

Agnieszka Pasieka

Universität Wien

Jak uratować pogranicze? O teoretycznych modach i metodologicznych pułapkach

Abstract

How to save borderland? On theoretical fashions and methodological traps

This article discusses the evolution of the concept of borderland within social and cultural anthropology, highlighting the shift from classical studies of nation-states' frontiers and ethnic groups' interactions towards a postmodern understanding of borderlands as "ubiquitous" realms. In so doing, it reflects on the meaningfulness of the concept and interrogates its validity as an analytical tool. The author links the discussion of different theoretical approaches with her own research experience in the Polish "borderlands", arguing both about some Poland-specific dilemmas inscribed into the borderland studies, as well as some wider issues, important for anthropology and humanities at large.

Słowa kluczowe: pogranicze, antropologia, żargon, teoria, metodologia, wielokulturowość, marginalizacja, badania terenowe

Keywords: borderland, anthropology, jargon, theory, methodology, multiculturalism, marginalization, fieldwork

Od kilku lat na jednej ze stron uniwersytetu w Chicago znaleźć można specjalny program, który ma za zadanie pomóc jego użytkownikom w konstruowaniu naukowych – czy też raczej „naukowych” – zdań. „Jesteś zbyt leniwy,

by pisać samodzielnie?”, pytają retorycznie twórcy programu, a następnie sugerują: „Pozwól Wirtualnemu Akademikowi zrobić to za Ciebie!”. Procedura jest stosunkowo prosta: wystarczy wybrać po jednym słowie spośród czterech grup naukowych terminów i kliknąć w polecenie „Napisz!”¹. W rezultacie otrzymamy poprawne gramatycznie i logicznie spójne zdanie, którego głośna lektura, ze względu na nagromadzenie terminów będących aktualnie *en vogue*, może jednak przyprawić o ból uszu. Grymas na twarzy towarzyszący lekturze o „engendering gendered bodies”, „authentication of agency” i „emergence of history as such” jest oczywiście celem twórców programu, którzy, zmuszając użytkowników do lektury zdań-potworów, wyśmiewają w ten sposób postępującą „żargonizację” naukowego języka. Jak bowiem dowodzi jedna z autorek antropologicznego bloga *Savage minds*:

Naukowcy ponoszą zbiorową odpowiedzialność za stworzenie jednej z najbardziej nieprzystępnych i niezrozumiałych odmian angielskojęzycznej prozy. Różnego rodzaju pisarskie mody przychodzą i odchodzą, ale upodobanie do mętnego pisania stało się jedną z deficytowych cech współczesnej nauki².

Pojęcie pogranicza (ang. *borderlands*) nie znajduje się co prawda w chica-gowskim zestawie „zrobimy to za Ciebie”, jednak za sprawą niezwyklej kariery pojęcia można natknąć się na nie w podobnych do wyżej wymienionych kontekstach i w otoczeniu podobnych, równie nośnych, terminów. Czytamy więc o „imagined”, „emerging”, „authentic”, „contested”, „ambiguous” *borderlands*; do moich ulubieńców należy wyrażenie „multicultural borderland”, czyli stosunkowo często spotykane w języku polskim „wielokulturowe pogranicze”. Problemem nie jest jedynie żargonizacja, ale fakt, że tego typu opisy rzeczywistości pogranicza są często pełne frazesów, lecz ubogie w materiał empiryczny i, bez wątpienia, nie oddają złożonej – *wielogłosowej* – natury pogranicznych przestrzeni. Pojęcie „pogranicza” stało się jednym z tych terminów, które – używane, a raczej nadużywane w najróżnorodniejszych kontekstach – tracą analityczną wartość, a niejednokrotnie wydają się pozbawione sensu.

Czy jest to nieuniknione? W niniejszym tekście próbuję udzielić odpowiedzi na to pytanie, biorąc pod uwagę ewolucję pojęcia w obrębie antropologii społeczno-kulturowej oraz zwracając uwagę na sposoby funkcjonowania i wykorzystywania tego terminu w języku potocznym. Chciałabym zaznaczyć, że pisząc o ewolucji pojęcia, nie mam ambicji dokonać szczegółowego przeglądu empirycznych i teoretycznych prac, które pojawiły się w polskim

¹ <http://writing-program.uchicago.edu/toys/randomsentence/write-sentence.htm> [dostęp: 23.12.2016].

² Oryg.: *Academics are collectively responsible for the production of some of the most obtuse and impenetrable prose in the English language. Rhetorical fashions come and go, but the penchant for opacity has become a defining feature of contemporary scholarship.* <http://sageminds.org/2015/01/04/ethnographers-as-writers-a-light-hearted-introduction-to-academes/> [dostęp: 23.12.2016].

i zagranicznym piśmiennictwie naukowym w ostatnich latach. Syntezy takie można znaleźć w pracach wielu antropologów i socjologów, wśród których znajdują się zarówno znakomite analizy krytyczne, mające ambicje wyjść poza utarte schematy mówienia o pograniczu³, jak i rozważania na temat samej terminologii, które to, niestety, proponując nowe narzędzia badawcze (*przygraniczność*, *nadgraniczność*, *transgraniczność*), prowadzą raczej do mnożenia bytów aniżeli do krytycznego namysłu nad badanym zjawiskiem i sposobami jego definiowania. Celem mojego tekstu jest natomiast refleksja nad szeroko pojętą „egzotyzacją” rzeczywistości pogranicza, którą wiążę, w szerszym kontekście, ze wspomnianą powyżej żargonizacją naukowego języka, postmodernistycznym zwrotem i nieuchronną hierarchicznością wpisaną w relacje badaczy i badanych, w polskim zaś kontekście – ze specyficznym rozwojem dyscypliny antropologii/etnologii oraz dziedzictwem dyskursu na temat „kresów”.

Antropologowie i pogranicza

Trudno dziś znaleźć sylabus antropologicznego kursu na temat granic i pograniczy, który nie uwzględniłby dorobku norweskiego antropologa Fredrika Bartha, autora przełomowej koncepcji, w myśl której „to granica etniczna definiuje grupę, nie zaś kulturowa zawartość/substancja, którą ona zawiera”⁴. Kwestionując znaczenie obiektywnych różnic pomiędzy grupami etnicznymi i przypisywanymi tymże grupom różnicami kulturowymi, Barth postulował badanie subiektywnego poczucia różnicy przez aktorów społecznych, a mianowicie, jakie cechy uważane są za dystynktywne i dlaczego oraz jak negocjowane, zmieniane i podtrzymywane są granice pomiędzy różnymi grupami. Jak podkreśla kontynuator myśli Bartha Thomas Hylland Eriksen, praca norweskiego badacza zapoczątkowała zwrot od „substancji” ku „formie”, „statyki” ku „dynamice”, „właściwości” ku „relacji”, „struktury” ku „procesowi”⁵. Inni zaznaczają, że jego pionierska koncepcja nie ogranicza się jedynie do grup etnicznych, ale może być stosowana w badaniach nad różnorodnymi kontekstami, w których dochodzi do ustalania i negocjowania granic⁶.

³ Zob. J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław 2006; M. Lubaś, *Różnowiercy. Współistnienie religijne w zachodniomacedońskiej wsi*, Kraków 2011; M. Zowczak, *Antropologia, historia a sprawa ukraińska*, „Lud” 2011, t. 95, s. 45–68.

⁴ F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston 1969, s. 15.

⁵ T. Eriksen, *The Cultural Contexts of Ethnic Differences*, „Man” 1991, t. 26, nr 1, s. 128.

⁶ Por. E. Roosens, *The Primordial Nature of Origins in Migrant Ethnicity* [w:] *The Anthropology of Ethnicity*, ed. H. Vermeulen, C. Govers, Amsterdam 2000, s. 81–104.

Nie sposób zliczyć badaczy, którzy w swoich pracach wykorzystywali – rozwijali i/lub poddawali modyfikacjom – koncepcję granic etnicznych⁷; jej wpływ widoczny jest w antropologii i w obrębie innych dyscyplin do dzisiaj. Paradoksalnie jednak, mimo znaczenia Bartha dla wszelkich późniejszych debat, wiele prac poświęconych pograniczom reprodukuje dość statyczny ich obraz, co, jak staram się dowieść poniżej, jest związane nie tyle z lekceważeniem procesów konstruowania/kwestionowania granic pomiędzy jednostkami czy też społecznościami zamieszkującymi pogranicze, ile raczej z samym założeniem istotności/priorytetu tychże granic⁸.

