KULTURA • HISTORIA • GLOBALIZACJA

INTERNETOWE CZASOPISMO NAUKOWE POŚWIĘCONE STUDIOM GLOBALNYM

NUMER 32

Spis treści

1 Piotr J. Fereński

05 O pochodzeniu „Kultury-Historii-Globalizacji”, czyli przez świat z Adamem Nobisem

2 Magdalena Barbaruk

12 Przyprawy świata

3 Leszek Kopciuch

17 Uwagi o różnorodności w kreatywności

4 Janusz Myszczyszyn

25 Procesy globalizacyjne a problem nierówności społeczno-ekonomicznych

5 Magdalena Matysek-Imielińska

35 Korozja charakteru i chorobliwa bezradność. O potrzebie ram interpretacyjnych i norm społecznych

6 Joanna Panciuchin

45 Po co nam krytyczna teoria rasy?

7 Krystyna Danuta Kamińska

54 Afrykańskie granice – dzisiejszy świat postkolonialnej rzeczywistości

8 Beata Pietkiewicz-Pareek

64 Dzieci ulicy w indyjskich slumsach: Strukturalne i historyczne uwarunkowania marginalizacji w przestrzeniach miejskich a pedagogika miejsca wspólnego

9 Łukasz Homziuk

75 Stworzyć Meksyk w europejskim studiu – obrazy meksykańskości w filmach Queer i Emilia Pérez

Wstęp

Numery 32. i 33. czasopisma „Kultura – Historia – Globalizacja” stanowią tomy jubileuszowe poświęcone Profesorowi Adamowi Nobisowi – uczonemu przez dekady związanemu z Uniwersytetem Wrocławskim, wieloletniemu redaktorowi naczelnemu naszego periodyku, Kierownikowi Zakładu Globalizacji i Komunikacji oraz Pracowni Studiów Globalnych w Instytucie Kulturoznawstwa UWr. W bieżącym roku Profesor Nobis podjął decyzję o przejściu na emeryturę, pozostawiając po sobie nie tylko bogaty dorobek naukowy (złożony z wielu monografii i ogromnej liczby artykułów), lecz także środowisko badaczek i badaczy oraz studentek i studentów, których zachęcał i inspirował do myślenia o procesach i zjawiskach zarówno globalnych, jak i lokalnych.

Czasopismo „Kultura – Historia – Globalizacja”, którego powstania Profesor Nobis był inicjatorem i twórcą, od lat stanowi otwarte forum refleksji nad współczesnymi i historycznymi aspektami globalności i lokalności – od zjawisk takich jak migracje, mobilności, miasta, relacje władzy, media, technologie i codzienne praktyki kulturowe. Na jego łamach spotykają się przedstawiciele wielu dyscyplin naukowych – antropologii, archeologii, filozofii, historii, historii sztuki, kulturoznawstwa, językoznawstwa i literaturoznawstwa, politologii, socjologii, stosunków międzynarodowych – tworząc przestrzeń dialogu i wymiany idei.

Przekazane Profesorowi Nobisowi w darze teksty jubileuszowe, zamieszczone w obu niniejszych numerach, stanowią wyraz uznania dla Jego wieloletniej działalności naukowej i redakcyjnej. Zebrane artykuły odzwierciedlają bogactwo inspiracji płynących z Jego badań nad globalizacją i zmianami kulturowymi. Jednocześnie tomy te są świadectwem wyjątkowej roli Profesora Nobisa w integrowaniu środowiska naukowego – nie tylko wrocławskiego, ale i ogólnopolskiego. Dzięki Jego pracy dydaktycznej, naukowej i redaktorskiej „Kultura – Historia – Globalizacja” stała się przestrzenią współpracy, wzajemnych inspiracji i poszukiwań będących udziałem przedstawicieli różnych pokoleń i orientacji badawczych.

Piotr Jakub Fereński

1

O pochodzeniu „Kultury-Historii-Globalizacji”, czyli przez świat z Adamem Nobisem

Abstrakt

Artykuł ukazuje źródła powstania czasopisma „Kultura–Historia–Globalizacja” w świetle rozwoju zainteresowań naukowych profesora Adama Nobisa – kulturoznawcy i antropologa związanego z Uniwersytetem Wrocławskim. Tekst rekonstruuje ewolucję jego myśli od badań nad rytuałami wymiany Kula w tradycji Malinowskiego po refleksję nad zmianą kulturową, samoorganizacją kultury i procesami globalizacyjnymi. Autor wskazuje, że idea pisma wyrosła z przekonania Nobisa o potrzebie interdyscyplinarnego namysłu nad współczesnością, łączącego antropologię, filozofię i badania kulturowe. W artykule omówiono kluczowe etapy działalności Nobisa – od inicjatyw badawczych i dydaktycznych po współtworzenie środowiska, które stało się zapleczem dla powstania czasopisma. „Kultura–Historia–Globalizacja” jawi się tu jako realizacja jego projektu intelektualnego: przestrzeń dialogu między naukami humanistycznymi a społecznymi, zakorzeniona w refleksji nad dynamiką kultury, jej zmianą i globalnym kontekstem.

Słowa kluczowe

Adam Nobis, Kultura–Historia–Globalizacja, zmiana kulturowa, samoorganizacja kultury, antropologia kulturowa, globalizacja, Uniwersytet Wrocławski

Abstract

The article explores the significance and contemporary relevance of Critical Race Theory (CRT) within cultural and social studies. The author begins with an academic reflection inspired by cultural anthropology courses led by Professor Adam Nobis, which shaped her understanding of race, difference, and power. The paper discusses the origins and evolution of CRT—from its roots in the civil rights movement and critical legal studies to the influences of feminism and postcolonial thought. It focuses on the analysis of structural racism and the ideology of colorblindness that sustain white dominance and social inequality under the guise of neutrality. In conclusion, the author considers the applicability of CRT tools to the analysis of racism in European, particularly Polish, contexts, emphasizing the need to combine theoretical reflection with empirical investigation of local forms of exclusion.

Keywords

Adam Nobis, Culture–History–Globalization, cultural change, self-organization of culture, cultural anthropology, globalization, University of Wrocław

Raz w Kula, zawsze w Kula
Trobriandczycy (Kiriwina) / Bronisław Malinowski

Na co dzień można go spotkać w kamizelce. To funkcjonalny element garderoby, idealnie łączący praktyczność z nienachalnym stylem. Wykonana z lekkiego, ale wytrzymałego bawełnianego płótna, przypomina klasyczny strój badacza terenowego. To oczywiście nie przypadek, ale o tym za chwilę. Kolorystyka kamizelki – stonowane, jasnozielone lub beżowe odcienie – powoduje, iż profesor Adam Nobis od razu kojarzy się z antropologiem, choć w zestawieniu z krótkimi spodenkami, mógłby też być wyobrażonym archeologiem. Wspomniane barwy sprawiają również pozór spokoju i równowagi uczonego. Materiał, z którego uszyte są kamizelki, jest odporny na uszkodzenia i sprawdza się w każdych warunkach. Wprawdzie wrocławski kulturolog jawi się raczej jako typ naukowca gabinetowego (nie znaczy to, iż nie prowadził badań empirycznych), to wyposażona w liczne kieszenie kamizelka pozwala przechowywać niezbędne dla całokształtu działalności profesora Nobisa przedmioty. Co ważne, da się w nich umieścić również mniejsze okazy kamieni, z których to kolekcjonowania słynie. Kamienie, jak powszechnie wiadomo, stanowią nośniki pamięci o przeszłości, ucieleśniają zarówno naturalne, jak i kulturowe procesy zmiany czy transformacji. Ostatecznie, kamizelka okazuje się nie tylko wygodnym odzieniem, ale też swoistym przedłużeniem profesjonalizmu i zawodowej pasji. Symbolizuje podejście do nauki odznaczające się solidnością, oparte na wieloletnim doświadczeniu, ale i pełne badawczej wrażliwości na detale – niezależnie, czy chodzi o teorie procesów globalnych, czy o rzymskie monety. To jedynie szkicowy portret niezwykłej postaci wrocławskiego uczonego, któremu dedykowany jest niniejszy numer, stworzonego przez niego w roku 2007 czasopisma naukowego „Kultura-Historia-Globalizacja”.

