

2(8)/2012

tzs Tematy z Szewskiej

Lokalność
Locality



www.tematyzszewskiej.pl

Ruchome miejsca i etnografia translokalności

Niniejszy artykuł skupia się na koncepcji ruchomych miejsc oraz translokalności. Prezentowana analiza bazuje na badaniach, które prowadzę w środowisku polskich kierowców ciężarówek dalekobieżnych zatrudnionych w firmach działających na terenie Europy Zachodniej. Celem moich rozważań jest wskazanie na problematyczność, zaktualizowanych na gruncie antropologii oraz geografii humanistycznej, kategorii miejsca oraz lokalności w odniesieniu do globalnego zjawiska mobilności, przepływu oraz ruchu. Dokonuję deskrypcji specyfiki mobilnego terenu oraz codziennych praktyk kierowców wytwarzających znaczące miejsca. Sygnalizuję procesy „mobilizujące” lokalność oraz potrzebę uwzględniania mobilności jako prekonceptualnego elementu etnografii translokalnej.

* * *

Tradycyjne rozumienie miejsca, odruchowe lokalizowanie społeczeństw i kultur, narodów i grup etnicznych, tożsamości koniecznie zakorzenione w przestrzeni o określonej historii i specyfice, osadzone i stacjonarne badania terenowe – wszystkie te tendencje na gruncie antropologii uległy rozmyciu, a zawartość pojęć opisujących relatywnie stabilne zjawiska społeczno-kulturowe stała się nieaktualna¹.

Od blisko dziesięciu lat zajmuję się niemal wyłącznie lokalnością oraz pracuję nad problemami związanymi z umiejscowieniem, zakorzenieniem i zrutynizowaniem. W centrum moich zainteresowań zawsze znajdowały się strategie charakterystyczne dla konkretnie osadzonego życia codziennego. I tak przez lata fascynowały mnie procesy wytwarzania domu, zarówno na poziomie ideowym, jak i materialnym, tożsamości rodzinne, zjawiska zasiedlenia, zawłaszczania przestrzeni i kreacji konkretnie oznaczonych oraz wartościowanych miejsc. Innymi słowy, jestem zainteresowana oczywistościami dnia codziennego, pod warstwą których, jak wierzę, muszą się kryć wieloznaczności i ambiwalencje, procesy i dynamika. Odpowiedź na pytanie, dlaczego właśnie takie, a nie inne problemy stały się polem moich badań, jest proste – uprawiam

¹ Lokalizowanie i umiejscawianie jest praktyką przede wszystkim etnograficzną, która sprawiała, iż antropolodzy mogli mieć do czynienia z konkretnymi społecznościami i kulturami. W ten sposób rzeczywistość mogła podlegać spójnemu opisowi, uporządkowaniu oraz klasyfikacji. Mobilność, jako kategoria opozycyjna do lokalności, była zarezerwowana przede wszystkim dla badaczy, bowiem to antropolodzy wędrowali, uprawiali wielomiejscowe tereny i nie dane im było znaleźć się w bezruchu. Jednakże w kontekście dynamicznych i płynnych zmian cechujących współczesność tradycyjnie rozumiane kategorie miejsca, lokalności i przestrzeni kulturowych z konieczności uległy dezaktualizacji (zob. M. Strathern, *Concrete topographies*, „Cultural Anthropology” 1988, t. 3, nr 1, s. 88-96; A. Appadurai, *Introduction: place and voice in anthropological theory*, „Cultural Anthropology” 1988, t.3, nr 1, s. 16-20; A. Appadurai, *Putting hierarchy in its place*, „Cultural Anthropology” 1988, t. 3, nr 1, s. 36-49.; A. Gupta, J. Ferguson, *Beyond „Culture”: space, identity and the politics of difference*, „Cultural Anthropology” 1992, t. 7, nr 1, s. 6-23.)

antropologię w nurcie „na miejscu”² i jestem antropolożką silnie zlokalizowaną, z konieczności działającą tam, gdzie właściwie nic się nie dzieje, jeśli by wziąć pod uwagę najbardziej aktualne trendy w antropologii społeczno-kulturowej³. To antropologiczne zakotwiczenie i minimalizm działań przestrzennych w kontekście zrealizowanych przeze mnie badań siłą rzeczy zawsze nakładały się na moje życie prywatne. Mobilność rozumiana jako ruch, podróż, intensywne fizyczne przemieszczanie się są, w moim przypadku, czymś wyjątkowym, ponieważ hołduję badaniom długoterminowym i osadzam je w centrach codzienności moich informatorów⁴. W efekcie każdorazowo przejmuję od nich lokalny styl życia – z rozbudowanymi więziami sąsiedzkimi, przywiązaniem do tych samych fragmentów przestrzeni prywatnych i publicznych, identyfikacją z określoną dzielnicą i współtworzącymi ją ludźmi. Nigdy też nie lubiłam podróżować, ponieważ przemieszczanie się pomiędzy dwoma oddalonymi od siebie punktami odczuwałam jako nużące. Każda moja podróż, niezależnie od tego za pomocą jakiego środka transportu się odbywała, była dla mnie uciążliwym stanem zawieszenia, kiedy to nie mogłam podejmować swoich codziennych działań, a mój czas uciekał stając się bezwartościowym. Strategią, za pomocą której bojkotowałam nie lubiany przez mnie stan „w drodze”, było zapadanie w głęboki sen. Nieważne, jak długo moje ciało musiało się przemieszczać w określonym środku transportu – spałam od początku do końca trwania ruchu. Moje podróżowanie właściwie zawsze wyglądało tak, że wsiadałam do samochodu, autobusu, pociągu lub samolotu w jednym miejscu i wysiadałam w drugim, całkowicie ignorując to, co pomiędzy.

Tematy, którymi dotąd się zajmowałam i w rezultacie tryby badań terenowych, jakie prowadziłam, często zjawiały się w moim życiu dość przypadkowo – w tym sensie, że rzadko stanowiły rezultat długich teoretycznych i refleksyjnych przygotowań. Podobnie stało się z moimi najbardziej aktualnymi badaniami, których dotychczasowe efekty pragnę uczynić centralnymi dla niniejszego artykułu. Latem 2011 roku na granicy duńsko-niemieckiej wsiadłam do ka-

² Zob. A. Jackson (red.), *Anthropology at Home*, ASA Monographs 25, London: Tavistock, 1987; M. G. S. Peirano, *When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline*, „Annual Review of Anthropology” 1998, t. 27, s. 105-128; R. van Ginkel, *The repatriation of anthropology: some observations on endo-ethnography*, „Anthropology and Medicine” 1998, t. 5, nr 3, s. 251-267.

³ Jednym z takich trendów z pewnością stanowią studia nad mobilnością. Mobilność jest jedną z ważniejszych metafor we współczesnej antropologii i jako koncepcja odzwierciedla potoczne wrażenie, że świat współczesny znajduje się w ciągłym ruchu i przepływie, którym podlegają nie tylko ludzie, ale także kultury, przedmioty i idee. Zjawia się w studiach migracyjnych, uchodźczych, dotyczących transnacionalizmu i kosmopolityzmu, procesów zachodzących na skalę globalną w zakresie gospodarki, informacji, komunikacji, technologii i kultury popularnej (zob. N. B. Salazar, A. Smart, *Anthropological takes on (im)mobility*, „Identities: Global Studies in Culture and Power” 2011, t. 18, nr 6, s. i-ix.). Literatura przedmiotu pełna jest metafor i koncepcji usiłujących opisać wzmożony czasoprzestrzenny ruch, taki jak deterioryzacja (zob. A. Appadurai, *Global ethnoscapes: notes and queries for a transitional Anthropology*, [w:] Richard Fox (red.), *Recapturing anthropology: working in the present*, Santa Fe: SAR Press, 1992, s. 191-210; J. Clifford, *Routes: travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge 1997; R. Cohenn, *Global diasporas: an introduction*, Seattle: Routledge, 1997.), przepływ (zob. A. Appadurai, *Disjuncture and difference in the global cultural Economy*, „Public Culture” 1990, t. 2, nr 2, s. 1-24; M. Castells, *The rise of the network society*, Oxford: John Wiley & Sons, 1996; U. Hannerz, *Flows, boundaries and hybrids: keywords in transnational anthropology*, za: www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf (dostęp: 28.04.2012); S. Lash, J. Urry, *Economies of signs and space*, London: SAGE Publications, 1994) czy płynność (Z. Bauman, *Liquid modernity*, Cambridge: Blackwell Publishers, 2000). Studia nad mobilnością stanowią mieszankę mikro-interakcyjnych badań nad fenomenologią ucieleśnienia, zwrotu kulturowego w hermeneutyce, teorii i krytyki postkolonialnej z makro-strukturalnymi perspektywami stosowanymi w rozważaniach dotyczących państwa, ekonomii, polityki oraz studiów nad technologią i nowymi mediami. Oczywiście, zagadnienie mobilności nieuchronnie nakłada się na studia nad globalizacją, geografie kulturową oraz geografie transportu.

⁴ Badania terenowe, które dotychczas prowadziłam, cechowały się przede wszystkim stacjonarnością. I tak przykładowo, realizując badania dotyczące praktyk związanych z tworzeniem domu jako miejsca oraz idei, wprowadziłam się na okres trzech lat do kamienicy, w której mieszkali moi informatorzy.

biny ciągnika siodłowego zwanego potocznie tirem⁵. Ciężarówka wraz z naczepą należy do międzynarodowej firmy spedycyjnej, zatrudniającej około dwustu kierowców, w tym w zdecydowanej większości polskich pochodzących z zachodnich województw kraju⁶. Innymi słowy – wyruszyłam w kilkutygodniową trasę wraz z moim kluczowym informatorem – zawodowym kierowcą z ponad trzydziestoletnim stażem i jego pasjonującą historią o różnorodnych emigracjach zarobkowych. Przez cały okres trwania trasy dzieliłam z nim przestrzeń trzech metrów kwadratowych, po raz pierwszy doświadczając sytuacji, w której zawieszenie działań etnograficznych było niemożliwe i nie mogłam dłużej ignorować stanu przemieszczania się⁷. W ów mobilny teren wyruszyłam, co jest przecież oczywiste, z konkretnymi wyobrażeniami na temat tego, jakie doświadczenia czekać mnie będą w drodze. Przy tym dysponowałam jedynie delikatnie naszkicowaną linią conceptualną, a podjęcie decyzji o podróży ciężarówką wiązało się raczej z poszukiwaniem nowych etnograficznych fascynacji – tym razem mobilnych w założeniach. Większość z moich prekoncepcji i wyobrażeń była niesłuszna, choć budowałam je systematycznie, bazując na wcześniej zebranych narracjach kierowców tirów, lorów i innych ciężarówek⁸. Ich opowieści, anegdoty i wspomnienia okazały się posiadać charakter zmitologizowany, sytuacyjny oraz uwikłany w procesy budowania wizerunku i zawodowej tożsamości.

Zakładałam, że oto będę miała do czynienia z kwintesencją mobilności, z kulturą w drodze, etnografią w trasie, że nieustannie będę pędzić tysiące kilometrów autostradami, w przerwach zaś intensywnie integrować się z kierowcami o różnorodnym pochodzeniu etnicznym i narodowym. Myliłam się, bowiem w drodze bywałam stosunkowo rzadko, a przestrzenie wędrowne były zdominowane przez Polaków. W miejsce mobilności pojawił się też bezruch i statyczność. Badania terenowe tego typu posiadają tę cechę, że często są nieprzewidywalne. Wiele firm logistycznych trudniących się międzynarodową spedycją gałęziową⁹ jedynie częściowo nawiguje transportem odbywającym się na stałych trasach. Ich specyfiką jest zmienność oraz sytuacyjność – są układanie na bieżąco zawsze z uwzględnieniem aktualnej lokalizacji danego kierowcy. Z metodologicznego punktu widzenia realizacja ściśle określonych planów badawczych może w takim wypadku bazować jedynie na prognozach tworzonych we współpracy z kierowcami i dyspozytorami.

⁵ Ciągnik siodłowy to ciężarówka, która jest przystosowana do ciągnięcia naczepy. Elementem pozwalającym na połączenie naczepy z ciągnikiem jest tzw. siodło. Nie stanowi ono sztywnego połączenia, ale pozwala na skręcanie naczepy względem ciężarówki (tzw. łamanie). W nomenklaturze kierowców ciągnik siodłowy jest określany jako „koń”.

⁶ Jest to firma duńsko-niemiecko-norweska posiadająca swoją agenturę także na terenie Polski – w Szczecinie. Decyzja o podjęciu badań wśród kierowców pracujących w tej firmie wiązała się z tym, że zaliczał się do nich kierowca, którego znam już od dłuższego czasu. Wybór ten wydawał się najbardziej rozsądny ze względów bezpieczeństwa. Środowisko, w którym prowadzę badania jest zmaskulinizowane i cieszy się negatywną opinią jeśli chodzi o relacje genderowe.

⁷ Dokumentację z tej etnograficznej podróży w postaci fotografii, nagrań audio oraz obszernych fragmentów notatek terenowych można znaleźć na stronie: www.transportodrone.tumblr.com (dostęp: 20.06.2012). Moje dotychczasowe działania badawcze zostały podzielone na dwa etapy. Ich celem była nie tylko weryfikacja problemów badawczych, oszacowanie efektywności zastosowania określonych metod badań, lecz także ustalenie problemów organizacyjnych związanych z ich realizacją. Pierwszy etap posiadał charakter „kwerendy” firm spedycyjnych wyspecjalizowanych w transporcie dalekobieżnym oraz nawiązanie kontaktu z osobami mogącymi wprowadzić mnie w środowisko polskich kierowców pracujących na terenie Europy Zachodniej. Etap drugi – to sześciotygodniowe badania terenowe, jakie przeprowadziłam pomiędzy 31 lipca a 21 sierpnia oraz 18 a 30 grudnia 2011 roku na terenie Danii, Niemiec oraz Francji. W niniejszym artykule odwołuję się przede wszystkim do materiału empirycznego, jaki zebrałam podczas pierwszej wyprawy.

⁸ Moje wcześniejsze zainteresowanie kierowcami ciężarówek wiązało się z projektem badań dotyczących zagadnienia etosu pracy fizycznej, tzw. szarej strefy oraz zażyłości i kordialności charakterystycznych dla środowiska robotników i innych pracowników fizycznych. Wśród nich spotkałam między innymi byłych kierowców ciągników siodłowych.

⁹ Spedycja gałęziowa – to działalność polegająca na organizowaniu przewozu towaru, w której całość pracy wykonywana jest przy użyciu jednego rodzaju środka przewozowego, a w tym przypadku ciągnika siodłowego.

W trakcie mojej pierwszej podróży miałam okazję współuczestniczyć w tak zwanym transporcie przerzutowym, który odbywa się między kilkoma dokładnie określonymi miejscami. Dodatkowo był to transport sezonowy na terenie Danii oraz Niemiec sprzężony z aktualnie panującymi warunkami atmosferycznymi. Dokładniej mówiąc, wraz z moim kierowcą zajmowaliśmy się przewozem owoców (porzeczek, wiśni oraz jabłek) i krążyliśmy między gospodarstwami rolnymi, hurtowaniami a przetwórniami znajdującymi się w obrębie wyspecjalizowanych zon industrialnych. Wspomniane warunki atmosferyczne okazały się o tyle istotne, że im były one nie korzystniejsze, tym większy miały one wpływ na częściowe lub całkowite zahamowanie procesu tranzytu. Deszcz oraz wichury przerywały jego ciągłość – owoce nie mogły być zbierane, a wobec tego transport tracił sens.

W tym przypadku zawód kierowcy ciężarówki dalekobieżnej polegał przede wszystkim na pauzowaniu oraz czekaniu (na dyspozycję, załadunek, rozładunek, dokumenty, koniec pauzy). I było to oczekiwanie w konkretnych miejscach o określonych właściwościach przestrzennych, kulturowych i społecznych – na parkingach, w krzakach, po środku pól, w zonach industrialnych, w rampach, w kolejkach, na promach czy portowych granicach celnych. Jednocześnie trasa, w którą wyruszyłam, nosiła bardzo wyraźne znamiona lokalności. Kabina ciężarówki jest bowiem dosłownie domem oraz miejscem, w którym i poprzez które kierowcy pielęgnują i manifestują swoją przynależność narodową. Byłam w ruchu i bezruchu zarazem, a moje badania przybrały charakter translokalny i nieprzewidywalny. Przez większość czasu towarzyszyło mi ambiwalentne uczucie, że jednocześnie wcale nie ruszam się z miejsca i że znajduję się w miejscu, które się porusza. Momenty, w których się przemieszczałam, były rzadkie oraz nieuchronnie i konkretnie zlokalizowane.

Cel tego artykułu to przede wszystkim wskazanie na problematyczność zaktualizowanych na gruncie antropologii oraz geografii humanistycznej kategorii miejsca oraz lokalności w odniesieniu do globalnego zjawiska mobilności, przepływu oraz ruchu¹⁰. Kontekstem dla tych rozważań pragnę uczynić badania, których specyfikę opisałam powyżej, a których nie da się w sposób pewny określić jako wielomiejscowe, ani też nie da się precyzyjnie wskazać na ich główny przedmiot. Nie prowadzę badań, które koncentrowałyby się wyłącznie na środowisku kierowców ciężarówek, ponieważ nie stanowią oni w kontekście europejskim spójnej grupy czy społeczności. Co więcej badania te pozwalają na docieranie do ludzi związanych nie tylko z transportem, lecz także pracujących w hurtowniach, fabrykach, przetwórnich, zakładach wytwarzających industrialne półprodukty i przedmioty; ludzi, którzy w większości są emigrantami zarobkowymi pochodzącymi z różnych zakątków świata i których działania składają się na niezwykle skomplikowaną sieć globalnej ekonomii. Nie koncentruję się też wyłącznie na miejscu, na ruchu, czy kwestiach emigracji zarobkowej czy transnarodowości. Tych kategorii nie da się od siebie łatwo odseparować. Główny przedmiot badań w warunkach nieustannej niepewności wciąż umyka i nie daje się pochwycić. Umykanie to jest przy tym dosłowne, a istota tego, co mnie najbardziej frapuje tkwi jednocześnie w tym, co w tytule określam za pomocą pojęcia „ruchomych miejsc” oraz translokalności. Nie jestem w stanie zaplanować działań badawczych i nie mogę postanowić przed wyruszeniem w trasę, że tym razem zajmę się przykładowo historiami emigracyjnymi kierowców, czy też sposobami zawłaszczanie przestrzeni parkingów. Może się bowiem zdarzyć, że dana trasa będzie się charakteryzowała tym, że wraz z kierowcą nie zatrzymamy się ani razu na parkingach przy autostradach lub nie będę miała czasu lub okazji

¹⁰ Ruch często jest opisywany w kategorii przepływu. Przepływ jest przemieszczeniem w czasie z jednego miejsca do kolejnego, to bycie w ruchu i proces jego podtrzymywania. Nie jest prostym transportem, transmisją namacalnych form ze ściśle określonymi znaczeniami, to raczej niekończąca się seria przekształceń w czasie i przestrzeni, coś, co kształtuje i rozmywa znaczenia, granice oraz formy kulturowe (zob. A. Appadurai, *Disjuncture and difference...*, s. 1-24; U. Hannerz, *Flows, boundaries and hybrids...*, s. 5-9.)

na wejście w interakcję z innymi kierowcami, ponieważ wcale ich nie spotkam poza miejscami załadunku i rozładunku, bo są to miejsca w których trzeba się spieszyć.

Oczywiście nie ulega wątpliwości, że środowisko kierowców ciężarówek dalekobieżnych, ich doświadczenia, sposób życia, udział w globalnej sieci przepływu dóbr są mobilne i z łatwością mieszczą się w ramach zainteresowań charakterystycznych dla studiów nad współczesną mobilnością¹¹. Badania terenowe, które zaczęłam realizować, wsiadając do kabiny tira, już na ich pilotażowym etapie okazały się generować ogromną ilość antropologicznych tematów – nakładających się na siebie, mediujących ze sobą, czasem wręcz wykluczających się wzajemnie¹². Rzeczywistość kształtowana jednocześnie w fizycznym ruchu jak i jego braku staje się szczególnie problematyczna, kiedy przychodzi moment, w którym trzeba dokonać jej adekwatnego opisu i interpretacji.

Samochody ciężarowe to przestrzeń około trzech metrów kwadratowych, które na skutek określonych działań zawłaszczających, zarówno symbolicznych jak i materialnych, stają się miejscami o konkretnej wartości i znaczeniu. Kabiny tych maszyn – często interpretowane jako przedłużenia ciał kierowców¹³, są nie tylko medium dla mobilności¹⁴, miejscami pracy,

¹¹ Literatura z zakresu studiów nad mobilnością jest oczywiście niezwykle bogata, jeśli wziąć pod uwagę ich interdyscyplinarny charakter. Zagadnieniem mobilności zajmują się nie tylko antropolodzy, lecz także geografowie, historycy, socjolodzy czy urbaniści. W kontekście prowadzonych przeze mnie badań warto wymienić kilku autorów, którzy dokonują analiz zjawisk bezpośrednio powiązanych ze sposobem życia kierowców ciągników siodłowych. I tak są to: rozważania antropologa Marca Augé, który rozwinął koncepcję nie-miejsc, czyli między innymi przestrzeni autostrad i parkingów (M. Augé, *Non-places. Introduction to an anthropology of supermodernity*, tłum. J. Howe, London-New York: Verso, 1995), geografów Colina Divalla i Georga Revilla na temat procesów wytwarzania reprezentacji idei transportu (C. Divall G. Revill, *Cultures of transport: representation, practice and technology*, „Journal of Transport History” 2005, t. 26, nr 1, s. 99-111.), Petera Merriama przyglądającego się z perspektywy historyczno-geograficzno-antropologicznej angielskiej autostradzie M1 (P. Merriam, *Driving spaces: a cultural-historical geography of Englands M1 motorway*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007), Daniela Normarka zajmującego się przyautostradowymi parkingami w Europie Zachodniej (D. Normark, *Tending to mobility: intensities of staying at the petrol station*, „Environment and Planning” 2006, t. 38, nr 2, s. 241-252) czy w końcu Johna Urry’ego zainteresowanego, między innymi, przestrzennymi oraz materialnymi aspektami mobilności (J. Urry, *Inhabiting the car*. Published by the Department of Sociology, Lancaster University, Lancaster LA1 4YN, UK, 2002, www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/urry-inhabiting-the-car.pdf (dostęp: 30.05.2012); J. Urry, *Mobility and connections*, za: www.ville-en-mouvement.com/telechargement/040602/mobility.pdf (dostęp: 30.05.2012); J. Urry, *Social network and mobile lives*, [w:] J. Urry, A. Elliot, *Mobiles lives*, London: Routledge, 2010, s. 1-10).

¹² Pojawiły się takie zagadnienia, jak: mobilność, rozproszenie, tymczasowość, wahadłowość, podróżowanie, zażyłość, intymność, cielesność, męskość, etos pracy, fizyczność i zmysłowość, ruch, tożsamość, nacjonalność, ekonomia, współdziałanie, technologia, dywersyfikacja, hierarchia, kultura materialna, nomadyczność, dyspersja, stabilność-niestabilność, rutyna, praktyki zawłaszczania, dyslokacyjność-lokacyjność, globalizacja, przynależność, odmiejszczenie-umiejscowienie, multikulturowość, afordacyjność, techniki cielesne, seksualność, zarządzanie czasem.

¹³ Koncepcję samochodu jako przedłużenia ciała kierowcy należy rozważać w kontekście teorii aktor -sieci opierającej się na założeniu sprawczości, także tzw. *nieludzi*, czyli również przedmiotów, komputerów i maszyn. Podkreśla, że ważne są sieci materialno-semiotyczne, a nie same przedmioty. W ramach sieci nie należy analizować osobno ludzi i *nieludzi*, bowiem zarówno ludzie jak i maszyny, a także oczywiście relacje między nimi, powinny być poddawane interpretacji (B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abriszewski, A. Derra, Kraków: Universitas, 2010). Teoria aktora-sieci często jest wykorzystywana przez badaczy zajmujących się automobilnością i w ramach swoich rozważań kładą nacisk na relacje zachodzące między kierowcami i samochodami (zob. M. Sheller. *Automotive emotions: feeling the car*, 2003, www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/sheller-automotive-emotions.pdf (dostęp: 23.05.2012); E. Laurier, *Pre-cognition and driving*, 2007, www.web2.ges.gla.ac.uk/~elaurier/habitable_cars/texts/Laurier_cog_driving.pdf (dostęp: 23.05.2012); E. Laurier, H. Lorimier i.in., *Driving and ‘passagering’: notes on the ordinary organization of the car travel*, „Mobilities” 2008, t. 3, nr 1, s. 1-23; P. Merriam, *Driving spaces...*, s.1-23).

¹⁴ Zob. T. Cresswell, P. Merriam. *Introduction: geographies of mobilities – practices, spaces, subjects*, [w:] T. Cresswell, P. Merriam (red.), *Geographies of mobilities – practices, spaces, subjects*, London: Asegate, 2011, s. 7-9; D. Normark, dz.cyt., s. 8-10.

ale także cyklicznego zamieszkiwania. Sami kierowcy określają swoje samochody – domami i mieszkaniem, miejscami, które się poruszają. Co więcej, te ruchome domy stanowią konkretne punkty, w których realizowane są strategie charakterystyczne dla powiązań transnarodowych. Kierowcy są w nieustannym kontakcie, internetowym bądź telefonicznym, ze swoimi rodzinami i przyjaciółmi, a kabiny, które zawłaszczają, są wypełniane materialnymi manifestacjami domów, w których są pierwotnie zakorzenieni. Wspomniana cykliczność zawłaszczania wynika z tego, że w przypadku firmy, której ciężarówkami jeździłam, wyruszenie w nową trasę (trzy-czterotygodniową oddzieloną jednym tygodniem przerwy) jest równoznaczne z wejściem w przestrzeń innych trzech metrów kwadratowych kabiny niż poprzednio¹⁵. Oznacza to, że za każdym razem kierowcy muszą odtwarzać na kilka tygodni swoje miejsce pracy i zamieszkania. W praktyce reprodukcja ta zawsze odbywa się według określonego schematu oraz przy użyciu identycznego zestawu rekwizytów. Kierowcy oswiają przestrzeń ciężarówek za pomocą „lokalnego” kompletu rzeczy – pościelą w kropki, paski lub kwiaty, małymi dywanikami, poduszkami o różnych kształtach, maskotkami (czasem wystylizowanymi regionalnie), fotografiami rodzinnymi, plastikowymi miskami, w których się myją, zapachowymi gadżetami, laptopami, na ekranach których koniecznie widnieje zdjęcie domu lub lokalnego krajobrazu. Do kabin nie wchodzi w butach, lecz kapciach, piją z kubków z nadrukami prezentującymi ich dzieci, jedzą z talerzy, które stanowią część zastaw, które pozostały w ich domach rodzinnych. Wnętrza samochodów są codziennie sprzątane – chodniki trzepane, kurze ścierane, podłoga zamieciona.

W kontekście europejskim do rzadkości należy sytuacja, w której kierowca danego tira jest jednocześnie jego właścicielem, co minimalizuje działania personalizujące zewnętrżność tych maszyn. W przeciwieństwie do doskonale znanych z popkultury ciężarówek amerykańskich, europejskie nie posiadają zindywidualizowanego charakteru – nie są wymyślnie pomalowane, ozdabiane dodatkowym oświetleniem, dekoracyjnymi grillami, chromowanymi elementami, chorągiewkami czy symbolami ikonograficznymi, nie mają też swoich imion. Są po prostu samochodami konkretnej marki cieszącymi się określoną opinią, jeśli chodzi o ich przestronność, ergonomię, ekologiczność i oczywiście awaryjność. Trudno też doszukiwać się analogii między kulturą amerykańskich kierowców ciężarówek a europejskich. W Europie praca w tym zawodzie nie cieszy się taką społeczną estymą jak w USA i niewiele ma wspólnego ze zmitologizowaną ideą wolności i nomadycznej podróży¹⁶.

Europejskie ciężarówki są nie tylko miejscami codziennych interakcji z bliskimi oraz przestrzenią dla ekspresji przynależności rodzinnej, lecz także tożsamości etnicznej i narodowej. To miejsca, w których wytwarzane są wielozmysłowe reprezentacje lokalności – w wymiarze wizualnym, dźwiękowym, zapachowym i smakowym. Owe ruchome miejsca podróżują kanałami dla mobilności (autostradami, mostami, promami, pociągami), stacjonują w tak zwanych nie-miejscach¹⁷ cechujących się standaryzacją i anonimowością, mają dostęp do zon z wyraźnie oznaczonymi granicami. Jednocześnie same w sobie jako miejsca prywatne i intymne są szczególnie odgradzane mimo symultanicznego nieustannego i wręcz panoptycznego dostępu do tego, co na zewnątrz¹⁸. Chwilowe osadzenia we wspomnianych nie-miejskach ze względu na to, że często przybierają formę powtarzalną i z czasem zrutynizowaną, rozmywają jednoznaczność

¹⁵ Kierowcy za każdym razem prowadzą inne ciągniki siodłowe. Firma, w której pracują moi informatorzy, jest w posiadaniu około 130 ciągników oraz około 200 naczep. Naczepy są niekiedy ciągnięte przez ciężarówki nienależące do firmy (są to przypadki leasingowanych przez kierowców ciągników siodłowych).

¹⁶ Zob. J. DePillo, S. Poduch, *True stories of driver turnover: translating the drivers perspective*, New York: Delmar Cengage Learning, 2005; S. Hamilton, *Trucking country: The road to America's wal-mart economy*, Princeton: Princeton University Press, 2008; L.J. Ouellet, *Pedal to the metal: the work lives of truckers*, Philadelphia: Temple University Press, 1994.

¹⁷ M. Augé, dz. cyt., s. 75-115.

¹⁸ Zob. E. Laurier, *Pre-cognition ...*; E. Laurier, H. Lorimier i.in., *Driving and 'passagering'...*, s. 9-10.

tej kategorii. Różnego rodzaju parkingi, pobocza, centra transportowe, stacje benzynowe, bazy spedycyjne, zony industrialne są przestrzeniami, w których umiejscowione na trzech metrach kwadratowych lokalności wydobywają się na zewnątrz i wchodzą ze sobą we wzajemną, nie-rzadko znajonalizowaną, relację.

Najbardziej wyrazistą manifestacją przynależności narodowej jest jedzenie spożywane przez kierowców – jego zapach, sposób przyrządzania oraz konsumpcja. Nie tylko polscy kierowcy ciężarówek dalekobieżnych, ale także węgierscy, bułgarscy, ukraińscy czy rosyjscy spożywają tak zwane domowe jedzenie, które jest przygotowywane wcześniej w postaci zawekowanych najbardziej stereotypowych potraw narodowych¹⁹. Zdarza się niekiedy, że kierowcy w trakcie czterdziestoośmiogodzinnych pauz weekendowych przyrządzają wspólne posiłki, będące mieszanką „regionalnych” wersji, na przykład kotletów schabowych czy sałatek jarzynowych. Wożenie ze sobą własnego jedzenia i niekorzystanie z ofert restauracji czy barów znajdujących się na parkingach posiada oczywiście podłoże ekonomiczne, co jest widoczne w tym, że podobna praktyka jest raczej obca kierowcom niemieckim, duńskim czy holenderskim, którzy otrzymują dwukrotnie wyższe dietyienne niż kierowcy-emigranci. Jednakże przywiązanie do polskiego smaku i zapachu – nie tylko obiadów, ale także chleba, warzyw czy alkoholu – można tłumaczyć jako opór stawiany mobilnemu, nieprzewidywalnemu rytmowi życia w ruchomych domach.

Kierowcy, nawet jeśli przebywają w trakcie przysługujących im tygodniowych przerw w swoich rodzinnych stronach, w rzeczywistości nie przestają być w trasie. Nieustannie opowiadają o tym, co się wydarzyło, gdzie byli, co widzieli i kogo spotkali. Granica między miejscem pierwotnego zakorzenienia a ruchomym domem jest zamazana²⁰. Tydzień przerwy to czas na przygotowanie się do kolejnego cyklu związanego z odbudową i podtrzymaniem mobilnego domu, który by kierowca mógł się w nim czuć jak na miejscu, musi odpowiednio wyglądać, pachnieć, brzmieć i umożliwiać podejmowanie codziennych, zlokalizowanych ideowo działań, takich jak oglądanie ulubionych seriali, słuchanie polskiej muzyki, radia czy nawet oglądanie polskiej telewizji (niektórzy kierowcy wożą ze sobą anteny satelitarne). Czytają też polskie gazety i jeśli tylko mają dostęp do Internetu, komunikują się z polskimi znajomymi za pomocą portali społecznościowych. W odniesieniu do tego kategorię, która w najlepszy sposób opisuje sposób życia kierowców, jest multilokalność, która przez badaczy, takich jak Vincent Kaufmann czy Johanna Rolshoven jest interpretowana jako strategia koniecznej kontekstualizacji działań podejmowanych przez tak zwanych mobilnych aktorów²¹. Praktyka usadawiania się w ruchomych miejscach sprawia, że kierowcy stają się twórcami lokalności o wielu lokalizacjach w warunkach przepływu oraz mobilności.

Narodowa identyfikacja kierowców ciężarówek w przestrzeniach mobilności odbywa się, jak już wcześniej wspomniałam, multisensorycznie. Wzajemne rozpoznanie nie spoczywa jedynie na wizualności – europejscy kierowcy tirów ubierają się jednakowo, a samochody oraz naczepy do nich podpięte, są zarejestrowane w różnych krajach europejskich. W międzynarodowych i wielojęzycznych warunkach pracy, jaką trudnią się kierowcy ciężarówek, także język traci swoją

¹⁹ Wśród zawekowanych potraw, jakie wożą ze sobą kierowcy wymienić można: bigos, gołąbki, kotlety schabowe i mielone, gulasz, zupy, krokiety, naleśniki, sałatki, smażone ryby. Ponadto prócz weków zawsze są zaopatrzeni w domowej roboty ciasta i ciasteczka, pszeniczny biały chleb lub bułki, polskie piwo oraz wódkę. O podobnej praktyce pisze Ferenc Hammer analizujący wizerunek kierowcy ciężarówki w węgierskim społeczeństwie w czasach socjalizmu (F. Hammer, *A Gasoline scentet Sindbad: the truck driver as popular hero in socialist Hungary*, „Cultural Studies” 2002, t. 16, nr 1, s. 80-126).

²⁰ Tygodniowa przerwa pomiędzy kolejnymi trasami jest przez kierowców wykorzystywana w celu przygotowania się do kolejnej wyprawy. I tak jest to niezmiennie tydzień robienia zakupów, gotowania jedzenia i jego wekowania, prania i prasowania.

²¹ Zob. J. Rolshoven, *The Temptation of the provisional multilocality as a way of life*, „Ethnologia Europea. Journal of European Ethnology” 2008, t. 37, nr 1-2, s. 17-25; V. Kaufmann, *Mobilités et réversibilités: vers des sociétés plus fluides*, „Cahiers internationaux de Sociologie” 2005, t. 118, s. 119-135.

jednoznaczną identyfikacyjną właściwość. Swojego poznać można po zapachu jedzenia, jakie odgrzewa, rodzaju piwa, które pije czy muzyce, której słucha. Zażyłość kulturowa uwidacznia się nie tylko w momentach pauz i oczekiwania, ale także wówczas, kiedy kierowcy realizują działania związane z pracą. Nie są oni jedynie biernymi nawigatorami maszyn, których zadaniem jest przetransportowanie około 40 ton różnego rodzaju towaru. Do ich obowiązków należy zadbanie o to, by ładunek był odpowiednio umieszczony w naczepie, zabezpieczony, a następnie rozładowany. Po to, by proces dystrybucji towaru był odpowiednio udokumentowany, niejednokrotnie muszą prowadzić negocjacje w biurach spedycyjnych czy na granicach celnych. W przebiegu tych negocjacji ważną rolę odgrywa klucz narodowościowy. Polscy kierowcy posługują się specyficznym językiem, swoistego rodzaju żargonem powstałym na bazie podstawowej nomenklatury związanej z kontekstem spedycji, logistyki i pracy fizycznej. Żargon ten stanowi mieszankę języków obowiązujących na terenie krajów, po obszarze których poruszają się wraz z ładunkiem. W przypadku firmy, której samochodami jeździłam są to: Niemcy, Dania, Holandia, Belgia, Francja, Szwajcaria i Norwegia. Nomenklatura, którą opanowali polscy kierowcy, niejednokrotnie jest niewystarczająca w sytuacjach charakterystycznych dla działania biurokracji – wówczas kluczowi stają się pracownicy biur, którzy są polskimi emigrantami, posiadają polskie pochodzenie lub co najmniej rosyjskie bądź ukraińskie (bliskość językowa); a takich można znaleźć w najbardziej zaskakujących miejscach. Tego typu symboliczna zażyłość w znaczący sposób usprawnia nie tylko pracę polskich kierowców, ale szybkość przepływu dóbr w Europie Zachodniej, jeśli wziąć pod uwagę to, że większość kierowców pracujących na jej terenie to Polacy²². Dzięki takiej zażyłości łamane są sztywne reguły obowiązujące w wielu firmach spedycyjnych, fabrykach, hurtowniach czy przetwórnich, w których przykładowo: godziny pracy, przyjmowania ładunku, przerw obiadowych są restrykcyjnie realizowane.

Zmultiplikowana lokalność wytwarzana przez kierowców TIR-ów, skrywana w poruszających się domach nadaje nowy wymiar koncepcji nie-miejsc Marca Augé²³. Nie-miejsca stanowią opozycyjny biegun dla tak zwanych miejsc antropologicznych, historycznie zdefiniowanych, określonych w danym miejscu i czasie oraz wytwarzających to, co społeczne²⁴. Każda inna przestrzeń nie posiadająca takich właściwości, to nie-miejsca, wśród których Augé wymienia między innymi te nieuchronnie związane z życiem kierowców – autostrady, mobilne kabiny, porty, parkingi, zony industrialne. Innymi słowy przestrzenie, które nigdy nie będą całkowite i kompletne, choć są formowane w relacji do pewnego końca związanego z transportem, tranzytem, handlem czy podróżowaniem. Jednak to właśnie one definiują współczesność, podczas gdy dawne miejsca antropologiczne, mimo iż nigdy nie ulegną całkowitemu rozpadowi, to są wykluczane z nowych krajobrazów mobilności, stając się jedynie miejscami pamięci. Nie-miejsca powstają w wyniku mediacji elementów znajdujących się w nieustannym ruchu (nieważne, czy jest to ruch fizyczny, czy nie) – ludzi, przedmiotów, idei oraz informacji pochodzących z różnorodnych kontekstów społecznych i kulturowych. Koncepcja ta komplikuje się w relacji do lokalizującej i umiejscawiającej sprawczości kierowców, kiedy Augé wskazuje, że nie-miejsca istnieją poza tradycyjnie rozumianym czasem i przestrzenią, są wszędzie takie same i pozbawione swoistego, lokalnego kolorytu. Jednakże te, w których przebywają kierowcy, są przez nich dosłownie zamieszkałe i siłą rzeczy wprowadzają oni w niespołeczną, pofragmentowaną konstrukcję nie-miejsc tymczasowe zakorzenienie. Czasowe zawłaszczanie przestrzeni

²² Wniosek ten wysuwam, bazując na własnych obserwacjach, opiniach moich rozmówców częstokroć posiadających wieloletnie doświadczenia w pracy jako kierowcy ciężarówek dalekobieżnych, a także na informacjach, jakie pozyskałam z kwerend stron internetowych zachodnioeuropejskich firm spedycyjnych, licznych forów oraz portali przeznaczonych dla kierowców.

²³ M. Augé, dz. cyt. s. 75-115.

²⁴ M. Merleu-Ponty, *Phenomenology of perception*, tłum. C. Smith, New York: Routledge, 1962.

niemieszkalnych – zatoczek przy autostradach, polnych ścieżek, dzikich parkingów bez toalet, placów między zabudowaniami przemysłowymi, ślepych uliczek w zonach industrialnych – sprawia, że zniwelowaniu ulega różnica pomiędzy tym, co bliskie a dalekie, a także pomiędzy tym, co intymne i własne a niczyje. Kierowcy, zwłaszcza w przestrzeniach opuszczonych, niezaludnionych, dokonują poszerzenia swojej prywatności z niemałym rozmachem – to, co poza kabinami ciężarówek, szybko staje się ich częścią. Na zewnątrz dokonują podstawe zabiegi higieniczne, takie jak: mycie zębów, golenie zarostu, obmywanie ciała, skracanie paznokci, przygotowują jedzenie na turystycznych kuchenkach gazowych, zmywają naczynia, słuchają głośno muzyki (disco-polo, polskie techno, polski rock z lat 80. i 90.). Jeśli posiadają mobilny Internet, komunikują się z rodziną, prowadzą rozmowy o przysłowiowym niczym z kolegami za pomocą CB-radia. Nie do końca więc jest tak, jak twierdzi Marc Augé, że osoby przebywające w nie-miejscach z konieczności znajdują się wszędzie i nigdzie zarazem. Z czasem kierowcy, o ile oczywiście pracują wystarczająco długo w danej firmie spedycyjnej, częściowo zaczynają poruszać się tymi samymi trasami, wzdłuż których znajdują się punkty, w których zawsze się zatrzymują, ponieważ przywiązują się do nich z różnych względów.

Multilokalność kierowców ciężarówek nie jest rodzajem wielorezydencjalności czy przykładem podwójnego gniazda²⁵, to raczej nakładające się na siebie: dom rodzinny, cyklicznie odtwarzane miejsce zamieszkiwania w kabinie samochodu ciężarowego, przestrzeń pracy i rozrywki oraz wirtualna intymność z rodziną i znajomymi. Kierowcy nie są na miejscu raz tu, raz tam, znajdują się w ruchu i bezruchu jednocześnie. Tu warto uwzględnić jedno z odniesień koncepcji nie-miejsc do kategorii beczasowego czasu Manuela Castellsa. Z beczasowym czasem mamy do czynienia wówczas, gdy dochodzi do rozbicia jego linearnej ciągłości – fragmentaryzacji chronologii oraz połączeń pomiędzy jej fragmentami. Beczasowy czas generuje subiektywne doznanie wiecznej teraźniejszości²⁶. Czas linearny zostaje zastąpiony czasem cyklicznym, dlatego kierowcy tirów nigdy nie przestają być w trasie, ani zamieszkiwać kabin ciężarówek, którymi nawigują.

Poruszające się miejsca, w których kierowcy żyją, pracują, oddają się ablucjom i rozrywkom, są współtworzone nie tylko przez wirtualną obecność ich rodzin i nie jedynie przez innych kierowców parkujących zaraz obok, czy przez materialną zawartość wnętrza kabin (o ile uprawomocnimy sprawczość rzeczy), lecz także przez fizyczną współobecność tego, co zazwyczaj w rozważaniach nad procesami wytwarzania miejsc jest ignorowane. Koncepcje lokalności, mobilności oraz zawłaszczania przestrzeni są antropocentryczne. To symboliczne działania ludzi oraz znaczenia, które są tym aktywnościom przypisywane, kreują miejsca, podtrzymują ich trwanie i społeczno-kulturową wartość. Fizycznym (akustycznym) i nieczłowieczym elementem, który współtworzy ruchome miejsca zamieszkiwane przez kierowców, są nawigacje Global Positioning System (GPS). Werbalna reprezentacja tych systemów najczęściej jest żeńska – kierowcy twierdzą, że głos kobiety jest przyjemniejszy w odbiorze oraz daje poczucie bezpieczeństwa. Niekiedy posługują się oni dwoma systemami nawigacyjnymi naraz²⁷. Ignorowanie dwóch dodatkowych głosów nie jest możliwe, wobec czego kierowcy wchodzą w werbalną interakcję ze swoimi nawigacjami – rozmawiają z nimi, zadają im pytania, wyzywają się na nich, kierują ku nim wulgaryzmy. Mimo poczucia bezpieczeństwa, jaką dają wskazówki GPS-ów, kierowcy nie obdarzają ich bezgranicznym zaufaniem, toteż dodatkowo posługują się mapami kartograficznymi. Informacje przekazywane przez GPS weryfikowane są także w oparciu o wiedzę i doświadczenie kierowców, którzy z czasem znają na pamięć przebieg określonych tras. Zadaniem systemu nawigacji jest dostarczenie użytkownikowi danych o jego położeniu oraz ułatwienie poruszania się po terenie.

²⁵ J. Rolshoven, dz. cyt., s. 17-25.

²⁶ M. Castells, dz. cyt.

²⁷ Jedną z nawigacji należy do firmy spedycyjnych, drugą do kierowców. Pierwsza z nich nierzadko okazuje się zdezaktualizowana, stąd konieczność posługiwania się dodatkową.

Pozwala na określenie współrzędnych, rejestrowanie śladu „do punktu” oraz „po trasie”, powrót do miejsca wyjścia „tą samą trasą”, pomiar odległości, wyznaczenie powierzchni, a nawet na obliczanie wschodów i zachodów słońca oraz pór księżyca. W efekcie ruchome miejsca zawsze są precyzyjnie zlokalizowane. Kierowcy nieustannie monitorują swoje położenie oraz ruch, jaki wykonują za pomocą ciągników siodłowych. Informacje przekazywane przez GPS często bywają nieaktualne, dlatego uruchamiane są inne sposoby odnalezienia na przykład punktów rozładunku czy załadunku. W sytuacjach, w których kierowcy nie potrafią znaleźć właściwej drogi bądź odpowiedniego adresu, z pomocą przychodzą członkowie ich rodzin. Kierowcy dzwonią do swoich żon bądź dorosłych dzieci, a więc wyszukują pożądane lokalizacje drogą internetową i następnie nawigują ciężarówkami za pośrednictwem telefonii komórkowej. Miejsca rozładunku i załadunku (zony industrialne, wsie, nierzadko pola, wielkomiejskie centra, peryferia miasteczek) zawsze znajdują się w przestrzeniach, w których przebywają ludzie potencjalnie mogący naprowadzić kierowców na właściwą drogę. Zdarza się, że ludność lokalna przekazuje błędne lub sprzeczne ze sobą informacje, które powodują, że tranzyt nabiera charakteru dryfującego i kierowcy gubią się. Równie częste są jednak sytuacje, zwłaszcza w małych miejscowościach, w których ludność lokalna organizuje przewodników dla zagubionych kierowców. W praktyce wygląda to tak, że w kabinie zasiada osoba znająca okolice lub przed ciężarówką jedzie samochód, za którym ona podąża do punktu, którego kierowca sam nie potrafił zlokalizować.

Cybermobilność podtrzymywana przez oprogramowania systemów nawigacji i komunikacji nakłada się tu na ludzką sytuacyjną sprawczość²⁸. Fizyczne przemieszczanie się, możliwość korzystania z mobilnego Internetu, telefonii komórkowej, systemów nawigacji satelitarnej wytwarza nowy sposób komunikacji w drodze²⁹, nowe formy koordynacji, tak ludzkiego jak i zmechanizowanego ruchu, a w przypadku kierowców ciężarówek dalekobieżnych wpływa na zamazanie się granic pomiędzy tym, co jest domem a pracą oraz tym, co jest prywatne i publiczne. Wedle Kevina Hannam, Mimi Sheller oraz Johna Urry mamy tu do czynienia z konwergencją pomiędzy transportem i komunikacją oraz procesem mobilizacji współobecności³⁰.

Niezależnie od tego, czy mówimy o tradycyjnym ujęciu miejsca, czy tym, które proponuje w niniejszym artykule, jest to kategoria niezmiennie wyłaniająca się poprzez praxis. W obrębie antropologii miejsce jest analizowane jako: a) lokalizacja (*location*), która odnosi się do przestrzennej dystrybucji socjoekonomicznych działań, b) przywiązanie do miejsca (*sense of place*) oraz c) miejsce akcji (*locale*), w którym ludzie działają w określony sposób. Miejsca są wobec tego uwikłane w sieci o charakterze przestrzennym, tworząc ramy dla działań i sprawczości³¹. Jednakże kontekst, w którym znajdują się kierowcy ciężarówek, pozwala na mówienie o miejscach stojących się w ruchu, miejscach które podróżują – szybciej lub wolniej oraz pokonują mniejsze lub większe dystanse. Dodatkowo opowiadają o miejscach oplecionych siecią relacji łączących ludzi, rzeczy, wyobrażenia z systemami mobilności.

George Marcus pisze o etnografii wielomiejscowej, która jest konieczna ponieważ każda praktyka społeczno-kulturowa jest konstruowana przez ludzi działających w różnych kontekstach, miejscach i sytuacjach³². Kilkakrotnie posłużyłam się pojęciem translokalności, które odno-

²⁸ Zob. K. Hannam, M. Sheller, J. Urry, *Mobilities, immobilities and moorings*, „Mobilities” 2006, t. 1, nr 1, s. 4-6.

²⁹ Zob. B. Brown, N. Green, R. Harper (red.), *Wireless World: Social and Interactional Aspects of the Mobile World*, London: Springer, 2002.

³⁰ Tamże.

³¹ M. C. Rodman, *Empowering place: multilocality and multivocality*, „American Anthropologist” 1992, t. 94, nr 3, s. 640-656.

³² G. Marcus, *Imagining the whole: ethnography's contemporary efforts to situate itself*, „Critique of Anthropology” 1989, t. 9, nr 3, s. 7-30; G. E. Marcus, *Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography*, „Annual Review of Anthropology”, nr 24, s. 95-117;

sze zarówno do sposobu wielorakiego umiejscowienia oraz usytuowania kierowców ciągników siodłowych, kiedy są w trasie, jak i do trybu badań wymuszanej specyfiką tego mobilnego terenu. Nie da się tu bowiem mówić o wielomiejscowej etnografii w sytuacji, w której badania są realizowane właściwie w jednym miejscu – z perspektywy kabiny ciężarówki. Translokarność to kategoria, która wyłoniła się w rozważaniach wiodących antropologów społecznych, takich jak Ajrun Appadurai czy Ulf Hannerz³³. W ich rozumieniu translokarność jest sposobem konstytuowania społeczno-kulturowych przestrzeni mobilności, wymiejscowienia czy deterioryzacji, ale także używają tego pojęcia w celu uchwycenia sensu płynnych granic i nowoczesnych tożsamości. Podsumowując – obaj badacze skupiają się na procesach makroskalowych, w pewnym sensie ignorując faktyczne materialne praktyki aktorów mobilnych zawsze znajdujących się w określonym kontekście. W relacji do koncepcji ruchomych miejsc i środowiska kierowców ciężarówek większy potencjał tkwi w ujęciu Hannerza, który prowadzi rozważania nad translokarnymi badaniami terenowymi. Definiuje on translokarność jako całość analiz i jednocześnie sieć miejsc, w której pomiędzy tymi miejscami lokują się pogłębione badania etnograficzne. Jest to podejście zgodne z koncepcją Michaela P. Smitha, który opisuje ją jako badania małoskalowe i długoterminowe³⁴. Problem translokarności nie powinien być rozważany bez teoretycznych prekonceptów dotyczących mobilności, które posiadają potencjał minimalizacji akademickiej tendencji badaczy do pozycjonowania badanych społeczności i zjawisk kulturowych. Musi się tu zrodzić pewien kompromis, który w moim przypadku odnalazłam w kategorii ruchomych miejsc. W sposób oczywisty ludzie znajdujący się w ruchu nadal nieuchronnie zajmują różnorodne historyczne i społeczne lokalizacje – mają rasę i płeć, przynależą do określonych klas społecznych, wyznają różne światopoglądy i religie oraz dysponują określonymi kapitałami. Zawsze też działają w relacji do konkretnych fizycznych przestrzeni oraz są podmiotami wewnętrznych więzi i konfliktów powodowanych przez ich wielolokalność. Świadomość tej wielopozycyjności praktyk oraz kontekstów instytucjonalnych, społecznych, ekonomiczno-politycznych zmusza do przemyślenia na poważnie tego, w jaki sposób mobilni kierowcy ciężarówek umiejscawiają samych siebie³⁵. Myślenie o tych miejscach lokalizacji mobilnych podmiotów pozwala trzymać w ryzach makroanalityczne spojrzenie na mobilność, która zazwyczaj prezentowana jest jako abstrakcyjny, globalny przepływ nieodzwierciedlający tego, czym zwykła byłam się zajmować – życiem ludzi, których działania rzadko są rozpatrywane w kategoriach sprawczości, przestrzeniami praktyk, które błędnie wydają się oczywiste.

Agata Stanisław (dr): adiunkt w IEiAK UAM, etnografka i badaczka w nurcie „na miejscu”, zainteresowana zagadnieniami z zakresu antropologii rzeczy, cyberantropologii, akustemologii; specjalistka od kinship/family studies; fieldrecorder, bloggerka, założycielka pierwszego podcastu antropologicznego Antropofon; prowadzi Pracownię Antropologii Audiowizualnej w IEiAK; rzeczniczka otwartej kultury oraz procesu popularyzacji wiedzy antropologicznej.

³³ A. Appadurai, *Modernity at large. Cultural dimension of globalization*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1996; U. Hannerz, *Being there...and there...and there! Reflection on multi-site ethnography*, „Ethnography” 2003, t. 4, nr 2, s. 201-216; U. Hannerz, *Transnational Research*, [w:] H.R. Bernard (red.), *Handbook of methods in cultural anthropology*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1988, s. 235-256.

³⁴ M.P. Smith, *Translocality: A critical reflection*, [w:] K. Bricell, A. Datta (red.) *Translocal geographies: spaces, places, connections*, Aldershot: Ashgate, 2011, s. 181-199.

³⁵ Tamże.

Moving places and ethnography of translocality

The article is an attempt to consider moving places and translocality issues. The analysis is based on current ethnographic research that I carry out within Polish long-distance truck drivers working for Western European freight companies. The main goal of my interpretation is to highlight controversiality of notions of place and locality categories which had been actualized within anthropology and humanistic geography. The controversiality emerges with the reference to global mobility, flow and motion concepts. I provide a description of specificity of mobile fieldwork and everyday practices of truck drivers through they create significant places. I draw attention to processes of „mobilizing” traditional meaning of the locality and I argue a necessity of taking into consideration the mobility category as a preconceptual part of translocal ethnography.

O lokalnym wymiarze *Slumsu* – przykład Kibery (Kenia)

Slumsy cieszą się specyficznym zainteresowaniem mediów i naukowców. Potocznie mówi się nawet o zjawisku slumsów, odnosząc to określenie do masowych skupisk ludności żyjącej w niedostatku. Jednocześnie w ten sposób dokonuje się pewnego uogólnienia. Zgodnie z nim slumsy ujmowane są jako homogeniczna, zamknięta całość. W artykule opisuję sytuację w Kiberze – części Nairobi – która przez media i badaczy uważana jest za jeden z największych slumsów w Afryce. Staram się wykazać, że slums to bardzo złożony konstrukt społeczny. Z jednej strony uwikłany jest w uproszczony, aczkolwiek o globalnym zasięgu dyskurs, z drugiej – charakteryzuje się nietatwą do zdefiniowania lokalną specyfiką. Proponuję aby zacząć rozumieć lokalność nie jako „stan” lecz sposób w jaki mieszkańcy slumsów nie tylko postrzegają swą rzeczywistość, ale także jak ją praktykują. Pokazuje tym samym, że Kiberę tworzy kilka „lokalności”. Pojmuję je jako społeczne pola (P. Bourdieu) realizacji własnych interesów.

* * *

Slumsy cieszą się specyficznym zainteresowaniem mediów, naukowców, turystów oraz różnych organizacji zajmujących się pomocą. Potocznie mówi się nawet o zjawisku *slumsów*, odnosząc to określenie do masowych skupisk ludności żyjącej w „skrajnym niedostatku” oraz traktując te obszary jako całości charakteryzujące się patologią życia społecznego: brudem, nędzą i przestępczością. Tymczasem badania wskazują na bardziej złożony charakter życia w *slumsach*. Mój wielomiesięczny pobyt w Kiberze¹, części Nairobi, która za sprawą mediów stała się jednym z najbardziej znanych „obszarów biedy na ziemi”, odsłonił rozmaite postawy życiowe praktykowane w warunkach, które globalny dyskurs określa jako nędzę i patologię. W perspektywie zebranych w Kiberze danych, potraktuję metodologię wypracowaną na gruncie antropologii jako narzędzie dające możliwość dyskusji z owym powszechnym wizerunkiem dzielnic nędzy.

W artykule chciałabym wykazać, że *slums* to bardzo złożony konstrukt społeczny. Zwrócę uwagę na jego dwa aspekty. Tworzy go uproszczony, ale za to o globalnym zasięgu dyskurs zewnętrzny o *slumsach*, a także lokalne relacje społeczne polegające między innymi na strategiach zapewniających ludności schronienie i egzystencję. Przy opisie owego konstrukt zdefiniuję, po pierwsze, pojęcie dyskursu oraz lokalności. Po drugie przedstawię interpretację sytuacji Kibery w odniesieniu do tych pojęć, wykorzystując definicję orientalizmu zaproponowaną przez

¹ Niniejszy artykuł powstał na podstawie trzech dwumiesięcznych wyjazdów badawczych do Kibery w 2010 i 2012 r. Część kosztów badań pokryta została przez IEiAK UAM. Od sierpnia 2012 roku projekt finansowany jest ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer dec-2011/03/n/hs3/01282”. Podczas badań mieszkałam z tą samą lokalną rodziną. Umożliwiło mi to kontynuację obserwacji poznanej wcześniej sieci informatorów i zachodzących między nimi interakcji (między bliższymi i dalszymi członkami rodziny, grupą sąsiedzką i innymi mieszkańcami Kibery).

Edwarda Saïda² oraz pojęcie „pola” w rozumieniu Pierre’a Bourdieu³. Po trzecie opiszę „dyskurs zewnętrzny” na temat slumsów. Przyjmuję bowiem, że dany obraz rzeczywistości należy zawsze przedstawiać w szerszym kontekście, w którym on funkcjonuje. Po czwarte zaprezentuję kilka przykładów z badań terenowych wskazujących na lokalny czyli zróżnicowany wymiar egzystencji. Warto bowiem, prezentując lokalność, skupić się na codziennych zachowaniach, a nie jak – pisał Geertz – wyłącznie na ich „etykietkach”, a tymi w przypadku *slumsów*, są wytwarzane na ich temat wyobrażenia zawarte w deklaracjach. W odniesieniu do Kibery mamy do czynienia z różnymi praktykami, definicjami i waloryzacją tego obszaru, które pozwolą spojrzeć na to miejsce „od wewnątrz”, pokazując lokalne wymiary *slumsu*, a więc sposoby „bycia” w nim. Po piąte zwrócę uwagę na związek między dyskursem zewnętrznym a praktykami mieszkańców Kibery, wychodząc z założenia, że każde zjawisko pozostaje w relacji z innymi, które go współtworzą, a tym samym współdefiniują. Nie można więc analizować miejscowych wyobrażeń i praktyk związanych z życiem w Kiberze bez ich odniesienia do relacji ze światem Zachodu. Jak słusznie stwierdził Buliński: „nie można zajmować się obcymi światami, nie wiedząc jak ukształtował się ich obraz”⁴

„Dyskurs zewnętrzny” i „lokalność” – perspektywa slumsów

Dyskurs stanowi „społecznie skonstruowany układ stosunków, w ramach których idee, twierdzenia oraz instytucje [w przypadku tematu niniejszego artykułu można dodać także praktyki – przyp. M. Chułek] uzyskują swoje znaczenia”⁵. Dyskursem zewnętrznym nazywam tu zatem treści, które buduje się wokół pojęcia *slums*. Uważam, że treści te przyjmują formę opowieści o jednorodnej, scalonej lokalności, przy czym „lokalność” rozumiem w tym kontekście jako pewne „zbiory społecznych wyobrażeń, które przestają być czymś danym, a stają się projektem konstruowanym i realizowanym w celu społecznego uporządkowania pewnych aspektów życia jednostek”⁶. W przypadku *slumsów* wyobrażenia te koncentrują się wokół obrazów, takich jak nędza, przemoc i choroby. Są one konstruktem budowanym wyłącznie „z zewnątrz” oraz – co istotne – dla ludzi „z zewnątrz”. Inaczej mówiąc lokalność jest w tym wypadku interpretacją tego, co można nazwać specyficznym miejscowym wzorem bycia określonej grupy.

Należy zwrócić uwagę, że nawet jeśli w określonych sytuacjach badani sami posługują się zapośredniczoną z potocznego obiegu informacji definicją *slumsów*, to nie ma powodu, dla którego badacze społeczni powinni bezkrytycznie przyjmować użyteczność tej definicji w poznawaniu ich praktyk. Zewnętrzne konstruowane rzeczywistości posiada ograniczoną heurystycznie wartość, a samo pojęcie „lokalność” odnoszące się do całości danego *slumsu* to idea utrudniająca rzetelną analizę. Takie podejście uniemożliwia spojrzenie na Kiberę jako złożony konstrukt. Jest to z kolei niezbędne aby zbadać relacje między niejasną rzeczywistością zewnętrzną (publiczną) z trudno dla nas dostępną wewnętrzną i zrozumieć różnorodność działań zbiorowości, którą tworzą mieszkańcy *slumsów*. Obserwacja życia w Kiberze i interpretacja tego

² Zob. E. Saïd, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wisniewska, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-Ka, 2005.

³ Zob. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2006; P. Bourdieu, *Reguły Sztuki: Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Warszawa: Wydawnictwo Universitas, 2001.

⁴ T. Buliński, *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: studium antropologiczne*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002, s. 17.

⁵ A. Gromkowska, *Kobiecość w kulturze globalnej*, Poznań: Wydawnictwo Wolumin, 2002, s. 28, cyt. za: S. Ball, *Politics and Policy Making in Education*, London 1990, s. 18.

⁶ D. Wojakowski za: J. Kurczewska, *Robocze ideologie lokalności. Stare i nowe schematy*, [w:] J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 2004, s. 133, 135 i następne.

czym jest *slums* według jego mieszkańców skłaniają mnie do stwierdzenia, że Kibere tworzy kilka „lokalności”. Proponuję, aby zacząć rozumieć lokalność nie jako „stan” ale jako „proces” (działania i wytwarzane przez mieszkańców slumsów opinie). Inspiruję się tu słowami architekta Johna Turnera, który biorąc pod uwagę walkę ludzi o skrawek przestrzeni do życia, zauważył, że pojęcie „mieszkanie” w praktyce jest przede wszystkim czynnością oznaczającą szereg strategii zapewniających schronienie i egzystencję, co wyraził odnosząc się do znaczenia derywatu słowa dom, stwierdzając, że: (ang.) *housing is a verb*⁷. Toteż w przypadku mieszkańców Kibery „lokalność” to sposób, w jaki mieszkańcy nie tylko postrzegają swą rzeczywistość, ale także jak ją praktykują, czyli jak zachowują się w kontekście czynników określanych z „zewnątrz”, jako bieda i patologia.

„Slumsizm” i „wielopolowość” Kibery

Kibera, jako złożony konstrukt społeczny, to miejsce „wytwarzane” przez dyskurs zewnętrzny, co można by przyrównać do mechanizmu opisanego przez Saida jako „orientalizm” oraz przez lokalne, czyli miejscowo istotne praktyki społeczne, które przypominają zachowania zdefiniowane przez Pierre’a Bourdieu jako „pola”. Gandhi zwraca uwagę na to, że E. Said proponuje „rozumienie orientalizmu jako dyskursu, w foucaultowskim znaczeniu tego terminu”⁸. Foucault twierdzi, że: „wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej niepokojącej materialności”⁹. Podobnie rozumieć można wytwarzanie dyskursu na temat *slumsów*, które same w sobie są miejscem szczególnej kontroli. Podobnie jak Said zdefiniował orientalizm jako „zbiór instytucji zajmujących się orientem, czyli wypowiadających się na jego temat, wyrażających autorytatywne poglądy, opisujących go, nauczających o nim, zasiedlających go i rządzących nim”¹⁰, tak można by użyć terminu „slumsizm”, aby określić to, co określa *slumsy* (np. w mediach). Pojęcia orientalizm, „slumsizm” oddają zawartość omówionego przeze mnie zewnętrznego dyskursu. Zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, że choćby ze względu na swoje własne, kulturowe ograniczenia, mogę tu użyć jedynie pewnej analogii między tym, co proponuje Said, a zaprezentowaną moją interpretacją *slumsów*. Jasnym jest, że nie mogłam postąpić jak autor *Orientalizmu*, ponieważ nie należę do rzeczywistości *slumsów*. W gruncie rzeczy krytykuję bowiem podejście wypracowane w tak zwanym zachodnim kontekście, w którym zostałam wyedukowana.

Lokalny wymiar Kibery czyli miejscowo istotne praktyki społeczne przypominają zachowania zdefiniowane przez Bourdieu jako „pola”. Warto podkreślić, że mieszkańcy Kibery mają różne motywy i strategie działania. Tworzą bardzo zróżnicowaną pod względem ekonomicznym i społecznym grupę. Zarówno oficjalna retoryka Państwa Kenijskiego jak i samych mieszkańców Kibery skierowana jest jednak zdecydowanie na podtrzymanie jednorodnego – biednego – oblicza tego miejsca. O ile w perspektywie zdobywania dóbr i poprawiania jakości życia, naśladowanie tego zachodniego sposobu opisywania slumsów przez ich mieszkańców ma swój uzasadniony kontekst użycia (jest skuteczne), to wydaje się ono niewłaściwe dla opisywania codziennych praktyk

⁷ M. Davis, *Planeta slumsów*, tłum. K. Bielińska, Warszawa: Książka i Prasa, 2009, s. 45.

⁸ L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, tłum. J. Serwański, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008, s. 73.

⁹ L. Gandhi, dz. cyt. s. 73, za: M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2002, s. 7.