Upraszczać nieco obraz sytuacji, można stwierdzić, iż dwa podstawowe sposoby rozumienia pogranicza – 1) jako terytorium położonego przy granicy państwa czy regionu oraz 2) jako niedookreślonych warunków – splatają się z sobą w wielu klasycznych etnografiach, w których pogranicze przedstawiane jest jako przestrzeń zmiennych tożsamości, będących zarówno wynikiem, jak i źródłem kontaktów oraz interakcji pomiędzy różnymi społecznościami etnicznymi, religijnymi, narodowymi. Badacze terenowi skupiali się początkowo na badaniu granic w społecznościach pierwotnych, później, wraz ze zwrotem ku „antropologii w domu”, wielu z nich rozpoczęło pracę w rozwiniętych krajach Ameryki i Europy, studiując relacje międzyetniczne i pogranicza państw narodowych. W Europie Wschodniej, ze względu na lokalną tradycję etnologii, powojenne zmiany granic, jak i niewątpliwe ograniczenia finansowe w prowadzeniu dalekich ekspedycji naukowych, badania na pograniczu stały się i są do dzisiaj ważnym obszarem badawczym⁹. Choć wielu et-

⁷ Zob. np. R. Alba, *Bright vs. Blurred Boundaries: Second-Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany and the United States*, „Ethnic and Racial Studies” 2005, t. 28, nr 1, s. 20–49; A. Cohen, *Self Consciousness*, Londyn 2000; S. Cornell, *The Variable Ties That Bind: Content and Circumstance in Ethnic Processes*, „Ethnic and Racial Studies” 1996, t. 19, nr 2, s. 265–289; T. Eriksen, *op. cit.*; A. Royce, *Ethnic Identity*, Bloomington 1982; *The Anthropology of Ethnicity*, *op. cit.*; A. Zolberg, L. Woon Long, *Why Islam is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States*, „Politics & Society” 1999, t. 27, s. 5–38. Zob. także rewizję teorii autorstwa samego Bartha: F. Barth, *Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity* [w:] *The Anthropology of Ethnicity*, *op. cit.*, s. 11–32.

⁸ Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż próba przekładu anglojęzycznych teorii dotyczących granic i pograniczy napotyka pewne trudności. Badacze pograniczy różnie definiują „boundaries”, „borders” i „frontiers”, jednakże wszystkie te terminy w języku polskim tłumaczy się zazwyczaj jako granice. Powołując się na prace Michała Buchowskiego (M. Buchowski, *Granica a uprawianie antropologii: uwagi wstępne* [w:] *Polska – Niemcy: pogranicze kulturowe i etniczne*, red. J. Kamocki, Wrocław 2004, s. 7–11), Petera Sahlinsa (P. Sahlins, *Boundaries: The Making of France and Spain in The Pyrenees*, Berkeley 1989) i Zofii Staszczak (Z. Staszczak, *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Poznań 1978), można zaproponować tłumaczenie „boundaries” jako „linii granicznych”, „borders” – jako sfery wzdłuż linii granicznej (M. Buchowski, *op. cit.*, s. 8–9), „frontiers” zaś – jako szerszego, społecznego kontekstu granicy (P. Sahlins, *op. cit.*, s. 4).

⁹ Zob. np. Z. Staszczak, *op. cit.*; A. Kłosowka, *Otwarte i zamknięte postawy narodowe w sytuacji pogranicza*, „Kultura i Społeczeństwo” 1995, t. 39, nr 3, s. 19–33; A. Sadow-

nografów prowadziło badania w okolicy granic państwowych – zarówno tych obecnych, jak i przeszłych, niemniej istotnymi terenami badawczymi były różnego rodzaju „wewnętrzne pogranicza”, takie jak tereny zamieszkałe przez mniejszości charakteryzujące się dwujęzycznością czy też te będące miejscem osiedlania się emigrantów i stanowiące, zdaniem badaczy, swoiste „laboratorium pogranicza” czy też „pogranicza w budowie”.

Choć trwale obecne w piśmiennictwie antropologicznym i figurujące na liście antropologicznego kanonu¹⁰ prace postulujące tego typu ujęcie pogranicza uważane są dziś przez wielu antropologów za zbyt konserwatywne i nieoddające w pełni istoty współczesnych realiów charakteryzujących się niezwykle intensyfikacją między- oraz transkulturowych relacji. W myśl tego typu koncepcji, pogranicza należy raczej rozumieć jako „miejsca, które można znaleźć wszędzie tam, gdzie wchodzi w interakcje odrębne kultury, nie tracąc podczas tych interakcji cech dystynktywnych” i w obrębie których jednostki „mogą konstruktywnie zaznaczyć, kim są, w jaki sposób różnią się od innych i jakiego miejsca domagają się dla siebie samych”¹¹. W myśl takiej definicji pograniczem będą więc zarówno tereny położone wzdłuż granicy niemiecko-duńskiej, „azjatyckie” centrum handlowe w podwarszawskiej Wólce Kosowskiej, kuchnia przedstawiciela judaizmu i jego katolickiej żony czy gejowsko-heteroseksualny klub. „Pogranicze” zostaje więc niejako sprowadzone do każdego – czy też jakiegokolwiek – kontekstu różnicy/zróżnicowania, w którym jest ona/ono w jakiś sposób zaznaczana/e. Pogranicze staje się niejasnym i równocześnie uniwersalnym pojęciem, „postmodernistyczną przestrzenią społeczną”, która nie jest już nierozzerwalnie złączona z określonym miejscem i czasem¹².

O fakcie ekspansji pograniczy decydować mają paradoksy wpisane we współczesne doświadczenie kultury. Z jednej strony bowiem, zjawiska i idee kulturowe nie tylko bardzo szybko się dziś rozprzestrzeniają, lecz także trudno nieraz wskazać ich trzon i przypisać je do określonego miejsca; w kon-

ski, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995; G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie*, Kraków 1997; *Polska – Niemcy: pogranicze kulturowe...*

¹⁰ Zob. np. J. Cole, E. Wolf, *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York 1974; P. Sahlins, *op. cit.*

¹¹ R.R. Alvarez, G.A. Collier, *The Long Haul in Mexican Trucking: Traversing the Borderlands of the North and the South*, „American Ethnologist” 1994, t. 21, nr 3, s. 607.

¹² Zob. R. Rouse, *Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism*, „Diaspora” 1991, t. 1, nr 1, s. 8–23; A. Gupta, J. Ferguson, *Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference*, „Cultural Anthropology” 1992, t. 7, nr 1, s. 6–23. Wielu badaczy idzie jeszcze dalej, pisząc o pograniczu np. w kontekście „granic odcisniętych na psychice”. O wpływie i rosnącej popularności tego typu ujęć tematyki najlepiej świadczy obecność autobiograficznej pracy Glorii Anzaldui na liście wszelkich możliwych prac poświęconych pograniczom. Odwołująca się do feminizmu, postkolonializmu i teorii *queer*, przede wszystkim zaś opisująca szeroko pojęte zjawisko subordynacji, jej książka *Borderlands/La Frontera* (San Francisco 1987) okazuje się w rzeczy samej pozycją przekraczającą wszelkie dyscyplinarne i geograficzne granice.

tekście takim „tradycyjna” wizja pogranicza jako styku dwóch wchodzących w interakcje kultur wydaje się nie do obronienia, tak jak i trudne wydaje się zakreślenie ram kulturowego pogranicza. Z drugiej strony, kulturę coraz częściej pojmuje się dziś w kategoriach „spotkania”, rozumianego oczywiście jako spotkanie różnych kultur i tożsamości – etnicznych, seksualnych, religijnych, politycznych... (zbiór otwarty) – i fakt ten czyni ideę pogranicza, jako obszaru takich spotkań, ciągle przydatną. Analityczną wartość tak rozumianego pogranicza podkreśla Magdalena Zowczak, która widzi w nim „laboratorium dla wykonywania (odgrywania) różnego rodzaju tożsamości”, „najwłaściwszy kontekst innowacji kulturowych i społecznych performance’ów” oraz „modelowy obszar eksperymentu kulturowego”¹³.

W rezultacie zdefiniowane na nowo „pogranicze” jest (ciągle) w modzie, znakomicie wpisuje się w aktualny dyskurs naukowy na temat kultury i świetnie radzi sobie w towarzystwie naukowego żargonu. Antropologowie akceptują dziś więc konieczność czytania i pisanie o „kreatywnej kreolizacji wzdłuż granic”¹⁴, charakterystycznych dla pograniczy „hybrydycznych kosmopolitycznych doświadczeniach”¹⁵, pograniczu jako „ulotnych przestrzeniach splecionych całości”¹⁶, na rodzimym gruncie zaś przede wszystkim o wspomnianych już „wielokulturowych pograniczach”, często nie zastanawiając się nad tautologicznością wielu z tych określeń ani też nad tym, w jakim stopniu proponowane kategorie opisu oddają świat badanych. Bardzo możliwe, że tak jak to z modami bywa, i ta na pogranicze przeminie, oddając pole innym pojęciom, w tym momencie należałoby jednak zapytać: czy warto ratować „pogranicze” i, jeśli tak, to w jakim wymiarze?

Pogranicza i kultury

Odwracając chronologię przywołanych poprzednio dyskusji, chciałabym zacząć od jednoznacznej odpowiedzi na postawione na końcu pytanie. Otóż, analityczna wartość szerokiego ujęcia pogranicza, rozumianego jako wszelki kontekst, w którym mamy do czynienia z procesami zaznaczania i niwelowania różnic, wydaje mi się trudna do obrony. Chciałabym raczej zasugerować, że tak pojmowane pogranicze może wkrótce podzielić los pojęcia „kultury”, które to wielu etnografów (w tym autorka tego tekstu) najchętniej wyrzuciłoby z antropologicznego słownika. W przeciwieństwie do cytowanych powyżej badaczy, którzy uważają, że nowa wizja czy też nowy sposób doświadczania kultury (i kulturowych różnic) wymaga przepracowania idei pogranicza (jako

¹³ M. Zowczak, *op. cit.*, s. 52.

¹⁴ R. Rosaldo, *Culture and Truth: the Remaking of Social Analysis*, Boston 1989.

¹⁵ J. Clifford, *Diasporas*, „Cultural Anthropology” 1994, t. 9, nr 3, s. 302–338.

¹⁶ Zob. krytykę Saada-Ophir (G. Saada-Ophir, *Borderland Pop: Arab Jewish Musicians and the Politics of Performance*, „Cultural Anthropology” 2006, t. 21, nr 2, s. 205–233).

sfery tychże różnic), sędzę, iż problem równoczesnej ekspansji i redukcji idei pogranicza jest ściśle związany z problemem implozji pojęcia „kultury”. Warto zatrzymać się na chwilę nad tą kwestią i przypomnieć, że początkowo ściśle związane z rozwijającą się dyscypliną antropologii społeczno-kulturowej pojęcie „kultury” wykroczyło poza ramy dyscypliny – i poza ramy akademickiego świata w ogóle – w drugiej połowie XX stulecia. Szczególnego znaczenia nabrało w latach osiemdziesiątych, stając się podstawą Taylorowskiej „polityki uznania”¹⁷ oraz debat na temat „wielokulturowego obywatelstwa” promowanego przez Willa Kymlickę¹⁸. W rezultacie „kultura” pojawiła się na ustach wszystkich i zaczęło dominować przekonanie, że każdy (jakaś) kulturę „posiada” lub do jakiejś kultury przynależy¹⁹. Jak zauważają Henrietta Moore i Timothy Sanders, „zakrawa na ironię fakt, iż wówczas gdy antropologowie gotowi byli porzucić organizującą kategorię kultury, reszta świata zaczęła jej używać”²⁰.

Po pierwsze, pojęcie „kultury” odrzucane jest przez wielu jako esencjalistyczne czy też esencjalizujące, promujące wizję pewnej koherentnej, spójnej całości, jednorodnego zespołu przekonań, symboli czy wzorów zachowań, które są rzekomo wspólne dla członków danej wspólnoty („kultury”), jednakowo przyswajane w procesie socjalizacji. Chris Hann mówi w tym kontekście o „totalitarnym pojęciu kultury”, dodając, iż – paradoksalnie – koncepcja taka wiąże się z mówieniem o „kulturach”, a nie o „kulturze”²¹. Choć używanie pojęcia „kultury” w liczbie mnogiej uważane jest często za przewyżczenie etnocentryzmu na rzecz afirmacji kulturowej różnorodności, ma także skutek przeciwny, narzuca bowiem klasyfikację ludzi jako przedstawicieli odrębnych kultur (por. analizę współczesnego „kulturowego fundamentalizmu” autorstwa Vereny Stolcke²²).

Po drugie, krytyka idei kultury jest integralnym elementem zwrotu postkolonialnego i antyorientalizmu, a także związanej z nimi refleksji nad mechanizmami konstruowania wizji „innej”, „obcej” kultury jako opozycji do

¹⁷ C. Taylor *et al.*, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. and introduction A. Gutmann, Princeton 1992.

¹⁸ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.

¹⁹ Szeroka akceptacja i popularyzacja pojęcia nie jest równoznaczna ze zgodą co do rozumienia samego pojęcia. Konsensusu co do rozumienia kultury nie ma i nie było w samej antropologii, a wielu badaczy prześcigało się wręcz w zliczaniu różnych jej definicji, od tych skupionych na materialnych aspektach kultury, przez kulturę rozumianą jako zbiór zachowań i rytuałów, po definicje sugerujące, iż jest ona przede wszystkim domeną symboli i znaczeń.

²⁰ H. Moore, T. Sanders, *Anthropology and Epistemology* [w:] *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*, ed. H. Moore, T. Sanders, Malden 2006.

²¹ C. Hann, *All “Kulturvölker” Now?* [w:] *Anthropology beyond Culture*, ed. R. Fox, B. King, Oxford 2002, s. 259–276.

²² V. Stolcke, *Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe*, „Current Anthropology” 1995, t. 36, s. 1–24.

„naszej” oraz uprzywilejowywania kultury dominującej i lekceważenia kultur mniejszościowych. Jak zauważa Lila Abu-Lughod, pojęcie kultury służy nie tyle analizie czy badaniu różnic, ile różnice te konstruuje i umacnia, czyniąc je oczywistymi²³. Nawet obrońcy pojęcia kultury, podkreślający, że zamiast krytykować samo pojęcie należy raczej poddać krytyce jego użycie, przyznają dziś, iż jest to współcześnie w dużej mierze kategoria postantropologiczna, nie tylko używana poza kontekstem, w którym została wypracowana, ale i wbrew podstawowym antropologicznym założeniom, takim jak znaczenie podawania w wątpliwość różnicy i szukania podobieństw. Obraz świata jako mozaiki różnych kultur jest jednak krytykowany przez antropologów nie tylko jako redukcjonistyczny i upraszczający złożoność społecznego świata, lecz także dlatego, że podważając zasadność odnoszenia się do „czynników kulturowych” jako narzędzi wyjaśniających współczesne problemy, uważają oni kulturowy dyskurs za *źródło* tychże problemów.

Wszystkie te kwestie znajdują odzwierciedlenie w naukowym piśmiennictwie na temat pogranicza, zarówno w pracach badających pogranicza narodowe i etniczne, jak i w tych, które wieszczą „wszędobylskość” pograniczy. W przypadku postmodernistycznych koncepcji tendencja do „widzenia kultury wszędzie”²⁴ sprawia, że choćby interakcje pomiędzy pacjentami a lekarzami zostają uznane za „kulturowe pogranicze” *par excellence*²⁵. W przypadku bardziej tradycyjnych ujęć pogranicza mamy natomiast często do czynienia z opisywanym przez Abu-Lughod zjawiskiem umacniania oraz uznawania za *oczywiste* różnic kulturowych na pograniczach rozumianych jako swoiste „peryferie” oraz porównywania ich odmienności w stosunku do dominującego „centrum”: w myśl takiej wizji, „im bliżej granicy, tym bardziej elementy pochodzące z ich [światów odmiennych kultur etnicznych – A.P.] rdzeni ulegają stopniowemu rozrzedzeniu, ale i przemieszaniu z innymi elementami”²⁶. Kulturowy dyskurs prowadzi w tym kontekście do egzotyzyacji rzeczywistości pogranicza. Zjawisko to zaobserwować można zarówno w polskim piśmiennictwie naukowym, w którym obszary pograniczne uznane zostają za najwłaściwszy obszar ekspedycji badawczych (jako swoiste wyspy różnorodności w homogenicznym etnicznie i religijnie kraju), jak i w zagranicznych pracach antropologów, zwłaszcza tych praktykujących „antropologię w domu”. Warto przytoczyć w tym miejscu niezwykle trafną krytykę autorstwa Johna Knighta, który podkreśla, że etnografowie promujący zwrot ku własnym społeczno-

²³ L. Abu-Lughod, *Writing against Culture* [w:] *Recapturing Anthropology*, ed. R.G. Fox, Berkeley 1991, s. 137–162.

²⁴ Por. J. Breidenbach, P. Nyiri, *Seeing Culture Everywhere: From Genocide to Consumer Habits*, Seattle 2009.

²⁵ C. Mattingly, *Pocahontas Goes to the Clinic: Popular Culture as Lingua Franca in a Cultural Borderland*, „American Anthropologist” 2006, t. 108, nr 3, s. 494–501.

²⁶ M. Buchowski, *Peryferie wynalezione*, „Kultura Liberalna” <http://kulturaliberalna.pl/2011/12/06/zarycki-lunden-buchowski-iwasiow-wymyslanie-granic/> (podkreślenie moje – A.P.) [dostęp: 23.12.2016].

ciom lokalnym jako obiektom badawczym²⁷ i krytykujący rozumienie antropologii jako dyscypliny nieuchronnie związanej z badaniem „egzotyki” i „obcej kultury”, reprodukują równocześnie wizje kulturowo odrębnych społeczności i sztywnych lokalnych granic²⁸. Warto odnotować, że nieudana transplantacja teorii zaczerpniętych z „egzotycznej” antropologii prowadzi do analitycznego oddzielania badanych społeczności od szerszego narodowego kontekstu oraz redukcji samego państwa do narodowej ideologii, zamiast pokazywać, „jak ponadnarodowe zjawiska, takie jak rynki, migracje czy polityka państwowa, wchodzą w interakcje z lokalnymi procesami społecznymi”²⁹.

U kresu pogranicza

O powyższych zagadnieniach piszę z perspektywy osoby, której marzenie o prowadzeniu badań nad pograniczem miało wpływ na decyzję o podjęciu studiów doktoranckich w dziedzinie antropologii społecznej i prowadzeniu badań etnograficznych. Jako studentka IV roku socjologii, w 2005 roku miałam okazję wysłuchać wykładu Krzysztofa Czyżewskiego, założyciela sejneńskiego Ośrodka „Pogranicze”, który z niezwykłą elokwencją i zaangażowaniem mówił o znaczeniu dialogu, konieczności wypracowania wielogłosowej narracji na temat polskiej historii, o obowiązku budowania „mostów” i przeciwdziałania procesom separowania się i nietolerancji. Zdaniem Czyżewskiego, warunkiem koniecznym do osiągnięcia tego celu jest przekształcenie „kresów” w „pogranicza”: te pierwsze uosabiają bowiem asymilację, te drugie – wspólną konstrukcję kultury, przestrzeń, na której ludzie nie tylko współ-istnieją, ale i współ-żyją³⁰.

„Zamienianie kresów na pogranicza” brzmiało kusząco. Być może brzmi to naiwnie (i tak powinno brzmieć, bo naiwne było), ale dla zrozumienia stanowiska, które dziś zajmuję, konieczne wydaje mi się uprzytomnienie sobie niegdysiejszego entuzjazmu i neofickiej wiary w antropologię zaangażowaną. Planowałam więc prowadzenie badań w różnorodnych religijnie i etnicznie społecznościach, wśród imigrantów i uchodźców, badań poświęconych kwestiom integracji i „wielokulturowości”, następnie zaś – przekształcanie zdobytej wiedzy w praktyczne narzędzia. Te pomysły i idee kształtowały oczywiście lektury-przewodniki: miejscem numer jeden na mojej mapie stawał się Triest poznawany dzięki Claudio Magrisowi, główną bohaterką Dubravka Ugrešić,

²⁷ Mam tu na myśli przede wszystkim odkrywanie krajów Europy i Ameryki Północnej jako przedmiotów antropologicznej refleksji.

²⁸ J. Knight, *Questioning Local Boundaries. A Critique of the „Anthropology of Locality”*, „Ethnos” 1994, t. 59, nr 3–4, s. 228.

²⁹ *Ibidem*; zob. też K. Verdery, *Ethnicity, Nationalism, and State-Making* [w:] *The Anthropology of Ethnicity*, red. H. Vermeulen i C. Govers, Amsterdam 2000, s. 33–58.

³⁰ K. Czyżewski, „*Identità di frontiera*”. Wykład w Instytucie Polskim w Rzymie, 15.11.2005 (notatki własne).

o której twórczości pisałam dzięki niezwykle inspirującym kursom u Profesor Eugenii Prokop-Janiec; źródłem pomysłów – Zygmunt Bauman, którego pracami o „postmodernistycznych tożsamościach, które można wymazać jak kasety video” zaczytywaliśmy się z kolegami socjologami i koleżankami socjolożkami podczas wszystkich możliwych kursów. Fascynacje tamtego okresu to transgresja, kulturowy synkretyzm, odkrywanie na nowo dawnej różnorodności Europy i jej współczesnych, związanych z ruchami migracyjnymi, wyzwań; stare i nowe, przed- i ponowoczesne pogranicza. Pewnie podpisałam się wtedy pod wypowiedzią Ingi Iwasiów: „[o] ile «kresy» tkwiły w języku nostalgii, «pogranicza» czerpały z paradoksów postmodernizmu”, nęciły „prowokacyjnym byciem pomiędzy” i wizją bezustannego przekraczania granic³¹.

To doświadczenie terenu uświadomiło mi niewystarczalność poznanych teorii i mielizny niektórych ze wspomnianych koncepcji. Etnografia przyszła parę lat później, gdy po raz pierwszy, w roku 2008, znalazłam się w małej miejscowości w Beskidzie Niskim, mając nadzieję, że rok badań terenowych pozwoli mi zrozumieć funkcjonowanie lokalnego pogranicza, a mianowicie: relacje między Polakami a Łemkami³² oraz – czasem tożsame z relacjami etnicznymi, a czasem nie – relacje między rzymskokatolicką większością a przedstawicielami innych wspólnot religijnych, w szczególności członków Kościołów grekokatolickiego, prawosławnego, zielonoświątkowego oraz świadków Jehowy³³. Badany przeze mnie teren można opisać jako różnego rodzaju pogranicza: pogranicze słowacko-polskie (ze względu na przebiegającą przez teren Beskidu Niskiego granicę kraju), pogranicze wieloetniczne, pogranicze wieloreligijne, pogranicze językowe³⁴, czy – jak chcieliby tego niektórzy badacze i wiele przewodników turystycznych – pogranicze kultur(owe). O ile granica państwowa nie wpływa znacząco na funkcjonowanie lokalnej społeczności, o tyle różnorodność etniczna i religijna bez wątpienia ma znaczenie dla relacji międzyludzkich, zwłaszcza zaś dla relacji sąsiedzkich i koleżeńskich.

Dziś, tak jak i w przeszłości, kalendarz religijnych świąt determinuje w pewnym stopniu sposoby spędzania wolnego czasu, a także to, z kim się

³¹ I. Iwasiów, „*Pomiędzy*” *pod pewnymi warunkami*, „Kultura Liberalna” <http://kulturaliberalna.pl/2011/12/06/zarycki-lunden-buchowski-iwasiow-wymyslanie-granic/> [dostęp: 23.12.2016]

³² Wśród których część określa się po prostu jako Łemkowie, część natomiast podkreśla związki z ukraińską tożsamością.

³³ Zob. A. Pasieka, *Hierarchy and Pluralism. Living Religious Difference in Catholic Poland*, New York 2015.

³⁴ Określenie badanej przeze mnie gminy jako pogranicza językowego uznać można za poprawne, tylko jeśli przyjmiemy szeroką definicję takiego pogranicza i zaznaczymy, że wszyscy mieszkańcy posługują się językiem polskim, a część z nich także łemkowskim. Węższe ujęcie – podkreślające np. wzajemne zapożyczenia lub codzienny kontakt mieszkańców z innymi językiem – nie byłoby w tym wypadku zbyt zasadne. W kwestii języka łemkowskiego zob. liczne publikacje Oleny Duć-Fajfer (np. *Łemkowyna* [w:] *Rusynський язык*, red. P.R. Magocsi, Opole 2004, s. 347–361).

w owym wolnym czasie przebywa; chęć podtrzymania własnych tradycji religijnych i etnicznych wpływa na postawy wobec małżeństw mieszanych. Wśród osób dobrze znających Biblię i dogmaty poszczególnych religii świadomość odmienności niektórych prawd religijnych i praktyk determinuje zachowania wobec „innowierców”. Ponadto, ze względu na dramatyczną historię regionu – zakończoną serią brutalnych wysiedleń Łemków i Ukraińców w latach czterdziestych oraz mozolne budowanie relacji pomiędzy osiedlonymi na ich miejsce etnicznymi Polakami i powracającymi z „ziem odzyskanych” wysiedleńcami (w latach pięćdziesiątych i później) – znamienne, że sąsiedzkie konflikty do dzisiaj wkładane są w etniczne i/lub religijne ramy. Jak zauważają sami mieszkańcy badanej przeze mnie gminy, dużo łatwiej uciąć dyskusję, sprowadzając źródło nieporozumień do krótkiej riposty: „Bo ty jesteś innego wyznania” lub „Znów z ciebie Ukrainiec wychodzi”.

Nie oznacza to jednak, że świadomość istnienia religijnych i etnicznych różnic warunkuje codzienne funkcjonowanie badanej przeze mnie społeczności. Granice pomiędzy poszczególnymi wspólnotami religijnymi i etnicznymi oraz przedstawicielami tychże wspólnot są w pewnych kontekstach bardzo wyraźne, w innych błędne. Podczas gdy pewne rytuały religijne oraz praktykowane tradycje uświadamiają mieszkańcom odrębność wybranych sfer życia społecznego, inne praktyki, w tym niektóre religijne, takie jak gromadzące większość wsi pogrzeby, podkreślają raczej znaczenie ponadreligijnej i etnicznej wspólnoty doświadczeń: jako sąsiadów, rolników, nastolatków, gospodyń. Do podobnych refleksji skłania analiza lokalnych narracji na temat historii regionu: choć można wyróżnić wśród nich choćby „łemkowską”, „prawosławną” i „zielonoświątkową” opowieść o zaznanych ze strony „innych” krzywdach, niemniej jednak istotne są różnego rodzaju wspólne narracje, przede wszystkim dotyczące *wspólnych* doświadczeń w dobie komunizmu. W żadnych z tych wypadków nie ma mowy o stałych granicach, o zjawiskach czy dyskursach przynależących do wszystkich i tych przynależących do zamkniętej „grupy”; granice te są zmienne i negocjowalne, przecinają nie tylko wieś i podwórka, ale i poszczególne parafie, rodziny, jednostki.

Czy jednak sam fakt istnienia różnorodnych granic i ich dynamiki czyni pojęcie „pogranicza” przydatnym dla określenia badanej przeze mnie rzeczywistości? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, warto odnieść się do wspomnianych wcześniej argumentów na rzecz wyjątkowości pogranicza, w tym także do jego wizji jako pewnego swoistego laboratorium eksperymentów kulturowych.

Podkreślanie przeze mnie tożsamości „ponad” podziałami może sugerować, że negują znaczenie etniczności i religii w kształtowaniu relacji społecznych. Przeciwnie, zdaję sobie sprawę, że nieważne jako „wyobrażone” czy też „konstruowane”, tożsamości religijno-etniczne mają bardzo realne konsekwencje, stanowiąc źródło konfliktów i dramatów, których sama byłam częstokroć świadkiem w trakcie prowadzenia badań. Staram się jednak podkreślić, że wizja pogranicza jako sfery interakcji odmiennych tożsamości bu-

dowana jest w opozycji do „centrum”. Bez względu na to, czy „centrum” tym będzie stolica kraju, ośrodek akademicki czy inny kulturowy hegemon, jawi się ono w diadycznej relacji nie tyle jako homogeniczne, ile jako przestrzeń, w której różnego rodzaju „kulturowe” – przez które to w kontekście pogranicza rozumie się najczęściej etniczność, religię, język – tożsamości zepchnięte zostają na dalszy plan; w pierwszej kolejności jesteśmy w niej mieszkańcami miasta, obywatelami, partnerami, naukowcami. „Pogranicze” to natomiast obszar kulturowych dylematów, ciągłego „performowania” kulturowych tożsamości, ciągłego stykania się z różnicą; to obszar, w którym przypisywane ludziom tożsamości definiują rzekomo ich codzienność. Jeżdżący na badania studenci, jak i dziennikarze poszukujący egzotyki w homogenicznej Polsce, wpisują w kwestionariusze pytania o to, jak żyje się w tak różnorodnej społeczności i jak rozwiązuje się konflikty, tym samym zakładając priorytetowość „mieszanego” charakteru lokalnej wspólnoty, konieczność występowania konfliktów na tle etniczno-religijnym, niepodważalne znaczenie różnic. Wskutek tego pogranicze jest często raczej wytworem badań aniżeli jego przedmiotem.

Rok badań terenowych nie zaowocował materiałem, który pozwoliłby mi opisać charakterystyczną dla pogranicza „kreatywną kreolizację wzdłuż granic” ani też dokonać studium „hybrydycznych kosmopolitycznych doświadczeń” (nie mówiąc już o braku baumanowskich bohaterów, którzy zmieniają tożsamości jak rękawiczki)³⁵. Zmiany takie – jak na przykład religijne i etniczne konwersje czy asymilacja do polskości – wiązały się niejednokrotnie z rodzinnymi dramatami i oskarżeniami o zdradę własnej wspólnoty, innym razem przychodziły dość łatwo, owocując w miarę harmonijnym splotem różnych praktyk religijnych i etnicznych. Trudno byłoby mi zidentyfikować mniej lub bardziej dominujące strategie i postawy, bez wątpienia jednak, wiele „pogranicznych” dylematów opisywanych było przez mych rozmówców przy użyciu kategorii „wstydu”, „akceptacji”, „chęci przynależności”, „godności”. Pojęcia „kreatywności” i „hybrydyzacji”, jak również mniej abstrakcyjna idea „przechodniości” autorstwa Justyny Straczuk³⁶ – tj. kompetencji w różnych tradycjach, harmonijnego przechodzenia z jednej tradycji do drugiej – są bowiem ściśle związane z problemem hierarchii i dominacji, które sprawiają, że bycie odbiorcą i uczestnikiem różnych kulturowych tradycji jest czasem raczej przymusem niż wyborem. Kompetencje takie mają tendencje do nierównomiernego rozkładu; to raczej mniejszości są kulturowymi kosmopolitami we współczesnej Polsce, w rzeczywistości, w której pewne elementy polsko-

³⁵ Można oczywiście zarzucić mi tutaj uproszczenie: głównymi punktami odniesienia dla Baumana nie byli raczej mieszkańcy „tradycyjnej” polskiej wsi, lecz kosmopolityczni obywatele ponowoczesnego świata. Jeszcze większym uproszczeniem wydaje się postrzeżenie beskidzkiego zakątka jako tradycyjnego i odciętego od świata. Historia regionu to historia migracji i transnarodowych oraz transkontynentalnych relacji mających ogromny wpływ na lokalne tożsamości, wreszcie – historia konkurujących ideologii politycznych i ekonomicznych.

³⁶ J. Straczuk, *op. cit.*

-katolickiej kultury są po prostu bourdieowską „doxą”: czymś „normalnym” i „oczywistym”³⁷.

Pragnę jednak raz jeszcze zaznaczyć, że problematyki tej nie uważam za kluczową dla zrozumienia doświadczeń dyskryminacji i wykluczenia badanych przeze mnie mniejszości. Zamiast badać synkretyzm i kreolizację, zebrałam natomiast bardzo wiele materiału, który pozwolił mi zrozumieć, jakie strategie radzenia sobie z ciągłym niedoborem wypracowano w okresie PRL i co oznacza życie na popegeerowskiej wsi; czym było dla mieszkańców badanych wsi doświadczenie II wojny światowej i dlaczego tak różni się od znanych mi „miejskich” opowieści; co to znaczy być obszarem peryferyjnym, jak i to, jak wiele twarzy ma zjawisko marginalizacji. Opowieści te niekoniecznie znajdują się w opozycji do narracji nieuprzywilejowanych grup mniejszościowych; czasem nakładają się na nie, czasem przecinają się z nimi, czyniąc problem wykluczenia lokalnych mieszkańców (postrzegających siebie jako pewną całość, „mieszkańców wsi”) głównym punktem odniesienia. Rezultatem są nie tylko różne strategiczne alianse ponad granicami etniczno-religijnymi, ale też sytuacje, w których problemy mniejszości mają szansę zaistnieć w społecznej świadomości jako wspólne problemy lokalnej społeczności.

Jednym z kluczowych momentów, jaki zaistniał podczas moich badań, było głosowanie nad wprowadzeniem podwójnego nazewnictwa w kilku wsiach gminy. Inicjatywa ta, podjęta przez jedno z łemkowskich stowarzyszeń, doprowadziła do wielu konfliktów. Łemkowscy mieszkańcy z niedowierzaniem wysłuchiwali obraźliwych komentarzy polskich sąsiadów, hasel głoszących „Polskę dla Polaków”, a nawet głosów grożących kolejną Akcją „Wisła”. Równocześnie zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy wprowadzenia podwójnego nazewnictwa wskazywali na zewnętrzny charakter tej inicjatywy, podkreślając, że tego rodzaju trudne kwestie – trudne ze względu na nietatwą historię, pamięć wysiedleń i późniejszych konfliktów o domy i ziemię – rozwiązywać powinna sama społeczność, na gruncie lokalnym właśnie, i nauczyć się widzieć w nich priorytet całej społeczności. Zdanie: „Gdyby to sąsiad z sąsiadem obgadał...” stało się lejtymotywnym spekulacji na temat tego, czy oddolny charakter głosowania wpłynąłby na jego wynik. Kolejnym lejtymotywnym było przypomnienie o wcześniejszych owocnych debatach, takich jak ta, podczas której cała wieś poparła pomysł budowy nowego mostu obok prawosławnej cerkwi. Sami prawosławni Łemkowie zaznaczali też, że woleliby raczej fundusze na nowy dach do cerkwi niż na tablice z łemkowską nazwą, co można odczytywać jako dwojakiego rodzaju pragmatyzm: nie tylko ocenę „realnych” potrzeb, ale i konstatację, że relacje międzyetniczne „są jakie są” i że „trzeba jakoś żyć razem”, nie wstrząsając za bardzo ustalonym porządkiem.

W mojej pracy definiuję ów porządek jako hierarchiczny pluralizm, podkreślając, że w polskim kontekście przyzwolenie na, a nawet afirmacja

³⁷ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007.

różnorodności, idzie w parze z głęboko zinternalizowanym przekonaniem, która z grup jest dominująca i normotwórcza. Obserwacja sporów wokół wprowadzenia podwójnego nazewnictwa pozwoliła mi przekonać się, że u podstaw hierarchicznego pluralizmu tkwi niezwykle trwały dyskurs kresowy, który wyraźnie przypisuje poszczególnym grupom miejsce w obrębie etniczno-religijnych hierarchii i który chętnie sięga po metaforę gości i gospodarzy, ich obowiązków oraz praw³⁸. Jego piewcami są w dużej mierze: lokalna inteligencja (historycy pasjonaci, nauczyciele, lokalne władze) oraz katolicy księża, którzy sprawnie łączą wizję polskiego (oświeconego, tolerancyjnego) prymu wśród mniejszości z wizją polskich cierpień (zadanych przez mniejszości właśnie)³⁹. Mówiąc bardziej precyzyjnie, sądzę, że jest to nie tyle dyskurs kresowy, ile raczej jego nowe wcielenia: „wielokulturowość”⁴⁰ i „pogranicze” właśnie. Dyskurs wielokulturowości w swojej polskiej odmianie reprodukuje bowiem wizję dominującej polskiej kultury i odrębnych, lecz równocześnie zależnych od niej kultur mniejszościowych, które są jedynie dodatkiem do „polskości” (a raczej polskości–katolickości) i funkcjonują w granicach określonych przez kulturę dominującą. Dyskurs „pogranicza” natomiast, przez nacisk na negocjowanie i performowanie lokalnych kulturowych tożsamości, prowadzi do pomijania szerszego kontekstu: nie tylko państwowej ideologii i polityki oraz transnarodowych zjawisk i wpływów, ale też wspomnianych już innych niż etniczne czy religijne tożsamości oraz różnorodnych procesów inkluzy i wykluczenia. I stary, i nowy dyskurs kresowy to bowiem nie tylko dyskryminacja etnicznych i religijnych „innych”, to także specyficzna wizja relacji klasowych, procesów narodotwórczych, obywatelskości. Moi rozmówcy czuli się często pokrzywdzeni jako obywatele Polski B, ludzie wyśmiewani jako ciemnogród przez miejską inteligencję, ucieleśniający rzekomo „ludową religijność” i „wieśniactwo” – nie tylko jako Łemkowie czy niekatolicy.

Wyjeżdżając z Beskidu Niskiego, nie miałam jasnej odpowiedzi dotyczącej funkcjonowania pogranicza. Konstatacja dotycząca hierarchiczności lokalnego pluralizmu nie wydaje się satysfakcjonująca, jeśli nie sformułujemy odpowiedzi na pytanie, co czyni społeczne relacje bardziej pluralistycznymi, a co bardziej hierarchicznymi⁴¹. Rok moich badań to pewnego rodzaju kapi-

³⁸ Odziaływania tego dyskursu nie umniejsza wcale fakt, że to raczej etniczni Polacy są gośćmi w badanym przeze mnie obszarze.

³⁹ Por. A. Pasieka, *Reenacting Ethnic Cleansing: People's History and Elitist Nationalism in Contemporary Poland*, „Nations and Nationalism” 2016, t. 22, nr 1, s. 63–83.

⁴⁰ A. Pasieka, *Wielokulturowość po polsku. Polityka wielokulturowości jako mechanizm umacniania polskości*, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 3, s. 129–155.

⁴¹ Nie mam tu tylko na myśli pytania o to, kiedy zwycięża przekonanie o pierwszeństwie etnicznych Polaków i rzymskokatolików, kiedy zaś egalitarne tendencje. Hierarchiczny pluralizm stanowi bardzo dynamiczny układ relacji, w którym dochodzi do zawierania różnego rodzaju aliansów i w ramach którego funkcjonuje wiele różnych hierarchicznych porządków. Jak zaznaczam w mojej pracy, mniejszości, które domagają się praw, często same nie chcą ich przyznać innym grupom mniejszościowym.

tulacja: przyznanie, że przekonania religijne czasem jednoczą, czasem dzielą; duchowni nieraz budują mosty pomiędzy poszczególnymi wyznaniami, ale nierzadko też mury; mieszane rodziny to przykład domowego ekumenizmu, ale i nieustających konfliktów; sąsiedzi w gnieniu oka mogą zamienić się z dobrego kompana we wroga; oraz przyznanie, że nie ma tu wzorca determinującego, która z postaw czy strategii przeważa. Natomiast jestem dziś przekonana, że z perspektywy pogranicza można po prostu więcej zobaczyć – nie ze względu na jego wyjątkowość i specyfikę, ale dlatego, iż

[...] pogranicze widziane z odwrotnej perspektywy [...] stanowi przestrzeń równie funkcjonalną, jak każda inna. Widziane w takiej perspektywie pogranicze traci swą wyjątkowość i stanowi pewien konglomerat cech, czy to obiektywnych, czy subiektywnych, podobnych do każdego innego obszaru, jakkolwiek arbitralnie wyznaczonego⁴².

Perspektywa peryferii pozwala nam więc równocześnie lepiej zobaczyć centrum: dostrzec obszary tego, co rozumiane i akceptowane jest jako „naturalne” i „oczywiste”, oraz spojrzeć na samo pogranicze jako produkt centrum/centrów.

Moje dzisiejsze rozumienie i doświadczenie pogranicza bliskie jest więc nie tyle „kuszącemu postmodernistycznemu pomiędzy”, ile raczej konstatacji, że „[p]omiędzy» nie może oznaczać ani tu, ani tu – właściwie wskazuje «nigdzie». Pozornie znacząc więcej, w realiach politycznych i ekonomicznych XXI wieku najczęściej oznacza mniej⁴³. Choć niepozbawione nostalgii za niegdysiejszym „zaczarowaniem” tą tematyką, moje współczesne przygody z pograniczem są raczej jego karykaturą. Porzuciwszy pomysł myślenia o tożsamości jako „lekkich pelerynkach”, z Baumana cytuję jedno już tylko, jedno zdanie: to o wielokulturowości jako wynalazku elit. Zamiast podążać śladami Magrisa, do Triestu jeżdżę dziś badać postawy działaczy broniących „fortecy Europa” przed islamizacją i najazdem uchodźców. Wśród polskich bojowników o wolną od uchodźców i islamu Polskę jest dziś wielu z moich dawnych łemkowskich informatorów, o których wykluczeniu i dyskryminacji tak wiele pisałam, a którym dziś narodowy polski dyskurs wydaje się dużo atrakcyjniejszy. Oni sami awansują obecnie w oczach polskiej większości – w świetle innych „innych” stanowią przykład pozytywnej różnorodności.

Być może, po prostu, przyszedł czas na „odczarowanie”. Dziesięć lat po moich pierwszych inspiracjach ideami twórców Ośrodka „Pogranicze” miałam możliwość wzięcia udziału w międzynarodowej konferencji współorganizowanej przez ten właśnie ośrodek. Wizyta w Sejnach była moim marzeniem od wielu lat, obecność Ewy Hoffmann, której *Lost in translation* czytałam podczas kursu prof. Prokop-Janiec, uczyniła ją jeszcze ważniejszą, gościnność Krzysztofa Czyżewskiego – wizytą wyjątkową. Znaczenie ośrodka trud-

⁴² M. Buchowski, *Peryferie...*

⁴³ I. Iwasiów, *op. cit.*

no przecenić, zarówno jako obecnej w Polsce i za granicą instytucji kulturalnej, wydawcy, patrona mniejszego i większego kalibru inicjatyw, odkrywcy talentów, jak i jako instytucji lokalnej, organizującej wolny czas dla dzieci, spotkania młodzieży z różnych krajów, inicjującej rozwijanie dialogu, „pracowytwanie” trudnej pamięci, a także renowację dworu krewnych Czesława Miłosza, w którym ośrodek się mieści.

Maj na Suwalszczyźnie bywa zimny i moją wyprawę do Sejn zwieńczyła wizyta w miejscowej aptece. Stojąc w jednej z dwóch kolejek, przysłuchiwałam się najpierw pani wypytującej farmaceutę o tańsze odpowiedniki przepisanych jej leków, następnie zaś rozmowie kobiety i mężczyzny, obojgu w średnim wieku, którzy, jak się szybko przekonałam, komentowali obecność czekających na mnie na zewnątrz kilku uczestników konferencji. Zerkając to na drzwi, to na rozmówczynię, mężczyzna krótko skonstatował: „Żydzi z dworu znowu coś zorganizowali”.

Zamiast antropologii pogranicza

Wyrażenie „Żydzi z dworu” to kwintesencja wyobrażeń i doświadczeń inności, relacji władzy, społecznej marginalizacji. Idea kulturotwórczej roli dworu, dominującego lokalnie ośrodka, szlacheckiego dziedzictwa, „pana” i pracodawcy połączona z wyobrażeniem modelowego polskiego „Innego” – czy to też jeden z przejawów kreatywności i kreolizacji mieszkańców pogranicza? Nie ironizując, a pytając serio: Czy jesteśmy skazani na kresy? Jeden zasłyszany komentarz nie przekreśla oczywiście starań wszystkich ludzi zaangażowanych w pograniczne projekty, rozumiane tu jako próby budowy otwartego, egalitarnego, wolnego od uprzedzeń społeczeństwa. Komentarz taki przypomina jednak, że „pogranicze” będące projektem elit niekoniecznie współgra z codziennością rzeczywistych pograniczy, w których pokojowe życie obok siebie i z sobą jest częściej pragmatycznym wyborem aniżeli afirmacją różnorodności, w których mamy do czynienia z wieloma przejawami marginalizacji i które to pogranicza najlepiej bodaj charakteryzuje stwierdzenie, iż pogranicze „najczęściej oznacza mniej”. Dyskurs kresowy nie tylko bardzo dobrze się w takie pogranicze wpisuje, ale nawet jest jego integralną częścią, podając w wątpliwość ideę zamiany kresów w pogranicze. Nie zamierzam jednak proponować kolejnych pojęciobójczych strategii; wymazywanie idei kresów⁴⁴ czy pogranicza nie ma sensu, o ile nie idzie z nimi w parze odmienny stosunek do rzeczywistości, który za pomocą tychże pojęć próbujemy opisać.

Moim głównym postulatem jest uznanie konieczności powrotu do (i równoczesnej rewizji) „tradycyjnego” pojęcia pogranicza: używanie go do określania rzeczywistości, które można scharakteryzować jako przestrzenie sła-

⁴⁴ Zob. D. Beauvois, *Mit „kresów wschodnich”, czyli jak mu położyć kres* [w:] *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1994, s. 93–105.

bych granic społecznych i trwałych/mocnych granic geopolitycznych. Używam tu celowo szerszego niż granice narodowe pojęcia granic geopolitycznych, bowiem najlepiej odpowiada ono, moim zdaniem, obecnej sytuacji i współczesnym wyzwaniom, szczególnie w kontekście debat o „fortecy Europa” oraz polityki i dyskursu Unii Europejskiej, z eksponowaną ideą „Europy regionów”, która w *teorii* afirmuje różnorodność, w *praktyce* utrwała wizję jasno odgraniczonych kulturowych całości. Fakt, że tego typu upraszczające dyskursy obecne są na poziomie polityki nie dziwi, dziwi natomiast znikoma liczba prac dekonstruujących tego typu narracje, poddających dogłębnej analizie kulturowe dyskursy i złożoność pogranicznych rzeczywistości. Jest znamienne, że w polskiej tradycji badawczej stanowisko takie łatwiej znaleźć w pracach z okresu międzywojennego, u socjologa Józefa Chałasińskiego⁴⁵ i etnografa Józefa Obrębskiego⁴⁶, niż dziś, mimo ogromnego zainteresowania pograniczem wśród badaczy i badaczek.

Współczesną ilustracją postulowanego przeze mnie ujęcia są znakomite prace poświęcone: przemytnikom na granicy między Meksykiem a Stanami Zjednoczonymi⁴⁷, znaczeniu muzyki dla wykrystalizowania się izraelsko-palestyńskiego pogranicza⁴⁸, relacjom między ukraińskimi „mrówkami” i celnikami na wschodniej granicy Polski, stanowiącej równocześnie granicę Unii Europejskiej⁴⁹. Autorzy ci podkreślają konieczność rozumienia pogranicza jako miejsca osadzonego w konkretnym czasie i przestrzeni, tylko takie bowiem stanowisko pozwala wziąć pod uwagę społeczno-polityczny kontekst, wpływ polityki i odpowiedź nań mieszkańców pogranicza, kwestię nierówności, dyskryminacji i marginalizacji. To osadzenie w konkretnym miejscu i czasie pozwala odkrywać pewne powszechne mechanizmy społeczno-polityczne oraz uniwersalne ludzkie pragnienia, aspiracje i działania. W świetle tej refleksji mój postulat badania problemów marginalizacji, dyskryminacji i hierarchii nie powinien być więc odczytywany jako próba zastąpienia uproszczonej, czarno-białej wizji pogranicza obrazem malowanym tylko w czarnych barwach. Przeciwnie, parafrazując konstatację Iwasiów⁵⁰, chciałabym podkreślić, że pogranicze jako przestrzeń oznaczająca często „mniej” jest równocześnie przestrzenią dążeń i starań o „więcej” (lepiej, sprawiedliwiej...).

Mój postulat wiąże się też z pewnego rodzaju postulatem antyromantycznym (anty-romantyzującym?), a mianowicie z przekonaniem, że antropolożka

⁴⁵ J. Chałasiński, *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*, „Przegląd Socjologiczny” 1935, nr 3, s. 146–278.

⁴⁶ J. Obrębski, *Pańska szkoła i mużyckie dzieci [w:] Polesie. Studia etnosocjologiczne*, red. A. Engelking, Warszawa 2007 [1943].

⁴⁷ H. Campbell, *Female Drug Smugglers on the U.S.-Mexico Border: Gender, Crime, and Empowerment*, „Anthropological Quarterly” 2008, t. 81, nr 1, s. 233–267.

⁴⁸ G. Saada-Ophir, *op. cit.*

⁴⁹ K. Follis, *Building Fortress Europe: The Polish-Ukrainian Frontier*, Philadelphia 2012.

⁵⁰ I. Iwasiów, *op. cit.*

pisząca o przemysłach i etnograf eksplorujący stosunki społeczne na Zakarpaciu powinni raczej sięgać do własnych notatek terenowych aniżeli do *Kochanka Wielkiej Niedźwiedzicy* i *Jadąc do Babadag*. Charakterystyczny dla ostatnich dekad zwrot literacki w piśmiennictwie antropologicznym połączony był bowiem, z jednej strony, z niebezpieczną beletryzacją, z drugiej zaś, ze wspomnianą we wstępie żargonizacją. Rezultaty tej syntezy – opisy konwersacji między badaczem a badaną na tle zachodzącego słońca, podczas której pasąca krowy osoba opowiada o swojej sprawczości i politycznej podmiotowości – nie zbliżają nas do lepszego rozumienia badanej rzeczywistości i nie oddają jej polifoniczności⁵¹.

Za rzetelne ujęcie i za etnograficzny obowiązek uważam właśnie pisanie wielogłosowych etnografii, w których, po pierwsze, naukowe refleksje i teoretyzowanie nie zagłuszają głosu samych badanych (lub badani ci nie zaczynają mówić głosem naukowców) i w których, po drugie, nie ma mowy o redukcji obserwowanej rzeczywistości po to tylko, by udowodnić hipotezy lub zaproponować elegancki model eksplanacyjny. Ujęcie takie zakłada więc sceptycyzm wobec organizującego pojęcia „kultury” i, powiedziałabym, umiarkowany entuzjazm wobec pojęcia „pogranicza”; zamiast antropologią kultury czy antropologią pogranicza, ma ono być po prostu antropologią, nauką o człowieku.

Bibliografia

- Abu-Lughod L., *Writing against Culture* [w:] *Recapturing Anthropology*, ed. R.G. Fox, Berkeley 1991.
- Alba R., *Bright vs. Blurred Boundaries: Second-generation Assimilation and Exclusion in France, Germany and the United States*, „Ethnic and Racial Studies” 2005, t. 28, nr 1.
- Alvarez R.R., Collier G.A., *The Long Haul in Mexican Trucking: Traversing the Borderlands of the North and the South*, „American Ethnologist” 1994, t. 21, nr 3.
- The Anthropology of Ethnicity*, ed. H. Vermeulen, C. Govers, Amsterdam 2000.
- Anzaldúa G.E., *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco 1987.
- Babiński G., *Pogranicze polsko-ukraińskie*, Kraków 1997.
- Barth F., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston 1969.
- Beauvois D., *Mit „kresów wschodnich”, czyli jak mu położyć kres* [w:] *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1994.
- Breidenbach J., Nyíri P., *Seeing Culture Everywhere: From Genocide to Consumer Habits*, Seattle 2009.
- Bourdieu P., *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007.

⁵¹ Choć bez wątplenia zwiększają szansę na publikację w jednym z wysoko cenionych czasopism, do których paszportem jest właśnie znajomość obowiązującej terminologii.

- Buchowski M., *Granica a uprawianie antropologii: uwagi wstępne* [w:] *Polska – Niemcy: pogranicze kulturowe i etniczne*, red. J. Kamocki, Wrocław 2004.
- Buchowski M., *Peryferie wynalezione*, „Kultura Liberalna”, <http://kulturaliberalna.pl/2011/12/06/zarycki-lunden-buchowski-iwasiow-wymyslanie-granic/> [dostęp: 23.12.2016].
- Campbell H., *Female Drug Smugglers on the U.S.-Mexico Border: Gender, Crime, and Empowerment*, „Anthropological Quarterly” 2008, t. 81, nr 1.
- Chałasiński J., *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*, „Przegląd Socjologiczny” 1935, nr 3.
- Clifford J., *Diasporas*, „Cultural Anthropology” 1994, t. 9, nr 3.
- Cohen A., *Self Consciousness*, London 2000.
- Cole J.W., Wolf E.R., *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York 1974.
- Cornell S., *The Variable Ties That Bind: Content and Circumstance in Ethnic Processes*, „Ethnic and Racial Studies” 1996, t. 19, nr 2.
- Czyżewski K., *„Identità di frontiera”*. Wykład w Instytucie Polskim w Rzymie, 15.11.2005.
- Duć-Fajfer O., *Lemkowyna* [w:] *Ruszyński jazyk*, red. P.R. Magocsi, Opole 2004.
- Eriksen Th., *The Cultural Contexts of Ethnic Differences*, „Man” 1991, t. 26, nr 1.
- Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, ed. F. Barth, Waveland, Ill. 1969.
- Follis K., *Building Fortress Europe: The Polish-Ukrainian Frontier*, Philadelphia 2012.
- Gupta A., Ferguson J., *Beyond „Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference*, „Cultural Anthropology” 1992, t. 7, nr 1.
- Hann Chris, *All „Kulturvölker” Now?* [w:] *Anthropology beyond Culture*, ed. R. Fox, B. King, Oxford 2002.
- Iwasiów I., *„Pomiędzy” pod pewnymi warunkami*, „Kultura Liberalna” <http://kulturaliberalna.pl/2011/12/06/zarycki-lunden-buchowski-iwasiow-wymyslanie-granic/> [dostęp: 23.12.16].
- Kłoskowska A., *Otwarte i zamknięte postawy narodowe w sytuacji pogranicza*, „Kultura i Społeczeństwo” 1995, t. 39, nr 3.
- Knight J., *Questioning Local Boundaries. A Critique of the “Anthropology of Locality”*, „Ethnos” 1994, t. 59, nr 3–4.
- Kymlicka W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.
- Lubaś M., *Różnowiercy. Współistnienie religijne w zachodniomacedońskiej wsi*, Kraków 2011.
- Mattingly Ch., *Pocahontas Goes to the Clinic: Popular Culture as Lingua Franca in a Cultural Borderland*, „American Anthropologist” 2006, t. 108, nr 3.
- Moore H.L., Sanders T., *Anthropology and Epistemology* [w:] *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*, ed. H.L. Moore, T. Sanders, Malden 2006.
- Obrebski J., *Pańska szkoła i muzyczne dzieci* [w:] *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, red. A. Engelking, Warszawa 2007 [pierwodruk artykułu 1943].
- Pasieka A., *Hierarchy and Pluralism. Living Religious Difference in Catholic Poland*, New York 2015.

- Pasieka A., *Reenacting Ethnic Cleansing: People's History and Elitist Nationalism in Contemporary Poland*, „Nations and Nationalism” 2016, t. 22, nr 1.
- Pasieka A., *Wielokulturowość po polsku. Polityka wielokulturowości jako mechanizm umacniania polskości*, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 3.
- Polska – Niemcy: pogranicze kulturowe i etniczne*, red. J. Kamocki, Wrocław 2004.
- Rosaldo R., *Culture and Truth: the Remaking of Social Analysis*, Boston 1989.
- Rouse R., *Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism*, „Diaspora” 1991, t. 1, nr 1.
- Royce A., *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*, Bloomington 1982.
- Saada-Ophir G., *Borderland Pop: Arab Jewish Musicians and the Politics of Performance*, „Cultural Anthropology” 2006, t. 21, nr 2.
- Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995.
- Sahlins P., *Boundaries: The Making of France and Spain in The Pyrenees*, Berkeley 1989.
- Staszczak Z., *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Poznań 1978.
- Stolcke V., *Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe*, „Current Anthropology” 1995, t. 36.
- Straczuk J., *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław 2006.
- Taylor Ch. et al., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. and introduction A. Gutmann, Princeton 1992.
- Verdery K., *Ethnicity, Nationalism, and State-Making [w:] The Anthropology of Ethnicity*, ed. H. Vermeulen, C. Govers, Amsterdam 2000.
- Zolberg A., Woon Long L., *Why Islam is like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States*, „Politics & Society” 1999, t. 27.
- Zowczak M., *Antropologia, historia a sprawa ukraińska*, „Lud” 2011, t. 95.