„Sądzimy, czy może raczej: wierzymy, że ta ‘najprawdziwsza prawda’ o innych, jest z natury rzeczy ukryta, schowana, że nasz wizerunek codzienny jest z definicji skłamany, stanowi ledwie grę masek, za którymi dopiero czai się prawdziwe ‘ja’” – pisze, odnosząc się do Dziennika w ścisłym znaczeniu... Malinowskiego, antropolog Dariusz Czaja (2003, 43). To właśnie słynnemu polskiemu podróżnikowi, etnografowi, religioznawcy i socjologowi, niestrudzonemu badaczowi rytuałów wymiany oraz życia seksualnego ludów pierwotnych Adam Nobis poświęcił pierwszy okres swej kariery naukowej. Kamizelka może być więc również metaforą „wejścia w teren”, związanego z niespełnioną tęsknotą za odległymi egzotycznymi wyspami, znanymi w Polsce lat 80. czy początku 90. jedynie z programów TVP oraz filmów dokumentalnych emitowanych przez kanały dostępne w ramach transmisji satelitarnej i nagrywanych na kasety VHS. Pasja do nich trwa zresztą w profesorze Nobisie do dziś. Wprawdzie podróż przez świat z wideo-dokumentem do pewnego stopnia zastąpił mu w poprzedniej dekadzie internet, wciąż jednak posiada on pokaźną kolekcję magnetowidowych kaset (zdeponowanych obok zbiorów kamieni, znaczków pocztowych i monet).

Jeszcze w pierwszej połowie lat 80., pod kierunkiem profesora Stanisława Pietraszki – wznosząc jednocześnie blok na os. Kosmonautów – młody adept kulturoznawstwa z wyraźnym zacięciem antropologicznym, zaczął pracę nad rozprawą doktorską na temat rytuałów na odległych wyspach Pacyfiku. Na efekty nie trzeba było długo czekać. Już w roku 1986 – co jak na tak młody wiek badacza było wówczas ewenementem – opublikował on w tomie wydanym przez „Prasa-Książka-Ruch” artykuł O sposobie istnienia kultury w teorii Bronisława Malinowskiego. Niespełna 6 lat później ukazała się, przygotowana na podstawie doktoratu, książka Czynniki warunkujące wartości (1992), w której starał się wyjaśnić, jakie elementy i w jaki sposób odpowiadają za powstawanie, istnienie oraz zmiany wartości. Posługiwał się oczywiście przykładami z wymiany Kula. Niespełna rok później opublikował kolejną pracę pt. Melanezyjska wymiana Kula. Ewolucja kultury i jej teorii (1993). Na wstępie za pomoc dziękował nie tylko S. Pietraszce i recenzentom Elżbiecie Tarkowskiej i Aleksandrowi Posernowi-Zielińskiemu, ale też młodej naukowczyni mgr Renacie Tańczuk. Książka poświęcona była ukazaniu genezy zjawisk kulturowych i ich autonomii względem środowiska, z którego się wyłaniają. Badacz uwagę skupiał również na paralelach między ewolucją samej kultury i jej teorii. Kultura stanowiła dla niego porządek zachowań i wytworów człowieka zdeterminowanych przez czynniki geograficzne, biologiczne, psychiczne, społeczne, ekonomiczne itp. Wprawdzie dopowiadał, że na porządek kultury składają się również relacje i oddziaływania wewnątrz owego złożonego spektrum czynników, to jednak w swoich definicjach zaczęli już wyraźnie rozmijać się z promotorem. Niemniej, rozbieżności te nie posiadały specjalnego znaczenia. Charakterystyczna dla wrocławskiego kulturoznawstwa – do dziś – atmosfera wzajemnego szacunku i zaufania pozwalała na kontynuację współpracy przez wiele późniejszych lata. Mistrzem „duchowym” był dla Adama Nobisa autor Argonautów zachodniego Pacyfiku (Malinowski, 1967), dyrektorem i mentorem – profesor Stanisław Pietraszko.

Wpływ Pietraszki na Nobisa wyraźnie widoczny jest jeszcze

w pochodzącym z tego samego roku co Melanezyjska wymiana Kula, artykule zatytułowanym Geneza wartości w świetle badań nad melanezyjską wymianą Kula opublikowanym w piśmie „Lud", ale inne teksty z owego czasu zdradzają rzeczone poszukiwanie własnej drogi. Z jednej strony jest to Chaos i ład, który znalazł się w pracy zbiorowej pt. Kulturowy wymiar przemian społecznych pod red. Aldony Jawłowskiej, Mariana Kempnego, Elżbiety Tarkowskiej (1993) oraz tekst Teorie samoorganizacji, wydany przez UWr w ramach serii Studium Generale, z drugiej zaś zamieszczony w „Kulturze Współczesnej" artykuł Być Polakiem a być Europejczykiem: dynamika przemian struktur myślowych. Przez następną dekadę – obok kwestii genezy zjawisk kulturowych – te dwa zagadnienia, czyli badania nad zmianą kulturową oraz europejską tożsamością Polaków, będą interesować profesora Nobisa najbardziej. Nie oznacza to oczywiście całkowitego porzucenia fascynacji Melanezyjczykami z ksiąg „lubieżnego Bronka" Malinowskiego, niemniej pojawiały się tu momenty zwątpienia. Otóż bohater niniejszego tekstu na przełomie lat 80 i 90. przebywał na stypendium w Wielkiej Brytanii (utrzymywał się za parę funtów szterlingów dziennie, akumulując kanapki z zamykanej na weekendy kantyny). Podczas jednego z uniwersyteckich spotkań podszedł do niego zajmujący się Europą Wschodnią starszy oksfordzki profesor i zaczął wypytywać o zainteresowania poznawcze. Adam, nieco speszony, wymówił pospiesznie: „Kula exchange, Kula exchange". Oksfordczyk zmarszczył brwi, zastanowił się chwilę, po czym jego twarz się rozpromieniła i z radością, kiwając przy tym znacząco palcem wskazującym i porozumiewawczo mrugając okiem, wykrzyknął: „Kula, Kula... Witold Kula". Nazwa triobrandzkiego rytuału kojarzyła mu się tylko z nazwiskiem słynnego polskiego historyka.

W następnych latach profesor Nobis publikował wiele tekstów, między innymi o emergencji w koncepcji bytu ponadorganicznego, o kulturze jako samo-organizacji, o animacji i edukacji kulturowej czy aktywizacji społeczności lokalnych. Jeśli jednak poszukiwać praźródeł „Kultury-Historii-Globalizacji", to najważniejszymi tekstami wydają się tu Założenia „Karty kulturowej rzeki" (1996) oraz Założenia Karty Kulturowej Rzeki II. Drugi z nich został opublikowany w tomie Ochrona morskiego i rzecznego dziedzictwa kulturowego w Polsce – pod redakcją Władysława Filipowiaka (1997). Znalazły się w nim materiały z III Konferencji Muzealnictwa Morskiego i Rzecznego, która odbyła się w Szczecinie w roku 1996. Łączyła się ona z pracami nad koncepcją Przestrzennego Muzeum Odry (Kułtuniak, 1995, 60-63), ale przede wszystkim z działalnością Jerzego Kułtuniaka, redaktora powstałej w roku 1992 serii naukowej „Rzeki. Kultura – Cywilizacja – Historia". Do roku 2001 w wydawnictwie „Śląsk" ukazało się kolejnych 10 tomów (pierwszy opublikowało Muzeum Śląskie w Katowicach). Zawierają one ponad setkę artykułów napisanych przez badaczy i ekspertów reprezentujących kilkanaście dyscyplin naukowych i obszarów inżynierii. W zamyśle twórców miał to być „periodyk upowszechniający w interdyscyplinarnym ujęciu wiedzę o rzekach, we wzajemnych zależnościach między przyrodą, kulturą, techniką" (Kułtuniak, 1992). Celem było nie tylko szerzenie wiedzy o rzekach w kontekście ich znaczenia kulturowego, historycznego i społecznego, ale też integracja nauk humanistycznych z przyrodniczymi. Kułtuniak niewątpliwie odegrał istotną rolę w propagowaniu myślenia o rzekach jako elemencie kulturowym. Wskazywał na ich znaczenie dla kształtowania się tożsamości zbiorowej.

Środowisko naukowe związane z Kułtuniakiem wychodziło z przekonania, że rzeka stanowi nie tylko komponent środowiskowy, lecz również podstawowy składnik przestrzeni ludzkiej, wpływający na rozwój osadnictwa, gospodarki, techniki. Postulowano opracowanie narzędzi analitycznych i opisowych pozwalających nie tylko identyfikować i interpretować, ale też chronić dziedzictwo przestrzeni rzecznej. Podobnie jak miało to miejsce później, w przypadku K-H-G, u podstaw owej koncepcji leżał zamiar integracji perspektyw badawczych z zakresu historii, geografii, etnologii, archeologii, urbanistyki i sztuki. Rzeka traktowana była jako palimpsest znaczeń – nośnik historii, mitów, przemian cywilizacyjnych i interakcji człowieka. Jeśli idzie o zasadniczy cel samej Karty Kulturowej Rzeki (zob. Bożek, 1993), to pomysłodawcom przyświecała idea instytucjonalizacji ochrony kulturowego krajobrazu rzecznego, przy jednoczesnym uwzględnieniu jego żywotności i funkcji społecznych. Przestrzeń kulturowa rzeki obejmuje w tym przypadku nie tylko elementy materialne (układy urbanistyczne, infrastrukturę hydrotechniczną czy zabytki techniki), lecz również niematerialne aspekty dziedzictwa: tradycje żeglugowe, rytuały, lokalne narracje, mity, toponimie, symbolizacje (przykładowo Odrę łączyć można z granicami, stykiem kultur, z przesiedleniami, ale i z ciągłością dziejową regionu). Muzea rzek miały z kolei pełnić funkcje dokumentacyjne, badawcze, oświatowe, animacyjne, zakotwiczone w kontekście geograficznym i kulturowym. Istotne było przy tym zaangażowanie wspólnot lokalnych i przemiany świadomości społecznej (za sprawą działań edukacyjnych i partycypacyjnych – warsztatów, wystaw, happeningów uwrażliwiających, zwracających uwagę na wartości, jakie niesie ze sobą rzeka). Z dzisiejszej perspektywy powiedzieć można,

że Karta Kulturowa Rzeki stanowiła próbę odpowiedzi na potrzebę zrównoważonego rozwoju w zakresie zarządzania dziedzictwem wodnym, w ramach którego ochrona i wykorzystywanie zasobów to procesy współzależne i komplementarne (zaryzykować można stwierdzenie, że już wówczas powoli wyłaniał się pomysł nadania „osobowości” Odrze).

O ile Karta mogła posiadać potencjał implementacyjny dla polityk lokalnych, planowania przestrzennego oraz programów rewitalizacji obszarów nadrzecznych (przy współpracy uczelni, organizacji pozarządowych i przedstawicieli ruchów oddolnych), o tyle seria „Rzeki. Kultura – Cywilizacja – Historia” przyczyniała się do wzrostu wiedzy o społeczno-kulturowym wymiarze rzek. Analizowane były one jako czynniki historyczne i kulturotwórcze: jako impuls dla powstania i rozwoju starożytnych cywilizacji; jako element uniwersum symbolicznego i istotny temat literatury; jako przestrzeń folkloru i materia, z której wyłaniają się wspólnoty regionalne; ale też jako granica polityczna i obszar konfliktu. Prowadzono rozważania odnośnie genezy i układu dolin rzecznych, kartografii, nazewnictwa, potencjału archiwów i muzealnictwa, zabytków hydrotechnicznych, turystyki rzecznej, planowania przestrzennego, a także wykorzystania systemów informacji geograficznej (GIS) w zarządzaniu danymi rzecznymi. Nietrudno dostrzec inspiracje płynące z „Rzek. Kultura – Cywilizacja – Historia” dla powstania „Kultury–Historii–Globalizacji”. W tomie 5. „R.K–C–H”, znajduje się zresztą artykuł Adama Nobisa, będący wersją tekstu zamieszczonego w pokonferencyjnych materiałach Ochrona morskiego i rzecznego dziedzictwa kulturowego w Polsce pod red. Filipowiaka. Wrocławski kulturoznawca rozwija i konkretyzuje w nim przedstawione wyżej idee Kułtuniaka. Przestrzeń kulturowa rzeki to dla niego ogół interakcji, w których uczestniczy rzeka (połowa lat 90.!). W tej strukturze rozmaitych odziaływań, rysując pentagram w kółeczku, profesor Nobis na wstępie wyróżnia Przyrodę, Historię, Cywilizację, Kulturę, Środowisko. Następnie – nieco na wzór strukturalistów – rozpisuje (czy rozrysowuje) ten ogólny schemat na bardziej szczegółowe systemy zależności. Pojawiają się klimat, zwierzęta, władza, podziały zawodowe, wypoczynek, oświata, wiedza, zabytki, wzorce zachowań, wartości. Na podstawie tego modelu powstać miała Karta Rzeki pozwalająca na ogólną ocenę różnego rodzaju cieków wodnych przez badaczy reprezentujących rozmaite dyscypliny naukowe. Zainteresowania Adama podryfowały jednak w stronę nowości i zmiany kulturowej.

W roku 1999 ukazała się książka Od emergencji do samoorganizacji. Antropolog w kamizelce, zza biurka, analizuje problem nowości w kulturze, którą to ujmuje jako względnie stabilną konfigurację pozagenetycznie przekazywanych wzorców zachowań. Odwołując się do koncepcji z zakresu etnologii, filozofii i teorii systemów, stara się ustalić w jaki sposób elementy kultury – takie jak praktyki ekonomiczne, społeczne, symboliczne – mogą być uznawane za zjawiska rzeczywiście nowe, a nie jedynie aktualizacje wcześniej istniejących potencjalności. Wyróżnia dwie konkurencyjne koncepcje: doktrynę preegzystencji, według której elementy kultury są realizacją możliwości skrywających się w istniejących już strukturach, oraz doktrynę emergencji, zakładającą, że ontologicznie rzecz biorąc kultura posiada charakter całkowicie nowy. Opowiadając się za stanowiskiem emergentystycznym, profesor Nobis proponuje model samoorganizacji kultury, w ramach którego spontaniczne, w sposób niezdeterminowany genetycznie ani środowiskowo, rozmaite działania podmiotów wchodzą w interakcje, prowadząc do powstania stabilnych układów relacyjnych. Te z kolei tworzą wzorce zachowań, które konstytuują kulturę. Proces kulturowej samoorganizacji jest tu rozumiany jako dynamiczne i twórcze źródło nowości, nieredukowalne do wcześniejszych istniejących form. Warto zauważyć, że nowość w kulturze nie jest w tym ujęciu kwestią obserwacji empirycznych, lecz wynikiem przyjęcia określonego założenia czy też paradygmatu filozoficznego (w rozumieniu zbliżonym do Thomasa Kuhna). Posiada charakter metateoretyczny (terenem jest w tym przypadku biblioteka, gabinet, biurko, komputer). Nobis dostarcza jednak niewątpliwie nowego ujęcia genezy zjawisk kulturowych, integrując różne współczesne koncepcje kultury z teorią systemów i samoorganizacji. Jego praca stanowi krytykę redukcjonistycznych wyjaśnień i broni tezy o ontologicznej odrębności porządku kulturowego.

Gdy tom *Od emergencji do samoorganizacji* ukazał się drukiem, właśnie rozpoczynałem studia kulturoznawcze. Choć podejmowana w nim problematyka była niewątpliwie interesująca, to jednak studentom I roku wydawała się dość abstrakcyjna. Z perspektywy lat dostrzegam, że rozważania w niej zawarte wywarły na mnie jednak ogromny wpływ. Podejście antyredukcjonistyczne, przy jednoczesnym uznawaniu względnej autonomii kultury, a także myślenie o nauce i jej rozwoju jako wyborze paradygmatów, na które składają się wartości, przekonania, strategie, standardy, przykłady, było i jest mi bardzo bliskie. Odzwierciedlenie idee te znalazły w mojej pracy magisterskiej o Kulturowych uwarunkowaniach nauk o kulturze (stanowiącej źródło dla kilku opublikowanych przeze mnie artykułów), a także dysertacji doktorskiej i powstałej na jej podstawie książce na temat źródeł relatywizmu w amerykańskiej antropologii

kulturowej (Fereński, 2011).

Profesora Nobisa poznałem już na pierwszym roku kulturoznawstwa, nie tylko za sprawą rzeczonej książki o emergencji. Przeszedłem u niego kurs ze Wstępu do antropologii (który dziś sam prowadzę) – poznałem ewolucjonizm i dyfuzjonizm; funkcjonalizm (nie tylko spod znaku Malinowskiego, ale też Radcliffe-Browna); Boasa i Culture and Personality Approach; Kroebera; strukturalizm; takie nazwiska jak Edmund Leach, Clifford Geertz, James Clifford. Wykłady odbywały się późnymi popołudniami, po „okienku". Niekiedy studenci przychodzili na zajęcia po spożyciu niewielkich ilości znanego już u Sumerów („Hymn do Ninkasi") piwa lub tzw. „skrętów", czyli ręcznie sporządzanych papierosów z dodatkiem suszu Cannabis sativa indica, a także innych środków psychoaktywnych, co oczywiście mogło wpływać na percepcję treści przekazywanych przez profesora Nobisa. Wykładowca uważnie się takim osobom przyglądał, z autentyczną troską pytając, czy aby nie jest im potrzebna pomoc medyczna. Na trzecim roku studiów po raz pierwszy, właśnie pod kierunkiem Adama prowadziłem badania empiryczne. Dotyczyły one życia kulturalnego Wrocławia. „Instytucje kultury" – a co zatem i sama kultura – rozumiane były bardzo szeroko. Pamiętam, że prowadziłem ankiety na Stadionie Olimpijskim. Odpowiedzi respondentów cięliśmy nożyczkami w paski i grupowaliśmy ze sobą. Było to ciekawe metodologicznie doświadczenie. Następnie wybrałem seminarium magisterskie prowadzone przez przyszłego założyciela „K-H-G". W przeciwieństwie do późniejszych lat, kiedy to na bocznej ściance szafy znajdującej się tuż przy drzwiach prowadzących do pokoju nr 8, widniała kartka z informacją, że „prace dyplomowe mogą powstawać na każdy temat, byleby tylko była to zmiana kulturowa", w okresie moich studiów panowała pełna dowolność, jeśli chodzi o podejmowaną problematykę. Mile widziane pozostawały zagadnienia tematyczne powiązane z badaniami z zakresu antropologii kultury. Profesor Nobis wyraził zgodę bym zajął się kwestią relatywizmu w naukach o kulturze, analizując go również w perspektywie filozofii języka i teorii nauki. Punktem wyjścia stała się dla mnie hipoteza Sapira-Whorfa, wskazująca na związek języka i percepcji rzeczywistości. Odniosłem ją do koncepcji Quine'a, który zakwestionował rozróżnienie między zdaniami analitycznymi a syntetycznymi i zaproponował holistyczną wizję nauki (uważał przy tym, że ontologia zależy od przyjętego słownika i systemu logicznego oraz że nie istnieje wyłącznie jeden poprawny przekład jednego języka na drugi), a także do teorii Kuhna o paradygmatach i rewolucjach naukowych, ukazującej historyczny i zmienny charakter wiedzy. Zarazem jednak ważnym elementem mojej analizy była krytyka relatywizmu przedstawiona przez Davidsona, odrzucającego dualizm schematów pojęciowych i rzeczywistości. Z pracy wypływał wniosek, że relatywizm nie jest wyłącznie zagrożeniem dla badań humanistycznych i społecznych, ale może stanowić inspirację, uświadamiając nam ograniczenia języka (chodzi o terminy, pojęcia, kategorie), a zarazem otwierając nowe możliwości dialogu (niekoniecznie konsensualnego) i alternatywnego spojrzenia na porównania międzykulturowe.

Jeśli idzie o genezę powstania „Kultury-Historii-Globalizacji" jako istotne z pewnością przedstawia się Studium Generale, na które byłem zapraszany przez profesora Nobisa jeszcze na studiach. Zainicjowane przez profesora Jana Mozrzymasa i działające od 1991 roku, było w zamyśle forum, które integrowało różne dyscypliny naukowe i tworzyło przestrzeń rozmów pomiędzy przedstawicielami nauki a reprezentantami środowisk pozaakademickich. Podstawową ideą stało się tworzenie pomostów między specjalistycznymi obszarami wiedzy i poszukiwanie uniwersalnych praw rządzących światem przyrody oraz kultury. Otwarte seminaria i wykłady, odbywające się regularnie w gmachu głównym Uniwersytetu Wrocławskiego przyciągały zarówno badaczy, jak i szerszą publiczność, stając się jednym z najbardziej rozpoznawalnych miejsc popularyzacji wiedzy w stolicy Dolnego Śląska. Wystąpienia i dyskusje obejmowały obszerny zakres: od zagadnień przyrodniczych i filozoficznych, przez problematykę ewolucji i cywilizacji, po kwestie związane z estetyką, nowoczesną sztuką, a także rolą technologii i komunikacji we współczesnym świecie. Bogactwo tematyczne, interdyscyplinarność i otwartość na dialog sprawiały, że Studium Generale pełniło funkcję nie tylko przestrzeni spotkań, ale też swoistego laboratorium myśli. Rezultatem działalności była również seria wydawnicza, która utrwalała i popularyzowała wyniki seminariów. To w niej opublikowany został, jeśli nie pierwszy, to jeden z pierwszych moich tekstów... komentarz do wykładu Adama Nobisa.

Podczas gdy ja rozpoczynałem pracę nad dysertacją doktorską, której efektem stała się później książka O pochodzeniu idei. Relatywizm w amerykańskiej antropologii kulturowej (2011), Adam Nobis przymierzał się do wydania tomu Zmiana kulturowa: między historią a ewolucją (2006) podejmując jedno z kluczowych zagadnień XX-wiecznej humanistyki – problem przemian w obrębie porządku kultury. Wychodząc od stwierdzenia, że ani etnografia, ani antropologia kulturowa, społeczna czy też społeczno-kulturowa, nie dostarczają całościowej

i satysfakcjonującej teorii zmiany w kulturze, zaczyna poszukiwać inspiracji w dorobku innych dyscyplin naukowych, takich jak filozofia, kulturoznawstwo, socjologia, historia, archeologia, językoznawstwo, a nawet pedagogika. Analizy prowadzą go do wniosku, że badania nad zmianą kulturową zostały zdominowane przez dwa paradygmaty – historyczny i ewolucyjny – w praktyce badawczej często sytuowane opozycyjnie. Nobis proponuje jednak inne podejście: zestawienie i komplementarne wykorzystanie obu perspektyw, które pozwala lepiej zrozumieć dynamikę kultury i uchwycić jej złożone przyczyny oraz konsekwencje. Autor przestrzega przy tym przed dwoma pułapkami – synkretyzmem, czyli mechanicznym łączeniem odmiennych elementów w niespójny konglomerat oraz nadmierną integracją, prowadzącą do zatarcia różnorodności. Proponuje – i tu również otwiera się droga do „K–H–G” – zatem twórcze łączenie perspektyw, oparte na krytycznym wyborze rozwiązań i świadomym wykorzystywaniu ich odmiennych potencjałów poznawczych.

Nobis wskazuje na fundamentalne mechanizmy zmiany kulturowej. Wyróżnia trzy kluczowe elementy tego procesu: ludzkie działania, zarówno odtwarzające, jak i przełamujące istniejące wzorce; interakcje społeczne i sprzężenia zwrotne, które mogą katalizować dalsze przemiany; oraz czas, rozumiany jako czynnik nieodwracalny i nadający kierunek procesom kulturowym. W charakterystyczny dla siebie sposób stara się możliwie najbardziej precyzyjnie zdefiniować pojęcia, wprowadza starannie do problematyki zmiany, przegląda niestrudzenie rozmaite stanowiska powstałe głównie na przestrzeni XX wieku. W rezultacie przedstawia propozycję teoretyczną, która łączy elementy historyczne i ewolucyjne w interdyscyplinarnej perspektywie. Pokazuje, że zmiana kulturowa jest procesem wielowymiarowym, wymagającym łączenia odmiennych podejść – to dążenie do integracji i wspólnego krytycznego namysłu nad podstawami teoretycznymi humanistyki oraz nauk społecznych.

W tym samym w 2006 roku ukazał się tom zbiorowy pt. Efekt motyla. Humaniści wobec teorii chaosu, pod redakcją Kordiana Bakuły i Doroty Heck, będący efektem zorganizowanej dwa lata wcześniej konferencji o tym samym tytule. Celem było podjęcie refleksji nad teorią chaosu i jej możliwymi zastosowaniami w humanistyce. Książka gromadziła teksty badaczy reprezentujących różne orientacje metodologiczne i dyscypliny – od literaturoznawstwa i językoznawstwa, przez kulturoznawstwo i historię, po socjologię i filozofię – zapraszając do szerszej interdyscyplinarnej dyskusji nad zjawiskami kulturowymi w perspektywie diachronicznej i synchronicznej. Adam Nobis wraz z Piotrem Badyną, który też wkrótce miał znaleźć się w trzonie redakcji „Kultury–Historii–Globalizacji”, opublikował w owym tomie artykuł Efekt motyla a koncepcja samoorganizacji w badaniach nad procesami kulturowymi: zmiany w XVIII-wiecznej polskiej literaturze parenetycznej, ja zaś: Problematyka perspektywy historycznej w naukach humanistycznych w metodologicznych rozważaniach Jurija Łotmana. Już wtedy trwały przygotowania do uruchomienia czasopisma internetowego.

Jeśli chodzi o użycie przez Adama Nobisa wyrażenia „globalizacja” w tytule publikacji, to bodaj po raz pierwszy miało ono miejsce w przypadku artykułu O zrozumiałym europocentryzmie Europejczyków, Amerykanów i niezrozumiałej globalizacji, pochodzącego z roku 2003. Pierwszy numer „Kultury–Historii–Globalizacji” ukazał się natomiast jesienią 2007, zaś Adam Nobis zamieścił w nim tekst o znamiennym tytule Wstęp do badań terenowych globalizacji. Postulował, by procesy globalizacyjne analizować nie tylko w kategoriach ekonomicznych czy technologicznych, lecz może przede wszystkim jako zjawiska kulturowe, które przekształcają nasze sposoby postrzegania świata, relacje społeczne i formy tożsamości. Traktuje on przy tym badanie globalizacji analogicznie do badań terenowych w antropologii – jako rozpoznanie różnorodnych lokalnych doświadczeń globalności, które ostatecznie współtworzą jej wielowymiarowy obraz. Wskazuje jednocześnie na europocentryczny charakter zachodnich teorii (Becka, Giddensa, Fukuyamy, Friedmana) i zestawia je z pozazachodnimi interpretacjami (Appadurai, Canclini, Tong, Tokoro), pokazując, że globalizacja nie jest jednolitym procesem, lecz siecią współistniejących „lokalnych globalizacji”. Całe zjawisko nie tyle zatem prowadzi do unifikacji, co polega na przepływach między centrum a peryferiami. Wrocławski kulturolog kończy tekst refleksją metodologiczną: globalizacja jako proces otwarty i zarazem pełen wewnętrznych sprzeczności wymaga pluralizmu badawczego – łączenia narzędzi antropologii, socjologii, historii i filozofii. W tym też sensie staje się ona polem negocjacji znaczeń i tożsamości, w którym badacz jest częścią kulturowego „terenu”.

Bibliografia

Czaja, Dariusz; 2004, Sygnatura i fragment, Kraków: Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 43

Badyna, Piotr; Nobis, Adam; 2006, Efekt motyla a koncepcja samoorganizacji w badaniach nad procesami kulturowymi: zmiany w XVIII-wiecznej polskiej literaturze parenetycznej, w: Efekt motyla: humaniści wobec teorii chaosu, pod red. Kordiana Bakuły i Doroty Heck, Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego

Fereński, Piotr, Jakub; 2011, O pochodzeniu idei: relatywizm w amerykańskiej antropologii kulturowej Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego

Karta kulturowa rzeki; 1993. red. Gabriela Brożek, Centrum Dziedzictwa Kulturowego Górnego Śląska

Kułtuniak, Jerzy; 1995, Przestrzenne Muzeum Odry - doświadczenia i program działania, w: Muzealnictwo morskie i rzeczne: materiały z konferencji, Gdańsk 28-29 kwietnia 1994; Warszawa: Ministerstwo Kultury i Sztuki. Generalny Konserwator Zabytków: Ośrodek Dokumentacji Zabytków - Wydawnictwa, ss. 60-63

Kołtuniak, Jerzy; Nota od Redakcji, w: Rzeki - kultura, cywilizacja, historia, Katowice 1992

Malinowski, Bronisław; 1967, Argonauci zachodniego Pacyfiku, przeł. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

Nobis, Adam; 1992, Czynniki warunkujące wartości, Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego

Nobis, Adam: 1993, Być Polakiem a być Europejczykiem: dynamika przemian struktur myślowych, Kultura i Społeczeństwo, T. 37, nr 4, ss. 151-161

Nobis, Adam: 1993, Chaos i ład, w: Kulturowy wymiar przemian społecznych, pod red. Aldony Jawłowskiej, Mariana Kempnego, Elżbiety Tarkowskiej, Warszawa: Wydaw. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, ss. 47-54.

Nobis, Adam: 1993, Geneza wartości w świetle badań nad melanezyjską wymianą kula,
Lud, T. 76, ss. 137-149

Nobis, Adam; 1993, Melanezyjska wymiana Kula. Ewolucja kultury i jej teorii, Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego

Nobis, Adam; 1995, Założenia „Karty kulturowej rzeki", Rzeki: kultura - cywilizacja – historia, T. 5, ss. 235-249

Nobis, Adam: 1996, Założenia Karty Kulturowej Rzeki II, w: Ochrona morskiego i rzecznego dziedzictwa kulturowego w Polsce: III Konferencja Muzealnictwa Morskiego i Rzecznego, Szczecin, 1996, maj 20-21, red. Władysław Filipowiak, Szczecin: MN, ss. 53-64

Nobis, Adam; 1999, Od emergencji do samoorganizacji: zagadnienie nowości kultury Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego

Nobis, Adam: 2003, O zrozumiałym europocentryzmie Europejczyków, Amerykanów i niezrozumiałej globalizacji – artykuł jest skróconą wersją pracy opublikowanej w „Teraźniejszość, Człowiek, Edukacja", nr 2, ss. 7-19; Odra, 2003, nr 11, ss. 16-21

O naturze i kulturze; 2005, pod redakcją Jana Mozrzymasa, Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego

Nobis, Adam; 2006, Zmiana kulturowa: między historią i ewolucją, Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Arboretum"

Nobis, Adam; 2007, Wstęp do badań terenowych globalizacji, w: Kultura–Historia–Globalizacja, nr 1.

Magdalena Barbaruk

Przyprawy świata

Abstrakt

Artykuł stanowi refleksję nad myślą Adama Nobisa, wrocławskiego kulturoznawcy i antropologa, który proponował dekonstrukcję pojęcia „globalizacji" na rzecz analizy wielości zjawisk globalnych. Autorka, odwołując się do metafory przypraw, ukazuje, że globalność nie jest jednorodna, lecz składa się z różnorodnych procesów, wymagających subtelnego rozróżnienia i krytycznego namysłu. Tekst wpisuje się w dyskusję nad epistemologicznymi cnotami badań humanistycznych – rzetelnością, skromnością, otwartością i sceptycyzmem – oraz pokazuje, jak mogą one prowadzić do pogłębionej refleksji nad relacjami globalnego i lokalnego. Analizy zostają osadzone w kontekście Amereidy – latynoamerykańskiego fenomenu kulturowego, który pozwala uchwycić złożoność współczesnych procesów dekolonizacyjnych.

Słowa kluczowe

globalizacja, Adam Nobis, Amereida,
epistemologia humanistyczna

Abstract

The article reflects on the intellectual legacy of Adam Nobis, a cultural scholar and anthropologist from Wrocław, who argued for the deconstruction of the concept of "globalization" in favor of analyzing multiple global phenomena. Drawing on the metaphor of spices, the author emphasizes that globality is not homogeneous but consists of diverse processes requiring nuanced distinctions and critical reflection. The text contributes to the debate on the epistemic virtues of the humanities—accuracy, modesty, openness, and skepticism—and demonstrates how they enable a deeper understanding of the interplay between the global and the local. These considerations are situated within the context of Amereida, a Latin American cultural phenomenon that highlights the complexity of contemporary decolonial processes.

Keywords

globalization, Adam Nobis, Amereida,
epistemic virtues of the humanities

Ostatnio mówi się dużo o „nieznaczności", finansuje się na ten temat badania, wydaje książki, organizuje seminaria. Dokonuje jej pochwały. W dniu, w którym zaczęłam pisać ten tekst przeczytałam quasi-raport Filipa Springera o nadprodukcji książek – w Polsce wydaje się ich rocznie ok. 32-34 tysięcy, co sytuuje nas na 6. miejscu w Unii Europejskiej, przy dość słabym czytelnictwie. Swój esej napisał do numeru „Dwutygodnika" o znamiennym haśle: „Dość". Choć nie widać tego na pierwszy rzut oka, podobnemu samoograniczeniu podlegała kariera akademicka Adama Nobisa. Wrocławski kulturoznawca i antropolog opublikował wprawdzie wiele artykułów i książek, niektóre bardzo obszerne (Globalne procesy, globalne historie, globalny pieniądz liczą 675 stron), ale było to adekwatne względem dość licznych tematów, którymi się zajmował. O rygorystycznie przestrzeganej zasadzie objętości dziesięciu stron maszynopisu wiedzą dobrze wszyscy autorzy „Kultury-Historii-Globalizacji", pisma które założył. Z czasów studiów w Instytucie Kulturoznawstwa pamiętam, że gdy zaczynaliśmy zajęcia z antropologii kultury, które prowadził dla studentów pierwszego roku, miał zwyczaj zamykać drzwi od środka. Prawdopodobnie chodziło o to, że ten kto się spóźnia marnuje nasz czas. Oczywiście pokazywane przez Nobisa filmy dokumentalne mówiły o dalekich krajach i kulturach, np. o wyspiarzach z cieśniny Torresa czy Malenezyjczykach, ale przede wszystkim chodziło o użytek robiony z każdego z nich: różnorodna materia odsyłała bowiem do przedmiotu poznania, a tym była zmiana kulturowa, inaczej oświetlana przez każdy z obserwowalnych fenomenów. Naszym końcowym zadaniem było precyzyjne zdefiniowanie owej zmiany, przy czym precyzja oznaczała też dokładną, niewielką ilość słów[1]. O ile dobrze pamiętam słów tych nie mogło być więcej niż 50. Nawet nagrane na VHS filmy Adam Nobis postanowił zużyć materialnie do końca. Gdy oglądał je ze studentami w ostatnim roku swojej pracy obraz gdzieniegdzie się zacierał, głos zanikał; przewijanie taśmy by odsłuchać jeszcze raz daną wypowiedź zakrawało na rozrzutność. Studenci musieli być uważni, notować. Podobne samoograniczenie widać na wielu polach życia Adama Nobisa, także w decyzji o zakończeniu pracy uniwersyteckiej. Skrócenie czasu pracy wydaje się nieznaczne, ale – jestem o tym przekonana – adekwatne do filozofii życia i poznania wrocławskiego uczonego.

Czy postulat ograniczenia można odnieść do badań globalizacji, którym – jak powszechnie się uważa – oddawał się wieloletni kierownik Zakładu Globalizacji i Komunikacji? Co miałoby to oznaczać? Z jednej strony wywołuje to stary problem, który skrywa się pod hasłem „efekt motyla", dyskretnych zjawisk w jednej części świata, które mogą wywołać wielkie skutki w innej części globu, z drugiej przypomina o moralnym obowiązku samoograniczania, które jest istotne w dobie przeludnienia i związanych z tym kryzysów. Jest też kwestia trzecia: porzucenia samego pojęcia globalizacji, do czego Nobis niestrudzenie przekonywał swoimi książkami, badaniami, analizami, wypowiedziami. Jak choćby w tych w rozmowie z Joanną Hańderek:

Jak ktoś chce zrozumieć zjawiska globalne to raczej powinien unikać używania słowa 'globalizacja' ale wtedy analiza staje się bardziej szczegółowa, złożona. Badacze wyliczają przynajmniej kilkadziesiąt bardzo różnych globalnych ważnych zjawisk a także ogromną ilość rozmaitych oddziaływań między nimi. Między dwoma zjawiskami np. rynkiem pracy a globalnym kapitałem potrafią zachodzić różne, czasem sprzeczne oddziaływania. (…)

To, co proponuję jest może trudniejsze do ogarnięcia, bo w efekcie zamiast prostego hasła 'globalizacja' należałoby mówić o bardzo różnych zjawiskach globalnych, które w dodatku są globalne za sprawą bardzo różnych przyczyn i na bardzo różne sposoby. Globalność nie jest wtedy jak smak soli, zawsze taki sam, lecz raczej jak różne przyprawy, gdzie gałka muszkatołowa smakuje zupełnie inaczej niż goździki a goździki zupełnie inaczej niż cynamon. I tak właśnie jest z globalnością
(Nobis, Hańderek, 2019)

Adam Nobis mówi wręcz o szkodliwości słowa maskującego skomplikowaną rzeczywistość „systemu światowego". Wybiera drogę trudniejszą, ścieżkę „dekonstrukcji globalizacji" (Nobis, 2014, 13), taką, która w badaniach uwzględnia czas (jego nieuchronność i nieodwracalność), nieprzewidywalność zachowań ludzkich oraz ustalenia Ilii Prigogine'a mówiące, że „przy przekroczeniu pewnego progu złożoności zaczynają się dziać rzeczy nieprzewidywalne i rzeczy, które nieustannie różnicują układ. Przy przekroczeniu pewnego stanu złożoności układ sam generuje swoje zróżnicowanie, przyczyną – między innymi – jest nieodwracalność" (tamże). Analiza zjawisk globalnych, czasem tak nieznacznych jak rozmowa przy kawie czy wykonywane przez Cesarię Evorę fado, okazuje się bardzo skomplikowana, wręcz niemożliwa do zakończenia. W konkluzji rozmowy z Hańderek Nobis mówi, że to co skrywa się pod pojęciem „globalizacja", jest w istocie jak pogoda:

Myślę, że to co niektórzy koniecznie chcieliby nazywać globalizacją jest częścią naszego życia, tak jak pogoda, czasem mroźna, czasem groźna a czasem miła, nie da się żyć bez niej, my ludzie nie potrafimy żyć bez jakiejś pogody, bez jakiegoś stanu atmosfery, tak samo tutaj, oddziaływania są i będą częścią naszego życia, obojętnie czy tego będziemy chcieli czy nie (tamże).

W odrzuceniu efektownego i modnego pojęcia „globalizacja" przejawiają się cnoty epistemiczne rzetelności, skromności, otwartości, odwagi i sceptycyzmu. Nie jest to więc gest agnostycki. Po spełnieniu „globalnych" wymogów (powstaniu „globalnej koncepcji globalizacji"), które związane jest m.in. z konsekwentną prowincjonalizacją zachodnich koncepcji, włączeniu wszystkich istotnych lokalnych perspektyw, uwzględnieniu rozmaitych konfiguracji czynników i procesów, używanie terminu „globalizacja" miałoby sens. Zasada epistemologiczna Nobisa mogłaby brzmieć tak, jak sformułował ją Clifford Geertz: „Szukajcie złożoności i porządkujcie ją" (Geertz, 2005, 51). Ideałem nauki niekoniecznie jest więc elegancja i klarowność, ale może właśnie poprzez rezygnację z elegancji dokonuje się w naukach społecznych rozwój, powstają prace naprawdę twórcze. „Rozwój nauki polega najczęściej na postępującym procesie komplikacji tego, co dawniej wydawało się zestawem pojęć wręcz pięknym w swej prostocie, obecnie jednak wydaje się już czymś tak uproszczonym, że aż nie do zniesienia" – pisał Geertz (tamże).

Patrząc wstecz na własną drogę naukową myślę, że w dużej mierze właśnie Adam Nobis przeorientował mnie na tzw. Globalne Południe. Stało się to m.in. dzięki konferencjom spod znaku „Kultura-Historia-Globalizacja" i założonemu w 2007 roku czasopismu. W tym właśnie czasie pierwszy raz wybrałam się do Ameryki Południowej, którą zajęłam się naukowo trochę później, podejmując się badań Amereidy (swój pierwszy latynoamerykański tekst *Globalna lekcja Miast Południa* opublikowałam w „Kulturze-Historii-Globalizacji" w numerze 2015/18). Myślę, że nieidące w sukurs modom, „dekonstrukcyjne" cnoty epistemiczne Nobisa przydają się właśnie do analizy Amereidy. Jest ona fenomenem par excellence nowoczesnym tj. zarazem globalnym i lokalnym, a nawet „rdzennym". Mówi się, że Ameryka była „pierwszą peryferią Europy i jako pierwsza została poddana okcydentalizacji", „To w matrycy wiedzy/władzy, wokół której organizował się nowoczesny/kolonialny świat, była możliwa europocentryczna konstrukcja ludzkiej czasoprzestrzeni" (Kubiaczyk, 2013, 12). Dopiero gdy pomyślimy nowoczesność w relacji do kontynentu latynoamerykańskiego, na nowo ją zinterpretujemy, zrozumiemy „jak Zachód stał się Zachodem dzięki Ameryce" (tamże 12). Proces odkrywania i kolonizowania Ameryki jest fundamentem nowoczesnej globalizacji a nawet – gdy wyjdzie się poza postmodernistyczne ujęcia Arjuna Appaduraia, Anthony'ego Giddensa czy Urlicha Becka (Nobis, 2014, 16-18) – stanowi jej istotę, główne, hegemoniczne wydarzenie. Globalizacja rozumiana jest wtedy jako proces rozszerzenia świata, roztrzaskiwania europejskich ram epistemicznych (pisał o tym Edmundo O'Gorman w *The Invention of America*). Wprawdzie nawet u Thomasa L. Friedmana rok 1492 to początek „Globalizacji 1.0", ale bardziej przydatna niż paradygmat neoliberalny wydaje się nieeuropocentryczna optyka postkolonialna i dekolonialna, np. taka, którą oferują badacze latynoamerykańscy reprezentujący tzw. program nowoczesność/kolonialność (m.in. Walter Mignolo, Arturo Escobar czy Enrique Dussel).

A jednak przywołane tu wyrywkowo różniące się ujęcia początków globalizacji – europocentryczne czy nieeuropocentryczne, neoliberalne czy alternatywne – mają jakąś ideologiczną skazę, zawężają rozumienie, nawet jeśli stoją za nimi słuszne etyczne przesłanki. Słuszniejsza wydaje mi się „nieznaczna" metoda Adama Nobisa. Spróbuję pokazać złożoność problemu na kilku drobnych przykładach, które ewokuje *Amereida*. Zajmując się latynoamerykańskim fenomenem dekolonizacyjnym, który powstał w drugiej połowie XX wieku w Chile, mierzyłam się z postulowanym w humanistyce indygenicznej wymogiem rdzenności. Było to problematyczne, co widać choćby w zdaniu jednego z przedstawicieli ruchu: „my, którzy choć jesteśmy amerykańscy, nie jesteśmy rdzenni, ale także nie europejscy" (Cuneo, 2018, 12). Łączone z globalizacją słowo „kreolizacja" (Ulf Hannerz) czy „hybrydyzacja" (Jan Nederveen Pieterse) wydają się zasadne, ale aż nazbyt wygodne, „kulturowy tygiel" – nazbyt jednolity, jeśli chodzi o powstały rezultat (Nobis, 2019, 128). Celem Amereidy była nowa epopeja, prawdziwe „zamieszkanie" (M. Heidegger) Ameryki – fundacja w miejsce kolonialnego podboju. Grupa zrezygnowała jednak z performansów tożsamościowych opartych na rdzenności, nie postulowała, by zamiast „Ameryka" mówić „Abya Yala" (taka jest najstarsza nazwa kontynentu, powrotu do której domagają się aktywiści indygeniczni), przeciwnie, w nazwę swojego projektu wpisała zachodnią Eneidę, stając się tym samym przypadkiem ciudad letrada (Barbaruk, 2024, 68-92); swoje koncepty wypracowywała na placach hegemonicznego Paryża, członków grupy „rekrutowała" spośród Europejczyków: Francuzów, Anglików. Amereida nie podkreślała radykalnej odmienności wspólnot rdzennych względem europejskich kolonizatorów. Postulowała dekonstrukcyjną praktykę czytania i słuchania dziedzictwa (Woods, 2021). A jednak bycie „globalnym Południem", wernakularna estetyka, proekologiczne praktyki i tak wpisują ją w pole indygeniczne. Za rdzenne, „tutejsze" traktować można strategie poetyckie Szkoły z Valparaíso, które oderwały słowo od pisma (oddziaływanie oralnej, przedpiśmiennej kultury Ameryki) i związały je z aktem nazywanym Phalène (trzeba też odnotowywać związki Phalène z europejskimi, surrealistycznymi happeningami). Jako element praktyki o charakterze rdzennym można też traktować to, że architekci i poeci zrezygnowali z indywidualistycznej tradycji

przypisywania sobie autorstwa dzieł, wybierając podmiot zbiorowy, wspólnotowy, anonimowy (sami przyznawali się do inspiracji Lautréamontem: „poezja powinna być robiona przez wszystkich"). Wreszcie, utworzone nad Pacyfikiem Miasto Otwarte to zarazem europejska tradycja utopii, weneckiej bottegi, artystycznej kolonii, ale też przykład rdzennego „myślenia miejscem": „Myślenie miejscem i z miejsca (thinking place) oraz miejsce jako przestrzeń uprzywilejowana stało się punktem wyjścia teorii i praktyk humanistyki indygenicznej oraz promowanych przez nią sposobów tworzenia wiedzy (place-based knowledge)" – uważa Ewa Domańska (Domańska, 2024, 22). Podobnie rdzenne wydaje się powiązanie dekolonizacji z praktyką travesía, wydarzania się nieznanej Ameryki „w miejscu" (ha lugar de Amereida) choć kulturowa historia chodzenia, jego sprawczości. jest w dużej mierze zachodnia, także z uwagi na swoistość przestrzeni. A czy idea „powrotu do niewiedzy" (volver a no saber) jest refleksem pedagogicznego postulatu „oduczania się", „epistemicznego odłączenia" (Mignolo) od zachodniego sposobu myślenia czy wpływem filozofii fenomenologicznej? Godo i Cruz byliby więc reprezentantami humanistyki indygenicznej, a nawet ludności rdzennej, ale też oczywiście białymi, wykształconymi reprezentantami latynoamerykańskich kreolskich elit. Z kolei Javier Correa, który należy do pokolenia rewizji tradycji *Amereidy*, sprzeciwiając się traktowaniu Miasta Otwartego czy Atakamy przez europejskich artystów jako „skrzynki na idee" wyraża charakterystyczny dla humanistyki indygenicznej sprzeciw wobec „epistemicznego uprzedmiotowienia", traktowania osób rdzennych (w tym przypadku mogą być to „profesorowie") jako źródła informacji (Domańska, 22).

Podobne globalno-lokalne łamigłówki są chyba problemem pozornym, znów przydatne wydaje się przywołanie Prigogine'a – przy tak skomplikowanym układzie, po ponad 70 latach historii, Amereida sama zaczęła generować swoje zróżnicowanie, wprawiła się w ruch. Jest też sprawa bardziej fundamentalna, o której Nobis pisze m.in. w tekście poświęconym świdnickiemu rynkowi (2020 nr 18). Przywołuje w nim koncepcję tandemu J. K. Gibson-Graham, w której nie pojmuje się globalności i lokalności jako przeciwieństw: „to, co lokalne jest globalne (…), zawiera relacje, które wykraczają poza; to, co globalne jest częścią tego, co konstytuuje lokalność" (Gibson-Graham 2002, 30). Jak słusznie zauważa: w badaniach globalnych „*Beyond global vs. local*" to już aksjomat (Nobis, 2026, 109). Droga dekonstrukcji, którą wybrał wrocławski badacz procesów globalnych nie jest prosta i szeroka, ale daje nadzieję na rozumienie. W odróżnieniu od stosunkowo prostej kartezjańskiej metody wydaje się trudna do powtórzenia, dużo bardziej przypomina sposób myślenia eseisty, wymaga erudycji, krytyczności i eksperymentowania, by udało się znaleźć nowe powiązania rzeczy (Adorno, 1990).

Dekonstrukcja bywa brana mylnie za destrukcję, ale w tym błędzie otwiera się istotna ambiwalencja. Myślę o Adamie Nobisie przez zaprzeczenie, jako o nieprzynależnym (R. Calasso). Można powiedzieć też inaczej: autor Zmiany kulturowej… nie był recytatorem – co można interpretować dwojako, po pierwsze nie miał za sobą doświadczenia w kółku recytatorskim działającym przy MDK we Wrocławiu, jakie było udziałem w licealnej młodości wielu jego kolegów, którzy zostali zatrudnieni w Instytucie Kulturoznawstwa; po drugie, jego droga wydaje się osobna a relacja ze Szkołą bardziej skomplikowana.

Uwaga wrocławskiego kulturoznawcy o rozmaitych, niesprowadzalnych do siebie, przyprawach, z których składa się globalność przypomniała mi wrzucone przez francuskiego antropologa Michela Leirisa do swojego dziennika wyznanie: „zawsze ceniłem słodkawą gorycz koktajlów, śnieżny smak szampana i przenikliwie ostre tchnienie whisky (Leiris, 2016, 174). Z pewnością badacze kultury i jej przejawów muszą umieć dokonywać jakościowych rozróżnień by – jak pisał z kolei niemiecki aksjolog Max Scheler – nie pomylić po ciemku smaku wina czerwonego z białym . Oprócz subtelności czy wyrafinowania, pewnych osobistych predyspozycji do dokonywania poznawczego „wglądu" liczy się doświadczenie, zdobywana z czasem „wprawa" (Scheler, 1988, 48). I my, członkowie Zakładu Globalizacji i Komunikacji, uczestnicy konferencji Kultura-Historia-Globalizacja wprawialiśmy się w coraz to nowych tematach, które podsuwał nam Adam Nobis, wychodziliśmy poza własne podwórka, poznawaliśmy przy tym lepiej własne preferencje i możliwości. Podążaliśmy za odkrywczymi mapami światowego smaku Wrocławia w przestrzeni internetu, ale też w przestrzeni realnej wędrowaliśmy po rozwidlających się ścieżkach ogrodu mieszczącego się gdzieś między Lissą, Familijną, Hiszpańską a Guinnessem.

Bibliografia

Adorno, Teodor, W; 1990, Esej jako forma, (w:) Sztuka i sztuki. Wybór esejów, Warszawa: PIW, s. 79-99

Barbaruk, Magdalena; 2024, Ruch Amereidy, Gdańsk: słowo / obraz terytoria

Cuneo, Bruno; 2018, Presentación, w: G. Iommi, América, Américas mias (Poética III), Valparaíso: Ediciones e[ad], Escuela de Arquitectura y Diseño Pontificia Universidad Catolica de Valparaíso

Domańska, Ewa; 2024, Humanistyka indygeniczna, „Teksty Drugie", nr 6.

Kubiaczyk, Filip; 2013, Nowoczesność, Kolonialność i tożsamość: Perspektywa latynoamerykańska, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM

Leiris, Michel; 2016, Wiek męski, przeł. Teresa i Jan Błońscy, Gdańsk: słowo/obraz terytoria

Nobis, Adam; 2016, Wrocławski internetowy przewodnik po kuchniach świata, „Kultura-Historia-Globalizacja" nr 20, https://khg.edu.pl/wp-content/uploads/2023/07/20_2016_wroclawski_nobis.pdf (dostęp 21.07.2025)

Nobis, Adam; 2014, Globalne procesy, globalne historie, globalny pieniądz, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

Nobis, Adam; 2020, Czasoprzestrzeń świdnickiego rynku, „Kultura-Historia-Globalizacja" nr 28 https://khg.edu.pl/wp-content/uploads/2023/07/28_2020_czasoprzestrzen_nobis.pdf (dostęp 31.07.2025)

Nobis, Adam; 2019, Metafora kulturowego tygla, Kultura-Historia-Globalizacja" nr 25, https://khg.edu.pl/wp-content/uploads/2023/07/5_2019_metafora_nobis.pdf (dostęp 31.07.2025)

Geertz, Clifford; 2005, Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka, przeł. Maria M. Piechaczek (w:) tegoż, Interpretacja kultur. Wybrane eseje, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Gibson-Graham, J. K.; 2002, Beyond global vs. local: economic politics outside the binary frame; w: A. Herod, M. Wright (eds.), Geographies of Power: Placing Scale, Oxford: Blackwell, ss. 25-60

„Globalizacja", rozmowa Joanny Hańderek z prof. Adamem Nobisem, Racjonalista.tv, https://www.youtube.com/watch?v=-BSzbX3lxTU (dostęp 31.07.2025)

Scheler, Max;1988, Z fenomenologii wartości, wyb. W. Galewicz, Kraków

Woods, Maxwell, 2021, Politics of the Dunes. Poetry, architecture, and Coloniality at the Open City, Berghahn Books.

[1] Zajęcia odbywały się w semestrze zimowym 2005/2006 roku i wtedy też „długą i mroźną zimą" powstawała książka Zmiana kulturowa: między historią a ewolucją, 2006, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.

[2] „Nie ulega wątpliwości, że w tej mierze, w jakiej posiadamy umiejętność i zdolność ich [jakości aksjologicznych] ujmowania, jesteśmy je w stanie rozróżnić bez zwracania uwagi na obraz owocu dostarczany nam przez wzrok, dotyk czy inny zmysł różny od smaku, bez względu na to, jak trudno byłoby dokonać tego rozróżnienia bez jakiejkolwiek pomocy np. zapachu, kiedy jesteśmy do niej przyzwyczajeni. Ten, komu brak wprawy, może mieć trudności już z rozróżnieniem po ciemku białego i czerwonego wina. W tym jednak i wielu podobnych faktach, takich jak np. niezdolność do odróżniania przyjemnych smaków przy wyłączania wrażeń węchowych, objawia się tylko w bardzo różnych stopniu rozwinięta sprawność rozpatrywanych osób i ich szczególne przyzwyczajenie do pewnego typu odbierania i ujmowania odnośnie przyjemnych smaków" (Scheler, 1988, 47)

Leszek Kopciuch

3

Uwagi o różnorodności w kreatywności
Remarks on Diversity in Creativity

Abstrakt

Celem tekstu jest wyodrębnienie różnych form, w jakich w kreatywności pojawia się różnorodność. Biorę pod uwagę 4 elementy kreatywności, tj. proces, osobę (podmiot), produkt, środowisko. Tezą artykułu jest pogląd, że różnorodność generuje kreatywność (w różnych jej formach), zaś kreatywność generuje różnorodność. W artykule odwołuję się na ustaleń z moich wcześniejszych publikacji na temat kreatywności.

Słowa kluczowe

kreatywność, różnorodność, wartości, produkt, środowisko, proces kreatywności, osoba

Abstract

The paper aims to identify the various forms of diversity in creativity. It focuses on four key elements: process, person, product and press. The central thesis is that diversity fosters creativity in its many forms and, conversely, that creativity contributes to the emergence of diversity. References are made throughout the article to the author's previous publications on creativity.

Keywords

creativity, diversity, values, product, press, creative process, person

Wprowadzenie

Z profesorem Adamem Nobisem spotkałem się po raz pierwszy na konferencji, jaką we Wrocławiu w roku 2009 organizował on razem z dr. Piotrem J. Fereńskim oraz dr. Piotrem Badyną, a całości przedsięwzięcia patronowało czasopismo „Kultura-Historia-Globalizacja". Wygłosiłem wówczas referat na temat kategorii kryzysu w filozofii dziejów; przyjazdy do Wrocławia stały się moim corocznym przedsięwzięciem, podobnie zresztą jak publikacje, jakie na podstawie referatów, które wygłaszałem na konferencjach, były potem publikowane w „Kulturze-Historii-Globalizacji". Gdy patrzę dzisiaj na charakter tych publikacji, ale też na charakter wygłaszanych w czasie wrocławskich konferencji referatów, to myślę ponownie o głównych pojęciach/kategoriach, jakie były w nich analizowane. