które słuchają muzyki metalowej, punkowej i rockowej, noszą długie włosy i ciężkie buty (czego zresztą dotyczyła część żartów dresiarzy). Po miesiącach słownych przepychanek konflikt przeniósł się poza grono.net, kiedy to jeden z dresiarzy pobił przypadkowego „brudasa” na grochowskiej ulicy, za co został aresztowany (i czym nie omieszkał pochwalić się potem na forum). Potwierdziło to kolejne stereotypy dotyczące nierówności sił w tych wirtualno-realnych walkach. „Brudasy”, wywodzące się z klasy średniej, miały zdecydowaną przewagę w posługiwaniu się prawomocnym językiem, co stanowiło o sile ich agresji na wirtualnym forum, natomiast dresiarze, kojarzeni z brutalnością i siłą fizyczną, wykorzystali je w przestrzeni praskich ulic. Ten i wiele innych, zazwyczaj mniej okrutnych, przykładów przynosi współczesna polska literatura etnograficzna, ukazująca sposoby ujawniania się lokalnych, kulturowych treści poprzez Internet¹⁵.

Aby ukazać powszechną stosowalność takiej strategii opisywania kontekstu, pozostaje mi przytoczyć jeszcze jeden przykład z Malawi. Jeden z rozmówców dał mi do zrozumienia, jak łatwo za pomocą Facebooka zidentyfikować danego użytkownika pod względem miejsca zamieszkania i grupy etnicznej¹⁶:

When somebody is speaking chitumbuka, one of the local languages, you may at least know that that person is from the Northern region of the country since that is where there are a lot of tumbuka speaking people¹⁷.

¹⁵ K. Waszczyńska, *Białoruś wirtualna. Obraz państwa i społeczeństwa białoruskiego w Internecie, na przykładzie strony www.bialorus.pl*, [w:] *Polsko-białoruskie związki kulturowe, literackie i językowe*, red. S. Kawalou, R. Radzik, M. Sajewicz, Lublin 2010, s. 179–199; P. Cichoński, *Sieć przyjaciół. Serwis społecznościowy oczami etnografa*, Warszawa 2012.

¹⁶ W przeważającej mierze zastosowałem minimalną redakcję, cytując wirtualne wywiady, by zachować charakter internetowej mowy pisanej.

¹⁷ „Kiedy ktoś mówi w chitumbuka, jednym z lokalnych języków, możesz co najmniej mieć pewność, że pochodzi z północnych regionów kraju, bo mieszkają tam właśnie

Grupy etniczne Tumbuka i Chewa współtworzą mozaikę etniczną Malawi, prowadząc przy tym intensywną rywalizację polityczną¹⁸. Sam Singano zaznaczył, że ma wielu przyjaciół (na Facebooku), którzy są Tumbuka, jednakże porozumiewa się z nimi w języku dominującej grupy Chewa (chichewa) lub po angielsku.

Aby zrozumieć przytaczane powyżej przykłady, należy dysponować określoną wiedzą. Wiedza, która pozwala dokonać interpretacji praktyk użytkowników w odniesieniu do pojęć: *nerd*, dresiarz, Tumbuka, pochodzi z kontekstu poza-internetowego i wymaga orientowania się w rzeczywistości *off-line* polskich miast, amerykańskich suburbiów czy malawijskich relacji międzyetnicznych.

Badacz, który chciałby zmierzyć się z tego rodzaju pojęciami, powinien sięgnąć znacznie dalej poza Internet, by móc w pełni zinterpretować ich udział w praktykach tożsamościowych użytkowników i konstruowaniu przez nich społecznych granic.

2.

Drugi wymiar kontekstu, w ramach którego zasadne wydaje się badanie i interpretowanie społecznego kontekstu Internetu, wiąże się z technologią jako taką. Za pośrednictwem określonych funkcji i funkcjonalności użytkownicy otrzymują narzędzia wyznaczające im arbitralnie ramy tożsamościowych praktyk i kreatywności¹⁹. Należy oczywiście zauważyć, że narzędzia te nie powstają w społecznej i kulturowej próżni – tworzą je programiści, o ich wprowadzeniu

ludzie mówiący w Tumbuka” (wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora niniejszego artykułu).

¹⁸ D. Posner, *The political salience of cultural difference. Why Chewas and Tumbukas are allies in Zambia and adversaries in Malawi*, „The American Political Science Review” 2004, nr 4, s. 529–545.

¹⁹ Antropologowie podkreślają, że kreatywność użytkowników technologii i wszelkich wytworzonych masowo obiektów jest znaczącym czynnikiem, który nie pozwala na rozpatrywanie ich jako manipulowanych. M. de Certeau (*Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008) pisze, iż nawet jeśli masowa produkcja dóbr realizuje się zgodnie z taktykami wielkich i obdarzonych władzą, to zawsze na poziomie jednostek stają się one narzędziem do realizacji indywidualnych strategii i biografii. Podobnie D. Miller (*Artefacts as categories*, Cambridge 1985) zauważa, że etnograficzne opisy współczesnej tworzonej przemysłowo kultury materialnej powinny zawierać zarówno ich fabryczne przeznaczenie, zgodne z instrukcją obsługi i intencjami producentów, jak i twórcze przekształcenie ich zastosowania przez użytkowników. Jestem zdania, że podobne podejście należy zastosować do technologii komputerowej

decydują menadżerowie, a implementują je administratorzy. Jest to zjawisko podobne do tego, które opisał Michel Callon²⁰, badając sposób, w jaki projekty ekonomiczne tworzone przez specjalistów, a zarazem nacechowane przez nich ideologicznie, modelują życie codzienne i doświadczenie ich użytkowników, którzy oczywiście nie tracą tym samym sprawczości nad własnym społecznym istnieniem. Działanie komputerowych systemów, urzędzeń i programów przebiega podobnie – każdy element komputerowego świata powstał jako efekt wprowadzenia technologicznego, ale zarazem ideologicznego i politycznego projektu.

Interakcja z jednostką obsługującą daną funkcjonalność przybiera interesującą formę, szczególnie w przypadku międzynarodowych serwisów, które udostępniają identyczną technologię w skali globu. Zderza się tu kreujący rzeczywistość praktyk informatyczny algorytm z motywacjami użytkowników. Tym samym technologicznie udostępnione i usankcjonowane sposoby praktykowania wirtualnego „ja” wiążą się z uniwersalnym, matematyczno-informatycznym kontekstem, w ramach którego sprawnie i sprawczo mogą poruszać się jedynie jednostki biegłe w międzynarodowym, abstrakcyjnym języku oprogramowania.

Sądzę, że określone programy i funkcje mogą modelować interakcje pomiędzy użytkownikami, jak również sposoby wyrażania tożsamości jednostek²¹. W tym przypadku to *on-line* modyfikuje i tworzy na nowy sposób *off-line*.

Przykład pochodzący z polskiego serwisu grono.net dotyczy aplikacji *topgit*. Była to swego rodzaju lista przebojowych zdjęć, umieszczona na głównej stronie serwisu, ukazująca się użytkownikom zaraz po zalogowaniu. Zawierała zestawienie najczęściej gitowanych (w nawiązaniu do więziennomłodzieżowego języka funkcję pozwalającą na pozytywną ocenę danej treści nazwano gitem) grafik. Wielu użytkowników dołożyło wszelkich starań, by ich grafiki znalazły się widoczne w tym prestiżowym miejscu. Starania te polegały na kooperacji bądź w rywalizacji, a zazwyczaj wymagały jednego i drugiego. Użytkownik Poziomka wraz z przyjaciółmi wyprodukował zabawną (według wielu) fotografię, której głównym punktem było hasło: „kto nie da gita, ten z policji”. Mimo zapewnień umieszczonych w komentarzach, że „fota” nie jest wykonana dla popularności, on sam i współwykonawcy zdjęcia mobilizowali

w odniesieniu do jej materialnego aspektu (*hardware*), wirtualnych programów (*software*) i systemów operacyjnych.

²⁰ M. Callon, *Introduction. The embeddedness of economic markets in economics*, [w:] *The laws of markets*, red. *idem*, Oxford 1998.

²¹ Niedaleko stąd do McLuhanowskiego (*op. cit.*) stwierdzenia: „*medium is the message*”.

znajomych, wysyłając do nich wiadomości i esemesy namawiające do „gitowania” fotografii.

Obserwowałem także komentarze pod top-gitowymi zdjęciami, które krytykowały i dyskredytowały ich twórców, zarzucając im fałszywość, dziecinność, manipulację w celu uzyskania jak największej liczby głosów. Najbardziej jaskrawym przykładem był komentarz pod zdjęciem dziewczyny w chustce zasłaniającej pozbawioną w wyniku chemioterapii włosów głowę. Młody użytkownik zarzucił autorce zdjęcia, że jest ono opublikowane (a być może nawet sfabrykowane) w celu zdobycia popularności.

Interpretuję tego rodzaju działania jako swego rodzaju wprowadzanie mechanizmów brutalnych relacji rynkowych w zakresie ekonomii uwagi. Młodzi użytkownicy, bo głównie tacy mieli konta na grono.net, mogli dzięki temu strukturalnie ćwiczyć się w strategiach charakterystycznych dla korporacyjnego kapitalizmu²². Swoisty plac zabaw do zdobywania umiejętności i trenowania postaw przydatnych do konkurowania o prestiż oraz bezwzględnej dyskredytacji rywali jest, moim zdaniem, odzwierciedleniem struktury, jaka wytworzyła serwisy takie, jak grono.net. Funkcje podobne do *top-gitów* powstały dzięki współdziałaniu programistów i menadżerów, którzy pracowali w firmie zorganizowanej według podobnych zasad. Firma grono.net do końca swojej działalności w 2012 r. zmuszona była do agresywnej rywalizacji rynkowej, co przekładało się również na relacje wewnątrz organizacji, nacechowane podejrzliwością, hierarchicznością, konfliktami i konkurencyjnością. Technologia pośredniczyła i kształtowała tym samym zachowania użytkowników i kontekst ich codziennego życia, stanowiąca dzięki świadomym lub nieświadomym intencjom przedszkole dla późniejszych działań w obrębie kapitalistycznego rynku.

Nie mniej istotny przykład dotyczy innowacji wprowadzonych w ramach portalu Facebook, dotyczących tzw. osi czasu, czyli rejestrowania aktywności użytkownika, a także jego znajomych (takich jak komentarze na temat użytkownika, oznaczenia go na fotografiach czy przesłane mu w domenie publicznej linki) w porządku chronologicznym. Oś czasu stała się głównym elementem profilu danego użytkownika, sięgając od czasu teraźniejszego w przeszłość. Ukazuje wirtualną osobę, jako byt wytworzony z jej aktywności oraz praktyk i opinii zlinkowanych z nią użytkowników. Profile użytkowników serwisów myspace.com czy grono.net składały się z bardziej statycznie

²² Nawiązuję tu do pojęcia „strukturalnych ćwiczeń”, zastosowanego przez P. Bourdieu (*Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, tł. W. Kroker, Kęty 2007) do opisu zabaw zawierających wartości charakterystyczne dla świata dorosłych.

zorganizowanej treści – opisów tekstowych, grafik i plików muzycznych ułożonych według struktury określonej przez serwis (np. profil na grono.net składał się z pól tekstowych zatytułowanych kolejno: „o mnie”, „zainteresowania”, „zajmuję się”, „polecam strony”). Tak rozumiany profil zmieniał się tylko wówczas, kiedy jego twórca i właściciel zdecydował się na modyfikacje, a profil oparty na osi czasu opierał się na temporalnej niestałości i płynności. Producenci serwisu Facebook tym samym przededefiniowali także praktyki tworzenia wirtualnych osób, włączając w interakcję między użytkownikiem a komputerem oraz kodem html kolejnych użytkowników, którzy budowali, uprawomocniali i potwierdzali tożsamość w ramach serwisu. Są to realizowane za pomocą technologicznych środków kulturowo-informatyczne wyobrażenia o osobie, o tym, kto i za pomocą jakich działań ją kształtuje, oraz o tym, jaką rolę w tych procesach odgrywa technologia. Jednocześnie możemy zaobserwować, w jaki sposób technologia tworzy ramy granice i relacje między tym, co indywidualne, a tym, co społeczne.

Zajmując się badaniem tej sfery, etnograf wychodzi przede wszystkim od kontekstu technologicznego oraz tego, w jaki sposób technologia została wyprodukowana i jakie wartości przenosi. Powyższe przykłady wskazują na to, że implementacje nowych technologii mogą stworzyć także nowe relacje społeczne, sposoby definiowania tożsamości i konteksty praktyk kulturowych.

Pierwsze dwa wymiary kontekstu odpowiadają sposobom pisania na temat nowych technologii, które scharakteryzowałem we wstępie artykułu²³. Zainteresowanie lokalnym kontekstem, w który wpisuje się Internet, służący do przekazywania i wyrażania wcześniej aktywnych w społecznościach treści, tożsame jest z dotychczasowym dorobkiem etnografii w zakresie badania nowych technologii. Zainteresowanie zmianami wywołanymi przez wszelkie formy Internetu

²³ Czytelników poszukujących dokładniejszych i dłuższych charakterystyk zagadnień opisanych w pierwszych dwóch punktach mogę odesłać do moich wcześniejszych publikacji, które poświęcone są głównie użytkownikom polskich serwisów społecznościowych. Książka *Sieć przyjaciół. Serwis społecznościowy oczami etnografa* (Warszawa 2012) zawiera analizę zarówno strategii tożsamościowych użytkowników, jak i zajmuje się uwarunkowaniami tworzenia serwisu grono.net i tym, jak wartości polityczne i kulturowe mediowane są za pomocą technologii, a niekoniecznie słów. W krótszych artykułach opisywałem to, w jaki sposób nowe formy technologiczne modelują działalność użytkowników (P. Cichocki, *HTML, Python i 'ja'. Języki programowania a tożsamość*, [w:] *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, red. A. Pomieciński, S. Sikora, Poznań 2009; P. Cichocki, A. Jałosińska, *Przedstawienie musi trwać. WikiLeaks, telewizyjni bohaterowie i politycy*, „Op.cit” 2011 – dostępne pod adresem: <http://opcit.pl/teksty/przedstawienie-musi-trwac-wikileaks-telewizyjni-bo>).

znajduje odzwierciedlenie w pismach filozofów, socjologów i medioznawców, którzy mają przy tym tendencję do niezauważania kontekstu lokalnego.

3.

Trzeci wymiar kontekstu chcę opisać najdokładniej. Jest on w pewnym sensie globalny, chociaż każdorazowo realizuje się w różnych lokalizacjach w unikatowy sposób. Wiąże się z pojęciem cyfrowego podziału²⁴, dotyczącym szybko przesuwającej się granicy między osobami mającymi dostęp do Internetu a tymi, którzy tego dostępu są pozbawieni. Tworzą go regionalne i globalne nierówności, opierające się na państwowych i transgranicznych ekonomiach, systemach dystrybucji i produkcji dóbr, narodowych systemach politycznych. Badacz zainteresowany tym wymiarem kontekstu skupić się może na nierównej dystrybucji Internetu i technologii komputerowych, a także na tym, w jaki sposób dobra te odbierane są jako nośniki prestiżu społecznego, politycznej mocy i indywidualnej sprawczości, poprzez wpisanie ich w system globalnych i narodowych wartości związanych z powstającymi dzięki nowym sieciom społecznym hierarchiami. Internet jest swego rodzaju dobrem do oglądania, pożądania i zdobywania kolejnych dóbr, medium wciągającym i uwodzącym, przyciągającym potencjalnych użytkowników z całego globu, którzy przy rozmaitych motywacjach widzą nową technologię jako gwarant siły, prestiżu i sprawczości.

Sądzę, że tak pojęty kontekst funkcjonowania Internetu wynika nie tyle z lokalnych tradycji ukazywania prestiżu i sposobów reprezentacji tożsamości jednostek i grup, ile raczej z globalnych i lokalnych różnic ekonomicznych, ze szczególnym uwzględnieniem tego, jak zorganizowany jest w poszczególnych państwach i regionach dostęp do Internetu i urządzeń komputerowych. Istotne są przy tym strefy wolnego dostępu do sieci, udział sektora komercyjnego lub publicznego w dystrybucji Internetu, polityka lokalnych władz w relacji do informatyzacji regionów.

Należy dodać, że w Zambii i Malawi, będącymi polami moich badań, rozwój sieci informatycznej jest stosunkowo nowym zjawiskiem. Pierwsi dostawcy usług internetowych pojawili się w Malawi w 2003 r., były to firmy *stricte* ko-

²⁴ I. Bazzell, A. P. Bishop, B. Mehra, C. Smith, *Scenarios in the Afya Project as a Participatory Action Research (PAR) tool for studying information seeking and use across the „Digital Divide”*, „Journal of the American Society of Information Science and Technology” 2002, nr 14.

mercyjne, nie prowadzące działalności publicznej²⁵. Dla porównania – w Polsce publiczny płatny dostęp do Internetu został oddany do użytku przez Telekomunikację Polską, wówczas jeszcze będącą spółką należącą do państwa, obecnie sprywatyzowaną²⁶. W Stanach Zjednoczonych pierwsi komercyjni dostawcy usług internetowych pojawili się w drugiej połowie lat osiemdziesiątych.

Immanuel Wallerstein²⁷ kilkadziesiąt lat temu w warunkach zimnowojennej polaryzacji świata zaproponował teoretyczne rozróżnienie na centra, półperyferie i peryferie; pomysł ten w jakimś stopniu został podjęty, ale i zdekonstruowany przez Ulfa Hannerza²⁸, który wskazywał na dynamiczną zmienność i relacyjność tych kategorii. Zgadzam się ze stwierdzeniami kwestionującymi wspomniany podział jako nacechowany pejoratywnie i wartościujący, jednakże sądzę, że dynamika rozprzestrzeniania się informatycznych dóbr wyznacza podobną hierarchię, a co ważniejsze:: rozumianą tak przez samych rozmówców, w szczególności tych, którzy znajdowali się blisko granicy cyfrowego podziału, uzyskali dostęp niedawno lub zmagali się z ekonomiczno-społecznymi przeciwnościami, by ów dostęp utrzymać.

Formy lokalnych i regionalnych ekonomii interreagujące z globalnym rynkiem dóbr wyznaczają zatem możliwość uzyskania dostępu do Internetu, materialne środki warunkujące dostęp, a co za tym idzie: charakter kontaktu – stały lub nieregularny i rwany – z innymi użytkownikami.

Internet może być rozumiany jako oczywisty i naturalny w regionach o gęstej sieci infrastruktury informatycznej. Bywa zauważany w sytuacji braku, np. wtedy, gdy osoba przyzwyczajona do stałego dostępu znajduje się nagle w miejscu bez zasięgu lub gdy operator sieci przerywa dostarczanie usługi.

W przypadku nietrwałego, słabego lub zakłócanego dostępu do sieci (lub związanych z tym elementów infrastruktury – prądu, komputerów, telefonów) Internet staje się pożądanym dobrem, a lokalny kontekst, nie pozwalający na spełnienie pożądanego – ograniczeniem. Tym samym dynamika dostępu wyznacza wartościowanie regionów, infrastruktury i społeczności jako cywilizowanych, rozwiniętych, światowych, a innych jako biednych, zacofanych, pozbawionych dóbr i tym samym wiedzy²⁹.

²⁵ <http://www.nsomalawi.mw> (dostęp: kwiecień 2013)

²⁶ http://pl.wikipedia.org/wiki/Telekomunikacja_Polska (dostęp: kwiecień 2013)

²⁷ I. Wallerstein, *Africa and the modern world*, Trenton – New York 1986.

²⁸ U. Hannerz, *op. cit.*

²⁹ Internet jest tym samym dobrym, na którego przykładzie doskonale widać zasygnalizowany przez A. Appaduraja (*Introduction. Commodities and the politics of value*, [w:]

Na kwestię innych sposobów doświadczania nowoczesności, w tym zmediatyzowanego zniesienia ograniczeń czasu i przestrzeni, zwrócił uwagę Brian Larkin³⁰. Omawiając wykorzystanie technicznej infrastruktury, funkcjonującej według nie kończących się cykli awarii i reperacji w Kano w północnej Nigerii, stwierdził, że technologia może ucieleśniać poczucie marginalności czy prowincjonalizmu. Związek techniki i pozostałości kolonialnej władzy może umacniać takie doświadczenia szczególnie w przypadku państw postkolonialnych. Według Larkina medialne doświadczenia mieszkańców Kano w latach 90. opierały się nie tyle na uczestnictwie w globalnej popkulturze, ile raczej na fantazjach na temat dalekich, potężnych metropolii i ich bogatych mieszkańców. Wyobrażenia te, podsycane przez niskiej rozdzielczości przekaz przetykany informacyjnym szumem i przerwami w dostawie prądu, prowadziły do bardzo ambiwalentnych doświadczeń związanych z nowoczesnym zakwestionowaniem władzy czasu i przestrzeni³¹, często prowadzących do poczucia jeszcze bardziej dojmującego ograniczenia.

Nie ignorując ważnych uwarunkowań wynikających z czasoprzestrzennego kontekstu (Larkin opisuje Nigerię, która po boomie naftowym w latach 70. przeżyła głębokie załamanie ekonomiczne), uważam, że podobne praktyki można zauważyć na społecznych granicach cyfrowego podziału w Zambii, Malawi oraz w Polsce.

Wielu z moich rozmówców z Malawi i Zambii opowiadało o konieczności zastosowania skomplikowanych strategii w celu uzyskania dostępu do Internetu. Zaznaczali przy tym, że posiadanie komputerów (większość łączyła się z Facebookiem przez telefony komórkowe) i stałego łącza jest luksusem, który tworzy nową hierarchię, nierzadko wyrastającą z wcześniejszych podziałów społecznych:

computers were not easy and cheap to get in our country, they were found with the rich kids most of the times³²

The social life of things. Commodities in cultural perspectives, red. *idem*, Cambridge 1986) związek między przepływem rzeczy a przepływem wiedzy.

³⁰ B. Larkin, *Degraded images, distorted sounds. Nigerian video and the infrastructure of piracy*, „Public Culture” 2004, nr 2, s. 289–314; *idem*, *Signal and noise. Media, infrastructure, and urban culture in Nigeria*, Durham 2008.

³¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tł. A. Szulżycka, Warszawa 2004.

³² „Komputery nie są łatwe do dostania ani tanie w moim kraju, możesz je znaleźć przede wszystkim u bogatych dzieciaków”.

Ludzie, z którymi korespondowałem, określali się raczej jako niezbyt zamożni, borykający się z problemami charakterystycznymi dla tamtejszej młodzieży. W większości prowadziłem dyskusje ze studentami, co okazało się nieprzypadkowe³³:

[I use public network] when am at school, Mzuzu university. But when i am at home, i have to go to one of the nearby technical college to have access to public network, but it's also challenging since just to have access you ought to have a student who is your friend, who should give you the password to the network otherwise you cannot have access³⁴.

Rozmówcy, którzy w dużej części pochodzili z niewielkich miejscowości i przeprowadzali się do większych ośrodków w celu studiowania lub znalezienia pracy, zaznaczali, że większość młodzieży preferuje mieszkanie w okolicach uczelni lub urzędów, ponieważ może wiązać się to z dostępem do darmowego Internetu³⁵. Wymaga to również sieci kontaktów pozwalających na uzyskanie haseł do zabezpieczonych sieci. Wspomniano mi również o praktykach spędzania czasu w okolicach oferujących darmowe sieci, by móc skorzystać z dobrodziejstw połączenia. Większość młodzieży z różnym skutkiem podejmuje te trudy, oceniając internetową i telefoniczną komunikację niezwykle wysoko i zdecydowanie nie traktując jej jako ograniczonej formy kontaktu z drugim człowiekiem:

³³ Ośrodki akademickie w Malawi odgrywają rolę, z jednej strony, centrów technologicznych, z drugiej – katalizatorów postępowej opozycji, opowiadającej się za demokratyzacją i prawami człowieka – por. D. Kerr, J. Mpanje *Academic freedom and the University of Malawi*, „African Studies Review” 2002, nr 2 (special issue: *African universities in crisis and the promotion of a democratic culture*), s. 73–91. Potwierdziły to ostatnie strajki uniwersyteckie w 2011 i 2012 roku.

³⁴ „[Używam otwartych sieci,] kiedy w szkole jestem [starałem się przełożyć błędy językowe – przyp. autor], w Uniwersytecie Mzuzu. Ale kiedy jestem w domu, muszę iść w pobliże okolicznego technicznego koledżu. Ale to też jest trudne, bo żeby mieć akces, powinieneś mieć wśród uczniów przyjaciela, który powinien dać ci hasło do sieci, żebyś miał dostęp”.

³⁵ Podobne praktyki zauważyłem podczas badań w województwie podlaskim w 2012 i 2013 roku. Mieszkańcy wsi w zachodniej części województwa do maestrii opanowali skomplikowane strategie pozostawiania w obrębie sieci komórkowej poprzez wybór właściwego telefonu, ułożenia ciała czy wiedzę o tym, które miejsca we wsi posiadają dobry zasięg, a które są go całkowicie pozbawione.

I prefer writing text messages because calling rates in our country are so high than anywhere in this part of africa. if i don't have calling credit then i meet them in person³⁶.

Jeden z moich rozmówców wspominał swoje zetknięcie się z Internetem w kontekście kontaktu z kolegą, który odwiedził Malawi w celach turystycznych:

I came to know about facebook in 2010 october, I was with a friend from England, [his name was] David. I was very eager to know how he does it on his computer because he could smile and show different facial expressions on the messages, pictures on his wall etc. it was fun to talk with someone at a distance in seconds³⁷.

Kennedy'ego Chittha zafascynowała możliwość błyskawicznego kontaktu i pokonywania przestrzennych ograniczeń, a sposoby wyrażania swoich emocji za pośrednictwem emotikonów uznał za niezwykle wzbogacające kontakt.

Dostęp lub jego brak zaczyna przy tym mieć wymiar polityczny zarówno w skali osobistej, indywidualnej, jak i w relacji do lokalnych (i globalnych) władz. Dostęp do Internetu pozwala na odczucie własnej sprawczości. Niekiedy malawijscy rozmówcy, używając liczby mnogiej, zaznaczali, że dążą do włączenia się w globalną wymianę treści, a także zawierania międzynarodowych znajomości. W przypadku internetowej komunikacji wewnątrz Malawi i Zambii zwracali uwagę na podniesienie statusu języka chichewa, co działa się, gdy zyskiwał on formę cyfrową:

We discover a lot by using facebook. We also find an opportunity of writing things in our own language which is another fun!! [...] internet has befriended me with lots of people from different countries and my phone have also contributed for people to interact with me³⁸.

³⁶ „Wolę pisać tekstowe wiadomości, bo opłaty za połączenia są najwyższe w tej części Afryki. Jeśli nie mam nic na koncie, wtedy spotykamy się osobiście”.

³⁷ „Dowiedziałem się o facebooku w 2010 roku w październiku, od przyjaciela z Anglii, Davida. Bardzo mnie ciekawiło, co on robi na swoim komputerze, bo mógł przesyłać w wiadomościach uśmiechy i inne wyrazy twarzy, obrazkowe tapety i inne. To było zabawne rozmawiać z kimś przez odległość w sekundy”.

³⁸ „Odkryliśmy mnóstwo dzięki facebookowi. Mogliśmy też pisać w naszym własnym języku, co też było zabawne [...]. Internet zapoznał mnie z wieloma osobami z różnych krajów, także moja komórka pozwoliła ludziom interreagować ze mną”.

Na tak pozytywne wartościowanie Internetu i telefonów komórkowych wskazują również zdjęcia umieszczane w ramach serwisów³⁹. Młodzi mężczyźni np., by zaprezentować własny status, umieszczają fotografie, które przedstawiają ich samych siedzących za biurkami obstawionymi laptopami lub z kilkoma telefonami komórkowymi.

Pewien rozmówca, Victon Njoka⁴⁰, z którym dyskusja zmieniła się w przyjacielskie pogawędki pozwalające orientować się nam wzajemnie w tym, co u drugiego słyhać, w pierwszym momencie naszej rozmowy z dumą zaznaczał, że korzysta z Internetu za pomocą służbowego laptopa. Po pewnym czasie Victon ze smutkiem przyznał, że stracił pracę i przez kilka kolejnych miesięcy pisał o swoich bezskutecznych poszukiwaniach kolejnej. Wiązało się to ze znacznie rzadszym dostępem do sieci. Odpisywał na wiadomości nieregularnie, za każdym razem wyrażając przykrość z powodu braku dostępu i – co za tym idzie – niemożliwości szybkiego odpisania.

Korespondowały z tym statusy na facebookowym profilu, ukazujące jego trudną sytuację w kontekście religijnego doświadczenia cierpienia:

I was nothing at all when the storm came on me. I can believe now and I feel that everything happens on its tick of time. I never blame anybody for every past experience of my life u deserve wat u got. I am an extra smile my self than ever before God thanks⁴¹.

³⁹ O niezwykle istotnej roli, jaką we współczesnej Afryce subsaharyjskiej odgrywają telefony komórkowe, piszą m.in. C. Powell (*My and my cell phone and other essays on technology in everyday life*, Bamenda 2012) i autorzy pracy zbiorowej *Mobile phones. The new talking drums of everyday Africa* (red. M. de Brujin, F. Nyamnjoh, I. Brinkman, Leiden–Bamenda 2009).

⁴⁰ Aby nie pozostawać ślepy m na genderowy aspekt moich badań, muszę zauważyć, iż sto procent rozmówców stanowili młodzi mężczyźni. Interlokutorów pozyskiwałem, pisząc do użytkowników stron poświęconych malawijskim mediom, muzyce i uniwersytetom z prośbą o kontakt i wywiad. Wiadomości adresowałem w równej mierze do kobiet i mężczyzn, jednakże odpowiadali na nie wyłącznie mężczyźni. Co ciekawe, prawie wszyscy wspominali, że obawiali się, iż jestem hakerem. Strach przed hakerami był powtarzającym się motywem podczas rozmów. Jak stwierdził jeden z moich rozmówców: „*All what hackers want is to use your account as there own, so that they can write what ever they want without being caught themselves, they just want to steal your information*”.

⁴¹ „Byłem niczym, kiedy spadła na mnie burza. Teraz uwierzyłem i czuję, że wszystko, co się dzieje, jest tylko chwileczką. Nigdy nikogo nie winiłem za doświadczenia, które spadły na mnie, zasłużyłeś na to, co masz. Czuję się już znacznie ekstra, bardziej niż kiedykolwiek, dzięki Ci, Boże”.

Te i inne słowa sugerowały, że związane ze sobą brak pracy i kłopoty z internetowym połączeniem ze znajomymi traktuje w kategoriach bolesnej życiowej próby, uszlachetniającej, gdy zostanie zinterpretowana w kategoriach niemalże hiobowych.

Indywidualny aspekt uczestnictwa dającego sprawczość rzutował również na poglądy dotyczące lokalnych władz i ich powinności wobec ludzi. Instytucje władzy mogą być przy tym krytykowane za brak zainteresowania potrzebami ludzi lub niemożność ich wypełnienia. Zapewnienie dostępu i wszelkie działania zmierzające w stronę podniesienia jakości infrastruktury są rozumiane jako obowiązek rządzących:

It is so difficult for somebody from the rural areas to have access to the internet [...] the charges you may get to have access to the internet are so high. sometimes its not even because of the charges but i don't think our government takes much initiative in educating or giving or building places that can be used by the rural youths to access the internet⁴².

Taka konceptualizacja dostępu do Internetu wiąże się z emocjonalnym przeniesieniem go w sferę politycznego wartościowania. Znajduje to potwierdzenie we wcześniej przywoływanych wnioskach Larkina⁴³ i wydaje się lustrzanym odbiciem stanu, w którym zachodnioeuropejski właściciel telefonu komórkowego odkrywa brak zasięgu, traktując to jako kuriozum lub egzotykę.

Takie doświadczenie ograniczonego uczestnictwa w wirtualnej międzynarodowej kulturze zaprowadziło jednego z moich polskich rozmówców do daleko idących politycznych konstatacji, wyrażających zwątpienie w – traktowany na poziomie codziennych praktyk jako oczywisty – postęp technologiczny:

Pamiętasz te filmy, kreskówki, jak Jetsonowie. Myśleli [wtedy], że w 2010 roku samochody będą latać, a teraz co, ludzie starymi maluchami jeżdżą. Ledwo ich stać na paliwo.

Nie muszę dodawać, że kontekst tej rozmowy wiązał się z silną krytyką rządzących Polską oraz regionem. Inni polscy rozmówcy, korzystający z Internetu w wiejskich centrach kultury, zły stan połączeń internetowych i kompute-

⁴² „Bardzo ciężko jest komuś z wiejskich terenów mieć dostęp do internetu. Opłaty za dostęp są bardzo wysokie, ale to nie tylko opłaty, bo nie sadzę, żeby nasz rząd robił cokolwiek, żeby uczyć ludzi albo budować miejsca, w których młodzież z wiejskich terenów mogłaby łączyć się z internetem”.

⁴³ B. Larkin, *Degraded images...*; *idem, Signal and noise...*

rów interpretowali jako wyraz lekceważenia i arogancji ze strony lokalnych i państwowych władz. Zderzenie tych zróżnicowanych kulturowo przykładów wskazuje na to, iż chociaż możemy mówić o zlokalizowanych i kulturowych sposobach korzystania z Internetu, tworzy się wokół niego globalna nierównomierna struktura, zauważana i doświadczana przez społecznych aktorów. Doświadczenia te są szczególnie nasilone w przypadku osób balansujących na granicy cyfrowego podziału, wśród tych, którzy liczą się z utratą dostępu lub muszą zmagać się z przeciwnościami ekonomicznymi (lub, jak wcześniej wskazywałem, interpretowanych jako religijnie pojmowany los) o jego zachowanie. Sądzę, że można je nazwać doświadczeniami globalnymi, dotyczącymi wszystkich tych, którzy znajdują się w sytuacji nieuprzywilejowanej, a jednocześnie świadomych (trans)kulturowej mocy Internetu.

Trzy opisane powyżej kategorie nie stanowią obiektywnych granic pomiędzy sferami doświadczenia użytkowników – to raczej wskazówki dla badaczy i teoretyków do określenia punktów wyjścia analiz i uporządkowania ogromu informacji docierającego do nas każdego dnia za pośrednictwem sieci.

Cała „zabawa” zaczyna się w momencie, kiedy zauważamy, w jaki sposób te trzy kategorie mieszają się ze sobą i krzyżują. Wystarczy wspomnieć o sytuacji, kiedy to Internet pozwala przededefiniować relacje między grupami a jednostkami wcześniej zdeterminowanymi przez pozainternetowe dystynkcje. Przykładem mogą być chociażby relacje między etnografami a ich rozmówcami. Można rzec, że wcześniejsze pola badań etnograficznych były raczej ograniczonym czasowo i przestrzennie etapem życia, teraz zaś, o ile ktoś nie stara się specjalnie odizolować od kontaktów, nasi rozmówcy, szczególnie ci, z którymi się bliżej poznaliśmy i polubiliśmy (co nie jest przecież niczym dziwnym), stają się internetowymi znajomymi.

Inny przykład może dotyczyć strategii wywodzących się z lokalnych praktyk, których w nowej sytuacji używa się do uzyskania dostępu do Internetu i innych informatycznych dóbr. Podział tworzony przez cyfrowe wykluczenie może pokrywać się z hierarchiami charakterystycznymi dla danej społeczności, niejako ją potwierdzając i umacniając. Nieprzypadkowo, jak sądzą, malawijscy mężczyźni byli bardziej otwarci na rozmowę z etnografem: kobiety mogły być zniechęcane do otwartości i niezależności od mężczyzn nawet w ramach cyfrowego świata⁴⁴.

⁴⁴ Z drugiej strony Internet bywa rozumiany jako czynnik pozwalający na rozwój praw kobiet w krajach afrykańskich (*African women and ICTs. Investigating technology, gender and empowerment*, red. I. Buskens, A. Webb, London – New York 2009).

Cyfrowy podział dotyczy także w Zambii i Malawi nierównomiernego rozwoju sieci informatycznej, zróżnicowanej w zależności od etnicznych podziałów krajów, o czym świadczy chociażby sytuacja mniejszości Tumbuka, pozostającej w politycznej opozycji, co przekłada się na słabsze rozwinięcie internetowej sieci w regionach przez nią zamieszkałych..

Z pewnością nie chciałbym sugerować, by badania zawężyły swój zakres do jednej z wyżej wymienionych sfer kontekstów. Zachęcam raczej do kompleksowych badań monograficznych, które pozwolą na zrozumienie wieloaspektowych relacji między technologią a człowiekiem (jako jednostką i częścią danej wspólnoty). Myślę o badaniach pozwalających na jednoczesne uchwycenie lokalnych znaczeń i praktyk, objawiających się poprzez technologię, aktywnej roli samej technologii, modelującej tożsamości, oraz globalny aspekt Internetu, który czyni z niego polityczną wartość oraz tworzy relacje między politycznymi a ekonomicznymi wspólnotami. Sądzę, że wyzwaniem dla badaczy jest stworzenie wypowiedzi, które w „kubistyczny”⁴⁵ sposób ukążą harmonię, kontrapunkty i przeciwieństwa kryjące się pod uogólniającym pojęciem „społeczeństwa informacyjnego”, przy jednoczesnym zaangażowaniu w ukazywanie wszelkich nierówności wynikających z tego pojęcia.

Summary

Under the link and outside the net. Local and global context of Web 2.0 usage: Poland, Malawi, Zambia, United States of America

The paper explores the question of universal concepts like “change”, “development”, “informatisation” in relation to Web 2.0 technology. From ethnographer’s point of view it is important to join the local knowledge and global notions of identical technology, implemented in many local contexts. It leads to assumption that there are three scales to research and think about the internet: first based on agency characterizing users and the distinctions among them in local contexts; second emerging through the technology itself and goals of its producers and third connected with macro-level in terms of digital-divide and economic/culture differences. The author analyzes materials gathered during

⁴⁵ Odnoszę się do kubistycznego projektu ukazywania wielu przeciwstawnych płaszczyzn danego obiektu w formie jednego ograniczonego przedstawienia.

research in Poland and web mediated research among internauts from Malawi, Zambia and U.S. and interprets above mentioned categories in relation to particular contexts from the research.

Jarosław Syrynk

Atena czy Arachne. *Tertium non datur?*

W 2012 r., nakładem Muzeum Ziemi Wieluńskiej, a pod redakcją Jarosława Eichstaedta i Krzysztofa Piątkowskiego, ukazał się drugi tom studiów z serii „Colloquia Ethnologica”, zatytułowany *Atena i Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyszywa. Historia i antropologia*. Złożyło się nań 19 tekstów, które pogrupowano w trzy części (*Spotkania, Reinterpretacje i kontrowersje* oraz *Fragmety*), poprzedzone dwoma tekstami wprowadzającymi. Całość to efekt sympozjum etnologicznego zorganizowanego przez Muzeum Wnętrz Dworskich w Ożarowie.

Według Eichstaedta omawiana tu publikacja traktuje przede wszystkim o historii, a także o tym

jak kultura wpływa na proces pisania historii. [...] jak współczesne procesy, które się dzieją, czy to polityczne, czy medialne, czy jakiegokolwiek inne, mają ogromny wpływ na tych, którzy zajmują się historią, odtwarzaniem dziejów i przede wszystkim interpretacją tych dziejów¹.

Z kolei przypomniana we wprowadzeniu Piątkowskiego opowieść Owidiusza o Atenie i Arachne stanowi metaforyczne odwołanie do dyskusji i sporów od lat prowadzonych przez historyków i antropologów kultury.

Głos w sprawie wzajemnych relacji obu wymienionych dziedzin ludzkiej refleksji zabierali dotąd ich wielu teoretycy. Można by tu wymienić choćby Claude’a Lévi-Straussa, czy Jacques’a Le Goffa, a z polskich autorów m.in. Ludwika Stommę i Wojciecha Wrzoska. Z przecięcia się perspektyw badawczych historii i antropologii kulturowej wyłoniła się antropologia historyczna, może jeszcze nie odrębna nauka, ale do miana takiej – dzięki swej „wampi-

¹ <https://radiozw.com.pl/index.php?page=news&id=3352> (data dostępu: 29.08.2013 r.).

ryczności”, jak to określiła Barbara Klich-Kluczevska² – niewątpliwie aspirująca. Zanim jednak do tego dojdzie (jeśli w ogóle), badacze poddani urokowi tej dyscypliny będą zmuszeni włożyć wiele wysiłku w obronę nie nabytego przecież jeszcze statusu. Przysłużyć się temu może poddawanie owego burzliwego romansu historii i antropologii kulturowej wielu próbom, hartowanie antropologii historycznej w ogniu bezpardonowej dyskusji, jej ciągle dekonstruowanie i przebudowywanie.

Zbiór tekstów pt. *Atena czy Arachne...* to niezwykle ciekawa i zróżnicowana mozaika ujęć teoretycznych odnoszących się do postawionej w tytule kluczowej tezy, jak również fragmentów ilustrujących przykładowe, choć z natury rzeczy niepełne, praktyczne możliwości zastosowania wypracowanych metod badawczych (lub efekty ich poszukiwań, zainspirowanych toczącą się debatą historyczno-antropologiczną). Większość autorów tekstów umieszczonych w tomie zdaje się podzielać opinię, że z połączenia historii i antropologii kulturowej wypływać mogą rzeczy pożyteczne dla lepszego poznania przeszłości (i teraźniejszości) społeczeństw, grup ludzkich, najogólniej rzecz ujmując – człowieka. Tak odczytane stanowisko zdaje się najwyraźniej przebijając z artykułów Krzysztofa Piątkowskiego (szczególnie z artykułu wprowadzającego), Wojciecha Piaska (*Scjentyistyczne antropologizowanie historii*; autor przypomina tu o podjętych próbach aplikacji perspektywy antropologicznej w dziedzinie historii gospodarczej na przykładzie dzieł Witolda Kuli³) czy Jacka Kowalewskiego. Ostatni ze wspomnianych autorów dokonuje przy tym bardzo ciekawej charakterystyki antropologii historycznej. Píše on, że

w ujęciu antropologii historycznej nie to, co łączy, ale przede wszystkim to, co różni, staje się godnym uwagi szczegółem. Tym samym przeszłość przestaje być postrzegana na wzór esencjalistyczny, jako toczący się w czasie wielowątkowy proces rozwoju uniwersalnych dziejów uniwersalnej ludzkości. W zamian staje się ona sferą migotania różnic, zerwań i nieciągłości kulturowych, w które trudno dziś zapuścić korzenie własnej tożsamości⁴.

² K. Janicki, *Chcemy uratować dobrych studentów! Antropologia historyczna na Uniwersytecie Jagiellońskim*, wywiad z A. Chwałbą, D. Kałwą, B. Klich-Kluczewską, 2009, <http://histmag.org/Chcemy-uratowac-dobrych-studentow-Antropologia-historyczna-na-Uniwersytecie-Jagiellonskim-2742> (data dostępu: 2013 r.).

³ W. Piasek, *Scjentyistyczne antropologizowanie historii*, [w:] *Atena i Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyszywa. Historia i antropologia*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów–Wieluń 2012, s. 34.

⁴ J. Kowalewski, *O źródłach historiograficznych zmagających z obcością*, [w:] *Atena i Arachne...*, s. 39–40.

Źródeł historycznych zmagają z obcością doszukuje się Kowalewski w refleksji filozoficznej, katalizowanej współczesnością: „nie ulega wątpliwości, że oferowany nam współcześnie ogląd przeszłości jest pochodną metaforyzowania naszego własnego bycia w świecie”⁵. Niezwykle poważnie brzmią także jego opinie na temat, zdawałoby się, nieoczekiwanych uwikłań procesu globalizacji. Kulturę euroamerykańską bezceremonialnie i trzeźwo sprowadza bowiem do rangi „neokolonialnej ekspansji”. Jak dodaje: „Współczesna celebrowanie inności i odmienności w sposób zaskakujący zbiega się z procesami unifikacji i budowania jednolitej wspólnoty wartości”⁶. Pesymistyczny przekaz wzmacnia jeszcze pod koniec swojego artykułu, pisząc, że „w aktualnym, nadal politycznym, stanie ducha współczesnej kultury każda próba obcowania z przeszłością skazana musi być na barbarzyński akt zawłaszczenia”⁷. Zdanie to tłumaczy metaforyczny początek tekstu, zaczerpnięty przez autora od czeskiego kronikarza Kosmasy, który „przestrzegał otwarcie, że spotkanie dwóch stron przy biesiadzie kończy się porwaniem i zawładnięciem słabszych ze współbiesiadników”⁸.

Nie ma jednak w tomie jednomyślności co do wspólnych losów historii i antropologii kulturowej. Najdobitniej chyba wyraża takie stanowisko Waldemar Kuligowski, manifestacyjnie określając ów mariaż mianem „papierowego małżeństwa”⁹. Sceptyczną wymowę posiada również tekst Konrada Górno, zaczynającego od postawienia ciekawej diagnozy stanu współczesnej historiografii polskiej. Autor broni niezależności czy też swoistości etnologii i historii, ilustrując to np. problemem użyteczności danych historiograficznych w badaniach etnologicznych czy zderzając (choć nie wprost) materiał folklorystyczny z pojęciem źródła historycznego. Co ciekawe, samych historyków sytuuje jednak jako obiekt swoich badań na równi z badanymi przez antropologów społecznościami. Z nieskrywanym poczuciem przewagi swojej dziedziny dodaje przy tym, że „etnologowie już dawno dostrzegli rozbieżność w doświadczeniu i postrzeganiu wydarzeń historycznych pomiędzy historykami, starającymi się historię zobiektywizować, a przedstawicielami społeczności, której ona dotyczy”¹⁰. *Pro domo sua* muszę sprostować: niektórzy historycy też to zauważyli...

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem*, s. 47.

⁸ *Ibidem.*

⁹ W. Kuligowski, *Historia i antropologia: papierowe małżeństwo?*, [w:] *Atena i Arachne...* s. 169.

¹⁰ K. Górny, *Między historią a folklorem (na marginesie antropologicznych badań terenowych)*, [w:] *Atena i Arachne...*, s. 99.

Z kolei dla Ewy Domańskiej antropologia historyczna wydaje się obecnie już jedynie etapem w rozwoju refleksji historycznej, z pewnością nie zamkniętym jeszcze, ale już pozbawionym owej przyciągającej energii nowości czy nowoczesności. Jej bez wątpienia niezwykle (jak zwykle) inspirujący, ale też zaskakujący złożonymi deklaracjami, tekst, zatytułowany „*Powrót do materialności*” (*Współczesna archeologia w obronie rzeczy*), stanowi dowód apriorycznego, twórczego dekonstruktywizmu w nieustających poszukiwaniach sensu/sensów współczesnej historiografii. Nowe inspiracje czerpie dziś autorka zarówno z kryminalistyki, jak i medycyny sądowej, najbardziej jednak zafascynowana wydaje się postępową współczesną archeologią. Domańska dochodzi do wniosku, że „przyszłość sposobów myślenia o przeszłości w dużym stopniu zależy i należy do archeologów (i artystów)”¹¹. Trudno mi w tym momencie powstrzymać się od zdania, że nie rozstawałbym się tak szybko z antropologią historyczną. Tym bardziej że – jak się wydaje – swe niewątpliwe sukcesy archeologia zawdzięcza, trochę na przekór przywoływanemu przez Domańską Bjørnarowi Olsenowi, właśnie... antropologizacji tej dziedziny. Ponadto zasadniczą i nie do przełamania różnicą między historią a archeologią jest to, że archeolog pracuje na konkrety, którego historykowi – w zależności od perspektywy badawczej – najczęściej brakuje (jeśli pominiemy tu krytykę zewnętrzną źródła pisanego) lub który (co jest mi zdecydowanie bliższe) dla historyka jest tylko częścią materiału badawczego. Poza tym dla mnie archeologia na zawsze chyba pozostanie działem czy – jak kto woli – rodzajem wyobrażanej sobie przeze mnie historii.

Oprócz rozpisanej na głosy dyskusji toczony wokół tytułowej kwestii odnalazłem w zbiorze *Atena i Arachne...* szereg niezwykle ciekawych stwierdzeń dotyczących problematyki, która stanowi dla mnie jedno z istotniejszych pól badawczych. Chodzi o wielorakie uwikłania historii, a w szczególności historiografii polskiej. Odnosiły się do nich cytowane wcześniej tezy Kowalewskiego. Szczególnie dobitnie zabrzmiały jednak opinie Piątkowskiego zawarte w artykule „*Nasza historia*” – *przykład polski*. W uwikłaniu politycznym/ideologicznym historii Piątkowski dostrzegł istotne źródła funkcjonowania „dwóch historii” (czyli w istocie dwóch perspektyw opisu przeszłości): „historii naszej” i historii stojącej zawsze w opozycji do niej, „historii nie-naszej”. Według autora owa „nasza historia” jest w istocie „udającą historię mitologią wspierającą społeczne przesady, poglądy i emocje”¹². Jak twierdzi Piątkowski:

¹¹ E. Domańska, „*Powrót do materialności*” (*Współczesna archeologia w obronie rzeczy*), [w:] *Atena i Arachne...*, s. 106.

¹² K. Piątkowski, „*Nasza historia*” – *przykład polski*, [w:] *Atena i Arachne...*, s. 28.

W «naszej historii» wszystko jest jednoznaczne, jedni mają rację, drudzy wcale, a bohater stojący na cokole nie może mieć skazy – szukanie takiej jest niegodne i demoralizujące. Wreszcie «nasza historia» przedstawia wyjątkowość grupy własnej (narodu), pozbawionej wad, krzywdzonej przez innych i niewyrządzającej krzywdy innym [...] ¹³.

Nie sposób nie zauważyć, że twierdzenia Piątkowskiego korespondują z tezami Jacques'a Le Goffa czy Fredericka Chaboda dotyczącymi historiografii francuskiej. Stwarza to pretekst do poszukiwania podobnych tendencji także w innych historiografiach, przynajmniej europejskich.

Wśród tekstów zamieszczonych w tomie *Atena i Arachne...* moją uwagę zwrócił również niezwykle pod wieloma względami artykuł Piotra Kowalskiego, który przeanalizował fragmenty *Chronologii* Andrzeja Komonieckiego, wójta żywieckiego z przełomu XVII i XVIII wieku. Poprzedza tę analizę swego rodzaju wprowadzenie terminologiczne, skondensowane siłą rzeczy do absolutnego minimum w związku z objętością tekstu. Jednym ze skojarzeń narzucającym się po lekturze tego artykułu jest porównanie z dziełami klasyków mikrohistorii czy też badaczy *mentalité*, takimi jak Robert Darnton czy Natalie Zemon Davis. Dodatkowa symbolika artykułu profesora Kowalskiego zawiera się w scenariuszu, który tekstowi na temat *theatrum* śmierci dopisała ona sama...

Przedstawione w moim omówieniu artykuły stanowią tylko część materiału zamieszczonego w tomie zredagowanym przez Eichstaedta i Piątkowskiego. Nie wspomniano tu przecież ani o tekście Czesława Rybotyckiego (w tym przypadku akurat znanego mi skądinąd: z „Rocznika Antropologii Historii” 2011), ani też Marcina Brockiego, Jarosława Eichstaedta, Rafała Kleśty-Nawrockiego, Jacka Dziekana, ani także o stanowiących odrębną część (praktyczne zastosowania połączonej perspektywy antropologiczno-historycznej) artykułach Dariusza Czai, Katarzyny Łeńskiej-Bąk, Aleksandry Kleśty-Nawrockiej, Jana Świącha i Małgorzaty Czapigi. Już jednak z tego, co dotąd napisałem, rodzić się może podejrzenie, że na rynek księgarski trafiła ciekawa, bardzo urozmaicona, słowem: ważna publikacja. Stąd też redaktorom tomu należą się zasłużone pochwały. Mimo że – bo przyszedł i czas na łyżkę dziegiu – samym tytułem książki postawili oni, moim zdaniem, potencjalnego odbiorcę przed nieco niekomfortowym, tzw. rzekomym wyborem. Być może bowiem to nie Atena lub Arachne, być może nawet nie one wspólnie najpiękniej „tkaninę wyszywają”. Być może w cieniu pozostaje Trzecia Postać? Nie wiem, czy istnieje, ale czy nie warto się nad tym zastanowić?

¹³ Ibidem.

Piotr Cichocki – Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Warszawski

Piotr Fabiś – Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Mariusz Kania – Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Paweł Sendyka – Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Jagielloński

Jarosław Syrnyk – Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Wrocławski

Hubert Wierciński – Studium Doktoranckie Wydziału Historycznego,
Uniwersytet Warszawski

František Vrhel – CSc., Ústav etnologie, FFUK.

Recenzenci współpracujący

Marcin Brocki – Uniwersytet Jagielloński,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Krzysztof Jaskułowski – Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej,
WZ we Wrocławiu

Katarzyna Kaniowska – Uniwersytet Łódzki,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Zbigniew Libera – Uniwersytet Jagielloński,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Tomasz Rakowski – Uniwersytet Warszawski,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Jacek Schmidt – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Jaroslav Skupnik – Uniwersytet Karola w Pradze, Instytut Etnologii

Ludwik Stomma – Sorbona, Paryż, École Pratique des Hautes Études, V section