¹⁰ M. Todorowa, *Bałkany wyobrażone*, tłum. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2008, s. 28, za: E. Said, dz. cyt. s. 31.

ludności, które sprowadzają się do prób przetrwania. Aby opisać *slums*, użyteczne byłoby zatem posłużyć się pojęciem „wielopolowości”, zainspirowanym koncepcją pól wspomnianego wyżej badacza. Wzajemne relacje pomiędzy grupami zamieszkującymi Kiberę koncentrują się głównie na obronie własnych interesów. Proponuję spojrzeć na ten *slums* nie jako biedną i patologiczną lokalność, lecz jak na przestrzeń „wielu pól”. W życiu codziennym odróżniająca poszczególne grupy kultura nie ma znaczenia, jest swego rodzaju stanem oczywistym, normą. Znaczenia nabierają pola rozumiane jako społeczne przestrzenie, w których skupiają się jednostki o podobnych celach i interesach. W tym ujęciu, to właśnie owe pola mają faktyczny wpływ na relacje między grupami interesu. Ich zadaniem jest umiejętne poruszanie się w przestrzeni pól, które są miejscami walki o zajęcie jak najlepszej pozycji względem innych (właścicieli domów – *landlords*, organizacji pomocowych, rządu, policji oraz przedstawicieli innych grup, walczących o dostęp do ograniczonych zasobów dóbr i uprawnień). Pola te tworzą system, dzięki któremu Kibera funkcjonuje niemal jak miasteczko w wielkim mieście¹¹.

Kibera w „dyskursie zewnętrznym”

Kibera przez polityków, publicystów i badaczy uznawana jest za największy *slums* w Afryce Wschodniej. Szacuje się, że ma niecałe 3 km² powierzchni i mieszka w niej ok. 700.000 ludzi (dostępne dane liczbowe mówią zarówno o 350.000 jak i milionie mieszkańców)¹². Na opisującą ją „dyskurs zewnętrzny” składają się opracowania naukowe oraz treści generowane przez media oraz organizacje pomocowe. Swoją uwagę skupię tu przede wszystkim na tych drugich, ponieważ budują one zrab wiedzy potocznej na temat *slumsów* i trafiają do najszerszego grona odbiorców.

W przypadku prac naukowych mamy do czynienia z różnego rodzaju studiami przypadków dotyczącymi sytuacji społecznej w „dzielnicach biedy”. Większość z nich rzetelnie przedstawia ich sytuację¹³, jednak te powstające poza naukami społecznymi dotyczące głównie problemów sanitarnych i zdrowotnych, interpretują te obszary jako miejsca, gdzie załamują się normy uznane powszechnie za „uniwersalne”. Większość tego rodzaju opracowań przywołuje sformułowaną przez ONZ w 2002 roku definicję slumsów: jako obszarów, który łączą w różnym stopniu, następujące cechy: brak dostępu do czystej wody do urządzeń sanitarnych i innej infrastruktury; słaba jakość konstrukcji – wszelkich zabudowań; przeludnienie; niepewny status prawny mieszkańców¹⁴.

Media oraz organizacje pomocowe najczęściej odwołują się do uproszczonego obrazu Kibery. Warto zwrócić uwagę, że na stronach internetowych, w broszurach reklamujących „turystykę nędzy”¹⁵, w filmach fabularnych można znaleźć wyłącznie informacje dotyczące statystyk na temat nosicieli wirusa HIV oraz chorujących na gruźlicę, ograniczeń w dostępie do edukacji,

¹¹ Należy w tym miejscu zaznaczyć, że nie można jednak traktować Kibery jako samoistnego i w pełni samowystarczalnego bytu. Jest to podejście naiwne, ponieważ *slums* nie powstał spontanicznie i nie jest bytem niezależnym. Podlega mechanizmom i czynnikom historycznym, gospodarczym i politycznym i ten szerszy kontekst należy uwzględniać.

¹² Zob. dane UN-HABITAT, www.unhabitat.org/content.asp?typeid=19&catid=548&cid=4962 (dostęp: 13.09.2012 r.).

¹³ Zob. np. O. Lewis, *Nagie życie* [t. 1, 2], tłum. Z. Kierszys, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1976, W. F. Whyte, *Street Corner Society: the social structure of an Italian slum*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, D. Lee-Smith, *Squatter Landlords in Nairobi: A Case Study of Korogocho*, [w:] P. Amis, P. Lyold (red.), *Housing Africa's Urban Poor*, Manchester: Manchester University Press, 1990.

¹⁴ UN-HABITAT, *The Challenge of Slums. Global Report on Human Settlements 2003*, London: Earthscan Publications, 2003, s. 12.

¹⁵ Typ turystyki określany także jako ‘turystyka slumsów’ (slum tourism), który uwzględnia zwiedzanie ubogich dzielnic w tzw. krajach rozwijających się. Popularny także w Kiberze. Zob. np. E. Selinger, K. Outtersson, *The Ethics of Poverty Tourism*, ‘Boston University School of Law Working Paper’ 2009, nr 09-29.

wszechobecnym śmieciach i niedożywieniu. W obiegu potocznym funkcjonuje opinia, że jest to miejsce wegetacji tysięcy ludzi. Z artykułów internetowych można się dowiedzieć na przykład, że „setki tysięcy ludzi wegetują bez pracy w *slumsach*, w chatach z blaszanymi dachami, do których rzadko dochodzi prąd. Nie ma tu kanalizacji i odchody wyrzucane są w plastikowych torbach na ulice”¹⁶ lub „przeciwnicy *slumsowej* turystyki nazywają ją zwykłym podglądactwem, bo jaki niby pożytek płynie z pętania się po cuchnących i brudnych zaułkach, pełnych rozpadających się baraków, w których nędzarze wegetują bez kanalizacji, prądu i wody”¹⁷. Nawet próby pokazania „prawdziwego” życia w *slumsach* np. przez kręcenie filmów dokumentalnych, które odwołują się głównie do narracji mieszkańców, opowiadających o swoim życiu, kończą się utwierdzeniem odbiorcy w przekonaniu, że *slums* tworzy wyłącznie nędza i niewyobrażalna wręcz patologia¹⁸. Niewiele powstaje artykułów prasowych czy filmów próbujących pokazać różnorodność *slumsów* oraz codzienne życie jego mieszkańców. Istnieje więc pewna tendencja w sposobie prezentowania *slumsów* i mówienia o nich. Język legitymizuje utarte już społeczne obrazy „straszliwej biedy, nędzy i bezradności”. Mamy do czynienia z zamkniętym obiegiem pojęć, za pomocą których ten *slums* i biedę się opisuje, konstruując w ten sposób wyznaczniki *slumsu* jako kategorii¹⁹. „Dzielnica biedy” to jest ten „inny”, „obcy”. Część mieszkańców Nairobi, nie będąc nigdy w Kiberze, ma o niej konkretne wyobrażenie. Uproszczony obraz Kibery wytwarzany przez media oraz organizacje pomocowe sprawia, że ludzi tam żyjących traktuje się jako radykalnie odmiennych od „normalnych” mieszkańców miasta. Jednym z przykładów ilustrujących to twierdzenie mogą być pytania dotyczące *slumsu* zadawane mi przez Kenijczyków mieszkających w bogatszych dzielnicach Nairobi. Podczas jednej z rozmów kobieta, która od trzydziestu lat mieszka siedem kilometrów od *slumsu* zapytała mnie: Czy to prawda, że w Kiberze na przystanku rano można spotkać elegancko ubranych ludzi np. w garnitury i w ogóle nie widać, że są ze *slumsów*? Inny mężczyzna dopytywał, czy widziałam już „latające toalety”²⁰ i jak radze sobie z panującymi tam z pewnością nieprzyjemnymi zapachami? Ludność spoza Kibery mówi tylko i wyłącznie o swoim stosunku do kategorii (kategorii *slumsu*), a nie do ludzi – mieszkańców Kibery, czyli czynnika stanowiącego istotę tego miejsca.

Należy zauważyć, że ten zaprezentowany pokrótce „zewnątrzny dyskurs”, który można określić jako dyskurs zachodni to jedyny jaki funkcjonuje w zakresie analizy zjawisk społeczno-kulturowych zachodzących w *slumsach* obszaru Afryki Wschodniej. Alternatywny po prostu nie istnieje, ze względu na fakt, że sama definicja *slumsów* jest na wskroś „zachodnia”. Jest to swego rodzaju „błędne koło”, gdyż normy naszej kultury zostały uznane za jedyne właściwe przy opisie kultury obcej. Opisywanie *slumsów* zgodnie z przedstawionym wyżej schematem wynika nie tyle z niewiedzy ekspertów, komentatorów i innych ludzi zaangażowanych w rozwiązywanie problemów biedy na świecie, ile z braku ich pogłębionych i bezpośrednich kontaktów z tymi, których opisują. Uproszczony obraz na temat *slumsów* jest efektem ‘kolekcjonowania’ wyobrażeń na ich temat, a nie rezultatem analizy codziennych zachowań. W tym właśnie tkwi cały problem: antropologia nie posługuje się jeszcze odpowiednimi narzędziami do opisu. Parafrazując Geertza, można powiedzieć, że „to niepowodzenie wynika nie z braku metodologicznego

¹⁶ K. Kęciek, *Krew po wyborach*, ‘Tygodnik Przegląd’ 2008 nr 2, za: www.przegląd-tygodnik.pl/pl/node/12072 (dostęp 17.05.2011 r.).

¹⁷ J. Mielnik, *Urlop w slumsach*, ‘Focus.pl’ 2010, za: www.focus.pl/cywilizacja/zobacz/publikacje/urlop-w-slumsach/nc/1/ (dostęp 16.05.2011 r.).

¹⁸ Warto zauważyć, że dzieje się tak, ponieważ filmy te kręcone są przez białych dziennikarzy z Zachodu, którzy już samą swoją obecnością generują u miejscowych pewien schemat wypowiedzi.

¹⁹ Por. T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy*, Sopot: Słowo/Obraz Terytoria, 2009, s. 12,363.

²⁰ Ludzie żyjący w *slumsach* zmuszeni są uciekać się do czegoś, co nazywają „latającymi ubikacjami” lub „scudami”: wkładają odchody do plastikowej torby i wyrzucają na pobliski dach lub drogę. Zob. M. Davis, dz. cyt., s. 197.

zdyscyplinowania, co raczej z pewnej nieporadności teoretycznej”²¹. W przypadku *slumsów* uwi-
docznia się ona w sposobie traktowania ich jako homogenicznej, zamkniętej całości.

Lokalny wymiar Kibery

Kibera różni się tym od większości *slumsów* w Nairobi, że nie jest zdominowana wyraźnie przez jakąś grupę etniczną. Zamieszkują ją przedstawiciele wszystkich czterdziestu trzech grup etnicznych Kenii, a także uchodźcy np. z Sudanu. Przebywają tam zarówno ludzie, którzy starają się przetrwać za mniej niż osiemdziesiąt szylingów kenijskich, a więc mniej niż jednego dolara dziennie, pośród śmieci i ścieków, o których inni mieszkańcy *slumsów* mówią wprost, że „wariują z nędzy”. Jednocześnie mieszkają tam i tacy, którzy zarabiają kilkanaście tysięcy szylingów kenijskich miesięcznie i mają w domach udogodnienia, takie jak sprzęt dvd, lodówka itp. Na podstawie wypowiedzi i zachowań mieszkańców *slumsów* można zaliczyć ich do kilku grup, jednak klasyfikacja ta przyjęta jest arbitralnie. Mieszkańcy Kibery na podstawie tego, jak postrzegają różnice między statusem społecznym i kulturowym także dokonują między sobą podziałów.

Kibera to po prostu *slums*

Mieszkając w Kiberze j spotykałam osoby, dla których jest to *slums* w rozumieniu „piekła na ziemi”. Warunki bytowe setek mieszkańców tej części Nairobi są niezwykle trudne, zmagają się oni z brakiem zatrudnienia, poczucia bezpieczeństwa, przemocą i dyskryminacją. Zgodnie z panującą w Kiberze opinią w niektórych obszarach *slumsu*, wyjście z domu po zmroku jest niemal równoznaczne z narażeniem się na gwałt lub napaść rabunkową. Ludzie ci nie korzystają z pomocy organizacji pozarządowych, nie należą do grup przestępczych, a ich codzienne życie sprowadza się do poszukiwania choćby najmniejszych środków umożliwiających przeżycie. Wielokrotnie moi sąsiedzi wypowiadali się w podobnym tonie:

Tutaj to nie życie. Zobacz, codziennie rano wychodzę z domu w poszukiwaniu pracy. Pukam od bramy do bramy i pytam, czy ktoś potrzebuje pracownicy, np. do uprania ubrań i często wracam tu z niczym. Mam troje małych dzieci, one muszą coś jeść. Zobacz, jak my tu żyjemy, to tragedia (kobieta, 22 lata).

My tu nie żyjemy, my tu każdego dnia walczymy (ang. struggling) o przeżycie. Pytałaś o organizacji pomocowe – wiem, że są, ale nigdy w takiej nie byłam. Boję się wyjść z domu wieczorem, kradzieże to norma. Chciałabym się stąd wyrwać (kobieta, 27 lat).

Moje obserwacje wykazały, że nie były to wyłącznie deklaracje wypowiedziane na potrzeby spotkania ze mną, przedstawicielką Zachodu utożsamianą z zamożnością ale rzeczywista sytuacja z którą się zmagają. Są to najczęściej osoby, które urodziły się w Kiberze, nie mają rodziny w innej części Nairobi czy Kenii, do której mogliby wyjechać, jest to dla nich jedyne i stałe miejsce zamieszkania.

²¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005, s. 227.

„Nasza Kibera to nie slums”

W Kiberze żyją też osoby, które traktują ten *slums* przede wszystkim jako dom, wartość ekonomiczną (ziemia) i symboliczną (spuściznę po przodkach). Należy zwrócić uwagę na fakt, że mieszkańcy sami wyróżniają wśród siebie tych, którzy w Kiberze się urodzili i tzw. migrantów. Jeden z moich rozmówców, tłumacząc mi różnicę w sposobie traktowania *slumsu* przez te dwie grupy mieszkańców, stwierdził, że różnicę najlepiej zobrazowały walki wyborcze w 2007 roku:

Różnica między nami – mieszkańcami stałymi – a migrantami była dobrze widoczna. My nie chcieliśmy brać udziału w tych walkach, bo tu jest cały nasz dobytek. Całe wyposażenie mojego domu: telewizor, ta kanapa, na której siedzisz – to było bardzo drogie. Byłbym głupi, gdybym chciał brać udział w zamieszkach, które doprowadzają do pożarów tysięcy domów i takich dobytów. Poza tym, my tutaj w Kiberze – wszystkie grupy etniczne – bardzo się przemieszaliśmy, chodziliśmy razem do szkoły, pożeniliśmy się między sobą i trybalizmu nie ma. Ale migranci, którzy przyjeżdżają tu ze wsi szukać pracy, są wychowani w kulturze swoich grup i często wrogo nastawieni do innych, np. do Kikuju i do Luo. Im jest też wszystko jedno, jeśli Kibera spłonie, bo mają dokąd wracać (mężczyzna, lat 55).

Niezwykle interesującym i wyróżniającym się na tle innych przykładem podejścia do Kibery jest postawa grupy Nubijczyków Kenijskich²². Członkowie tej społeczności uznają *slums* za „ziemię przodków”, o którą należy walczyć. W Kenii mieszka około stu tysięcy Nubijczyków Kenijskich²³. Największe skupisko tej grupy (ok. 7.000)²⁴ od sześciu pokoleń, żyje w Kiberze i jest tam chowana po śmierci. Z danych historycznych wynika, że zanim Nubijczycy Kenijscy stworzyli na przełomie XIX i XX w. odrębną grupę etniczną, przeszli długi proces jednoczący²⁵. Informatorzy, opowiadając o swoich „korzeniach”, wskazywali, że ich przodkowie stanowili rdzeń brytyjskiego pułku kolonialnego²⁶. Ludność ta pomagała Brytyjczykom w ich wyprawach wojennych. Kiedy przodkowie dzisiejszych Nubijczyków Kenijskich dotarli do Kenii²⁷, Nairobi jeszcze nie istniała. Osadnicy przybyli na miejsce, które dziś jest Kiberą. Warto podkreślić, że nazwa ta pochodzi od nubijskiego słowa *kibra*, które oznacza busz. Należy też wiedzieć, że Nubijczycy zastrzegli sobie prawo do Kibery jako swojej „ojczyzny”, między innymi właśnie dlatego, że byli oni na służbie

²² Przez wiele lat w dyskursie publicznym Nubijczycy Kenijscy określani byli jako ‘bezpamiętnowcy’, dopiero w 2009 roku zostali oficjalnie uznani przez władze państwa za czterdziestą trzecią grupę etniczną Kenii (*The nubian community v. The state of kenya communication, nairobi* 2010, s. 30). Jednakże figurują oni w kategorii zbiorczej zwanej ‘inne grupy’ (*Others*), do której zalicza się społeczności, wobec których nie jest przyjęte, aby oficjalnie (np. w dokumentach) wyróżniać je ich etnonimem. Na podstawie obserwacji zabiegów politycznych, w których uczestniczy ta grupa, można przyjąć, że nazwie Nubijczycy Kenijscy nadaje się status oficjalny. To dlatego zachowują pisownię drugiego członka nazwy – Kenijscy – wielką literą. W rozmowach prowadzonych w języku angielskim określają siebie jako *Kenyan Nubians* lub *Nubians*.

²³ Global Report 2008, s. 65, za: www.unhcr.org/4a2d286d2.html (dostęp 3.06.2011 r.).

²⁴ Zob. J. V. A De Smedt., *The Nubians of Kibera: a Social History of the Nubians and Kibera Slums*, Leiden: Faculty of the Humanities, Leiden University 2011 (niepublikowana rozprawa doktorska), s. 111.

²⁵ Kwestia genezy i obecnej sytuacji tej grupy jest bardzo złożona i znacznie przekracza ramy niniejszego artykułu. Odwołam się tu tylko do wybranych wątków poruszanych przez moich rozmówców. istnieje szereg opracowań opisujących proces kształtowania społeczności Nubijczyków Kenijskich np. J. V. A De Smedt., *The Nubians of Kibera: a Social History of the Nubians and Kibera Slums*, Leiden: Faculty of the Humanities, Leiden University 2011 (niepublikowana rozprawa doktorska), T. Parsons, *Kibera is Our Blood: The Sudanese Military Legacy in Nairobi's Kibera Location, 1902-1969*, “The International Journal of African Historical Studies”, Vol. 30 nr 1, s. 87-122.

²⁶ King’s African Rifles, znany również jako ‘Askaris’, zob. *The Nubian Community in Kenya v. The State of Kenya’ Communication* 317/06, Nairobi: Open Society Justice Initiative, 2010, s. 6.

²⁷ T. Parsons, dz. cyt., s. 87-122.

korony brytyjskiej. Moi rozmówcy bardzo często przypominali, że Kibera została im ofiarowana oficjalnie ‘w nagrodę’ za zasługi dla Brytyjczyków:

Kibera została dana Nubijczykom przez Królową Brytyjską – zrobiła to sama, kupiła ją dla Nubijczyków. Mamy tu w Kiberze nawet nubijską szkołę, która została wybudowana przez królową dla naszych dzieci i ta szkoła działa do dzisiaj. To nasza własność. Nie slums, tylko nubijska wioska (mężczyzna, lat 60).

Akt przyznania Kibery Nubijczykom nie ma obecnie mocy prawnej, czego w obliczu wydarzeń historycznych moi rozmówcy nie akceptują:

Rząd nie chce dać nam tej ziemi. Nie rozumiem, dlaczego. Historia jasno pokazuje, że powinna być nasza (mężczyzna, lat 66).

Do dziś reprezentanci tej grupy walczą na drodze prawnej o uzyskanie prawa do ziemi²⁸. Warto zaznaczyć, że Nubijczycy w Kiberze często są właścicielami domów. Nazywani są *landlords* (właściciele ziemscy), ale w praktyce należą do nich jedynie domy, a nie ziemia. Zdaniem większości moich rozmówców właściciele domów – inni niż Nubijczycy – okradają nubijską społeczność z jej własności. Kiberę określają wprost jako „ojczyznę”, do której mają wyłączne prawo:

Musisz mieć jakieś miejsce, które nazwiesz domem i właśnie dlatego Nubijczycy powtarzają – Kibera to nasz dom. Inne plemiona mają swoją ziemię poza Nairobi, a w przypadku Nubijczyków ziemia rodzima to właśnie Kibera. Nie mówimy przy tym, że nikt inny nie może tu mieszkać. Każdy może mieszkać w Kiberze i być gościem na nubijskiej ziemi. Może sprowadzić tu rodzinę, pamiętając jednak, że nie jest tu po to, żeby wysiedlić albo zdominować Nubijczyków (mężczyzna, lat 40).

Stosunek Nubijczyków do Kibery opisywanej wyłącznie w kategorii *slumsu* obrazują między innymi ich wypowiedzi:

Mamy tu dużo problemów, ale to normalne życie. Definicja *slumsów* zależy od nas. Zależy od tego, jak i gdzie tutaj mieszkasz. Możesz wejść do *slumsów* i znaleźć miejsca bardzo czyste, to zależy, co w tym *slumsach* znasz. To my jesteśmy tym, co buduje to miejsce, my decydujemy o tym, jak jest pojmowane (kobieta, lat 20).

Makina [część Kibery – przyp. M.Ch] – to wioska. *Slums* to miejsce, gdzie mają domy, w których jest miejsce tylko do spania, nie ma miejsca do zabawy dla dzieci, nie ma miejsca na rozwieszenie prania. Część Kibery to *slums*, ale zobacz, np. tutaj, to nie jest *slums*. Mam toaletę, plac do zabawy dla dzieci, mam kuchnię, kilka pomieszczeń – w *slumsie* nie znajdziesz takich domów. Np. Korogocho – to jest *slums*. Kiberę nazywamy tu wioską nubijską. Są miejsca, np. Lain Saba [część Kibery – przyp. M.Ch] – to *slums*, ludzie żyją tam jak zwierzęta. Są latające toalety (mężczyzna, lat 48).

Nubijczycy nie mówią o Kiberze jak o *slumsie*. *Slumsy* to jest nazwa z zewnątrz, nadana przez ludzi z zewnątrz. Jak w Kenii zapytasz kogoś, co to są *slumsy*, usłyszysz, że to jest miejsce, gdzie nic się nie dzieje, gdzie jest bardzo niski poziom życia. Ludzie z zewnątrz mówią, że jest tu bardzo niebezpiecznie, że nie można tu chodzić po osiemnastej, tylko siedzieć w zamknięciu. Ale nie do końca tak jest. Teraz Kibera się zmienia. Teraz *slumsy* to miejsce, gdzie można zdobyć wszystko, to czarny rynek i najlepsi pracownicy z możliwych. Życie tutaj zawsze związane jest

²⁸ Więcej na temat sytuacji prawnej Nubijczyków i ich walki o ziemię zob. *The Nubian Community in Kenya v. The State of Kenya*’ Communication 317/06, Nairobi: Open Society Justice Initiative, 2010.

z niskim poziomem życia, z biedą. Nie jesteś nigdy pewna następnego dnia. Ale ja nie nazywam Kibery *slumsem*. Używam słowa *slums* tylko dla wyjaśnienia tego, gdzie mieszkam, ludziom z zewnątrz. Media tego używają, żeby powiedzieć ludziom idącym do Kibery, że idą do biednego miejsca (mężczyzna, lat 29).

Kibera nie tylko stanowi źródło dochodów dla Nubijczyków (jako właścicieli niektórych domów), ale jest istotnym elementem budowania zbiorowej identyfikacji tej grupy. Wszyscy Nubijczycy Kenijscy, z którymi rozmawiałam, jednoznacznie identyfikowali się z Kiberą – konkretnym miejscem, wobec którego kształtuje się ich rzeczywistość. To Kibera, według moich rozmówców, jest fundamentem, na którym powstała ich wspólnota – dopiero kiedy ich przodkowie osiedlili się w tym miejscu, „w pełni wykształciła się ich kultura” (kobieta, lat 40). Obserwacja życia Nubijczyków w Kiberze, potwierdza, że manifestują oni swoją przynależność do tego miejsca nie tylko na poziomie deklaracji. Przykładem może być fakt, że podczas prowadzonego przez Kenijski rząd i Program Narodów Zjednoczonych ds. Osiedli Ludzkich przesiedlania ludności ze *slumsu* do nowych mieszkań²⁹ część jego mieszkańców – Nubijczyków – odmówiła opuszczenia dotychczasowych miejsc pobytu. Ich zachowanie sugeruje więc, że *slums* tworzy „coś jeszcze”, czego obowiązujący – zachodni – dyskurs nie dostrzega, być może, ze względu na ograniczony aparat pojęciowy.

Ukryty dostatek, pomocowy biznes i „praca umysłu”

Trzecia grupa mieszkańców sytuuje się pomiędzy opisanymi powyżej podejściami. Należą do niej osoby, dla których Kibera to *slums* lub dom w zależności od kontekstu, w którym się znajdują. Na co dzień, wśród „swoich” uważają Kiberę za własny dom, jednak w momencie pojawienia się osoby z zewnątrz „przeistacza się ona w *slums*” – miejsce biedne.

W Kiberze żyją mężczyźni, którzy deklarują się jako biedni bezrobotni. Oczekują od innych pomocy. Jednak w rzeczywistości są to osoby, których dochody pozwalają na opłacanie sprzątaczk, pracz, pucybuta oraz przygotowywanych w lokalnej restauracji posiłków. Większość z tej grupy trudni się handlem kradzionym sprzętem, utrzymuje dobre kontakty nie tylko z lokalnymi złodziejami, ale najczęściej także z policją. Mamy tu więc do czynienia ze swego rodzaju „ukrytym dostatkim”, a Kibera okazuje się miejscem, które daje możliwości rozwoju „biznesu”. Jeden z moich rozmówców wprost stwierdził:

No wiesz, to jest biznes. Ja tu pracuję głową i mam z czego żyć. Nie wyprowadziłbym się stąd, bo tu wszystko jest bardzo tanie i mieszkanie, i jedzenie. Tutaj trzeba mieć dobre kontakty i można żyć bardzo dobrze. Nikt mnie tu nie kontroluje (mężczyzna, 30 lat).

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na sformułowanie: „pracuję głową/umysłem” (org. *I work with my brain*). Mój przewodnik w *slumsach* wielokrotnie zaznaczał, że nie chce iść pracować na budowie, gdyż pieniądze zdobywa „pracą umysłu”. Mieszkańcy Kibery rozumieją to jako „kombinowanie”, czyli zdobywanie pieniędzy na życie. Przykładem tego rodzaju „pracy umysłu” jest choćby taktyka, która polega na zapewnieniu danemu politykowi, w zamian za wynagrodzenie, poparcia wśród miejscowej ludności. Warto dodać, że wielu polityków w ten sposób ubiega się o elektorat z Kibery. Podczas mojego pobytu badawczego, w towarzystwie dwóch znajomych (informatorów), uczestniczyłam w tego rodzaju transakcji. Otóż po publicznej części

²⁹ Przesiedlenia części mieszkańców Kibery do mieszkań w pięciopiętrowych blokach były prowadzone w ramach programu KENSUP (Kenya Slum Upgrading Programme), który ma na celu poprawę jakości życia w slumsach. Więcej informacji na ten temat zob. www.housing.go.ke/?p=124 (dostęp: 18.01.2012).

wieczu: przemówieniu kandydata i jego żywiołowych interakcjach ze słuchaczami, nastąpiła część nieoficjalna, kiedy to moi informatorzy otrzymali od „organizatora” spotkania dwa tysiące szylingów kenijskich. Dołączyło do nich kolejnych trzech mężczyzn oczekujących na należny im „przydział” pieniędzy. Wówczas mój przewodnik z niezadowoleniem stwierdził, „że teraz będą musieli się podzielić pieniędzmi” i dodał:

Zobacz ...to właśnie jest praca umysłu. Teraz tych spotkań będzie dużo, od każdego kandydata trzeba zażądać pieniędzy, oni od lat obiecują poprawę warunków życia, a przychodzą tu tylko przed wyborami, wykorzystują nas i odchodzą. Trzeba wiedzieć, jak się wkręcić i z kim rozmawiać na tych spotkaniach, żeby dostać pieniądze, ale zobacz – umiem się ustawić. Muszę kombinować, bo mam rodzinę, dziecko i muszę ich utrzymać.

Kolejną kategorię mieszkańców stanowią lokalni liderzy dziesiątek organizacji pomocowych³⁰ oraz ich rodziny. Organizacje te prowadzą różnego rodzaju działalność, np. kursy krawieckie, szkolenia z zakresu obsługi komputera i rachunkowości, zapewniają edukację, opiekę sierocnym dzieciom, edukację z zakresu funkcjonowania z wirusem HIV itp. Żyjąc w Kiberze i rozmawiając z jej mieszkańcami bardzo szybko można dość do wniosku, że nie widać żadnych efektów działalności zdecydowanej większości tych organizacji. Jakie są więc sposoby ich działania i jaka jest odpowiedź mieszkańców Kibery na te zewnętrzne (zachodnie) koncepcje pomocy? Organizacje te bardzo często są zakładane przez obcokrajowców, np. Amerykanów i Europejczyków, którzy znajdują sponsorów i przesyłają pieniądze na działalność pomocową w Kiberze. Zaprezentuję tutaj przykłady funkcjonowania dwóch z nich³¹.

Organizacja „A” została założona przez dwóch Amerykanów. Zajmuje się przygotowywaniem różnego rodzaju kursów dla młodzieży. Amerykanie przesyłają pieniądze na pokrycie wszelkich kosztów działania tej instytucji: pensji dla nauczycieli, posiłków podczas kursów dla uczestników itd. Lokalni liderzy, wybrani wcześniej przez fundatorów, którzy słusznie założyli, że miejscowi najlepiej znają sytuację w *slumsie* i są w stanie dotrzeć do najbardziej potrzebujących, stosują jednak inne od wyobrażeń Amerykanów strategie pomocowe. Od każdej osoby zapisującej się na kurs pobierają wpisowe w wysokości tysiąca szylingów kenijskich. Jeśli zgłosi się np. sześćdziesięciu kursantów to prywatny zysk lokalnych liderów wynosi sześćdziesiąt tysięcy szylingów kenijskich.

Organizacja „B” zajmuje się między innymi prowadzeniem jednodniowych kursów dla nosicieli wirusa HIV. Uczestnicy dowiadują się, np. gdzie należy udać się po darmowe leki oraz jak ważna dla zachowania zdrowia jest odpowiednia dieta. Sponsorzy kursów zapewniają wszystkim czterdziestu uczestnikom trzy posiłki w ciągu dnia oraz pięćset szylingów kenijskich kieszonkowego. Koordynatorzy kierujący działaniami organizacji w Kiberze na początku szkoleń informują uczestników, że zjedzą owe trzy posiłki i otrzymają pięćdziesiąt szylingów kenijskich na dojazd do domu w obrębie Kibery (siedziba organizacji znajduje się na obrzeżach *slumsu*). Kursanci podpisują listę obecności oraz potwierdzenie otrzymania nie pięciuset a pięćdziesięciu szylingów. Po zakończeniu szkolenia prowadzący kurs lokalny lider organizacji – mieszkaniec Kibery – na każdym pokwitowaniu dopisuje zero i tak pięćdziesiąt szylingów przeistacza się w pięćset i czterysta pięćdziesiąt szylingów trafia do domowego budżetu tegoż

³⁰ Mam tu na myśli zarówno oficjalne instytucje pomocowe typu NGO (non-governmental organization), jak i CBO (community based organization), czyli zakładane przez samych mieszkańców stowarzyszenia prowadzące działania na rzecz własnej społeczności. Zarówno pierwsze, jak i drugie to głównie instytucje ‘formowane’ na wzór zachodnich, które stanowią specyficzne skrzyżowanie obcego (postkolonialnego) trybu działania (edukowania, finansowania) z lokalną mentalnością.

³¹ Ze względów etycznych – nie podaję tu nazw konkretnych organizacji. Opisując je, posłużę się oznaczeniami ‘A’ oraz ‘B’.

lidera. Uczestnicy kursu są zadowoleni, ponieważ zjedli pełne posiłki i dodatkowo otrzymali pięćdziesiąt szylingów na dojazd do domu. Większość pójdzie jednak pieszo i tym samym zaoszczędzi te pieniądze.

O powiązaniu „dyskursu zewnętrznego” z lokalnymi praktykami

Opisany powyżej dyskurs zewnętrzny i lokalne praktyki to dwa różne sposoby interpretacji życia w Kiberze. Pierwszy to uproszczony obraz *slumsu*, kreowany przez ludzi nie mających długotrwałego, codziennego i bezpośredniego kontaktu z różnymi grupami ludności zamieszkującymi ten obszar. Określiłam go jako „slumsizm”. Natomiast opisane powyżej przykłady wypowiedzi i innych działań mieszkańców Kibery zaliczam do przejawów lokalności. Warto zwrócić uwagę, że są one jednak silnie powiązane z dyskursem zewnętrznym, a konsekwencje tej zależności są niezwykle istotne.

Mimo wspomnianej przeze mnie różnorodności, Kibera w powszechnej świadomości jawi się wyłącznie jako miejsce nędzy. Z jednej strony dla części mieszkańców Kibery jest to swego rodzaju „przekleństwo”. Odwołam się tu do dwóch przykładów. Pierwszy stanowią przypadki gwałtów, które mają miejsce w tym miejscu niemal codziennie. Drugi dotyczy sytuacji znajdowania wśród śmieci porzuconych niemowląt. W obu tych przypadkach policja najczęściej nie reaguje na zgłoszenia i nie wdraża odpowiedniej procedury, ponieważ, jak stwierdził jeden z mieszkańców Kibery: „zarówno przypadek gwałtu jak i znalezione wśród śmieci dziecko to w Kiberze norma” (mężczyzna, lat 50). Rezultat – gwałciciele pozostają bezkarni, a przyniesione na komisariat niemowlęta stają się nierzadko towarem na sprzedaż i biznesem dla policjantów.

Poza tym część mieszkańców Kibery potrafi wykorzystać opisany przeze mnie uproszczony obraz *slumsu*. Przykładem może być fakt, że ludzie masowo przyjeżdżają do Kibery, choć często mogliby pozostać w rodzinnych wsiach. Robią to, ponieważ w *slumsie* wszystko jest „bardzo tanie” i działają liczne organizacje pomocowe dające szansę na otrzymanie darmowych dóbr materialnych. Potwierdzają to choćby wypowiedzi moich rozmówców, którzy opowiadali, dla czego przyjechali do Kibery lub/i z jakich powodów jej nie opuszczają:

Przyjechałem tu, bo słyszałem, że tutaj życie jest tanie. I prawda jest taka, że nie byłoby mnie stać na życie gdziekolwiek indziej. Tutaj wychodzę na ulicę i mogę kupić troszkę jedzenia za małe pieniądze. Idź do *Nakumat* [nazwa supermarketu – przyp. M. Chułek] i zobacz sobie, ile tam kosztuje jedno mango. Mówię ci, kosztuje nawet kiladziesiąt szylingów, a tutaj zobacz – tylko pięć’ (mężczyzna, lat 32).

Gdzie miałabym pójść? Nie znam innego miejsca, gdzie mogłabym wynająć tani pokój. Przyjechałam tu szukać pracy. Pracy nie ma, ale walczę o przetrwanie. Plusem życia tutaj jest to, że wszystko jest tanie, jakby w miarę dostosowane do bardzo biednych ludzi’ (kobieta, lat 40).

Można powiedzieć, że *slumsy* są etykietą samą w sobie, w pewnym sensie „znakiem jakości” biedy. Zachowanie części mieszkańców *slumsów* świadczy o tym, że ich strategią przetrwania jest podtrzymywanie *status quo* Kibery. Warto wspomnieć tu choćby o nosicielach wirusa HIV gromadzących się w jednej z organizacji pozarządowych. Część z nich oczekuje „wszystkiego za darmo”. Doskonale obrazują to efekty osiemnastomiesięcznego kursu na temat życia z wirusem, który kończy się szkoleniem w prowadzeniu tzw. „minibiznesu”. Uczestnicy mają możliwość otrzymania mikrokredytu pod warunkiem, że tygodniowo będą oszczędzali niewielkie kwoty pieniędzy. Przyznana gotówka daje im realne możliwości zmiany sytuacji życiowej, jednak tylko osiem z dwudziestu trzech osób biorących udział w tegorocznych zajęciach wykorzystało swoją szansę. Pozostali uczestnicy roztrwonili pieniądze i poszukują innych form wsparcia. Podczas

codziennych rozmów oraz w różnych sytuacjach, które obserwowałam, przekonałam się, że ludzie ci świadomie wykorzystują szanse, jakie stwarzają im rodzime instytucje (nieformalne i formalne) proponujące pomoc. Moi informatorzy na przykład najczęściej nie używali przy mnie nigdy słowa *slums*. Pojawiało się jednak ono natychmiast, kiedy udawali się do różnego rodzaju instytucji formalnych po pomoc materialną. *Slums* był celowo używanym pojęciem, dzięki któremu sygnalizowali swój status. Tego typu działanie wskazuje na to, że ludność Kibery, potrafi nadawać temu pojęciu pragmatyczny wymiar. Manipulowanie nim może być przykładem umiejętności wytwarzania specyficznych, oddolnych strategii przetrwania, które przebiegają wyłącznie w sferze codziennej widocznej tylko z perspektywy relacji między mieszkańcami.

Konkluzje

Odwołując się sposobów, w jakie opisywana jest Kibera oraz przytaczając przykłady działania jej mieszkańców, starałam się wykazać, że *slums* to złożony konstrukt społeczny. „Dyskurs zewnętrzny” na temat slumsów, który tworzy kombinację wyobrażeń potocznych, upowszechnianych przez media, powielanych niejednokrotnie przez badaczy nie mających intensywnego kontaktu z tym obszarem, sprawia, że Kibera postrzegana jest wyłącznie przez uproszczony obraz wszechobecnej tam biedy, generującej wszelkie patologie społeczne. Tę perspektywę ujmowania slumsu jako jednorodnej i wynaturzonej lokalności określiłam jako „*slumsizm*”, czyli zachodni zabieg dyskursywny wytwarzający „gorszego *Innego*”, analogiczny do tego, który Said określił jako „orientalizm”. Pozbawiony szczegółów, lecz bardzo sugestywny obraz Kibery informuje jedynie o tych cechach życia w *slumsie*, które w zachodniej mentalności definiowane są jako odbiegające od ogólnie przyjętych norm „normalnego życia”. Takie wyobrażenie życia w Kiberze, choć nie pozbawione realnych odniesień, bywa motywem dla działań wielu organizacji pomocowych. Zebrane przeze mnie podczas badań terenowych w Kiberze informacje wskazują, że życie w *slumsie* jest zróżnicowane i jako takie niejednokrotnie stanowi rezultat reakcji miejscowej ludności na trudne warunki egzystencjalne. Lokalne codzienne praktyki wskazują na fakt, że miejscowi pozytywnie waloryzują swoje otoczenie, mając jednocześnie na uwadze własne niedostatki. Jednocześnie, jako znawcy mechanizmów warunkujących ich życie, wykorzystują je na swoją korzyść, co określają czasem jako „pracę umysłu”. Ważny jest bowiem fakt, że wielu moich rozmówców doskonale rozumiało działanie „dyskursu zewnętrznego”, w którym tkwią zachodnie organizacje pomocowe i dzięki temu odkrywało możliwości manipulowania statusem „biednego mieszkańca Kibery”, jaki ów dyskurs umożliwia. Tego typu interakcje wychodzące poza uproszczoną wizję życia w Kiberze generowaną przez „*slumsizm*”, jednocześnie – i paradoksalnie – pozwalając mu nadal się utrzymywać i „samouzasadniać”. Jak wielu badaczy faktycznie decyduje się bowiem poznać „od podszewki” sytuację *slumsów*? To pytanie w zasadzie retoryczne. Jak wykazały moje obserwacje, większość działaczy pomocowych i badaczy unika intensywnego zaznajomienia się z miejscowymi z dzielnic biedy. Rezygnuje z zamieszkiwania z nimi, a zadowala się dochodzeniem do informatorów wcześniej umówionych przez znających „system pracy zachodnich”, lokalnych przewodników. Wielość zachowań miejscowej ludności wymyka się zatem „*slumsizmowi*” i dlatego zaproponowałam interpretacje lokalności odwołując się do koncepcji pól Bourdieu. Spojrzenie na *slums* jako obszar wielu pól pozwala uniknąć esencjalizujących diagnoz i ukazać dynamikę miejscowych praktyk ukierunkowanych na wytwarzanie rozmaitych sposobów przetrwania.

Nie chce sugerować, że społeczność slumsów pozbawiona jest problemów związanych z biedą i licznymi patologiami. Byłoby to niezgodne z faktami. Chcę jedynie zwrócić uwagę, że warto wyjść poza atrakcyjną medialnie i zbyt uproszczoną perspektywę rozmiękania biedy w Afryce. Uważam, że tylko dokładne zgłębienie oddolnych sposobów, a nawet strategii przetrwania

mieszkańców *slumsów*, pozwoli zastanowić się nad zagadnieniem skuteczności pomocy obszarom definiowanym przez Zachód jako „dotknięte nędzą”.

Magdalena Chułek (mgr): doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W 2011 roku obroniła pracę magisterską pod tytułem: „Nubijczycy Kenijscy z Kibery. Strategie budowania zbiorowej identyfikacji” przygotowaną pod kierunkiem prof. dr hab. Ryszarda Vorbricha. Prowadziła badania terenowe m. in. w Sudanie i Egipcie, obecnie w Kenii. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat lokalnych strategii pomocowych w wybranych kenijskich slumsach. Jej zainteresowania naukowo-badawcze koncentrują się wokół następujących zagadnień: Kultury Afryki; Antropologia społeczna: badanie wybranych typów więzi społecznych: „pomoc”, „wymiana”, „władza” w warunkach określanych jako „skrajne”- slumsy; Krytyczna antropologia rozwoju; Etyka w antropologii: obserwacja uczestnicząca i praktyczne zastosowanie wyników badań terenowych.

The Local Aspect Of *Slums* – Kibera, Kenya

Slum arouses interest of the media and scientists. There is even colloquially expressed phenomenon of *slum*, which, in this case, is related to mass concentration of people living in poverty. Simultaneously, in this way a certain generalisation has been created. According to this generalisation, slum is seen as a homogenous, closed entirety. The article described a situation in Kibera – a part of Nairobi – which is perceived by the media and researchers as a one of the largest slum in Africa. The article attempted to show that *a slum* is a very complex social construct. On the one hand, it is involved in a simplified, yet global, discourse, on the other hand – it is characterized with a local specificity that is rather difficult to define. The article proposed to start to understand locality not as a “state” but a method in which slum residents perceive their reality, as well as, practice it. Simultaneously, it was shown that Kibera is composed of several ‘localities’. They could be seen as social fields (P. Bourdieu) of executing one’s interests.

Wenecja – miejsce szczególne lokalnie, regionalnie, globalnie

W swoim tekście pytam o to, na czym polega szczególność, unikalność, niepowtarzalność Wenecji. Wychodzę od Ulfa Hannerza, który pojmuję lokalność jako niepowtarzalną kombinację zewnętrznych wpływów. Dochodzę do wniosku, że rozumowanie takie opiera się na utożsamieniu lokalności z miejscem. Proponuję przyjąć, że lokalność to nie miejsce lecz jego wymiar, podobnie jak inne wymiary takie jak: regionalność, kontynentalność, transkontynentalność, globalność. Rozumienie specyfiki miejsca wymaga analizy wszystkich jego wymiarów i związków między nimi.

* * *

Jeśli Wenecję chcielibyśmy uznać za miejsce szczególne, to od razu pojawia się wiele pytań. Przede wszystkim, czyż nie każde miejsce jest szczególne, wyjątkowe, niepowtarzalne? George Ritzer, autor *Globalization of Nothing*¹, w warszawskim hotelu w rozmowie z Jackiem Żakowskim powiedział: „Siedzimy nigdzie, pijemy nic” i wyjaśniał:

gdyby mnie pan przywiózł do tego hotelu z zawiązanymi oczami z Paryża, Dallas albo Kuala Lumpur, to nigdy bym nie zgadł, gdzie jestem. [...] Miejsce, w którym jesteśmy, nie należy do żadnej tożsamości. Kawa, którą pijemy – też. Pan zamawiał espresso. I dostał pan espresso. Ale z włoskim espresso nie ma to wiele wspólnego. I nie jest to także polskie espresso. Dostał pan międzynarodowy standard kawy typu espresso. Globalną wypadkową nieco mocniejszej kawy.²

Autor, gdy mówił o miejscu być może miał na myśli także hotelową przestrzeń, w której odbywała się rozmowa, meble, wyposażenie, wzornictwo podobne w hotelach w różnych częściach świata. W takiej perspektywie, za sprawą procesu określanego mianem globalizacji niczego, różne miejsca upodabniają się do siebie, tracąc swoją tożsamość a także szczególność, wyjątkowość i niepowtarzalność. Inni badacze kwestionują taką diagnozę. Wśród nich są także badacze globalizacji. Jeden z nich, Ulf Hannerz, napisał: „Rozstajemy się po prostu z ideą, że to, co lokalne, jest autonomiczne, i że ma swoją własną integralność. Byłoby ono wtedy istotne jako arena, na której zbiegają się różnorodne wpływy i uzewnętrzniają się w niepowtarzalnej kombinacji, w tych wyjątkowych okolicznościach”³. W takim ujęciu zewnętrzne wpływy nie przekreślają szczególności i wyjątkowości miejsca, nawet jeśli kawa pozbawiona jest wyjątkowego smaku i aromatu, a dostrzeżenie niepowtarzalności kombinacji tych różnorodnych wpływów wymaga wnikliwszej obserwacji i analizy.

¹ G. Ritzer, *The Globalization of Nothing*, London: Sage, 2004.

² J. Żakowski, *Siedzimy nigdzie, pijemy nic. Z George’em Ritzerem o religii, języku i znakach konsumpcji oraz o tym, jak konsumpcyjne niezaspokojenie przekształca świat rozmawia Jacek Żakowski*, „Niezbędnik Inteligenta. Polityka” 2007, nr 16, s. 3.

³ U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, tłum. K. Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006, s. 45.

Na czym miałyby w takim razie polegać wyjątkowość Wenecji? O jakich różnorodnych wpływach i o jakiej ich niepowtarzalnej kombinacji możemy mówić w odniesieniu do tego miejsca? Jednak czy te pytania nie przekraczają skromnych możliwości tego tekstu i jego autora?

Dla miłośników sztuki filmowej Wenecja jest miejscem wyjątkowym być może za sprawą *Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica di Venezia*, jednego z najsłynniejszych na świecie festiwali filmowych, choć ktoś mógłby zauważyć, że festiwal odbywa się nie w samej Wenecji, lecz na pobliskiej wyspie Lido di Venezia. Jednak z okazji tego festiwalu do Wenecji z różnych stron świata przybywają zarówno jego zapraszani uczestnicy, jak też i tacy, którzy pragną ich spotkać. Dla innych Wenecja jest wyjątkowa za sprawą karnawału, gdy na początku stycznia Plac św. Marka zapełnia tłum postaci w maskach. Wenecja to także miejsce, którego wyjątkowość stanowią liczne i rozmaite muzea. Wśród nich *Galleria Dell' Accademia* z kolekcją malarstwa weneckiego od XIV do XVIII wieku, gdzie obejrzeć można dzieła takich słynnych renesansowych twórców jak Jacopo Robusti, czyli Tintoretto, Tiziano Vecellio, czyli Tycjan, Paolo Veronese... Dla innych Wenecja to miejsce wyjątkowe za sprawą architektury: Bazylika św. Marka, Pałac Dożów, Plac św. Marka, most Rialto, wiele wspaniałych innych kościołów, placów, pałaców, kamienic, mostów czyni z Wenecji jedno wielkie muzeum umieszczone na liście światowego dziedzictwa UNESCO. Wenecja jest ważną miejscowością turystyczną na mapie świata zarówno w ofercie wielu biur podróży jak i dla turystów indywidualnych i tylko w 2010 roku odwiedziło ją około 18 mln osób⁴. Dla wielu z nich, a przyznam że i dla mnie, Wenecja jest wyjątkowym miejscem także jako całość: stare portowe miasto ulokowane na wyspach *Laguna Veneta* nad Morzem Adriatyckim, podzielone, ale też istniejące za sprawą *Canal Grande* i ogromnej liczby innych dużych i małych kanałów, które umożliwiają komunikację wodną dzięki tramwajom wodnym vaporetti, motoscafi, traghetto i gondolom. Wszystko to składa się na obraz miasta rozpowszechniany po świecie plakatami turystycznych biur, rozsyłanymi przez turystów widokówkami, robionymi przez nich fotografiami jakie przywożą do swoich domów w krajach różnych kontynentów. Wizerunek wyjątkowego starego miasta kanałów, mostów i gondol rozpowszechniany jest także za sprawą Internetu, gdzie na przykład Wenecję zobaczyć możemy za pomocą zdjęcia satelitarne⁵ lub też tak, jakbyśmy ją oglądali ze słynnego mostu Rialto⁶, siedząc jednak wygodnie w swoim domowym fotelu.

To krótkie i powierzchowne wyliczenie powodów unikalności Wenecji nie możemy uznać za wystarczające dla analizy niepowtarzalnej kombinacji wpływów, jakie dla Ulfa Hannerza stanowią o wyjątkowości tego, co lokalne. Myślę jednak, że tych kilka pobieżnych uwag pozwala na wskazanie dwóch ważnych wpływów, które zbiegając się w Wenecji, czynią z niej miejsce szczególne. Z jednej strony – to przeszłość tego miasta, za sprawą której miejsce to jest nagromadzeniem słynnych i cennych zabytków i dzieł sztuki. Z drugiej strony to współczesny rynek globalny, a zwłaszcza chyba ten jego segment nazywany przez Gordona Mathews supermarketem kultury⁷, w którym to i sama Wenecja i jej festiwal, karnawał, zabytki, muzealne zbiory, kanały i gondole stają się swoistymi towarami na sprzedaż. Zatrzymajmy się nad tą przeszłością miasta, która czyni go takim atrakcyjnym towarem na współczesnym globalnym rynku. Ale nad jaką przeszłością?

Czy chodzi tu o V-VI wiek, gdy na wyspach Laguny Weneckiej powstawały kolonie osadników uciekających przed plemionami Hunów i Germanów⁸? Czy o stulecia kolejne, gdy Wenecja

⁴ Serwis Informacyjny Branży Turystycznej, www.tur-info.pl/p/ak_id,5424,,wenecja,w_wenecji,mieszkancy_wenecji,z_wenecji,wenecje,obywatele_wenecji.html (dostęp: 02.02.2011).

⁵ Satelitarne zdjęcie: www.maps.google.com/maps?q=venice,+italy&ll=45.438002,12.335501&spn=0.003004,0.010274&t=k&chl=en (dostęp: 02.02.2011).

⁶ www.earthpano.com/italy/venicerialto/rialtogross.htm (dostęp: 02.02.2011).

⁷ G. Mathews, *Supermarket kultury*, tłum. E. Klekot, Warszawa: PIW, 2005.

⁸ B. Zientara, *Świt narodów europejskich*, Warszawa: PIW, 1985, s. 241 i nn.

odgrywała coraz większą rolę w komunikacji morskiej: prowadząc wymianę handlową między Italią a innymi krajami Cesarstwa, przewożąc udających się na wschód „pielgrzymów spoza Alp i z Zachodu” oraz udających się do Bizancjum „przedstawicieli dyplomatycznych państw zachodnich” a także dostarczając „pocztę z Saksonii i Bawarii do Konstantynopola”⁹. A może chodzi o Wenecję, która była częścią XIII-wiecznego systemu światowego, o którym pisze Janet Abu-Lughod?¹⁰ Gdy do Wenecji przez alpejską przełęcz Passo del Brennero przybywali kupcy z miast Europy zachodniej, północnej i środkowej, by na placu Rialto kupować przyprawy i inne wschodnie towary, jakie weneccy kupcy przywozili z Aleksandrii i innych portów wschodniego Śródziemnomorza. Do Aleksandrii zaś towary te dostarczali kupcy arabscy, sprowadzając je ze wschodu trasami lądowymi i morskimi z Indii. W Indiach Arabowie nabywali towary miejscowe i te sprowadzane przez kupców indyjskich z Wysp Malajskich, na które z kolei przybywali kupcy chińscy. A może raczej chodzi o Wenecję XV wieku, o której Fernand Braudel pisał:

oś Wenecja – Brugia – Londyn przecina przestrzeń europejską z południa na północ [...]. Centrum zaś [...] znajduje się na południowym krańcu tej osi, a właściwie w miejscu jej połączenia z osią śródziemnomorską, która biegnie z zachodu na wschód, wskazując zasadniczą linię handlu dalekosiężnego Europy i główne źródło jej zysków¹¹.

I dodajmy, że w centrum umieszczał naszą Wenecję. A może chodzi tu o kolejne – XVI stulecie, gdy „Iberyjczycy pływali dookoła globu w kierunku zachodnim przez Atlantyk, Przylądek Horn, Panamę, Meksyk i Pacyfik albo w kierunku wschodnim, opływając Afrykę przy Przylądku Dobrej Nadziei”¹². Budowali przy tym nowy globalny porządek świata, który przedstawia cytowana tu praca, a w którym – jak zauważa jej autor – aktywność Wenecjan miała marginalny charakter i była „mniej istotną częścią tej światowej ekspansji ekonomicznej”¹³. W końcu może chodzi o dramatyczne wydarzenia 1797 roku, gdy w trakcie i rezultacie kampanii włoskiej Napoleona Bonapartego Wenecja zostaje zajęta przez Francuzów i traci swoją polityczną niezależność, a okupanci opuszczają ją „po zagrabieniu i przesłaniu do Paryża 4 koni z bazyliki Świętego Marka (które z kolei prawie 600 lat wcześniej Wenecjanie przemycili z Bizancjum)”¹⁴.

Ulf Hannerz pisał, że to, co lokalne, jest miejscem, w którym zbiegają się i uzewnętrzniają różnorodne wpływy zewnętrzne w niepowtarzalnej kombinacji. O ile poprzednio odnieśliśmy te słowa do współczesnej Wenecji, której przeszłość wystawiana jest na sprzedaż na globalnym rynku, to teraz odnieść je możemy także do samej przeszłości tego miejsca. Wenecja była miejscem zbiegania się, czy spotkania rozmaitych wpływów zewnętrznych. W dodatku z biegiem czasu wpływy te zmieniały się, zmieniał się też ich charakter, zanikały, powstawały nowe. Przeobrażała się także Wenecja, jako miejsce spotkania się tych wpływów. Szczególny dla Wenecji jest odległy zasięg tych wpływów. Wśród nich od samych początków wskazać można na te, które możemy chyba określić mianem transkontynentalnych. Oczywiście spotykały się one w Wenecji z innymi bliższymi o regionalnym i lokalnym zasięgu. Przykładem mogą być już same wspomniane przez nas początki miasta, gdy w połowie V wieku na wyspach bagnistej laguny

⁹ N. Sokołow, *Narodziny weneckiego imperium kolonialnego*, tłum. Z. Dobrzyński, Warszawa: PIW, 1985, s. 129.

¹⁰ J.L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony. The World System A. D. 1250-1350*, New York: Oxford University Press, 1991.

¹¹ F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wiek, tom III, Czas świata*, tłum. J. i J. Strzelecki, Warszawa: PIW, 1992, s. 107.

¹² A.G. Frank, *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press, 1998, s. 261.

¹³ Tamże.

¹⁴ L. Serafini (red.), *Historia Powszechna*, [brak informacji o tłumaczu], tom 14, Madrid: Mediasat, 2007.

powstawały osady zakładane przez ludność różnych miejscowości regionu Wenecji Euganejskiej, która chroniła się uciekając przed Hunami Attylii. Mamy tu specyfikę lokalnej topografii trudnodostępnych bagien i wysp. Jest ludność regionu uciekająca przed przybyszami, którzy przybyli „z dalekich stepów azjatyckich najprawdopodobniej znad Muru Chińskiego”¹⁵. Od początków mieszkańcy laguny żyli z morza: w lagunie pozyskiwali sól, łowili i suszyli ryby, korzystając z transportu wodnego, eksportowali sól i suszone ryby, a także już w VI wieku pośredniczyli w handlu, np. przewożąc na polecenie władcy ostrogockiego państwa, Teodoryka, „na swych statkach olej i wino z Istrii”¹⁶. Pod koniec I tysiąclecia Wenecja jest już ważnym pośrednikiem, przy czym wyraźny jest znacznie większy zasięg tego pośrednictwa i jego zróżnicowany charakter. Wenecja nie ogranicza swoich kontaktów do Italii i Adriatyku. Jest ważnym łącznikiem pomiędzy Italią i krajami leżącymi na północ od Alp a wyspami i krajami wschodniej części Morza Śródziemnego, w tym z Konstantynopolem, tj. stolicą Cesarstwa Wschodniego, którego Wenecja była wówczas częścią. Wyraźny jest też zróżnicowany charakter tej komunikacji, w której uczestniczyło miasto. Były to kontakty o charakterze politycznym, religijnym i handlowym. Wenecja przyczyniała się do rozwoju tych kontaktów między Wschodem a Zachodem, a ich rozwój przyczyniał się do rozwoju zarówno znaczenia Wenecji w tej komunikacji jak i samego weneckiego miasta. Czy komunikacja ta także miała transkontynentalny charakter? Konstantynopol, tak jak i dzisiejszy stary Stambuł, jest miastem europejskim, przynajmniej geograficznie. W rezultacie arabskich podbojów była to wówczas stolica państwa, którego posiadłości poza południową Italią i wybrzeżem Adriatyku ograniczały się do terenów europejskiej Grecji i Azji Mniejszej. Gdybyśmy zasięg tych weneckich kontaktów chcieli scharakteryzować udokumentowanym pobylem kupców miasta to, jak napisał jeden z badaczy: „zasięg tego handlu już wtedy na pewno był znaczny: Niemcy, Włochy, Półwysep Bałkański, pobraża Archipelagu i morza Marmara, wybrzeża Azji Mniejszej i Syrii, Egipt, Trypolis, Tunis, Maghreb, Sycylia”¹⁷. Mamy tu zatem kraje Europy, północnej Afryki i zachodniej Azji, a Morze Śródziemne jest ważną częścią tej transkontynentalnej komunikacji Starego Świata. William McNeill pisał o sieci komunikacji kulturowej, która od „najwcześniejszych czasów” wiązała ze sobą społeczności odległych od siebie regionów trzech kontynentów¹⁸. Sieć komunikacyjna, o której pisał autor, jest rozleglejsza od weneckich kontaktów i starsza niż sama Wenecja, a rozwój weneckiego miasta związany był z coraz większym angażowaniem Wenecjan w pośrednictwo w tej starej i złożonej sieci kulturowych kontaktów o zróżnicowanym charakterze. Centrum Wenecji stawało się Rialto, teren wyniesiony nad poziom morza wyżej niż inne, nazywany wówczas Rivo Alto, to znaczy o wysokim brzegu¹⁹. O ile to lokalne wyższe położenie terenu odegrało ważną rolę w rozwoju zabudowy miasta, to odległe weneckie kontakty pozwoliły zgromadzić potrzebny kapitał nie tylko na budowę domów mieszkalnych, lecz także budynków publicznych: w 829 roku skończono budowę Kościoła św. Marka, wzniesiono także siedzibę dożów wielokrotnie później przebudowywaną, a w 892 roku dzwonnice św. Marka²⁰.

W XIII-wiecznej sieci komunikacji, o której pisała Janet Abu-Lughod i którą nazywała „systemem światowym XIII wieku”, Wenecja odgrywała szczególną rolę i rola ta w szczególny spo-

¹⁵ L.A. Tyszkiewicz, *Hunowie w Europie*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2004, s. 7.

¹⁶ N. Sokołow, dz. cyt., s. 128.

¹⁷ Tamże, s. 133.

¹⁸ W.H. McNeill, *Information and transportation nets in world history*, [w:] R.A. Denemark, J. Friedman, B.K. Gills, G. Modelski (red.), *World system history: the social science of long-term change*, London: Routledge, 2000.

¹⁹ F. Carrera, *The Urban Design Policy of Venice, Italy*, s. 2, Figure 1, www.wpi.edu/Academics/Depts/IGSD/Projects/Venice/Center/Large_Files/MIT_Papers/The%20Design%20Politics%20of%20Venice%20v3.pdf (dostęp: 02.02.2011).

²⁰ N. Sokołow, dz. cyt., s. 123.

sób „odcisnęła się” na charakterze miasta, kształtując jego specyfikę i czyniąc z niego miejsce szczególne. Przy czym ta wyjątkowość Wenecji miała swój wymiar lokalny i szerszy, nawet światowy, choć należy pamiętać, że za autorką mówimy tu o Starym Świecie jedynie w kontekście trzech kontynentów. Po zniszczeniu Bagdadu przez Mongołów w 1258 roku i upadku kalifatu bagdadzkiego spadło znaczenie tras lądowych, które ze wschodu przez Persję, Mezopotamię i Azję Mniejszą docierały do wybrzeży Morza Śródziemnego. Upadek Bagdadu oznaczał wzrost znaczenia Egiptu, Kairu, Aleksandrii i morskich tras kupców arabskich prowadzących na wschód, także na Malabar, czyli zachodnie wybrzeże Indii. Z kolei Wenecji udało się – po wielu latach rywalizacji z innymi miastami włoskimi, a zwłaszcza z Genuą²¹ – zająć kluczową rolę w pośrednictwie między Europą a Egiptem. W rezultacie powstały dwa powiązane ze sobą monopole: wenecki i egipski. Janet Abu-Lughod tak o tym pisała:

Monopole te miały istotne konsekwencje dla obu stron. Wenecjanie byli w stanie wykluczyć lub przynajmniej podporządkować kupców z innych włoskich miast. W Egipcie Memeluków państwo było w stanie podporządkować sobie wolnych kupców Karimi przez nałożenie ograniczeń na ich handel z obcokrajowcami i zmonopolizowanie handlu produktami przynoszącymi szczególne zyski²².

W rezultacie wzajemnych powiązań Wenecja i Egipt uzyskiwały uprzywilejowaną pozycję w sieci komunikacji o transkontynentalnym charakterze. Wenecja stawała się głównym centrum wymiany handlowej pomiędzy krajami Europy a Egiptem i innymi krajami Wschodu. Egipt z kolei stawał się głównym ogniwem w wymianie między Europą i krajami afrykańskiego i azjatyckiego wybrzeża Morza Śródziemnego a dalszymi krajami Wschodu. Jednocześnie – jak wyjaśnia autorka – Wenecja oraz Kair z Aleksandrią były jednymi z wielu kluczowych miast w złożonej i rozległej sieci komunikacji. Znaczenie i charakter tych miast kształtowany był przez ich udział i znaczenie w tej sieci komunikacji o ekonomicznym, politycznym i kulturowym charakterze. W cytowanej pracy autorka przedstawia i omawia powiązania zachodzące pomiędzy ośmioma głównymi obszarami tego systemu od zachodniej Europy i północnej Afryki po Chiny i Malaje na wschodzie²³. System miał charakter policentryczny. O ile te główne obszary miały swoje główne ośrodki, to żaden z obszarów i ośrodków nie odgrywał roli jednego głównego centrum całego systemu. Wenecja pośredniczyła między Brugią i Troyes w Europie zachodniej a Aleksandrią i Konstantynopolem na wschodzie. Aleksandria i Kair z kolei pośredniczyły między Wenecją a Adenem na Półwyspie Arabskim. Aden z kolei pośredniczył między Egiptem a portami Persji i Indii. Do portów perskich, jak Ormuz, docierały karawany z Azji Centralnej, z Buchary i Samarkandy. Zaś z portów indyjskich, jak Kalikat i Koczin tamtejsi kupcy wyprawiali się na Malaje, gdzie z kolei przybywali kupcy chińscy z portów Kantonu, Zaytun lub Hangchow.

To dzięki uczestniczeniu w tej transkontynentalnej sieci wymiany Wenecja stawała się ważnym ośrodkiem o ekonomicznym, politycznym i kulturowym charakterze. Fernand Braudel określał ją mianem centrum, w którym główna oś komunikacji europejskiej zbiega się z osią komunikacji śródziemnomorskiej a Richard Covington pisał o Wenecji, że tu „Wschód spotykał się z Zachodem, chrześcijaństwo z islamem, a Europa z Afryką i Azją”²⁴. Miasto rozwijało się, a jego rozwój i charakter kształtowały odległe miasta, miejsca, kraje. Zwróćmy uwagę na to, że szczególny cha-

²¹ F. Braudel, *Kultura materialna...*, s. 100-105.

²² J.L. Abu-Lughod, dz. cyt., s. 215.

²³ Tamże, Figure 1, s. 34.

²⁴ R. Covington, *East Meets West in Venice*, „Saudi Aramco World” 2008, vol. 59, nr 2, www.wpi.edu/Academics/Depts/IGSD/Projects/Venice/Center/Large_Files/MIT_Papers/The%20Design%20Politics%20of%20Venice%20v3.pdf (dostęp: 2.02.2011).

rakter Wenecji kształtowany był jej wyjątkową pozycją w tej sieci powiązań pomiędzy rozmaitymi miejscami rozmieszczonymi na różnych kontynentach Starego Świata. Zresztą dotyczy to nie tylko Wenecji. W tej konstelacji powiązań pozycja każdego miejsca jest niepowtarzalna, unikalna. Każde miejsce jest zatem kształtowane przez specyficzną dla siebie konstelację zewnętrznych wpływów decydujących o wyjątkowości miejsca. Nawet pozycje ściśle ze sobą związanych Wenecji i Aleksandrii miały odmienny charakter. Wróćmy jednak do Wenecji.

Nad wejściem do Bazyliki św. Marka umieszczono cztery konie z połączanego brązu, jakie wraz z wieloma cennymi przedmiotami przywieziono z Konstantynopola po zdobyciu tego miasta przez Wenecjan w 1204 roku Rynek Rialto, czyli del mercato di Rialto wraz z okolicznymi uliczkami i placykami, jest miejscem wielkiego handlu: „Wenecja praktycznie zakazuje swoim kupcom kupowania i sprzedawania bezpośrednio w Niemczech. Następstwem tego jest dla Niemców konieczność osobistego stawiennictwa w Wenecji i dokonywania tam zakupów sukna, bawełny, wełny, jedwabiu, korzeni, pieprzu, złota...”²⁵. W rezultacie to Rialto jest miejscem spotkania się kupców z miast włoskich, niemieckich, a także i innych z północnej strony Alp z kupcami weneckimi i przywożonymi przez nich towarami z Aleksandrii i innych portów wschodniego Śródziemnomorza. To także miejsce zawieranych transakcji. Przykładem może być Matthäus Rüntinger, kupiec z Regensburga: „W 1383 przywiózł on do Wenecji 48 marek (ok. 11,5 kg) złota i 35 marek (ok. 8,35 kg) srebra, a wywiózł szafran, koral i pieprz dla klientów w Bawarii, Frankfurcie, Pradze i Wiedniu”²⁶. Rialto stał się miejscem, do którego przybywali kupcy z różnych regionów Europy, by za dokonywane zakupy płacić przywożonymi przez siebie kruszcami ze środkowo-europejskich kopalń. Jednak przybywający do Wenecji kupcy nie mogli płacić srebrem i złotem. Musieli sprzedać je, a zakupów mogli dokonywać dopiero za uzyskane z tej sprzedaży weneckie pieniądze. Srebro można było sprzedać na rynku Rialto, tam też przed małym kościołem San Giacomo di Rialto dokonywano rozmaitych operacji finansowych: wymieniano pieniądze, a także dokonywano operacji bezgotówkowych za pomocą *banchi discritta*, czyli zapisów dokonywanych w notatnikach. Kupcy, którzy przybyli zza Alp, musieli zatrzymać się w Fondaco dei Tedeschi. Przechodzili zatem przez most Rialto, by dokonywać transakcji na rynku Rialto²⁷. Dziś nazywa się on Campo San Giacomo di Rialto. Natomiast na samym moście na publicznej aukcji dwa razy dziennie sprzedawane było przywożone przez nich złoto²⁸. Fernand Braudel pisał: „Wszystkie wielkie interesy załatwiano na ulicach znajdujących się w pobliżu Ponte Rialto. Jeśli się zdarzyło, że jakiegoś kupca «pozbawiono prawa udawania się na Rialto», sankcja ta «oznaczała, jak o tym świadczą liczne prośby o darowanie kary, że pozbawiono go prawa do uprawiania wielkiego handlu»”²⁹. Dodajmy tylko, że kupiony przez Matthäusa Rüntingera pieprz mógł pochodzić wówczas z Indii lub z Malajów i tam też mogło udać się w dalszą podróż przywiezione przez niego srebro i złoto, którymi kupcy arabscy płacili za towary w Indiach, a kupcy indyjscy – za towary na Malajach. Weneckie budynki mieszkalne i publiczne nawiązują do architektury muzułmańskich miast: „Pałac Dożów wzorowany jest na Mececie Ibn Tulun w Kairze”³⁰, a na innych budynkach pojawiają się orientalne motywy. Przykładem może być Palazzo Zen zdobiony palmami, gazelami i wielbłędami. Członkowie rodziny Zen, jak i inni

²⁵ F. Braudel, *Kultura materialna...*, s. 108.

²⁶ A. Stahl, *Zecca. The Mint of Venice in the Middle Ages*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000, s. 129.

²⁷ A. Nobis, *Ponte di Rialto. Most między*, [w:] S. Bednarek, J. Jackowski (red.), *Nie tylko o pocztówkach. Szkice dedykowane Profesorowi Pawłowi Banasiowi*, Warszawa: Korporacja Polonia, 2011, s. 95-98.

²⁸ A. Stahl, dz. cyt., s. 133.

²⁹ F. Braudel, *Kultura materialna...*, s. 112. W tym: G. Luzzatto, *Studi di storia economica veneziana*, Padua: CEDAM, 1954, s. 78.

³⁰ R. Covington, dz. cyt., s. 10.

Wenecjanie, podróżowali na Wschód: Nicolo Zen odbył w XIV wieku podróż do Kairu, Pietro Zen był w XV wieku wicekonsulem w Damaszku a jego syn Francesco napisał książkę o tureckiej architekturze³¹.

Andre Gunder Frank przedstawia już inny porządek światowy, ten budowany przez Europejczyków wyprawami handlowymi i kolonialnymi podbojami. Ten nowy porządek światowy różni się na wiele sposobów od tego starego, a różnice te omówiła Janet Abu-Lughod³². Wymieńmy tu choćby trzy z nich. O ile w starym porządku najważniejszą rolę komunikacyjną pełnił Ocean Indyjski, to w nowym najważniejszy stał się Atlantyk. Stary porządek był policentryczny, a w nowym ładzie światowym o dominację walczyły zmieniające się kolejno potęgi europejskie: Portugalia, Hiszpania, Holandia, Wielka Brytania, Stany Zjednoczone. I oczywiście, o ile stary był porządkiem Starego Świata trzech kontynentów, to nowy stał się porządkiem globalnym obejmującym wszystkie zamieszkałe kontynenty. Marian Małowist pisał: „Wyprawa Vasco da Gamy w latach 1497-1499 stanowi obok odkrycia Ameryki przez Kolumba jedno z najważniejszych wydarzeń epoki, o konsekwencjach sięgających daleko w przyszłość”³³. Nie zamierzam polemizować z tymi słowami. A jednak budowanie nowego globalnego ładu zajęło kolejnym światowym potęgom kilka stuleci. Podobnie długi był proces, w którym nowy ład zastępował stary, wchłaniając jego liczne elementy, przyczyniając się do zmian czy nawet rozpadu innych. Czym jest Wenecja w tym nowym świecie?

Andre Gunder Frank przeanalizował główne szlaki komunikacyjne nowego globalnego ładu i opublikował ich mapę, na której widać, iż kluczową rolę odgrywa Atlantyk³⁴. Jest on poprzecinany „triangularnymi” połączeniami wiążącymi ze sobą obie Ameryki, Europę i Afrykę. Z niego także wychodzą dalsze trasy prowadzące na Daleki Wschód. Przez Bałtyk, Rosję i Azję Centralną. Przez Morze Śródziemne, Bliski Wschód, Indie. Także wokół Przylądka Dobrej Nadziei i przez Ocean Indyjski. W tym nowym komunikacyjnym porządku Wenecja i jej połączenia z innymi miejscami, miastami, krajami nie odgrywały roli kluczowej. Przeciwnie, była to pozycja, którą określić można by chyba mianem drugorzędnej czy trzeciorzędnej albo nawet peryferyjnej. Wenecja nie była już europejskim centrum. Tę rolę zajmowały kolejno zmieniające się europejskie potęgi: Portugalia, Hiszpania, Holandia, Wielka Brytania. Już współcześni mieli świadomość zachodzących zmian. Gdy Portugalczycy zajęli Malakkę, ważny port na Malajach, pośredniczący między Oceanem Indyjskim a Pacyfikiem, jeden z nich, Tomé Pires na początku XVI wieku miał napisać: „ten kto jest władcą Malakki trzyma rękę na gardle Wenecji”³⁵. Zmiany nie zachodziły nagle, ale z upływem lat a właściwie to chyba raczej należałoby powiedzieć dekad i stuleci. Gdy władcą mórz była już nie Portugalia lecz Hiszpania, Wenecjanie, Antonio Bartolomeo i Jacopo Foscarini w pracy z 1585 roku pisali: „Widać wyraźnie, jak z dnia na dzień [...] maleje przywóz towarów z Lewantu [...] Nie tylko nasze okręty przybywające z Syrii i Aleksandrii nie przywożą korzeni, ale wiadomo, że aby zaspokoić spożycie własne a w szczególności Konstantynopola, trzeba zaopatrywać się w Wenecji w pieprz i korzenie sprowadzane z Lizbony”³⁶. Słowa te ilustrują peryferyzację pozycji Wenecji i zmiany zachodzące w strukturze komunikacji nowego świata. Wenecjanie nadal mogli trudnić się pośrednictwem handlowym. Jeśli jednak handlowali pieprzem, to zamiast kupować go w portach Lewantu sprzedawali tu

³¹ Tamże, s. 2.

³² J. Abu-Lughod, dz. cyt., rozdział 11.

³³ M. Małowist, *Konkwistadorzy portugalscy*, Warszawa: PWN, 1976, s. 207.

³⁴ A.G. Frank, dz. cyt., Map 2.1, s. 65.

³⁵ Tamże, s. 58.

³⁶ A. Bragadino, J. Foscarini, *Parere interno al trattato fra Venezia e Spagna sul traffic del pepe e delle specerie dell'Indie Orientali, 1585*, Venezia 1870; cyt. za: F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II, tom I*, tłum. T. Mrówczyński, M. Ochab, Warszawa: Książka i Wiedza, 2004, s. 281-282.

towar zakupiony w Lizbonie. Ona też stała się nowym miejscem ustalania cen, realizowania zysków i akumulowania kapitału. Jednocześnie rolę tę utraciła nie tylko Wenecja, lecz także pośredniczące między Wschodem a Zachodem ośrodki Bliskiego Wschodu. Jednak dalsza peryferyzacja handlu lewantyńskiego i związanej z nim Wenecji nastąpiła za sprawą Holandii w I poł. XVII wieku. Gdy w 1614 roku „pierwszy wielki okręt holenderski pokazał się na Morzu Czerwonym”³⁷, był to początek i znak zasadniczych zmian. Przypomnijmy: Wenecjanie pływali do Aleksandrii, gdzie kupcy arabscy lub indyjscy sprowadzali przez Morze Czerwone towary z Indii przez Aden. Teraz wszystkich zastępują lub podporządkowują sobie Holendrzy.

Gdy w konsekwencji odległych od Wenecji wydarzeń Rialto przestał być kluczowym miejscem europejskiego handlu i finansów, to w II połowie XVII wieku stał się wraz z innymi francuskimi i włoskimi miastami punktem na trasach Grand Tour, podróży, w jakie udawali się młodzi arystokraci i artyści z różnych krajów europejskich. Kolejny raz Wenecja kształtowana jest przez to, co dzieje się daleko od niej. Tym razem istotne staje się zainteresowanie salonów europejskich włoską architekturą, sztuką, literaturą. Do Wenecji przez Alpy nie podróżowano już po pieprz, lecz by oglądać na własne oczy to, co zostało przedstawione na obrazach malarzy, takich jak Canaletto. Znamienny jest tu przypadek odległej Anglii. Badacze piszą o swoistej angielskiej mityzacji Wenecji, gdy staje się ona sentymentalnym miejscem „przebrzmiającej wielkości”, a kreowane obrazy tej przeszłości są elementem angielskich dyskusji i sporów estetycznych, ideologicznych, politycznych³⁸. Dla przybywających Wenecja staje się teraz miejscem dekadencji i melancholii. W tytule jednej z przywoływanych tu prac pojawia się cezura roku 1797, gdy 16 maja wenecki rząd „wysłał przez Lagunę łódzie, by ułatwić Francuzom jej pokonanie”³⁹. Oczywiście tym razem przybywają nie kupcy czy podróżnicy Grand Tour, lecz francuskie wojsko, w rezultacie czego Napoleon staje się panem Wenecji. Dodajmy, że dwa lata wcześniej oddziały francuskie zajęły także Zjednoczone Prowincje Niderlandów, które odgrywały kluczową rolę polityczną i ekonomiczną w porządku globalnym. Zajęcie Holandii przez Francję umożliwiło przejęcie kluczowej roli globalnej przez Wielką Brytanię, oczywiście, gdy ta pokona napoleońską Francję⁴⁰. Pałac Dożów przestanie być siedzibą francuskich władz, a do Wenecji powrócą cztery pozłacane konie z brązu, jakie znajdowały się nad wejściem do Bazyliki św. Marka. Przywiezione przez Wenecjan jako wojenne trofeum z Konstantynopola, gdzie zdobiły wejście na Hipodrom, zostały wywiezione przez Francuzów także w charakterze wojennej zdobyczy. W Paryżu na zlecenie Napoleona umieszczone na Arc de Triomphe du Carrousel wzorowanym na łuku Konstantyna w Rzymie miały wychwalać wielkość i zwycięstwa Francji. A jednak po francuskiej porażce i decyzjach Kongresu Wiedeńskiego w 1815 roku powróciły na swoje miejsce do Wenecji⁴¹, gdzie wraz z innymi dziełami sztuki stały się przedmiotem podziwu coraz liczniej odwiedzających Wenecję turystów, gdy na przełomie XIX/XX wieku zagraniczne wyjazdy stawały się coraz bardziej powszechne i przestawały być dobrem zarezerwowanym dla członków europejskich elit. Dziś nad wejściem do Bazyliki św. Marka umieszczone są kopie tych koni, a oryginały odnajdziemy wewnątrz budynku.

Na stronie internetowej Meadow Montessori School z Monroe w Stanach Zjednoczonych odnalazłem tekst, którego autorka w 2009 roku szkolnym konkursie historycznym zdobyła nagrodę Grand Champion. Antonia Piedmonte-Lang napisała w nim: „Cztery konie umieszczone nad Ba-

³⁷ F. Braudel, *Morze Śródziemne...*, s. 585.

³⁸ Por.: J. Eglin, *Venice transfigured. The myth of Venice in British culture, 1660-1797*, New York: Palgrave, 2001. B. Redford, *Venice & the Grand Tour*, New Haven: Yale University Press, 1996.

³⁹ J. Eglin, dz. cyt., s. 196.

⁴⁰ G. Arrighi, *The long twentieth century. Money, power, and the origins of our times*, London: Verso, 2002, s. 127-144.

⁴¹ *The late captain Dumaresq*, „The Sydney Morning Herald”, Friday, 4 Dec. 1868, s. 6, www.trove.nla.gov.au/ndp/del/article/13176831?searchTerm=Captain+Dumaresq (dostęp: 07.05.2012).

zyliką św. Marka w Wenecji są kolejnym antycznym przykładem globalizacji”⁴². Wspominałem już o tym, że wśród niezliczonej różnorodności dóbr będących przedmiotem handlu na dzisiejszym globalnym rynku jest także i Wenecja, i jej most oraz rynek Rialto, i Bazylika św. Marka, a także umieszczone w jej wnętrzu konie, które oglądać i podziwiać można – jak zresztą samą Wenecję – także bez wychodzenia z domu, mieszkając w różnych miejscach naszej planety, jeśli oczywiście mamy dostęp do Internetu⁴³. Jednocześnie konie te w szczególny sposób nawiązują do specyfiki Wenecji współczesnej i tej z przeszłości, która od samych swoich początków w V wieku po dzień dzisiejszy uwikłana jest w związki z odległymi miejscami, które kształtują charakter miasta św. Marka. Z upływem czasu zmienia się zestaw tych odległych miejsc, ich charakter i znaczenie ich oddziaływań; zmienia się także Wenecja. Ulf Hannerz wyjaśnił, że to, co lokalne, jest areną, na której zbiegają się różnorodne wpływy. Jeśli słowa te są prawdziwe dla każdego miejsca, w którym żyją ludzie, to myślę, że wyjątkowość Wenecji polega na tym, że na jej arenie, jak na rynku Rialto, zbiegają się wpływy ze szczególnie odległych miejsc.

Konie z Bazyliki św. Marka przybyły tu z Konstantynopola, następnie odbyły podróż do Paryża, by powrócić do Wenecji. Wenecja jest miastem szczególnym nie tylko z powodu odległości miejsc, lecz także z powodu istotnego znaczenia powiązań z tymi miejscami, które kształtują jej charakter. Szczegółowość Wenecji kształtowana jest przez ludzi, którzy do niej przybywają i przez samych Wenecjan, którzy wyruszają w świat. Powstała dzięki mieszkańcom regionu, którzy uciekali przed przybyszami z odległych stepów Euroazji. Przybywali do Wenecji kupcy z rozmaitych miast Italii i zza Alp, jak Matthäus Runtinger z Regensburga, by z zakupionym towarem udać się w dalszą podróż do innych miast. Przybywali dyplomaci czy misjonarze, by udać się w dalszą podróż do Konstantynopola, Ziemi Świętej. Przybywali także żołnierze, jak zajmujące Wenecję francuskie oddziały Napoleona czy kapitan Dumaresq z powracającymi końmi z Bazyliki św. Marka. Wenecjanie również wyruszali i powracali. Znaną, lecz zagadkową i budzącą wątpliwości, postacią jest Marco Polo⁴⁴. Nie będę tu relacjonować niejasności związanych z nim i przypisywanym mu tekstem *Opisanie świata*⁴⁵. W moim tekście była natomiast mowa o członkach rodziny Zen, Nicolo, Pietro i Francesco, którzy odbywali podróże do Kairu i Damaszku. Patron miasta także pochodzi z odległego miejsca, a jego relikwie Wenecjanie mieli przywieźć z Aleksandrii. Wiele jest odległych miejsc, z którymi bezpośrednie lub pośrednie powiązania kształtowały charakter miasta. W tym tekście pojawiają się miasta w kolejności: Konstantynopol, Bagdad, Brugia, Londyn, Paryż, Trypolis, Tunis, Kair, Troyes, Aden, Ormuz, Buchara, Samarkanda, Kalikat, Koczin, Kanton, Zaytun, Hangchow, Regensburg, Frankfurt, Praga, Wiedeń, Damaszek, Malakka, Lizbona. Pojawiają się takie kraje i regiony, jak: Saksonia, Bawaria, Indie, Egipt, Wyspy Malajskie, Panama, Meksyk, Istria, Półwysep Bałkański, Azja Mniejsza, Syria, Maghreb, Sycylia, Persja, Mezopotamia, Portugalia, Hiszpania, Holandia, Wielka Brytania, Azja Centralna, Stany Zjednoczone, a nawet odkryta przez Kolumba Ameryka, choć on o tym nie wiedział. Pojawiają się też takie miejsca, jak Passo del Brennero oraz Przylądki Horn i Dobrej Nadziei.

Jak daleki jest horyzont miejsc, wydarzeń, zjawisk kształtujących Wenecję? Czy szczególność tego miejsca w lagunie polega także i na jego globalnym charakterze? Była już mowa o globalności współczesnej Wenecji. Ale czy możemy mówić o globalności w odniesieniu do przeszłości tego miejsca? Myślę, że w specyficznym znaczeniu można mówić o globalnym charakterze tego miejsca przynajmniej od kiedy Wenecja stawała się częścią sieci komunikacji Starego Świata,

⁴² A. Piedmonte-Lang, *Globalization: Good for Art?*, s. 2, www.meadowmontessori.org/events/history/media/GlobalizationGoodforArt.pdf (dostęp: 08.05.2012).

⁴³ Por.: JSS Virtual Gallery, www.jssgallery.org/essay/venice/San_Marco/Basilica_San_Marco/Four_Horses.htm (dostęp: 08.05.2012).

⁴⁴ J. Abu-Lughod, dz. cyt., 28-30.

⁴⁵ M. Polo, *Opisanie świata*, tłum. A.L. Czerny, Warszawa: PIW, 1954.

o której pisał William McNeill. Sieć ta wiązała ze sobą odległe regiony od zachodnich rubieży Europy i Afryki Północnej po wschodnie rubieże Chin i Wysp Malajskich. Zarówno zasięg tej sieci, jak i jej charakter, były w istotnej mierze kształtowane przez podział całego ówczesnego świata na światy, które dla siebie nawzajem pozostawały nieodkryte i nieistniejące. Moglibyśmy tu mówić o Starym Świecie, dla którego był to jedyny świat, ale podobnie było w przypadku mieszkańców Ameryki, Australii czy wielu innych miejsc na Ziemi. Dziś mówimy o Starym i Nowym Świecie, choć może należałoby mówić o Nowych Światach, ale od razu warto by dodać, że często były one równie stare jak ten Stary. To oddzielenie Starego Świata od pozostałych miało charakter podziału globalnego, było swoistym porządkiem globalnym, który budzić może skojarzenia z innym globalnym podziałem świata okresu zimnej wojny na obszary wpływów dwóch ówczesnych mocarstw światowych: Stanów Zjednoczonych i Związku Radzieckiego. To w tym globalnym porządku oddzielającym morską kurtyną Stary Świat od pozostałych rozwinął się fenomen, który „Ferdinand von Richthofen (1833-1905) nazwał terminem «Seiden-strasse», czyli Jedwabny Szlak, sieć lądowych tras łączących Chiny z Europą od III w. p.n.e.”⁴⁶. Gdy oceany oddzielające Stary Świat od pozostałych same zaczęły umożliwiać podróżowanie, to komunikacyjna sieć Starego Świata oparta na Jedwabnym Szlaku i związanych z nim starych połączeniach Oceanu Indyjskiego straciła swoją kluczową rolę, a wraz z nią przeszłością stawała się także kluczowa rola Wenecji i wielu innych starych ośrodków. Zatem „wielka” przeszłość Wenecji była związana z ówczesnym oddzieleniem Starego Świata od pozostałych i myślę, że w tym specyficznym znaczeniu można mówić o jej globalności. Jak tylko ten stary globalny porządek został zastąpiony nowym łączącym ze sobą wszystkie zamieszkałe kontynenty ta „wielkość” Wenecji stawała się jej przeszłością. Tu z kolei możemy mówić o szczególności Wenecji jeszcze z innego powodu. Nie tylko było to miejsce unikatowe, kształtowane przez niepowtarzalne konfiguracje wpływów zewnętrznych w różnych okresach historii miasta. Sama ta przeszłość także stanowi nadzwyczajną sekwencję niepowtarzalnych konfiguracji różnych epok. Zauważmy też specyficzną cechę tej sekwencji: rozwój->wielkość->upadek, co z kolei znajduje swoje odbicie w „melancholijnym wizerunku dekadentckiej Wenecji”.

Na koniec wróćmy jeszcze do cytowanego fragmentu Ulfa Hannerza. Gdy pisał on, że to, co lokalne, jest areną zbiegania się różnorodnych wpływów, to słowa te można rozumieć tak, że lokalność jest jedynie niepowtarzalną kombinacją wpływów zewnętrznych. Byłby to chyba rodzaj redukcowania lokalności do jej zewnętrżności. Słowa autora możemy jednak rozumieć inaczej. Gdy usuniemy wyraz „jedynie”, to pozbędziemy się tego redukcjonizmu i będziemy mogli przyznać, że oprócz wpływów zewnętrznych, regionalnych i dalszych, odległych transkontynentalnych czy nawet globalnych ważne dla tego miejsca są także wpływy i uwarunkowania lokalne. A chyba za najważniejsze należałoby uznać spotkanie się tych zewnętrznych z tymi lokalnymi. Specyficzna lokalna topografia wysp otoczonych wodą i bagnami umożliwiła schronienie ludności regionu uciekającej przez przybyszami z odległych stepów Euroazji, a wysoki brzeg Rivo Alto umożliwił wznoszenie wspaniałych budowli, które sławiły i kumulowały bogactwo Wenecji zdobywane w handlu z odległymi miejscami. Jeśli do Wenecji z daleka przybywali kupcy i towary to dlatego, że właśnie mercato di Rialto i jego okolice były miejscem wielkiego handlu. Jeśli Napoleon wywiózł z Wenecji do Paryża lwy św. Marka jako swoje wojenne trofeum to dlatego, że one tu właśnie się znajdowały. Oczywiście, chodzi tu nie tylko o ich obecność w mieście św. Marka. Być może dla wartości tego trofeum ważne było ich pochodzenie z tego szczególnego miejsca, jakim była wtedy Wenecja. Być może ich wartość polegała także i na tym, że kiedyś był to łup przywieziony przez Wenecjan z Konstantynopola. Jeśli dziś oglądamy Wenecję na zdjęciach w Internecie lub udajemy się do niej osobiście to dlatego, że w tym właśnie miejscu znajdują się słynne budynki, place, kanały.

⁴⁶ J.M. Bloom, *Silk Road Or Paper Road?*, „The Silk Road”, vol. 3, No. 2, December 2005, s. 21.

Jest jeszcze jedna sprawa do wyjaśnienia. Ulf Hannerz proponuje ujęcie, w którym to, co lokalne – „Byłoby [...] istotne jako arena, na której zbiegają się różnorodne wpływy”. Jeśli lokalność rozumielibyśmy jako arenę czy miejsce zbiegania się zewnętrznych wpływów, to o Wenecji można by wtedy powiedzieć, że jest dziwną lokalnością, która – jak próbowałem wyjaśnić – ma jednocześnie także transkontynentalny czy nawet globalny charakter. Czy mówienie o globalności lokalności nie brzmi jak bełkot? Być może właściwiej byłoby nie utożsamiać – jak Hannerz – tego, co lokalne, z areną, miejscem. Cegły z Harappy mają wymiary pozostające ze sobą w relacjach: 1:2:4⁴⁷. To znaczy ich szerokość jest dwa razy większa niż wysokość, a długość dwa razy większa niż szerokość. Pomimo tych powiązań wysokość, szerokość, długość pozostają odmiennymi wymiarami tych cegieł. Zamiast utożsamiać lokalność z miejscem, czy nie należałoby uznać lokalność, regionalność, transkontynentalność, globalność za powiązane, lecz odmienne od siebie wymiary miejsca? Wenecja byłaby wtedy szczególnym miejscem także i w tym znaczeniu, że nie tracąc niczego ze swej lokalności i regionalności, miałaby ono jednocześnie istotny transkontynentalny a nawet globalny charakter. Przy czym powiązania między wymiarami tego miejsca są znacznie bardziej złożone i skomplikowane, niż ma to miejsce w przypadku cegieł z Harappy. Jednak zarówno w przypadku tych cegieł i weneckiego miasta to powiązania między wymiarami określają ich charakter.

Adam Nobis (dr hab.): pracownik Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego, członek redakcji *Przeglądu Kulturoznawczego*, a także dostępnego w Internecie pisma *Kultura – Historia – Globalizacja* (www.khg.uni.wroc.pl).

Venice – a special place locally, regionally and globally

In my text, I ask what founds the particularity, uniqueness and exceptionality of Venice. I depart from Ulf Hannerz, who understands locality as a unique combination of external influences. I infer that his understanding consists in identifying locality with place. I propose to assume that locality is not place but its dimension, like other dimensions, such as: regionality, continentality, transcontinentality or globality. To understand the particularity of place one needs to analyze all its dimensions and their relations.

⁴⁷ B. Allchin, R. Allchin, *Narodziny cywilizacji indyjskiej*, tłum. T. Marszewski, Warszawa: PWN, 1973, s. 342.

Szkic do portretu Polski lokalnej. Refleksje na marginesie reportażu Włodzimierza Nowaka

W tym artykule przedmiotem obserwacji uczynimy reportaże Włodzimierza Nowaka poświęcone polskiej prowincji przełomu XX i XXI wieku. Pytać będziemy o oblicza polskiej lokalności przede wszystkim w społecznościach peryferyjnych, z niskim poziomem cywilizacyjnym i kulturalnym, które poniosły największe koszty reformy. Opiszemy trudny proces upodmiotowienia społeczności lokalnych, drogę do wypracowania procedur i struktur działań lokalnych, budowę więzi interpersonalnych. Odnotujemy też zarejestrowane przez reportaż narodziny społeczności lokalnych nowego typu o zredukowanym związku z danym terytorium.

* * *

„Mam w dupie małe miasteczka” prowokował swojego czasu Andrzej Bursa. A w tożsamym czasie na łamach tygodników dużą frekwencyjność uzyskiwały reportaże impresje o kondycji rozmaitych prowincjonalnych zakątków. Słowa te piszę z pamięcią o poznawczych i – tak, tak! – estetycznych walorach „reportażowych monografii powiatowych” Jerzego Lovella, Krzysztofa Kąkolewskiego, Michała Moñki, Andrzeja Krzysztofa Wróblewskiego, Małgorzaty Szejnert, Anny Strońskiej. Klasyk reportażu tego obszaru tematycznego – Stefan Kozicki wprowadził do uzusu językowego określenie „Polska powiatowa” i elektryzował opinię publiczną epoki Gomułki tomami reportaży o wdzięcznych tytułach *Prowincja... czyli tajemnice powiatowej władzy*, *Szukam miss powiatu*, *Podzwonne dla parafii*, *Delegacja do czyścica*. Echa tamtych refleksji odnajdziemy w tym szkicu. Przedmiotem obserwacji uczynimy reportaże Włodzimierza Nowaka¹ poświęcone polskiej prowincji lat 90. XX wieku i pierwszych nowego tysiąclecia. Autora ekstatycznego *Mojego warszawskiego szafu*, frenetycznego – moim zdaniem najlepszego w całym dorobku – reportażu *Noc w Wildenhagen*² pytać będziemy o oblicza polskiej lokalności w dwadzieścia lat po transformacji ustrojowej³. Niniejszy szkic nie aspiruje do wyczerpania tematu, a jedynie do wskazania kilku aspektów problemu.

¹ Włodzimierz Nowak (ur. 1958) – z wykształcenia jest kulturoznawcą, od niemal dwudziestu lat jest związany z „Gazetą Wyborczą”. Jego zainteresowania tematyczne oscylowały wokół spraw pogranicza polsko-niemieckiego, podejmował również tematy wpisane w newralgiczną historię dwudziestowiecznych relacji polsko-niemieckich, pokazywał niejednoznaczności i paradoksy historii, portretował dramatyzm ludzkich wyborów. Nowaka interesuje także „Polska niewarszawska” – Polska różnorodnie konceptualizowanych marginesów i peryferii. Autor posiada doskonały słuch językowy, a jego teksty mistrzowsko adaptują elementy języka środowiskowego bohaterów (np. reportażowy portret środowiska pakerów *Mistrz rozkroku i przykucania*, który w tytule trawestuje wers Szyborskiej). To reportaże o wysokiej kulturze słowa, uczciwe wobec bohaterów, ze świetną linią dramaturgiczną, ważne poznawczo i społecznie.

² Tekst powstał we współpracy z Angeliką Kuźniak.

³ Materiałem analitycznym są zbiory reporterskie W. Nowaka: *Obwód głowy*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2007; *Serce narodu koło przystanku*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2009. Tekstów nie łączy wspólna geografia prezentowanych problemów: w sensie terytorialnym reportaże dotyczą małych społeczności lo-

Najbardziej elementarne rozumienie lokalności zakłada trwały system więzi spajających uczestników danej społeczności poświadczony np. sytuacją sąsiedztwa, pokrewieństwa, stratyfikacji zawodowej. Socjologiczna perspektywa każe rozpatrywać lokalność w kontekście m.in. kultury społecznej, systemu politycznego, ekonomii, światopoglądu czy mitów społecznych. Pojęcie „społeczność lokalna” można definiować w aspekcie przestrzennym (terytorium), społecznym (interakcje) i psychicznym (więź). W przyjętym tu zakresie strukturalizacja układów lokalnych będzie rozpatrywana na poziomie świadomościowym (doświadczenie i przeżywanie terytorium), relacji personalnych, instytucjonalnych i działań zbiorowych członków społeczności⁴.

Upodmiotowienie społeczności lokalnych

Jeśli za Markiem Millerem przyjąć, że „reportaż jest komunikatem z życia reportera”⁵, to Nowaka przygody z działaniem lokalnym zainicjowane zostały wraz z przemianami demokratycznymi 1989 roku. Reportaż *Solidarność ucieka rowerem* z tomu *Serce narodu koło przystanku* wypada uznać za punkt odniesienia dla wszystkich późniejszych ustaleń w interesującej nas sprawie lokalności. W tym tekście – nietypowym dla autora, bo manifestacyjnie eksplikującym kontekst własnej biografii – poznajemy młodego Nowaka, jeszcze nie dziennikarza, ale pracownika muzeum regionalnego w małym Pszczewie, animatora przedsięwzięć lokalnych, dystrybuującego treści rodzącej się właśnie demokracji. Dynamika, optymizm i horyzontalność przedsięwzięć, przekonanie o cenzuralności dziejących się zdarzeń, misyjność i działanie wspólnotowe to niektóre określenia tamtej aktywności i swoisty mit fundacyjny nowych, demokratycznych form więzi lokalnych.

Otwieramy w muzeum sklep: pamiątki z Cepelii, jarmarkowe ciuchy szyte przez plastyków, skórzane torby. Czasem do sklepu zagląda Ewa Minge. Robi swetry na drutach i pyta, czy może przynieść. Nie ma jeszcze swojej formy, ani nawet nie przypuszcza, że zostanie znaną projektantką mody. Jest żoną miejscowego marynarza. Taka ładna, że jak wchodzi w niedzielę do kościoła, to się ludzie odwracają od ołtarza⁶.

Reportaż pokazuje, że wznoszone naprędce instrumentarium działań lokalnych okazuje się tak kruche, że nie wytrzymuje naporu sąsiedzkich pomówień i zawiści, demonów etnicznych uprzedzeń (retoryka ukraińskiego tryzuba i sympatii proniemieckich). Wymagający program reformy gospodarczej (wraz z dramatem upadku PGR-ów, bezrobociem, biedą) zaprocentowały frustracją, inercją działań na poziomie lokalnym, konsolacyjnym mitem wiktymizacyjnym. W tej inicjalnej wersji działania wspólnotowe na poziomie lokalnej społeczności Pszczewa niestety nie powiodły się. A symboliczne imaginariusz tej klęski tworzy ucieczka niedoszłego pośta: od pszczyńskiego rynku, od marazmu bezrobotnych pegeerowców.

Jak dynamiczny przebieg miał proces upodmiotowienia społeczności lokalnych przekonuje reportaż *Serce narodu koło przystanku*. Tym razem punktem wyjścia dla penetracji reporterskiej są nieco dziwaczne przedsięwzięcia jednego z mieszkańców Kowalowa w województwie lubuskim. Ten bowiem z zadziwiającą konsekwencją (i nie wspierany pomocą władz samorządowych) kreuje

kalnych na Śląsku, Ziemi Lubuskiej i w województwie świętokrzyskim. Zgromadzone tu refleksje należy traktować jako drobny szkic do portretu polimorficznej struktury Polski lokalnej.

⁴ Literatura przedmiotu jest ogromna i szybko przyrasta. W tym miejscu najbardziej użyteczna okazała się praca: M.S. Szczepański, A. Śliz, R. Geisler, B. Cymbrowski (oprac.), *Socjologia regionu i społeczności lokalnych. Antologia*, Opole: Uniwersytet Opolski, 2011 (tu zwłaszcza prezentujący stan badań oraz porządkujący definicje i typologie artykuł J. Karczewskiej *Robocze ideologie lokalności. Stare i nowe schematy*, s. 271-308).

⁵ M. Miller, *Reporterów sposób na życie*, Warszawa: Czytelnik, 1983, s. 107.

⁶ W. Nowak, *Solidarność ucieka rowerem (zamiast zakończenia)*, [w:] tenże, *Serce narodu...*, s. 246.

miejsca pamięci⁷. Na małej ulicy w Kowalowie wyrastają różnorodne artefakty kultury materialnej, które są oddane do dyspozycji społeczności lokalnej, kumulują i dystrybuują wartości ważne dla wspólnoty, budują więzi międzypokoleniowe i uczą uczestnictwa w historii o formacie ogólnokrajowym, europejskim, globalnym. Czyżewskiego polityka kommemoratywna rządzi się prawami arbitralnie ustanowionymi przez inicjatora i niejednokrotnie są to wybory zaskakujące. W hierarchii wartości Czyżewskiego znalazło się miejsce dla rocznicy zbrodni katyńskiej, wizyty w Słubicach prezydenta Kwaśniewskiego, ale także dla lądowania amerykańskiej sady na Marsie.

Odsuńmy na moment performerski kontekst inicjatyw lokalnego pasjonata, a wtedy odsłoni się przed nami projekt rozwoju lokalnych wspólnot. „Kowalów mój widzę ogromny” – mógłby strawestować Wyspiańskiego były pegeerowski traktorzysta i przewodniczący Solidarności w Zakładzie Rolnym Kowalów. W Czyżewskiego projekcji świata lat 90. uderza przekonanie o randze małych społeczności lokalnych, których wielość i różnorodność buduje pejzaż narodu i państwa. Lokalne wspólnoty są równoprawnymi udziałowcami przemian globalnych, godnymi beneficjentami postępu i demokracji, uczestniczą w historii i dzielą pamięć historyczną. To przekonanie ilustruje Czyżewski działalnością samorządową, a apostolskie przekonanie, że radny jest „sługą sług” jest tu wypowiedziane jak najbardziej serio. Projekty lokalnego performerera są wizjonerskie i kreślone bez kompleksów, także w sferze onomastycznej. Kanałem La Manche chce ochrzcić Czyżewski zmeliorowany rów z wodą, dla nieistniejącego wiaduktu – przewiduje nazwę Wiadukt Europejski. Finał tej optymistycznej wizji lokalności z lat 90. dopisała wizyta reportera w Kowalowie po dziesięciu latach. Nie ma nie tylko wiaduktu, ale i miejsc pamięci na ulicy Kolejowej. Sam zaś Czyżewski – pośpyny i smutny – nie udziela się w społeczności lokalnej.

„Wszędzie widzę Pszczew”⁸ – jak mantrę powtarza Nowak i niestrudzenie zapisuje kolejne rozdziały dziejów polskiej lokalności w demokratycznych realiach wolnościowych. Ale wnioski nie są optymistyczne. Aktywność, która miała wyrosnąć na polu transformacji wypaliła się; wspólnotowość – nieoczekiwanie zaprocentowała atrofią więzi lokalnych, kapitał instytucjonalny jest wciąż wątki, lokalna wiedza o podstawach samorządności – kulawa. W niedoinwestowanym, zapóźnionym infrastrukturalnie i kulturowo świecie polskiej prowincji aberracyjnie wybrzmiewają hasła o renesansie lokalizmu rodem z tygodników opinii. Dynamizowanej przez nowe technologie nowoczesnej lokalności, o której piszą „modni publicyści”, przeciwstawia Nowak przaśną rzeczywistość świata cywilizacyjnie opóźnionego; cyberświat wielkich prędkości zestawia z nieśpieszną podróżą rowerem przez nieubite dukty. Zygmunt Bauman pisał o nieumiejętności budowania wspólnoty przez ludność dzielącą w ponowoczesnym świecie wspólne terytorium („pęk sznura o luźno zwisających, nie powiązanych ze sobą końcach”⁹), a metafora ta jest trafna dla bohaterów Nowaka jedynie przez wzgląd na trudność (a więc nieistotność) dostępu do sieci.

Ekonomia w formacie lokalnym

Transformacje systemu gospodarczo-ekonomicznego są w narracjach Nowaka bodajże najbardziej spektakularnym emblematem zmian, jakie przyniosły reformy lat 90., rezonującym w sferze ekonomicznej, społecznej, kulturowej, psychosomatycznej. Mamy oto do czynienia z mikroskalą efektów projektowania polskiej ekonomii lat 90. Lokalna przedsiębiorczość „układami stoi”, samorządowa władza powiązana jest z kapitałem, a tandem ów strukturalizuje fakturę patologii: malwersacji i łamania przepisów w sferze zarządzania kapitałem ludzkim. Reporterska narracja o tragicznej

⁷ A. Szpociński, *Miejsca pamięci*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 4-11.

⁸ W. Nowak, *Solidarność...*, s. 250.

⁹ Z. Bauman, *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2002, s. 32.

śmierci młodego chłopaka w fabryce cukierków odsłania kulisy funkcjonowania przedsiębiorstw w warunkach „raczkującego kapitalizmu” – to z jednej strony; w niszowych warunkach lokalnych – z drugiej (*Żrebak na okresie próbnym*)¹⁰. Największy w powiecie pracodawca wpływa na wymiar sprawiedliwości, zastrasza podwładnych, ucieka się do szantażu, torpeduje wprowadzenie procedur kontrolnych. Śmierć – wynikała tyleż z zaniedbania, co z codziennej w Polsce bylejakości – pozostaje niewyjaśniona. A najbardziej okrutne w tej historii jest zrzucanie odpowiedzialności na ofiarę. Dekoncentracją nazywa się przepracowanie, łamaniem przepisów BHP – przydzielenie chłopakowi obowiązków przekraczających jego możliwości. Jedynym, który bronić będzie dobrego imienia ofiary będzie reporter – przywracający wiarę w funkcje kontrolne IV władzy.

Nowak dokumentuje, jak wyzwania współczesnego kapitalizmu rezonują w sferze socjalno-kulturowej społeczności lokalnych. Portretujący rzeczywistość Łazisk Dolnych na Górnym Śląsku reportaż *Damska szychta* odsyła do wizualizacji patriarchalnej tradycji śląskiej z filmów Kazimierza Kutza. Śląskość lat 90. XX wieku w projekcji Nowaka uwolniona jest już z retoryki polsko-niemieckich zmagania i dramatycznych wyborów narodowościowych, na jakie w przeszłości skazywały człowieka pogranicza ideologia, historia i czas. Jest za to swoboda wyboru: miejsca zamieszkania, opcji narodowościowej, kompetencji językowych. Nowak przekonuje, że wbrew pesymistycznym diagnozom społeczności lokalnej Łazisk nie zagroziły globalizacja, hybrydyzacja i konsumeryzm, atomizacja społeczna i relatywizm. Przetrwiał etos pracy, wciąż silna jest spójność więzi rodzinnych i lokalnych, ważna jest religia i zwyczaj kreślenia krzyża na rozpoczynanym bochnie chleba. Zmiany nastąpiły natomiast na polu aktywności płci (strategie na rzecz równości płci, polityka genderowa)¹¹. Potencja likwidacji kopalni „Bolesław Śmiały” jest dla wielu mieszkańców Łazisk końcem jednego znanego im porządku świata, w którym kopalnia była centrum życia ekonomicznego i socjalnego, współtworzyła system aksjonormatywny, wyznaczała rytm życia rodziny. Nowak dokumentuje, że erozji ulegają struktury patriarchalne, a dynamiczne podmioty kobiece aspirują do przejęcia funkcji wykonawczych, decyzyjnych i kontrolnych. Tytułowa „damska szychta” to emblemat atutów kompetencyjnych żon górników, dziś coraz częściej – żon bezrobotnych górników. Ślązaczki w reportażu Nowaka są ambitne, otwarte na zmianę, chętne do podnoszenia kwalifikacji, nie są już gospodyniami domowymi lecz menadżerkami rodzinnych gospodarstw¹².

Restrukturyzacja lat 90. pomnożona o mechanizmy działań „niewidzialnej ręki rynku” za procentowały w portretowanych społecznościach lokalnych sytuacją ubóstwa, trwałego bezrobocia, nieprzekraczalnego marazmu. Tu, w strukturach o niskim kapitale kulturowym i ekonomicznym, koszty społeczne transformacji były szczególnie wysokie (upadek PGR, zwiększenie kosztów utrzymania, spadek statusu, migracja ekonomiczna, nostalgia za PRL)¹³. Przejmujące są reportaże portretujące wspólnotę cierpiących, samotnych i głodnych, pogrążonych w depresji, pozbawionych nadziei, bezradnych.

„Gazeta” wysłała mnie do Człuchowa. To czarna dziura popegeerowskiej biedy. Mam sprawdzić, jak można tym ludziom pomóc. Przetestować ministerialne programy walki z bezrobo-

¹⁰ Reportaż z tomu *Serce narodu....*

¹¹ Zob. np. M. Taylor, *Rozwój a gender*, tłum. K. Makaruk, T. Krzyżanowski, [w:] G. McCann, S. McCloskey (red.), *Lokalnie – globalnie. Kluczowe zagadnienia studiów nad rozwojem*, Warszawa: Polska Akcja Humanitarna, 2010, s. 139-153.

¹² Reportaż Nowaka można czytać również poprzez klucz tematów niepodjętych, a do takich należą np. pojałtańska kolonizacja Śląska (eksploatacja gospodarcza i ekologiczna) oraz mniej optymistyczna wersja aktywności śląskich kobiet wobec bezrobocia (prostytucja). Ten ostatni temat został dostrzeżony przez reportaż ostatnich lat, a w 2010 roku doczekał się ujęcia filmowego („Ewa” w reżyserii Adama Sikory, Ingmara Villqista).

¹³ Zob. m.in. P. Długosz, *Trauma wielkiej zmiany na Podkarpaciu*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 2008.

ciem. W takim warszawskim wyobrażeniu bieda jest skromna, ale szlachetna i chociaż króliki hoduje, a nie siedzi beczynnienie. A ja wiem, że bieda jest brudna i niechlujna, bo się biedzie nic nie chce i też ma prawo do ciężkiej depresji, i to nieleczonej¹⁴.

Odwrotnie niż Wojciech Tochman, Nowak nie przesuwając ekstremalnie granic wytrzymałości odbiorcy. Bieda i głód są tu wartością humanizmu, a kultura ubóstwa – jest doświadczeniem egzystencjalnym rozpoznawalnym pod każdą szerokością geograficzną. Globalizacja uruchamia mechanizmy uczestnictwa i wykluczenia; w Nowaka projekcjach lokalności tym drugim jest niestety więcej. Rozwój inicjatyw lokalnych bywa odpowiedzią na kryzys państwa. Tymczasem bohaterowie tych reportaży dostrzegają kryzys państwowego podmiotu decyzyjnego, ale nie mają kompetencji, aby podjąć działania naprawcze np. związane z walką z wykluczeniem i biedą. Nie potrafią zbudować struktur współrzędzenia na poziomie lokalnym, nie aspirują do organizacji społeczeństwa obywatelskiego. Nic dziwnego – bohaterami nie są dynamiczni liderzy lokalnych przedsięwzięć ani syci beneficjenci przemian demokratycznych Polski samorządowej. To raczej ci, którzy pod furtą klasztorną wyczekują na dary z „Caritasu” (*Uboga*), targają się na życie swoje i swoich bliskich (*Cholera z takim życiem*), są pogodzeni z pokoleniowym dziedziczeniem biedy (*My tu wszyscy na wymarcie*) i w tym sensie te reportaże korespondują z rozpoznaniem Mariusza Szczygła z lat 90. (zbiór *Niedziela, która zdarzyła się w środę*). To pesymistyczna wizja *underclass*.

Wracam do Poznania i jakoś zaraz rodzina wyciąga mnie do rozświetlonego centrum handlowego. Otwieram torbę. Wylatuje z niej smród tamtej chałupy. Myślę sobie, że gdyby ci ludzie wyskoczyli tutaj z mojej torby, toby im serce pękło. Torbę szybko zamykam. Nie wiem, jak to wszystko opowiedzieć. Jak przetłumaczyć. Jak zawracać głowę tym, którzy pchają pełne wózki, tamtymi spod Człuchowa¹⁵.

Lokalność a kultura polityczna

Lokalna ocena polityki uprawianej na ulicy Wiejskiej w Warszawie różni się od opinii forsowanych w ogólnopolskich mediach (*Kamienica Polska na żądanie*). Dla mieszkańców Kamienicy Polskiej wybory parlamentarne w 2001 roku są jedynie jednym z wielu wydarzeń niedzieli: obok procesji, meczu drużyny piłkarskiej, pożaru stodoły. Lokalna perspektywa osłabia hierarchie i podziały utrwalone na ogólnopolskiej scenie politycznej.

Jak pytam, kto rządzi w gminie, lewica czy prawica, ludzie odpowiadają, że strażacy. Bo wiadomo, strażak w kampanii ma zawsze największe przebicie¹⁶.

Reportaże Nowaka nisko oceniają aktywność polityczną członków lokalnych wspólnot. Starsi podchodzą do przywileju wyborczego z motywowaną doświadczeniem biograficznym nieufnością; młodzi na ogół w ogóle nie są zainteresowani udziałem w kształtowaniu pejzażu politycznego. Polityka stołeczna rezonuje tu nienachalnie i nie generuje przekonania o przełożeniu się wyników wyborów na losy lokalnej wspólnoty. Mieszkańcy Kamienicy Polskiej korzystają z narzędzi demokracji bez wiary w ich konkluzyność.

¹⁴ W. Nowak, *Solidarność...*, s. 249.

¹⁵ Tamże, s. 250.

¹⁶ Tenże, *Kamienica Polska na żądanie*, [w:] tenże, *Serce narodu...*, s. 201.

Polityka prowadzona na szczeblu lokalnym bywa nierozpoznawalna dla przybysza z eksterioru. W reportażu *Zawsze było ZWM i po co to zmieniać?*¹⁷ – pretekstem do refleksji jest decyzja o odrzuceniu propozycji przyjęcia Ireny Sendlerowej jako patronki szkoły w miejscowości Wielowieś. Reporter tropi meandry władzy lokalnej, odkrywa potęgę słowa „układ”, demaskuje procedury nepotyzmu, manipulacji i prywatnych ambicji. Apodyktyczny sposób zarządzania placówką (terror dyrektorki wobec nauczycieli, rodziców i uczniów), dążenie do utrzymania monopolu wiedzy i władzy (torpedowanie samodzielnych inicjatyw podwładnego), wzmocnione zostały zwykłą, ludzką zazdrością. To, co na planie ogólnopolskich debat nad spuścizną *Shoah* mogło wydać się wyrafinowaną prowokacją i zarzewiem dyskusji nad kształtem polityki historycznej, w wymiarze lokalnym okazało się wypadkową partykularnych interesów i kompleksów. W rzeczywistości bowiem nie chodziło ani o wyliniały autorytet ZWM, ani o postać Ireny Sendlerowej, a jedynie o ambicję, zazdrość, ludzką małość.

Lokalne narracje:

Portretowane przez Nowaka przestrzenie lokalne nie ubierają się w kostium ponowoczesnego świata. Przetrwały tu tradycyjnie ważne przestrzenie publiczne (agory i fora), w których programuje się działania wspólnoty, ustala normy i hierarchie, kształtuje opinie.

Na skwerku przed kościołem Świętego Mikołaja w Końskich wygrzewają się w słońcu mędrcy. Wszystko wiedzą. Jaka będzie pogoda na jutro? Czy mamy wejść do Unii, czy nie i dlaczego? Co z dopłatami dla rolników? [...] Im słońce mocniej grzeje, tym więcej mędrców wychodzi na skwer. Dawni rzemieślnicy, urzędnicy, partyzanci¹⁸.

Starszyzna – niczym antyczny chór starców – narratywizuje historię lokalnej społeczności, buduje poczucie wspólnoty, struktury i sensu. Autor generuje sytuację dyskursywną, bo narracja starców jest jedną z wielu, z których reporter tka historię społeczności lokalnej miasteczka pod Kielcami *anno domini* 2002. Opowieść mędrców uzupełnia narracja historiograficzna (faktografia źródeł naukowych), narracja ikonograficzna (żywe jedynie w pamięci, bo niezachowane archiwum miejscowego zakładu fotograficznego), narracje lokalnych liderów partii politycznych, narracje pracowników różnych sektorów gospodarki lokalnej, narracje liderów zespołów muzycznych (Sweet Combo, DJ Feel-X Filiks). Identyfikowani z tradycyjną formułą społeczności lokalnej mędrcy ze skweru budują opowieść, która toczy się zgodnie z rytmem „długiego trwania”, ma wewnętrzną logikę, a jej bohaterem jest wspólnota autarkiczna oparta na szacunku do więzi rodzinnych i terytorialnych¹⁹. Herosami tej narracji są: hrabia Tarnowski, matka Kiepur, Hubal, partyzanci z Armii Ludowej, Mieczysław Moczar i Alfred Miodowicz. Fotograficzne archiwum przywoła obrazy wielokulturowej wspólnoty Końskich i miejsce w niej społeczności żydowskiej. Spracowani robotnicy przypomną okres prosperity zakładów odlewniczych, opiekę socjalną PRL i dumę z obecności Końskich w telewizyjnym Turnieju Miast. Politycy jak zwykle utoną w niesprawdzalnych mrzonkach.

Zauważmy, że żadnej z narracji tożsamości lokalnej nie buduje regionalny folklor, który z tej perspektywy wydaje się zapleczem definitywnie martwym. Jego miejsce zagospodarowuje w naturalny sposób inna forma ludycznej obecności – w tym wypadku rap. DJ Feel-X – jak niegdyś

¹⁷ Reportaż ze zbioru *Serce narodu...*

¹⁸ W. Nowak, *Końskie idzie do Europy*, [w:] tenże, *Serce narodu...*, s. 155.

¹⁹ M. Ziółkowski, *Globalizacja a przemiany struktury społecznej we współczesnej Polsce*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2001, t. XIX: *Społeczne problemy globalizacji*, s. 17-31.

hrabia Tarnowski czy szef łódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego Mieczysław Moczar – jest współcześnie ambasadorem Końskich. Lokalny patriotyzm Filiksa, somatyczny i bezrefleksyjny, nie wymaga odniesień do historii. Dla Europejczyka Filiksa – dysponującego kompetencjami językowymi, otwartego na świat i swobodnie czerpiącego z magazynu różnorodnych tradycji kulturowych – przynależność do lokalnej społeczności jest suwerennym wyborem, a nie niedyskutowanym faktem. W jego projekcji Końskie jest pozbawione przeszłości: ma dziś, ale przede wszystkim jutro. Filiks jako figura postmodernistycznego patrioty lokalnego – tę przyszłość projektuje bez żadnych kompleksów, z rozmachem i – z rozbijającą naiwnością.

Ja bym tu widział doroczny, zajebisty mega festiwal, Końskie 2005, hiphopowe Opole. Ściągnąłbym ludzi z całego świata. [...] A tu można by połączyć reggae z muzyką elektroniczną. Jest teren po Zamtalu, gdzie można grać i malować grafy. W parku Tarnowskich byłby skate park dla tołkowców. Kilka imprez jednocześnie, dla dzieci, niepełnosprawnych i starszych. MTV i Viva będą nadawać prosto z Końskich [...] Że ludzie mogą być bardziej wyluzowani, że się mówi po angielsku, że jest Internet, stałe łącza, że się Europa łączy z Polską [...] Że się trzeba wziąć do roboty. I żeby ludzie nie zapominali, że lepiej żyć dobrze niż źle. Wtedy ludzie będą się kochali, będzie zajebiście²⁰.

Wobec globalizacji

W projekcji Włodzimierza Nowaka małe społeczności lokalne są na ogół bezradne wobec inwazji treści globalizującej się kultury²¹ (*Nara, Końskie idą do Europy*). Ta oferuje im jednak przede wszystkim treści śmieciowe, najprostsze, najtańsze i najgorsze. Opatrzone emblematem nowoczesności, są postrzegane jako wartościowe, budujące prestiż ich konsumenta. Najszybciej reaguje ulica, której krzyczące neony i angielsko brzmiące nazwy małych sklepików ukryć mają biedę i bród. Absorpcja nowoczesnych ofert kulturowych w społeczności małej Witnicy zderza się z prząsną rzeczywistością polskich peryferii. Schizofreniczną rzeczywistość buduje więc ciasnota mieszkań i permanentny brak intymności rodem z *Pierwszego kroku w chmurach*, surowe warunki pracy w lokalnej fabryce wód gazowanych, brak infrastruktury kulturalnej. Młodym przychodzi zderzyć się z ofertą kolorowych gazet, projektujących świat na modłę nieskończonej kolekcji doświadczeń i dóbr konsumpcji, rozwiązujących komplikacje świata za pomocą pakietu infantylnych porad. Horoskopowo-poradnikowa edukacja, pozbawiona zaplecza w postaci wartości i norm, procentuje infantyлизacją, deformacją języka, utratą umiejętności rzeczowej oceny rzeczywistości.

W „Bravo Girl” Kasia zrobiła sobie test, czy jest wyluzowaną panną, czy sporty girl i jaki kolor dezodorantu do niej pasuje. Pytali, jak gada z fajowym gostkiem, jaki jest jej modelowy lans na randkę i jaki ma dzwonek w komórce. Wyszło, że jest romantyczna i pasuje do niej fioletowa rexona o zapachu lilii wodnych, dzięki któremu on będzie traktował ją jak księżniczkę²².

Młodzi członkowie społeczności lokalnych biorą do rąk najprostsze rekwizyty nowoczesności i funkcjonalizują je zgodnie z jedynym znanym im scenariuszem natychmiastowego zaspokojenia przyjemności. Witnicy nieobce są więc dredy i marycha, nadużywanie alkoholu, a nawet

²⁰ W. Nowak, *Końskie idzie...*, s. 179-180.

²¹ Nie wdając się w niuanse terminologiczne, w tym miejscu pod pojęciem globalizacji rozumiem procesy przekształcania świata lokalnego pod wpływem trendów globalnych.

²² W. Nowak, *Nara*, [w:] tenże, *Serce narodu...*, s. 230.

samobójstwa²³. Kilkunastoletnie bmv i audi – przywiezione zza pobliskiej granicy odpadki cywilizacji, pozornie tylko generują poczucie wolności. Mobilność bowiem do niczego nie służy: może tylko produkcji adrenaliny pod wpływem szybkiej i nietrzeźwej jazdy. Witniczanom nie przychodzi do głowy, że mogą gdzieś pojechać, coś zmienić, a słowa te korespondują z obserwacjami polskich marginesów w *Fado* Andrzeja Stasiuka. Nawet granica nic nie znaczy, mimo że bliska, to jednak nieosiągalna, bo implikująca dynamizm i sprawczość. A o te wartości w portretowanej przez Nowaka społeczności lokalnej najtrudniej.

Lokalne a uniwersalne

Bywa, że lokalna narracja splata się z narracją uniwersalną, a wtedy dojść może do konfliktu interesów. Oryginalnie konceptualizuje ten problem reportaż *Kamyk oświęcimski*, w którym toczy się dyskurs na temat dysponowania i zarządzania elementami kultury pamięci o Holocauście i II wojnie światowej. Kto i w jakim zakresie ma prawo do kształtowania pamięci o jednym z najtragiczniejszych doświadczeń ludzkości, w jaki sposób przygotowywane projekty uderzają we współczesność miejsc i przestrzeni depozytujących pamięć o Minionym, jaki wymiar etyczny nadać dążeniom do przekształcania relikwii w dobra konsumpcji i handlu²⁴.

Sprawne pióro autora zdaje się sugerować powołanie do życia Baudrillardowskich symulakrów, w których zaciera się granica między światem rzeczywistym a jego projekcją. Iluzję hiperrzeczywistości strukturalizuje obecność ekip filmowych w przestrzeniach autentycznych baraków i krematoriów, statystowanie oświęcimian w filmach Munka i Spielberga, a wreszcie – oglądane w mieszkaniach oświęcimskich relacje telewizyjne z odbywających się tuż za rogiem Marszów Żywych.

Szła do sklepu, na skróty, jak zwykle, koło szubienicy, potem wzdłuż krematorium. Brzuch się kołysze spokojnie. Nagle z boku wypada tłum nagich kobiet z ogolonymi głowami. Esesmani wrzeszczą, biją. Następnego dnia urodziła Kamila... Innym razem się potknęła i wpadła w stos chudych manekinów w pasiakach. Serce jej stanęło²⁵.

W tym świecie wypełnionym rekwizytami traumy, patos zmuszony jest koegzystować ze zwykłością, legenda ociera się o codzienność. Nowak świetnie podpatrzył ambiwalentne znaczenia topografii oświęcimskiej, rozmaicie nacechowanej dla członka miejscowej wspólnoty lokalnej i dla przybysza z eksterioru. Z niezwykłą elegancją stawia autor pytania o szanse rozluźnienia gorsetu pamięci, przy zachowaniu szacunku należnego przeszłości. Na szali symbolicznego imaginarium stawia argumenty leksykalne i etyczne („Czy na przykład Miss Oświęcimia dobrze brzmi?”²⁶), merkantylne, społeczno-kulturowe i promocyjne lokalnej wspólnoty, na drugiej – pamięć o Zagładzie. Pokazuje ich wzajemne siłowanie się, szukanie konsensusu. Świetnie wybrzmiewają partie dotyczące egzystencji miejscowych w zonie chroniącej muzeum, przekonująco – argumenty drobnych przedsiębiorców walczących o prawo do ekonomicznego zagospodarowania okolic. Młodzi członkowie społeczności lokalnej uparcie przekonują, że miasto, które ma także pozaobozową liczącą osiemset lat historię, jednak ma szansę na normalny rozwój.

²³ Kilka bliskich czasowo samobójstw młodych ludzi w Witnicy staje się pretekstem do portretu środowiskowego małej społeczności lokalnej. Reportaż nie ma jednak charakteru interwencyjnego czy sensacyjnego, a aspiracją reportera nie jest wyjaśnienie przyczyn samobójstw.

²⁴ Interesującym kontekstem dla tego ujęcia mogą być reportaże Lidii Ostałowskiej zebrane w tomie *Farby wodne*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2011.

²⁵ W. Nowak, *Kamyk oświęcimski*, [w:] tenże, *Serce narodu...*, s. 127.

²⁶ Tamże, s. 136.

Dyslokacje i nowe społeczności lokalne

Jeszcze inaczej profiluje spojrzenie na lokalność reportaż *Dół na Greenpoincie*²⁷. Tym razem przedmiotem obserwacji jest diaspora młodych ludzi spod Grajewa, Łomży i Moniek żyjąca w Nowym Jorku. Nowak pyta o kondycję ekonomiczną i psychofizyczną młodych Polaków, zagaduje o projektowanie przyszłości, o stopień adaptacji i integracji w polimorficznym metropolisie. Pojedynczy reportaż nie może być oczywiście podstawą do jakichkolwiek uogólnień, ale spróbujemy odszukać w nim sygnały mówiące o trwałości więzi wyprowadzonych ze środowisk rodzinnych polskiego Podlasia w sytuacji diaspory i o nowych więziach lokalnych. Reportaż Nowaka pokazuje, że proveniencja terytorialna, a wraz z nią hipotetyczny związek z określoną społecznością lokalną, są ważne wyłącznie w inicjujących kontakty personalne autoprezentacjach. Interlokutorami Nowaka są więc: Tomek spod Łomży, Marta z Grajewa etc. Wielu młodych bohaterów Nowaka czuje się już przynależnych do zróżnicowanej polskiej społeczności na Greenpoincie, z aspiracjami jednak do jej przekroczenia. Tej przypisuje się cechy amorficzności, skonfliktowania, niepodjęmowania działań wspólnotowych, powierzchownych relacji personalnych. Polacy są Innymi wśród wielu Innych: Hiszpanów, Żydów, Rosjan, a sytuacja ta zmusza ich do permanentnej czujności i do katalogowania różnic. Projektowany w wypowiedziach bohaterów nierównościowy dyskurs oddaje sytuację gettoizacji Polaków w Nowym Jorku (*vide* rzeczownik „dół” w tytule reportażu).

Ale jest i drugi biegun tej emigracyjnej projekcji. To młodzi ludzie, którzy nie wypierają treści własnej proveniencji lokalnej, ale oryginalnie **spacjalizują** nimi swoje zaplecze intelektualne i światopoglądowe. To wizerunki postmodernistycznych bohaterów: wykształconych, mobilnych, o dużych kompetencjach językowych i komunikacyjnych, nowocześnie zarządzających czasem i przestrzenią, zorientowanych na zaspakajanie potrzeb konsumpcyjnych. W ich ponadnarodowym świecie czarno-białe zdjęcie rodzinnego podwórka w Łomży ma tylko (aż?) charakter estetyczny i sentymentalny. „Cenie sobie, że jestem z Łomży. Ale dopiero w Ameryce się rozwinęłam. Poczułam, że mogę być tym, kim chcę”²⁸.

Więcej portretów nowoczesnych społeczności lokalnych znajdziemy w zbiorze reportaży *Obwód głowy* z 2007. Fakt ten tłumaczy się koncentracją uwagi autora na terenach pogranicza polsko-niemieckiego, bardziej nowoczesnych, rozwiniętych infrastrukturalnie, bogatszych od innych regionów Polski. Tak jest z panoramicznym studium kondycji społeczności lokalnych Gubina i Guben (*Brzegi coraz bliżej, rybka daleko*). Nowak pokazuje, jak bliskość granicy dynamizuje wewnętrzny potencjał zbiorowości lokalnej, jak strukturalizuje życie prywatne i publiczne, jak kształtuje stratyfikację społeczną i zawodową. Wydobyta tu została rola liderów życia lokalnego, animatorów organizacji sfery publicznej, nowoczesnych urzędników kompetentnych w uruchamianiu funduszy unijnych, przygotowanych i wyedukowanych do kontaktu interkulturowego, sprawnie wykorzystujących czynniki lokalizacyjne dla podniesienia konkurencyjności lokalnych przedsięwzięć (troska o kapitał ludzki, instytuty badawcze, infrastruktura przemysłowa, usługi wspierające biznes, korzyści aglomeracyjne)²⁹.

Dwie siwiutkie euroobywatelki siedzą na euroławce pod eurodrzewem. Patrzą na euro-Nysę na brzeg unii Europejskiej i biadolą. Od trzydziestu lat mieszkają w bloku przy granicznym moście³⁰.

²⁷ Reportaż ze zbioru *Serce narodu...*

²⁸ W. Nowak, *Dół na Greenpoincie*, [w:] tenże, *Serce narodu...*, s. 64.

²⁹ G. Grzelak, B. Jałowiecki, *Konkurencyjność regionów*, „Studia Regionalne i Lokalne” 2000, nr 1, s. 13.

³⁰ W. Nowak, *Brzegi coraz bliżej, rybka daleko*, [w:] tenże, *Obwód głowy...*, s. 41.

Z tymi optymistycznymi barwami korespondują refleksje o potężnych dysproporcjach poziomu życia społeczności lokalnych po obu stronach granicy, o aktywności w sferach zachowań przestępczych (prostytucja, juma, przemyt)³¹. Materiałem dla socjopsychologicznej obserwacji są opisy transformacji sfery przestrzennej (polsko-niemieckie urzędy, szkoły, placówki sportowe, zakłady usługowe), wytworzenie „własnego języka” (dialekt gubińsko-gubiański), zapisy interakcji na polu komunikacji interkulturowej, kształtowania się identyfikacji psychicznych i społeczno-kulturowych oraz mechanizmów wytwarzania granic *community*.

Jeśli przyjąć propozycję opisową Marty Klekotko w zakresie definiowania społeczności lokalnej nowego typu³², to najpełniejszy obraz takiej właśnie społeczności udało się wykreować na kartach reportażu opisującego społeczność polskich studentów prawa z Uniwersytetu Viadrina (*Za Odrę po toę*). Charakteryzuje ją m.in. wysoka aktywność w sferze publicznej, współpraca z szerokim układem społecznym, charakter inkluzyjny, terminalność warunkowana uczestnictwem w procesie dydaktycznym frankfurckich studiów, więzi cząstkowe generowane życiem codziennym społeczności studenckiej oraz horyzontalnym projektowaniem kariery zawodowej oraz „język viadriański” – specyficzne połączenie języka polskiego, niemieckiego i żargonu prawniczego. Wariacją na temat jest również reportaż o społeczności pracowników koncernu Opla z Bochum i Gliwic (*Dwie minuty kontra trzy*). Wielki kapitał, swobodnie przesuwający swój potencjał ekonomiczny ponad granicami, kierujący się prawem zysku konfrontowany jest tu z portretami społeczności pracowniczej: doskonale ustrukturalizowanej, zhierarchizowanej, związanej wspólnymi interesami, uznającej i respektującej określone normy i wartości, potrafiącej angażować się w sprawy wspólnoty, bronić jej interesów (aktywność związków zawodowych).

Myślenie w kategoriach lokalnych jest ważną zdobyczą demokratycznego, obywatelskiego państwa. Inicjatywy lokalne orientują się na poprawę jakości życia lokalnego, strukturalizują fakturę współdziałania i pomocy. Ich siłą jest oparcie na wewnętrznym kapitale ludzkim, a przyszłością – śmielsze korzystanie z idei i pomysłów innych narodów i kultur. Reportaże Nowaka pokazują, jak trudna i wyboista jest droga do wypracowania struktur działań lokalnych w małych i zaniedbanych cywilizacyjnie zakątkach Polski; jak ubogi bywa tu kapitał ludzki, jak trudno generować treści wspólnotowe w sytuacji powszechnego niedoboru, biedy i poczucia wykluczenia. To portrety „Polski parterowej” – by skorzystać z metafory Mariana Pilota: niepięknej, cichej i skromnej. Ale są też projekty bardziej optymistyczne, nowocześnie redefiniujące formy funkcjonowania społeczności lokalnych u progu XXI wieku. Generowane wyobraźnią, aktywnością i kompetencjami dynamicznych młodych Polaków dobrze rokują społecznościom lokalnym w Polsce. Pamiętajmy jednak: reportaż jest zawsze incydentalny, weryfikowalny tylko w odniesieniu do określonego konkretnego terytorialnego i temporalnego. W tym tkwi zresztą jego siła – oporność na bałamutne generalizacje. Zawsze można wierzyć, że gdzie indziej jest inaczej, lepiej, piękniej...

³¹ Różnorodne formy „patologii pogranicza”, które wygenerowała sytuacja społeczno-kulturowa po 1989 roku zostały dostrzeżone i opisane przez socjologów. Systematycznie problem monitoruje np. J. Kurzępa. Zob. tegoż: *Młodzież pogranicza – juma*, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe, 1998; *Socjopatologia pogranicza*, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007; *Młodzież pogranicza – „świnki”*, czyli o *prostytucji nieletnich*, wyd. 3, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2010.

³² M. Klekotko, *Rozwój na Śląsku. Procesy kapitalizacji kultury w śląskiej społeczności górniczej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012, s. 34 i n.

Joanna Szydłowska (dr): absolwentka Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, adiunkt w Katedrze Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Jej zainteresowania badawcze dotyczą genologii wypowiedzi dziennikarskich, historii prasy polskiej po 1945 roku oraz literackiej conceptualizacji doświadczenia pogranicza kulturowego, zwłaszcza w odświeżeniu ziem Zachodnich i Północnych. Jest autorką monografii reportażu polskiego z lat 1945–1980; autorką i współautorką dwóch antologii reportażu o Warmii i Mazurach, wyboru felietonistyki, redaktorką tomów prac zbiorowych.

**Sketch of the portrait
of local Polish communities.
Reflections on the margin
of the Włodzimierz Nowak's reports**

In this article Włodzimierz Nowak's reports about polish province on the borderland of XX and XXI century are the objects of observation. We will be asking about the image of polish local communities on the outskirts, with low rate of civilization and infrastructure, which were the most touched by the results of the reforms. We will describe difficult process of raising the importance of local communities, the way of formulating the procedures and structures of local activities, creating of interpersonal bonds. We will also pay attention to the birth of local communities of new type with weak connection with their territories.

Lokalność, wspólnota i współczesny polski film dokumentalny

Współcześnie niefikcjonalne przekazy audiowizualne odbieramy inaczej niż w czasach PRL-u. Zmniejszyło się zaufanie do filmów dokumentalnych, w dużej mierze przez namnożenie się różnorodnych obrazów rzeczywistości. W sytuacji, gdy istnieje wiele punktów widzenia na jedną sprawę, trudniej jest stworzyć globalną wspólnotę wierzącą w obiektywizm danej filmowej reprezentacji rzeczywistości. Filmowcy zdający sobie sprawę z utraty wiary w obiektywizm filmów dokumentalnych, zaczęli tworzyć dokumenty performatywne (termin Billa Nicholasa), które mają podkreślać subiektywność ferowanych przez siebie sądów. Ich zadaniem jest wytwarzanie wspólnoty w rozumieniu Richarda Rorty'ego, dla której dane przedstawienie będzie miało wartość obiektywnego obrazu świata. Prawda współczesnych dokumentów jest więc ważna lokalnie – jedynie dla danej grupy ludzi. Inni mogą negować dane przedstawienie i stworzyć własne, które również będzie istotne jedynie dla danej wspólnoty. Współczesne polskie filmy dokumentalne wyzwoliły się z binarnej opozycji propaganda władzy – „obiektywizm” demaskujących dokumentalistów, ale utraciły przy tym wiarę w spójny obraz rzeczywistości.

* * *

Dzisiejsza recepcja filmowych przekazów niefikcjonalnych diametralnie różni się od tej, z którą mieliśmy do czynienia jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Szczególnie dobrze widać to na przykładzie Polski. Przełom roku 1989, paradoksalnie, spowodował zmniejszenie zaufania do dokumentalnych przekazów. W PRL-u opozycja społeczeństwo – władza manifestowała się również w wytwarzaniu audiowizualnych reprezentacji rzeczywistości: po jednej stronie znajdowała się oficjalna telewizja i regularnie wyświetlane w kinach Polskie Kroniki Filmowe, po drugiej natomiast byli dokumentaliści, którzy próbowali przedstawić w swoich filmach odkłamywany obraz życia we współczesnej Polsce. Te dwie narracje były dominujące i zagarniały całą wideosferę. Nie było możliwości stworzenia i upowszechnienia własnych, „małych” narracji przez obywateli, choćby przez ograniczenia techniczne. W takiej sytuacji społeczeństwo musiało czerpać wizje rzeczywistości z serwowanych im obrazów. Media były orężem władzy, a niektóre filmy dokumentalne domeną obywateli, gdyż starały się informować ich o nieprzedstawionej w oficjalnych kanałach rzeczywistości. W sytuacji, gdy mieliśmy do czynienia z deficytem filmowych reprezentacji rzeczywistości, a te które istniały, powstawały w kanałach oficjalnych (związanych z władzą bądź z profesjonalnymi twórcami), łatwiej było opowiedzieć się po którejś ze stron – bo funkcjonowały tylko dwie. Brakowało różnych punktów widzenia na jedną sprawę – obraz rzeczywistości był w dużej mierze czarno-biały¹. Nie

¹ Dobrym przykładem odwrócenia proponowanego przez władzę obrazu rzeczywistości były na gruncie polskiego filmu dokumentalnego filmy z „Czarnej serii”, o których Małgorzata Fiejdasz pisała, że „miały charakter antytezy w stosunku do socrealistycznych filmów, powielał[y] tamten język wypowiedzi filmowej, z tą różnicą, że przedstawiał[y] rzeczywistość w krytycznym, a nie optymistycznym świetle” (M. Fiejdasz, „Czarna seria” w polskim filmie dokumentalnym, „Kwartalnik Filmowy” 1998, nr 23, s. 45).

było miejsca na stworzenie własnej filmowej reprezentacji – wybór ograniczał się do dwóch opozycyjnych obrazów, z czego jeden wydawał się programowo przekłamany, a drugi w oczywisty sposób prawdziwy, gdyż był przeciwstawiony oficjalnemu. Sytuacja ta wywierała wpływ także na filmowców, którzy również mocniej wierzyli w siłę swoich produkcji.

Współcześnie, wraz z multiplikacją obrazów rzeczywistości, rozszczerzone zostało zaufanie do filmowych dokumentów. Przestały być ważne globalnie – stały się reprezentatywne jedynie dla grup ludzi – twórców i niektórych odbiorców, którzy uznali dane przedstawienie za wiarygodne i zgodne z własnym obrazem rzeczywistości. Obiektywizm filmu dokumentalnego stał się zjawiskiem funkcjonującym jedynie lokalnie. To znaczy, że dany niefikcyjny przekaz może być w tym samym czasie wiarygodny dla jednych i zupełnie nieprawdziwy dla innych. Dlatego kategoria lokalności stała się dzisiaj niezwykle istotna w dyskursie dotyczącym kina niefikcyjnego.

Kategoria lokalności na gruncie refleksji o filmie występuje przede wszystkim w dwóch aspektach: presji „globalnego Hollywoodu” na lokalne kinematografie oraz antropologicznych rozważań na temat kina etnograficznego, relacji zewnętrznego i wewnętrznego obserwatora wobec podglądanych wspólnot. Kinematografia hollywoodzka z wypracowanymi na jej gruncie praktykami producenckimi i gatunkami jest dla Marcina Adamczaka niezbędnym kontekstem rozważań na temat kina polskiego. Twierdzi on, że

nie sposób opisać „strategii twórczych” w polskim kinie po 1989 roku, nie opisując wnikliwie ich europejskiego oraz światowego (hollywoodzkiego) kontekstu. Polskie kino po 1989 roku jest fenomenem peryferyjnym lub półperyferyjnym, przynajmniej do schyłku pierwszej dekady XXI wieku, jawiąc się jako skromna „manufaktura”. Strategie i dyskursy, instytucjonalne wzorce oraz logika funkcjonowania filmowego świata powstają gdzie indziej².

Oczywiście, nie jest to problem jedynie polskiej kinematografii, tyczy się on całego świata, gdyż Hollywood jest fenomenem globalnym. Adamczak, rozważając problem kina europejskiego, zauważył, że filmowa Europa to raczej archipelag niezależnych, narodowych kinematografii, niż wspólne zjawisko mogące być przyczynkiem do skonstruowania jednoczącej, europejskiej tożsamości. Jedyny element, który spaja porozrzucane wysepki narodowych kinematografii europejskich państw to właśnie pierwiastek zaczerpnięty z „globalnego Hollywoodu”.

Nie oznacza to, że lokalne kinematografie biernie kopiuje hollywoodzkie wzorce i unifikują się. Iwona Morozow, pisząc o dwóch największych, zaraz po amerykańskiej, kinematografiach – bollywoodzkiej i nollywoodzkiej – dowodzi, że mamy w ich ramach do czynienia raczej z globalizacją niż totalizującą amerykanizacją. Hollywoodzkie wzorce produkcyjne i narracyjne standardy są mieszane z wartościami istotnymi lokalnie. Morozow napisała, że:

Hollywood udowodniło światu, jak potężnym środkiem jest kino, które jako element kultury może stać się źródłem tożsamości, dzięki swojemu medialnemu wymiarowi docierać do szerokiego grona odbiorców, jednak sama idea kina/filmu, przemieszczając się w inne miejsca, wywołała potrzebę posiadania własnej tradycji filmowej, która przedstawiałaby i wiązała się z lokalnym kontekstem, pokazując różnorodność kulturową³.

Kinematografie te, kolejno indyjska i nigeryjska, nie poprzestają na kopiowaniu amerykańskich wzorców. Wplatają w zestandaryzowane struktury lokalne tradycje tańca, wspólnotowe mitologie, legendy i wierzenia, które, co warto podkreślić, Hollywood następnie chętnie wykorzy-

² M. Adamczak, *Globalne Hollywood, filmowa Europa i polskie kino po 1989 roku. Przeobrażenie kultury audio-wizualnej przełomu stuleci*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2010, s. 14.

³ I. Morozow, *Z Hollywood do Nollywood, czyli tam i z powrotem*, „Palimpsest” 2012, nr 2, s. 163.

stuje we własnych produkcjach⁴. Międzynarodowe przepływy w ramach kultury filmowej nie są więc jednostronne, a kinematografie narodowe, dzięki podkreślaniu kulturowej odrębności, starają się konstruować własną, lokalną tożsamość, która, w dużej mierze, jest wartością istotną politycznie. Wspólnoty więc konstytuują się dzięki sięganiu po to, co ważne lokalnie i co odróżnia je od zamerykanizowanej, globalnej kultury filmowej.

Innym rodzajem refleksji dotyczącej lokalności w filmie jest dyskusja na temat kina antropologicznego i relacji obserwatora do podglądanej wspólnoty. Centralnym zagadnieniem jest kwestia adekwatności audiowizualnego opisu. Adam Nobis zwrócił uwagę na fakt, że „antropolog i antropologia to wytwory określonej kultury. Dlatego o innych kulturach czy o kulturze w ogóle antropolog myśli w kategoriach ukształtowanych w swojej własnej kulturze”⁵, więc w każdym sądzie zawiera się to, co dla badacza lokalne – normy i wartości, konstytuujące wspólnotę, w której on funkcjonuje. Nie oznacza to, że problem rozwiązuje się przy wytwarzaniu audiowizualnej reprezentacji własnej wspólnoty. Tu również nie może być mowy o poznawczej obiektywności, tym razem z powodu zmniejszenia dystansu do opisywanego zjawiska⁶. Napiecie między wnętrzem a zewnątrz zanalizował Sławomir Sikora na przykładzie weselnego wideofilmowania. Wskazał on, że:

perspektywa zewnętrzna pozwala widzieć w większości filmów ślubnych zestaw konwencjonalnych powtórzeń, dla uczestników — a [...] także twórców — film weselny może stanowić namiastkę rytuału, w którym powtórzenia nie wywołują nudy, bowiem czerpią z mocy rytuału angażującego również emocje⁷.

Film weselny oglądany przez uczestnika będzie więc czymś zupełnie innym, niż ten sam obraz oglądany przez osobę obcą – nieznaną ani Państwa Młodych ani weselników. Jednak, jak wykazała Karolina Julia Dudek, filmy weselne nie są fenomenami jedynie lokalnymi, coraz częściej czerpią one z globalnego rezerwuaru filmowych motywów: zarówno poprzez stylizowanie kadrów na sceny z popularnych filmów czy ich literalne cytowanie dzięki wmontowywaniu fragmentów⁸. Film antropologiczny znajduje się w podwójnym klinczu: z jednej strony refleksja nad nim jest zdeterminowana przez brak możliwości obiektywnego obrazowania rzeczywistości, a z drugiej – przez problem relacji obserwator – wspólnota.

Lokalność jest wykorzystywana w odmienny sposób przez współczesnych twórców filmów dokumentalnych. Widzą w niej raczej wspólnotę mentalną niż geograficzną, w której oni sami percypują i która determinuje ich widzenie rzeczywistości. Wspólnoty te konstytuują się dzięki współdzielonej wiedzy. To ona określa sposób postrzegania świata, co przekłada się na ich audiowizualne reprezentacje rzeczywistości. Dokumentaliści ci przedkładają, mówiąc za Richardem Rortym, solidarność nad obiektywizm, a raczej sprowadzają obiektywność do solidarności⁹. Nie starają się szukać powiązań między swoimi reprezentacjami a rzeczywistością z pominięciem tego, co wspólnotowe. Nie postulują relacji prawdziwości między światem a tekstem. Raczej opierają swoje przedstawienie właśnie na tym, co lokalne – podkreślają, że ich wizja świata jest

⁴ Tamże, s. 167.

⁵ A. Nobis, *Film dokumentalny i jego status poznawczy w antropologii społeczno-kulturowej*, „Studia filmoznawcze” 2005, nr 26, s. 54.

⁶ S. Sikora, *Kłopoty ze zbyt bliską kulturą albo antropologia na własnym podwórku. Przypadek filmowy*, www.lib.pia.org.pl/Content/4632/Strony+od+antropolog_wobec_ost-8_Sikora.pdf (dostęp: 7.07.2012).

⁷ Tamże.

⁸ K.J. Dudek, *Globalny kontekst lokalności – filmy weselne*, [w:] W. Kuligowski, A. Pomieciński (red.), *Różne kultury, różne globalizacje*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010, s. 109-132.

⁹ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999, s. 37.

adekwatna jedynie na gruncie kultury, którą reprezentują. Nie identyfikują oni prawdy jako zgodności z rzeczywistością, a jedynie jako zgodność z wiedzą, którą dzielą członkowie danej grupy ludzi. Właśnie dlatego jeden film może być obiektywny dla jednej wspólnoty i zupełnie niewiarygodny dla drugiej – wszystko sprowadza się do tego, co lokalne. O ile strategie bollywoodu, nollywoodu czy jakiegokolwiek innej kinematografii narodowej mają na celu tworzenie własnej tożsamości lokalnej, tak część współczesnych dokumentalistów próbuje konstruować tożsamość (własną czy innego) ważną lokalnie – która będzie reprezentatywna dla danej wspólnoty na gruncie posiadanej przez nią wiedzy. Dzięki temu przełamują dylematy wnętrza i zewnątrz filmowców-antropologów oraz ich niepokoje o obiektywizm.

Jednak sprowadzanie obiektywizmu do wiedzy danej wspólnoty jest domeną współczesnych dokumentalistów, przed 1989 rokiem polscy twórcy mieli ambicje pokazywania prawdy uniwersalnej – przeciwstawionej państwowej propagandzie. Marcel Łoziński, Wojciech Wiszniewski czy Krzysztof Kieślowski to nieliczni z tych, którzy dzięki metaforze¹⁰ starali się obejść cenzuralne zakazy. Ich celem było przede wszystkim informowanie – ukazywanie ukrywanych przez władzę stron polskiej rzeczywistości. Dzięki mówieniu nie wprost mogli przemycać treści niezgodne z linią partii – a to dawało zarówno realizatorom, jak i widzom poczucie mówienia prawdy. W sytuacji, gdy istniały jedynie dwa sposoby mówienia o sytuacji społecznej – jeden przekłamany przez propagandę, a drugi programowo starający się z nią walczyć – również odbiór był bipolarny: władza w sposób konieczny musiała kłamać, a dokumentaliści mówić prawdę. Brakowało pluralizacji w wideosferze – dostęp do sprzętu nagrywającego był ograniczony i ściśle reglamentowany, a obrazy podlegały kontroli państwa – nie było lokalnych odmian audiowizualnego postrzegania rzeczywistości, za własne często uważano po prostu to, co stało w sprzeczności z przedstawieniem oficjalnym. Dodatkową legitymizacją było „napiętnowanie” filmu przez odesłanie go „na półkę” – czyli niedopuszczenie do projekcji. Jeżeli dany obraz był kierowany przez decydentów do archiwum, musiał ukazywać coś, co było dla nich niewygodne – a im bardziej coś stało w większej sprzeczności z punktem widzenia władzy, musiało być prawdziwsze.

Oczywiście, taki bipolarny podział wideosfery czasu PRL-u jest schematem uproszczonym – nie istniały jedynie dwie antagonistycznie nastawione do siebie grupy wytwarzające sprzeczne obrazy. Nie oznaczało to również, że oficjalne media jedynie przekłamywały rzeczywistość, a „opozycjni” dokumentaliści za wszelką cenę starali się ich kłamstwa demaskować. Nie mniej jednak narracje władzy i dokumentalistów były dwiema dominującymi. Przy słabnącym zaufaniu do władz, obywatele uciekali się do alternatywnych źródeł wiedzy – jednym z nich były filmy dokumentalne, które niejednokrotnie trafiały jednak na „półkę” i nie mogły być publicznie pokazywane. Ta sytuacja nie sprzyjała filmowej autorefleksji, a przykłady takich autotematycznych filmów Marcela Łozińskiego, jak *Próba mikrofonu* czy *Ćwiczenia warsztatowe*, miały na celu raczej zdemaskowanie metod manipulowania mediami przez władzę niż zmierzenie się z własnymi ograniczeniami dokumentalisty.

Współcześnie – między innymi dzięki namnożeniu się reprezentacji rzeczywistości i jednoczesnemu funkcjonowaniu w wideosferze obrazów jawnie ze sobą sprzecznych¹¹ – utraciliśmy

¹⁰ Status metafory w filmach dokumentalnych czasu PRL-u był inny niż po 1989 roku. Jak pisał Mirosław Przyłipiak, korzystanie z metafory w czasach PRL-u nie wynikało w pełni z artystycznych przesłanek, było często jedyną możliwością mówienia o niektórych sprawach w danej sytuacji politycznej (M. Przyłipiak, *Polski film dokumentalny po roku 1989*, „Kwartalnik filmowy” 1998, nr 23, s. 63). Metafora miała więc rolę głównie informacyjną, a mniej estetyczną. Dzięki niej dokumentaliści chcieli mówić o sprawach, o których mówić nie było można. Przekazywali wiedzę o rzeczywistości, której widzowie nie mogli zdobyć w oficjalnych mediach. Była jedynym przekątnikiem, przez który filmowcy mogli wyrażać zakazane przez władzę treści. Dopiero po 1989 roku metafora nabrała cech czysto estetycznych i została powiązana z wyborem artystycznym.

¹¹ Za przykład niech posłużą tak zwane „filmy smoleńskie” – zupełnie odmienny wydźwięk mają filmy Ewy Stankiewicz i Jana Pospieszalskiego (*Solidarni 2010* i *Krzyż*) i choćby dzieło Artura Żmijewskiego (*Katastrofa*).

wiarę w jeden właściwy obraz świata; nie mamy wspólnego audiowizualnego wroga, przeciwko któremu powinniśmy wytwarzać obrazy demaskujące jego przekłamania. Dzisiaj niemal każdy produkuje obrazy na własną rękę i posiada własny sprzęt nagrywający, który może wykorzystać do stworzenia własnej prezentacji. Wszystkie one są indywidualnymi, a przez to arbitralnymi, manifestacjami naszego sposobu obserwowania rzeczywistości. Także u profesjonalnych filmowców wzrosła samoświadomość ograniczeń dziedziny, w której tworzą – odrzucili oni mrzonki o możliwości stworzenia obiektywnego filmu dokumentalnego. Dlatego dokumentaliści stawiają często na eksponowanie elementów subiektywnych. Nie ukrywają, że ich dzieła to autorskie konstrukty, nieroszczące sobie prawa do przeźroczystości i głoszenia prawdy obiektywnej. Ich filmy nie mają funkcji czysto informacyjnych, a metafory nabierają cech spektakularnych – oddalają się od rzeczywistości, aby stworzyć własny obraz świata, a nie obiektywnie go reprodukować czy omijać cenzuralne zakazy.

Dokumentaliści, tworząc swoją wizję rzeczywistości, nie starają się przekonywać odbiorców, że jest ona jedyną, ani nawet najwłaściwszą. Ma być ona jedynie najbardziej odpowiednia dla twórcy na gruncie jego wiedzy, wspólnoty czy kultury, w której funkcjonuje. Filmy współczesnych dokumentalistów stają się argumentami w procesie perswazyjnego przekonywania do własnej wizji świata, która może stać się jedynie punktami wyjścia do dyskusji o rzeczywistości. Rezygnują z uniwersalistycznego przekonania o własnej obiektywności, wewnątrznie zakładają polemikę.

Podobnie kategorię obiektywizmu rozpatrywał wspomniany już Richard Rorty. Miałaby się ona realizować na gruncie wspólnoty, która posiada podobne przekonania i może o nich dyskutować. Napisał on, że:

dla pragmatystów pragnienie obiektywności nie jest pragnieniem wyrwania się z ograniczeń wspólnoty, ale najzwyczajniej pragnieniem możliwie najbardziej intersubiektywnego porozumienia, pragnieniem poszerzenia w największym stopniu odniesienia owego „my”¹².

Filozofia ta podnosi rangę lokalności i jednostkowości, która dysponuje własną wizją rzeczywistości, bez pretensji do jej uniwersalności. Prawda jest domeną wspólnoty, którą moglibyśmy nazwać kulturą, realizuje się jedynie na gruncie dialogu, który możemy podjąć z „innym”. Rorty uważał, że istnieje tylko dialog i tylko „my”, w przeciwieństwie do prawd obiektywnych, realizujących się na gruncie każdej wspólnoty. Postulował, aby zamienić termin „obiektywność” na rzecz „niewymuszonego porozumienia”, które będzie konsekwencją społecznego dialogu konstytuującego tezy na temat naszej wiedzy o rzeczywistości. Nasze przekonania względem świata ograniczają się do przekonań grupy, do której przynależymy.

Teoria Rorty’ego zbieżna jest z tezami Stanley’a Fisha. Dla amerykańskiego literaturoznawcy interpretacja jest domeną danej „wspólnoty interpretacyjnej”, której członkowie podzielają przekonania względem interpretowanego zjawiska:

Znaczenia nie są własnością ani ustalonych i trwałych tekstów, ani też niezależnych czytelników, ale wspólnot interpretacyjnych, które są odpowiedzialne zarówno za kształt działań czytelnika, jak i za teksty powstające w ich wyniku¹³.

Więcej o „filmach smoleńskich” napisał Mirosław Przyłipiak w artykule „Polityka, pamięć i tożsamość narodu. Polski film dokumentalny wobec katastrofy smoleńskiej” (M. Przyłipiak, *Polityka, pamięć i tożsamość narodu. Polski film dokumentalny wobec katastrofy smoleńskiej*, [w:] M. Dopartowa, M. Oleszczyk (red.), *Kino: obiekt uczuć czy przedmiot badań. W dialogu z myślą filmową i twórczością Rafała Marszałka*, Kraków: Dop Art, 2012, s. 221-249).

¹² R. Rorty, dz. cyt., s. 37-38.

¹³ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. zbiorowe, Kraków: Universitas, 2008, s. 81.

Nie oznacza to popadnięcie w relatywizm. Fish tłumaczył, że zawsze istnieje odczytanie dosłowne, choć jest zmienne i nie zawsze znaczy to samo: „słowa [...] zawsze znaczą tylko jedną rzecz, choć ta jedna rzecz nie zawsze jest tą samą rzeczą”¹⁴.

Andrzej Szahaj we wstępie do polskiego wydania zbioru esejów amerykańskiego literaturoznawcy nazwał go „zwolennikiem kulturalizmu”, choć zauważył, że słowo „kultura” pada u niego stosunkowo rzadko, a zastępuje je wyrażeniem „milcząca wiedza”. Kultura ta, podobnie jak kontekst wypowiedzenia, jest elementem wpływającym na ukonstytuowanie się danej interpretacji, która – jak pisze Fish – „is the only game in town”¹⁵.

Rorty w podobnym duchu analizował kategorie prawdy i obiektywizmu, które również, według niego, przynależą do danych wspólnot i tylko na ich gruncie mają szansę się zrealizować. Jednak nie oznacza to, że posiadają wartość absolutną, ich wartość jest sprowadzona do porozumienia, które – jak pisał Rorty – osiąga się „raczej perswazją niż siłą”. Istotną kategorią jest więc w jego filozofii etnocentryzm, a raczej anty-antyetnocentryzm, który jest warunkiem koniecznym w dyskusji na temat wiedzy, gdyż – według Rorty’ego – konstytuuje się ona właśnie na gruncie zbiorowości, w której partycypujemy:

Być etnocentrycznym, znaczy dzielić ludzkość na tych, względem których należy uzasadniać swoje przekonania, i na całą resztę. Pierwsza grupa – czyli *ethnos* – obejmuje tych, którzy dzielają czyjeś przekonania przynajmniej na tyle, by możliwa była owocna rozmowa. W tym sensie etnocentrykiem staje się każdy, kto angażuje się w toczący się spór – bez względu na to, jak bardzo realistyczna jest retoryka obiektywności, jaką eksponuje w swojej nauce¹⁶.

Dlatego uważał, że zasadniczym pytaniem jest to, czy „filozofowie w ogóle mają się do czego odwoływać, prócz tego jak *my* obecnie żyjemy, co *my* obecnie robimy, w jaki sposób *my* obecnie rozmawiamy – do czegokolwiek poza naszą znikomą chwilą w światowej historii”¹⁷. Spór odnośnie odpowiedzi na to pytanie dzieli reprezentacjonistów i społeczno-praktycznych filozofów języka. Ci drudzy „mit umysłu” zastępują gramami językowymi i praktycznymi schematami języka, dzięki którym wspólnota radzi sobie ze światem. A poznanie rozumieją nie jako relację między umysłem a przedmiotem, lecz jako akt porozumienia osiągnięty na gruncie dialogu.

Filozofia Rorty’ego zbudowana jest wokół wspólnotowości i solidarności, a co za tym idzie subiektywnie rozumianej obiektywności, a raczej subiektywnie rozumianego „niewymuszonego porozumienia”. Jeżeli na gruncie jakiejś grupy jest zgoda co do przekonania o pewnym stanie rzeczy, to możemy uznać, że jest to wiedza obiektywna dla członków owej grupy. Teza ta bardzo dobrze współbrzmi ze współczesnymi filmami dokumentalnymi. Dla dokumentalistów, którzy porzucili pojęcie obiektywnej prawdy, istotny jest subiektywny punkt widzenia, reprezentatywny dla danej lokalności, która stara się przekonać o swoich racjach „raczej perswazją niż siłą”. Wartości dialogu, które odnalazł Amerykanin w filozofii pragmatycznej i językowych kompetencjach społeczeństw, współczesny dokument realizuje na gruncie tak zwanego dokumentu performatywnego.

Termin ten wprowadził Bill Nichols na określenie jednego z typów dokumentalizmu. Rozróżnia on sześć ich modeli: dokument poetycki – charakterystyczny dla lat 20. XX wieku, wyjaśniający – rozwijający się równoległe z poetyckim, obserwacyjny – lata 60., partycypacyjny – również charakterystyczny dla lat 60., refleksywny – lata 80. i performatywny, który został

¹⁴ Tamże, s. 38.

¹⁵ Tamże, s. 119.

¹⁶ R. Rorty, dz. cyt., s. 49.

¹⁷ Tamże, s. 237.

zapoczątkowany na przełomie lat 80. i 90.¹⁸. Choć każdy z tych modeli przyporządkowany jest do konkretnego okresu w dwudziestowiecznej historii kinematografii, to ich elementy można odnaleźć na przestrzeni całych dziejów dokumentu. Cechy charakterystyczne dla ostatniego z nich można więc zaobserwować we wcześniejszych filmach. Jednak dokumenty, które w pełni można nazwać performatywnymi, powstały stosunkowo niedawno i właśnie ten model jest najbardziej popularnym we współczesnej kinematografii. Uważam, że również niektóre polskie współczesne filmy niefikcyjne można zaliczyć do dokumentów performatywnych.

Według Nicholisa dokumenty performatywne stawiają pytanie o naszą wiedzę o świecie. Czy lepiej jest ją opisać w terminach abstrakcyjnych, bazujących na generalizacjach i typach, tak jak robi się to na gruncie zachodniej filozofii, czy być może lepszym byłoby bazować na konkretności i doświadczeniu osobistym, co charakteryzuje poezję, literaturę i retorykę? Twórcy dokumentów performatywnych stawiają na doświadczenie jednostkowe i poprzez nie starają się opisać złożone procesy społeczne. Punktem wyjścia jest więc subiektywna wizja świata zdeterminowana przez doświadczenie osobiste. Punktem zero jest konkret, lecz swoiście rozumiany. Nie jest to konkret charakterystyczny dla kina bezpośredniego¹⁹, gdzie ważne było kogo i co się przedstawia, gdyż wierzone w rolę kamery jako świadka, obiektywnie relacjonującego wydarzenia. Konkretny w dokumencie performatywnym ma moc synekdochy, ma stać się kroplą wody, w której można zaobserwować ogólniejsze zjawiska, które tak naprawdę stanowią sedno sprawy. Prezentowany przykład jest jedynie subiektywną wizją, która ma wartość o tyle, o ile jest głosem pewnej zbiorowości. Stąd tak wielki nacisk Nicholisa położony na rolę lokalności i jednostkowości przy charakteryzowaniu tego modelu kina dokumentalnego.

W tym też miejscu rozważania Nicholisa zazębiają się z filozofią Rorty'ego. Dla amerykańskiego filozofa wiedza o świecie konstituuje się w dialogu wewnątrz danej wspólnoty, dla członków której pewne rozwiązania i sądy są sensowne i właściwe. A poznanie sprowadza się do operacji językowych i perswazji wyrażonej w dialogu i porozumieniu. Na gruncie dokumentu performatywnego dane przekonania również zawierają się w doświadczeniu pewnej lokalności, czego realizator nie ukrywa. Wręcz przeciwnie, uwypukla te elementy, które świadczą o osobistym charakterze przedstawionej wizji rzeczywistości. Sam film wreszcie można potraktować jak rortiańską perswazję, poprzez którą autor stara się dowieść swoich racji w kontakcie z „innym”. Dokument przestaje być przekazem obiektywnych prawd ważnych uniwersalnie, a staje się głosem wspólnoty, dla której pewne wartości i sądy mają istotne znaczenie. Wspólnota niekoniecznie musi być zdefiniowana i stała. Może to być społeczność homoseksualistów, anarchistów, fundamentalistów bądź wielbicieli znaczków pocztowych. W ramach tych grup są przecież podgrupy, które mają własną wizję siebie i swojej wspólnoty i mają prawo nie zgodzić się na zaproponowany przez kogoś obraz. Dlatego dokument performatywny zawsze jest głosem osobistym, który może znaleźć sprzymierzeńców tworzących wspólnotę. Jest punktem zapalnym, wokół którego tworzy się dyskusja nad zaproponowaną wizją świata. W tym zawiera się jeden z sensów jego działaniowego (performatywnego) charakteru.

Siła tych filmów tkwi w ich samoświadomej arbitralności i chęci uwypuklenia tego faktu. Według Nicholisa „dokumenty performatywne podkreślają złożoność naszej wiedzy o świecie poprzez zaakcentowanie jej subiektywnych i afektywnych wymiarów”²⁰. Dokumenty mają działać na emocje, a nie przekonywać intelektualnymi wywodami opartymi na logicznym rozumowaniu. Nie odwołują się one do twardości i obiektywności przedstawianych faktów, lecz raczej do jednostkowego użycia języka. Na gruncie polskiego dokumentalizmu można odnaleźć sporo

¹⁸ B. Nichols, *Introduction to Documentary*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2001, s. 138.

¹⁹ Por. M. Przyłipiak, *Kino bezpośrednie. 1960-1963*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2007.

²⁰ B. Nichols, dz. cyt. s. 131.

przykładów filmów, które spełniają definicję dokumentu performatywnego. Można do nich zaliczyć choćby takie tytuły, jak: *Takiego pięknego syna urodziłam* i *Cały dzień razem* Marcina Koszałki, *Królik po berlińsku* Bartosza Konopki czy *Generacja CKOD* Piotra Szczepańskiego. Wszystkie one skupiają się na konkrecie, aby wydobyć z nich pewne uogólnienie. Filmy Koszałki i Szczepańskiego w większym stopniu niż dzieło Konopki podkreślają swoją subiektywność, chociażby dzięki wyeksponowaniu wątków autotematycznych i autobiograficznych. Teresa Rutkowska, analizując dokumenty performatywne, zauważyła, że filmy te świadome utraty swojej niewinności, swobodnie operują dwuznacznością, ironią czy paradoksem²¹. Film Szczepańskiego posługuje się ironią, a także pastiszem stylu filmu muzycznego, Konopka bawi się konwencją zarówno filmu przyrodniczego jak i bajki. Wszystkie cztery filmy eksponują swoją subiektywność i operują raczej dyskursem trafiającym do emocjonalności niż racjonalności. Nie starają się prowadzić logicznego wywodu, za to przedstawiają sytuacje, z których widz ma wyciągać wnioski, interpretować sugestie i niejednoznaczności.

Najwcześniejszy z nich – debiut Marcina Koszałki z 1999 roku *Takiego pięknego syna urodziłam* – dąży ku uogólnieniu, marginalizując przy tym przedstawiany konkret. To, co zarejestrowane w kamerze, ma być jedynie synekdotycznym odbiciem szerszego społecznego zjawiska, jakim jest polska rodzina widziana oczami autora. Koszałka skupiając się na własnych burzliwych relacjach z rodzicami, nie chciał ograniczać się jedynie do przeprowadzenia wnikliwej analizy swojej sytuacji, zależało mu raczej na uczynieniu z niej punktu wyjścia do dyskusji o zjawisku. Dokumentalista zastosował szereg formalnych chwytów, by uwypuklić subiektywizm przekazu. Sam w licznych wywiadach zaznaczał, że jego film miał być bardziej analizą problemu, niż wiwisekcją pojedynczego przypadku. Mówił, że „to nie jest film o mnie czy o Koszałkach. To film o Nowakach, Pilchach, Piotrowskich...”²². Ponadto wielokrotnie podkreślał „filmowość” swojego dzieła i chęć zerwania z mitem obiektywizmu. Wprost deklaruje, że „pomysł tego filmu polega na prowokacji. Każda sytuacja była przeze mnie sprowokowana. Specjalnie wracałem późno do domu, specjalnie mówiłem coś, co prowokowało mamę, specjalnie zepsułem kran i światło. W dodatku leżałem na kanapie i milczałem”²³. Niczym aktor odgrywał pewne sceny, które miały na celu wydobyć ze swoich bohaterów pożądanego zachowania. Koszałka w filmie nie jest zdystansowanym obserwatorem swoich rodziców, ograniczającym się do rejestracji ich zachowań, jest elementem jak najbardziej aktywnym. Anita Piotrowska zauważyła, że swoim „nicnierobieniem” działa – prowokuje do ostrych reakcji²⁴. Koszałka w sposób modelowy spełnia definicję Nicholasa – zarówno wskazuje na subiektywizm dokumentu, jak i podkreśla emocjonalną stronę przekazu. Sam wchodzi w kadr i skupia się na własnej rodzinie, co uniemożliwia mu zachowanie dystansu.

Równie ważnym aspektem zwracającym uwagę na brak roszczenia autora do obiektywności filmowej wypowiedzi jest wyeksponowanie wątków autotematycznych. Najważniejszym bohaterem swojego filmu Koszałka czyni kamerę filmową, dzięki czemu wskazuje na nieprzeźroczystość swojego dokumentu. Kamera jest nieustannie przesuwana, przekładana, zabierana. Ciągłe wysuwa się na pierwszy plan. Koszałka – mówiąc o prowokowaniu matki – stwierdził, że najważniejszą rolę spełniła w tym procederze właśnie kamera („Gdy włączam kamerę, mama zaczyna atakować”²⁵). W podobny sposób funkcję kamery filmowej wyeksponował w filmie *Cały dzień razem*, który w zamierzeniu miał opowiadać o jednym dniu z życia pewnej Japonki.

²¹ T. Rutkowska, *W kierunku kina performatywnego. Od Luisa Bunuela do Michaela Moore’a*, „Kwartalnik Filmowy” 2007, nr 60, s. 106.

²² *Nie można udawać, że wszystko jest piękne*, Z Marcinem Koszałką rozmawia Remigiusz Grzela, „Kino” 2000, nr 6, s. 9.

²³ Tamże.

²⁴ A. Piotrowska, *Wiwisekcja*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 8, s. 13.

²⁵ *Nie można udawać...*, s. 9.

Koszałka wraz ze swoim operatorem Adamem Noconiem, przyjechali do Japonii, gdzie zostali zakwaterowani u pani Otake – bohaterki filmu. Równorzędnymi bohaterami są jednak sami realizatorzy, którzy nie omieszkali zarejestrować długich godzin oczekiwania na wiecznie zajętej Japonkę. Nie ukrywają swojej obecności, nie dążą do stylu zerowego, ukrywającego fakt realizacji. Wręcz przeciwnie, skierowując kamery na siebie, z jednej strony zwracają uwagę na sztuczność przedstawienia, a z drugiej oryginalnie komentują japońską kulturę. Autotematyzm u Koszałki nie ogranicza się jedynie do eksponowania wątków filmowych – zwraca uwagę na proces twórczy, którego rezultatem jest oglądany dokument. Autokomentuje stosunek reżysera do rejestrowanej rzeczywistości. Jest istotnym zabiegiem deziluzyjnym, mającym na celu podkreślenie konstruktywistycznej natury powstałego filmu.

Podobną rolę odgrywa ironia zawierająca się zarówno w samym tytule filmu, jak i podejściu do tematu. Tytuł sugeruje, że dokument będzie sprawozdaniem z jednego dnia z życia, w tym wypadku Japonki, dzięki czemu dowiemy się czegoś o jej kulturze, będziemy mogli porównać z naszą, wypunktowując podobieństwa i różnice. Niczego takiego jednak na ekranie nie obserwujemy. Za to śledzimy różne zabiegi Koszałki i Noconia wobec pani Otake, która obiecała im pokazać kawałek Japonii. Jest jednak tak zaabsorbowana pracą i innymi obowiązkami, że nie znajduje dla nich czasu. I tu możemy dopatrzeć się kolejnego piętra ironicznej struktury, gdyż mimo że na ekranie nie widzimy zbyt wiele z pięknych krajobrazów Kraju Kwitnącej Wiśni, to jednak sporo dowiadujemy się o życiu Japończyków. Paradoksalnie udało się to właśnie dzięki brakowi spędzonego przez filmowców ze swoją bohaterką „całego dnia razem”. Koszałka, skupiając się na własnym oczekiwaniu na wiecznie zajętej Japonkę, uwypuklił dynamikę jej życia i zwariowany tryb pracy. Udało mu się również scharakteryzować funkcję kobiety w życiu publicznym Japończyków. Wszystko dzięki temu, że nie pokazał tego literalnie na ekranie, a jedynie zasugerował koncentrując się na długich godzinach spędzonych w mieszkaniu pani Otake, czekając na możliwość realizacji pierwotnie zaplanowanego materiału.

Deziluzyjne zabiegi autotematyczne oraz ironię łączy również Piotr Szczepański w filmie *Generacja CKOD*, opowiadającym o narodzinach i zdobywaniu sławy przez łódzki zespół *Cool Kids Of Death*. Reżyser, podobnie jak Koszałka, często zaznacza obecność kamery oraz fakt rejestracji. W pierwszej scenie, gdy przeprowadza wywiad z Kubą Wandachowiczem, liderem zespołu, słyszymy komentarze, m.in. Wandachowicz mówi: „To potem możesz sobie wyciąć”, widzimy, jak w lustrze odbija się operator kamery, który prosi: „może opuścić [roletę – przyp. M.P.], ale dotąd tylko” i dodaje: „będzie dubel... ostatni”. Przez cały film kamera jest w ruchu, przechodzi z rąk do rąk (od Szczepańskiego, przez wszystkich członków zespołu), jest dotykana, przestawiana. Prosi się o jej wyłączenie, mówi się do niej, jest powodem przepychanek i dowodem napaści. Obok członków zespołu wychodzi na pierwszy plan. I choć reżyser twierdzi, że w żadnym momencie nie dopuścił się inscenizacji, również „nie chciał udawać, że realizatora nie ma”²⁶, co zauważyła Malwina Grochowska. Dzięki temu reżyser daje znać, że jest to tylko film i nie reprodukuje rzeczywistości w skali 1:1 – jest raczej autorską wizją losów zespołu i relacji między jego członkami, niż obiektywnym sprawozdaniem z trasy koncertowej w stylu dokumentalnych filmów muzycznych, które ograniczają się do rejestrowania zdarzeń, bez podkreślania procesu rejestracji.

Ironia *Generacji CKOD*, podobnie jak *Całego dnia razem*, zawiera się już w tytule. Otóż jest nawiązaniem do tekstu lidera zespołu – Kubę Wandachowicza – opublikowanego w *Gazecie Wyborczej* pod tytułem *Generacja Nic*. Wandachowicz rozprawiał się w nim z postkomunistyczną rzeczywistością współczesnej Polski. Narzekał na wszechwładny dyktat wolnego rynku rozumianego jako drastyczne obniżanie kulturowych standardów, hołdowanie najniższemu gustowi

²⁶ M. Grochowska, *Ludzie z Łodzi*, „Kino” 2004, nr 10, s. 11.

i podporządkowanie sile pieniądza. W artykule z jednej strony zawarty jest młodzieńczy bunt przeciwko zaniżaniu standardów, miernocie wypychającej rzeczy autentycznie, według autora, wartościowe. Z drugiej, słyhać niewypowiedzianą zazdrość skierowaną do tych, którym się udało, czyli tym, którzy dyktują dzisiaj społeczne gusta, a przede wszystkim dobrze zarabiają. Z buntu przeciwko opisanej rzeczywistości narodził się zespół *Cool Kids Of Death*. Teksty wyśpiewywane przez Krzysztofa Ostrowskiego, wokalisty grupy, to poetycka wersja też artykułu. Mówią o buncie przeciwko establishmentowi, który zbija fortuny na „ogłupianiu”, przynajmniej w rozumieniu autorów tekstów, społeczeństwa. *Coolkidsi* mają ambicje stać się bardami tych, którym w życiu się nie udało z powodu bezdusznego systemu, który nie pozwala im zaistnieć, mimo że są młodzi, inteligentni i nieprzeciętnie utalentowani. I wszystko jest w porządku, dopóki mają powody do frustracji. Skazą na ich wizerunku jest osiągnięty sukces. W momencie, gdy podpisali lukratywny kontrakt z wielką wytwórnią fonograficzną, tekst z piosenki „Butelki z benzyną i kamienie” o rzucaniu kamieniami w „ludzi z pierwszego rzędu” wydaje się mało autentyczny, a wraz z nim cała ich retoryka.

Szczański bardzo dużo uwagi poświęca samemu tekstowi Wandachowicza, który z początku wywindował go na szczyt, uczynił popularnym, z czasem jednak stał się niewygodnym balastem, który chciałoby się zrzucić – bo przeszkadza w lukratywnym funkcjonowaniu w mainstreamie. Jednak radykalne wycofanie się z jego tez spowodowałoby całkowity upadek wiarygodności. Szczański ukazuje młodych ludzi, którzy chcieliby być buntownikami dzielącymi z innymi los „generacji nic”. Jednak do niej nie należą, bo odnieśli przecież niemały sukces. I w tym tkwi ironia. Szczański, tytułując film „Generacja CKOD”, sugeruje, że członkowie zespołu dzielą smutną dolę wielu młodych ludzi, którzy pracy nie mają, bądź mają taką, która jest poniżej ich kwalifikacji. Tak jednak nie jest – wręcz przeciwnie, dokument ukazuje powolne odchodzenie członków zespołu od tez artykułu o „generacji nic”. Muzycy, choć do końca filmu mówią sformułowaniami z tekstu Wandachowicza, brzmią coraz bardziej nieautentycznie, z czego doskonale zdają sobie sprawę (Krzysztof Ostrowski zapytany, czy mają jeszcze butelki z benzyną i kamienie, odpowiada: „Gdzieś się tam jeszcze walają w piwnicy”). Zespół wciąż balansuje na cienkiej granicy oddzielającej autentyczność od fałszu, a reżyser filmu razem z nimi. Z jednej strony ukazuje członków zespołu głoszących buntownicze tezy, a z drugiej przedstawia te same osoby sprzeniewierające się im. W tytule sugeruje istnienie czegoś, co neguje w samym filmie. Współgra to z rozumieniem ironii zaproponowanym przez Haydena White’a, który twierdzi, że ironia „na poziomie metaforycznym neguje to, co na poziomie literalnym jawi się jako pozytywne”²⁷. Ironiczność wypowiedzi zakłada wysoką samoświadomość osoby wypowiadającej. Ironiczne przedstawienia zawierają w sobie przeświadczenie, że oferowana przez nie wizja świata nie jest w stu procentach zbieżna z owym światem. Ironia nie jest oznajmieniem, a komentarzem – subiektywną opinią o rzeczywistości, dlatego zarówno *Generacja CKOD*, jak i *Cały dzień razem* są raczej autorskimi wizjami rzeczywistości, niż obiektywistycznymi o niej sądami.

Inną strategią performatywną posłużył się Bartosz Konopka w *Króliku po berlińsku*. Tym, co wskazuje u niego na subiektywizm i lokalną ważność ferowanych tez, to zarówno posługiwanie się pastiszem, w tym wypadku dokumentu przyrodniczego, jak i spektakularność zaproponowanej metafory. Jawi się ona jako autorski sztuczny konstrukt, który nie był wywiedziony z obserwowanej rzeczywistości, lecz został w całości wymyślony przez reżysera. Konopka przedstawia powojenne losy berlińskich królików, które zamieszkały pas zieleni pomiędzy dwoma murami. Charakterystyczny głos Krystyny Czubówny czytający komentarz pozornie wprowadza nas w przyrodniczy film o sympatycznych zwierzętach. Opowiada o ich szczęściu spowodowanym wybudowaniem ścian odgradzających je od wszelkich niebezpieczeństw, pozwalającym rozkoszować się soczystą trawą i mnożyć tak, jak to tylko one potrafią. O dramatycznych momentach

²⁷ H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. zbior., Kraków: Universitas, 2000, s. 29.

prześladowań ze strony strażników chcących ich wytepić i wreszcie o trudnym życiu wśród drapieżników po zburzeniu berlińskiego muru. Choć w warstwie literalnej oglądamy historię królików, w filmie zawarte jest zbyt dużo analogii do „ludzkiej” historii, by pozwolić sobie na taką interpretację, w której potraktujemy film jak oświatowy dokument przyrodniczy. Życie królików zostało ustrukturyzowane w taki sposób, aby przypominało życie ludzi w powojennym Berlinie, a także w całym bloku wschodnim doby komunizmu. Zwierzęta, tak jak w bajkach, nabrały cech ludzkich, po to aby łatwiej nakreślić powojenną rzeczywistość w Europie Wschodniej. Króliki, choć sympatyczne, są jedynie pretekstem do ukazania mentalności, jak mówił sam reżyser, *homo sovieticus* – człowieka ukształtowanego w systemie komunistycznym. Analizując tak jaskrawy przypadek dokumentalnej metafory, bardzo dobrze widać, że forma ta narzucona na przedstawienie posiada funkcję fabularyzującą i zbliża dokument do filmowej fikcji. Elementem, który najbardziej do niej zbliża jest w *Króliku po berlińsku* absolutyzujący komentarz, który w największym stopniu przyczynia się do zaistnienia metafory. Film Konopki bez komentarza przestałby być odczytywany jako alegoria, a stałby się filmem przyrodniczym traktującym o królikach żyjących między dwoma ścianami muru berlińskiego.

Istotne jest również to, że stworzona przez Konopkę metafora nie jest wywiedziona z obserwowanej rzeczywistości – jest sztucznym konstruktem stworzonym na doraźne potrzeby filmu poprzez odpowiedni dobór materiału archiwalnego i złączenie go z współczesnymi wywiadami i komentarzem czytany przez Czubównę. Elementy połączone w jedną całość sugerują coś, czego nigdy w rzeczywistości nie było. Losy królików nie były w pełni analogiczne do losów ludzi w tamtym okresie historycznym. Dokument Konopki jest raczej bajką – choć stworzoną z niefikcyjnych materiałów archiwalnych i ucharakteryzowaną na dokumentalny film przyrodniczy. Nie oznacza to, że nic nie mówi o historii i rzeczywistości. Bajka również potrafi ją przecież komentować, tylko na swój specyficzny sposób – poprzez fikcję i analogię. Konopka nie kryje pastiszowego i bajkowego charakteru swojego filmu – tworzy z nich czytelne znaki wskazujące na sztuczność filmu jako konstruktu i subiektywizm jego wizji historii.

Lista polskich dokumentów performatywnych nie kończy się rzecz jasna tylko na tych czterech tytułach. Są nimi również choćby: *Ballada o kozie* Konopki, *Do bólu* i *Istnienie* Koszałki, *Szklana pułapka* Pawła Ferdka czy *Kino objazdowe* Marcina Sautera i wiele, wiele innych. To bardzo różne pozycje. Wysmakowane estetycznie, wyciszone, skromne, a także ekstrawaganckie, skupione na autorskim pomysle i przewrotne. Wszystkie jednak łączy cecha samoświadomości – mniej lub bardziej wyeksponowana. Wszystkie przemawiają subiektywnością, która jest mocno wpisana w film. Nie starają się w zobiektywizowany sposób przedstawiać problemu, raczej stawiają na wyrazisty przykład, który będzie reprezentantem stanu rzeczy widzianego z punktu widzenia danej wspólnoty. Estetyzując obraz lub wydobywając szумы i „nieczystości” kamery, filmowcy podkreślają rolę medium, co wskazuje na sztuczność filmowego konstruktu. Nie boją się ukazywać własnego, autorskiego punktu widzenia, co dodatkowo podkreślają, eksponując swój realizatorski warsztat. Dużo większą rolę filmy te przywiązują do swojej powierzchni i autoekspresji niż do rzeczywistości, o której starają się mówić. Dobrze zjawisko dokumentu performatywnego scharakteryzowała Rutkowska:

Nie rezygnując z przedstawiania realności, twórcy dokumentów performatywnych godzą się więc na to, że falsyfikacja czy subiektywizacja lub sztuczność jest w sposób nieunikniony wpisana w akt tworzenia, toteż nie należy ukrywać funkcji czynnika autorskiego i rozmaitych strategii autorskich, takich jak odsłanianie, deziluzja warsztatu filmowego i zabiegów technicznych, pastiszowanie znanych konwencji, ambiwalencja statusu zdarzeń przedstawionych, uwydatnianie ich zamierzonej, celowej dyskursywności, a przede wszystkim, co budzi najwięcej kontrowersji, stawianie na ostrzu noża tak zasadniczej kwestii, jak prawda w dokumencie. Elementy gry, przedstawiania, odgrywania przed kamerą okazują się czynnikami deformującymi

i zakłócającymi dostęp do rzeczywistości, ale nie da się ich wyeliminować. Tak więc w pewnym sensie twórcy tych filmów unikają utopijnego, iluzorycznego przeświadczenia o bezinteresowności i obiektywnym obrazie na rzecz jawnej interpretacji²⁸.

Wszystkie z tych wyznaczników można odnaleźć we współczesnym polskim filmie dokumentalnym. Co więcej, zdaje się, że trudno odnaleźć współcześnie dokument aspirujący do miana sztuki filmowej, który nie korzystałby z arsenału środków wymienionych przez Rutkowską.

Współczesna utrata wiary w obiektywizm dokumentów spowodowała, że filmowcy coraz częściej świadomie manipulują obrazami rzeczywistości i dodatkowo fakt ten eksponują. Deziluzja subiektywności nie musi być ukazana wprost, ale nawet zabiegi estetyzujące czy autorskie koncepty wybijające się na pierwszy plan eksponują sztuczność i dyskursywność dokumentu. Jednak filmy, nawet jednego filmowca, mogą być w mniejszym lub większym sensie performatywne. Można to zanalizować na przykładzie dwóch filmów Koszałki – *Do bólu* i *Istnienia*. Pierwszy, bardziej tradycyjny, na pierwszy rzut oka nieposiadający żadnych subiektywizujących czy deziluzyjnych elementów. Jednak podjęty przez reżysera temat – ambiwalentny związek dorosłego syna z matką – od razu eksponuje autora, który kryje się za swoim dziełem. Dzięki trylogii (*Takiego pięknego syna urodziłam, Jakoś to będzie, Ucieknijmy od niej*), w której Koszałka przedstawił swoją rodzinę, a przede wszystkim stosunki ze swoją matką, znane jest bowiem jego zainteresowanie tematem relacji rodzinnych, przede wszystkim między synem a matką. *Do bólu* jest więc w dużej mierze powtórzeniem tego, co przedstawił w swoim debiucie. Opowiadając o 53-letnim psychiatrze Jacku i jego matce, ponownie przedstawił własną wizję rodzinnych relacji. Za pozornie klasycznym dokumentem kryje się więc autorski koncept, który subiektywizuje wymowę filmu – aby to zauważyć, trzeba jednak posiadać określone kompetencje: wiedzę o filmowym dorobku reżysera.

Z *Istnieniem* jest zupełnie inaczej. Film zrealizowany został z pełną pieczołowitością i uwrażliwieniem na stronę wizualną i symboliczną. Przyglądając się zmaganiom Jerzego Nowaka z własną śmiercią, Koszałka wydobył z tej opowieści uogólnienie, które nie tyczy się jedynie jego bohatera. Wiele scen zostało specjalnie zainscenizowanych, jak choćby finałowa scena na basenie, w której pływający Nowak upodabnia się do wielkiego płodu. Zarówno więc w bardziej klasycznym *Do bólu*, jak i *Istnieniu* można odnaleźć elementy dokumentu performatywnego, które współcześnie opanowały bez mała całą twórczość dokumentalną, nie tylko, jak chciał tego Nichols, filmy poruszające tematy społeczne czy polityczne. Nie oznacza to jednak, że współcześnie nie tworzy się już klasycznych, obiektywizujących dokumentów, w przypadku polskich produkcji właśnie takie stanowią większość. Znaczna ich część jednak korzysta ze środków wskazanych przez Nicholasa i Rutkowską – nie mając często na celu subiektywizowania przedstawianej wizji świata, a jedynie jego wizualną estetyzację. Ważne jest więc odróżnienie dokumentów performatywnych od filmów korzystających z rezerwuaru estetyzujących chwytów. Nichols zwraca uwagę, że elementy charakterystyczne dla dokumentów performatywnych można odnaleźć również w innych, wymienianych przez niego, modelach dokumentalizmu.

Istnienie jest dobrym przykładem dokumentu performatywnego, a nie filmu wykorzystującego jedynie formalne środki do wizualnej estetyzacji, gdyż uwidacznia tendencję tego modelu dokumentu do przedkładania wartości wewnętrznych dzieła nad zewnętrzne. Tę cechę analizowanego modelu dokumentalizmu uznał za najważniejszą Mirosław Przyłipiak. Twierdzi, że typ dokumentu zaproponowany przez Nicholasa w dużej mierze tożsamy jest ze znanym z polskiej historii filmu „dokumentem kreacyjnym”, którego mistrzami byli Wiszniewski, Królikiewicz, Piwowski i Koterski. Przyłipiak pisał, że „ten rodzaj filmu dokumentalnego przedkłada funkcje i jakości ekspozycyjne nad rejestracyjno-dokumentacyjne [...] kładzie nacisk na te sposoby filmowej

²⁸ Tamże, s. 100.

ekspozycji, które nie polegają na prostym pokazywaniu rzeczywistości przed kamerą”²⁹. Oznacza to, że dokumenty performatywne odchodzą od „formułowania argumentów na temat świata zewnętrznego”³⁰ na rzecz samoprzedstawiania, a raczej odtwarzania. Jak napisała Stella Bruzzi dokument performatywny nie zdaje sprawy z rzeczywistości, lecz jest „dialektyczną koniunkcją realnej przestrzeni i filmowców, którzy w nią wnikają. Jest nie-fikcyjnym filmem nastawionym bezpośrednio na cele odtwarzania (performance)”³¹. Istotniejsze jest, jak się pokazuje, niż co się pokazuje. Podkreślone zostaje emocjonalne nastawienie jednostki, dzięki której pewna rzeczywistość zostaje nam przedstawiona. Przeświadczenie o niemożności ukazania obiektywnej rzeczywistości doprowadziło do przeniesienia akcentu z rzeczywistości na samo dzieło, które staje się od niej niezależne. Nie oznacza to jednak, że dokument performatywny przestaje mówić o świecie zewnętrznym i zamyka się na swoją fikcję. Wciąż istotna pozostaje indeksalna łączność z rzeczywistością, choć inaczej zostają rozmieszczone akcenty niż w „tradycyjnym” dokumencie.

Przed 1989 rokiem ważniejsza była informacyjna funkcja dokumentów od estetycznej – chciały być one „obiektywne” uniwersalnie. Dzięki małej liczbie audiowizualnych reprezentacji rzeczywistości mniejsze były kontrowersje wokół ich statusu. Oddziaływało to również na twórców, którzy stawiali przede wszystkim na przekazywanie obiektywnej wiedzy, a nie indywidualnych opinii. Choć, jak wspominał Przyłipiak, również i im nie było obce przedkładanie funkcji ekspozycyjnych nad rejestracyjno-dokumentacyjne. Jednak w przypadku twórców, takich jak Wiszniewski, nie był to wybór czysto artystyczny, lecz jedyna możliwość rzetelnego mówienia o rzeczywistości. Współcześnie, gdy nie ma cenzury i można pokazywać wszystko, można to robić również w dowolny sposób. Stąd upadek wiary w wiarygodność dokumentów – gdy mamy wiele przedstawień jednego zjawiska, nie wierzymy żadnemu, bądź zupełnie arbitralnie ufamy temu, który na gruncie naszej wiedzy w sposób najbardziej adekwatny reprodukuje rzeczywistość. Ta zmiana w kulturze pociągnęła również zmianę w praktyce filmowej, co poskutkowało pojawieniem się również na polskim gruncie dokumentów performatywnych. Nie oznacza to, że brakuje dokumentalistów, których Rorty nazwałby z pewnością „realistami” – sprowadzających solidarność do obiektywizmu, czyli wierzących w uniwersalną prawdę swoich dzieł. Zmiany we współczesnej kulturze audiowizualnej spowodowały jednak, że nie znajdują oni zbyt wielu osób podzielających ich entuzjazm.

Michał Piepiórka: doktorant w Zakładzie Badań nad Kulturą Artystyczną w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się filmem dokumentalnym we współczesnej kulturze audiowizualnej i obrazami polskiej transformacji ustrojowej.

Locality, community and contemporary polish documentaries

Today, nonfiction films are perceived differently than in the times of PRL (People's Republic of Poland). The confidence in the objectivity of documentary films has decreased, largely by the multiplication of various images of reality. In a situation where there are many points of view on one issue, it is harder to create a global community of believers in the documentary objectivity. The filmmakers who realized that a loss of faith in the objectivity of documentaries has been

²⁹ M. Przyłipiak, *Poetyka kina dokumentalnego*, Gdańsk – Słupsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego i Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, 2004, s. 216.

³⁰ Tamże.

³¹ Za: T. Rutkowska, dz. cyt., s. 100.

taking place, began to create performative documentary (the term by Bill Nichols), to emphasize the subjectivity of their opinions. This type of documentary should create the community in Richard Rorty's understanding. For this community the vision of reality has a value of objectivity. The truth of contemporary documentary is important locally – only for one group of people. Others may deny this representation and create their own, which also will be relevant only for their community. Contemporary Polish documentaries freed themselves from the binary opposition propaganda of authority–objectivity' exposing documentary, but it lost the belief in a coherent image of reality.

Rada programowa

Marek Abramowicz

Astrofizyk, profesor na Uniwersytecie w Goteborgu. Od 2004 roku wizytujący profesor w Centrum Kopernika PAN.

Karl Acham

Socjolog i filozof, emerytowany profesor w Instytucie Socjologii, Uniwersytetu w Graz. Autor licznych prac z zakresu historii i teorii nauk społecznych i humanistyki. Wykładał m.in. w Hamburgu, Pekinie, Sao Paulo, Kyoto. Jest członkiem Austriackiej Akademii Nauk.

Dariusz Aleksandrowicz

Filozof, profesor na Uniwersytecie Europejskim Viadrina we Frankfurcie.

Paweł Banaś

Kulturoznawca, estetyk, emerytowany profesor w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego.

Zygmunt Bauman

Socjolog i filozof, autor licznych książek o kulturze nowoczesnej i ponowoczesnej, tłumaczonych na wiele języków, laureat nagrody Amalfi za *Nowoczesność i Zagładę* (1989), nagrody im. Theodora Adorno we Frankfurcie nad Menem (1998) i nagrody Dagmar i Vaclava Havlov (2006). Od 1971 roku związany z Uniwersytetem w Leeds.

Stefan Bednarek

Kulturoznawca, teoretyk i historyk kultury nowożytnej, profesor na Uniwersytecie Wrocławskim, kierownik Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego.

Marek Bojarski

Prawnik, prof. dr hab., JM Rektor Uniwersytetu Wrocławskiego (kadencja 2008-2012), kierownik Katedry Prawa o Wykroczeniach i Karnego Skarbowego. Specjalista prawa karnego skarbowego i prawa o wykroczeniach.

Marta Botiková

Antropolożka, profesor i kierownik Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu w Bratysławie. Zajmuje się problematyką etniczności, mniejszościami narodowymi na Słowacji oraz badaniami dotyczącymi kwestii rodziny i płci kulturowej.

Jan Burdukiewicz

Archeolog, zajmuje się kulturami epoki kamienia na świecie, profesor w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Wojciech J. Burszta

Antropolog kultury, profesor w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej, kierownik Katedry Antropologii Kultury i Komunikowania SWPS, kierownik Zakładu Badań Narodowościowych Instytutu Sławistyki PAN.

Grzegorz Dziamski

Kulturoznawca, estetyk, profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Thomas Hylland Eriksen

Antropolog społeczny, profesor na Uniwersytecie w Oslo. Autor licznych książek, m.in.: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives* (1993), *Engaging Anthropology. The Case for a Public Presence* (2006) oraz tłumaczonych na język polski: *Tyrania chwili* (2004) i *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej* (2009).

Katarzyna Kaniowska

Antropolożka kultury, profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się teorią kultury i metodologią nauk społecznych. Zainteresowania badawcze koncentruje na problematyce antropologii pamięci i zagadnieniach etycznych w praktyce i teorii antropologii. Interesuje się filozofią kultury, epistemologią i historią antropologii.

Waldemar Krzystek

Reżyser filmowy i teatralny. Film *Mała Moskwa* w jego reżyserii zdobył w Gdyni Wielką Nagrodę 33. Festiwalu Polskich Filmów Fabularnych „Złote Lwy” dla najlepszego filmu. Reżyser takich filmów jak: *Mała Moskwa* i *80 milionów*.

Jan Miodek

Językoznawca, dyrektor Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, członek Komitetu Językoznawstwa PAN oraz Rady Języka Polskiego.

Adam Patrzyk

Artysta malarz, absolwent Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie.

Wiesław Saniewski

Reżyser i scenarzysta filmowy, producent, krytyk. Reżyser filmów takich jak: *Dotknięci*, *Obcy musi fruwać*, *Wygrany*.

Roch Sulima

Antropolog kultury, profesor w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

Andrzej Szahaj

Filozof, dziekan Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownik Zakładu Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii UMK.

Joanna Tokarska-Bakir

Antropolożka kultury, profesor w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.

Tomasz Tomaszewski

Fotograf, członek Związku Polskich Artystów Fotografików, agencji Visum Archiv w Hamburgu, agencji Image Collection w Waszyngtonie oraz American Society of Magazine Photographers. Zajmuje się fotografią prasową, publikował swoje zdjęcia zarówno w najważniejszych pismach polskich jak i w największych magazynach zagranicznych, między innymi: Stern, Paris Match, GEO, New York Times, Time, Fortune, Vogue, Die Zeit, Elle. Wydał kilka książek autorskich.

Wojciech Wrzesiński

Historyk, emerytowany profesor Uniwersytetu Wrocławskiego.

Anna Zeidler-Janiszewska

Kulturoznawca, profesor w Instytucie Kulturoznawstwa Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie.

Andrzej Zybertowicz

Socjolog, profesor w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownik Zakładu Interesów Grupowych. Badacz zakulisowych wymiarów życia społecznego

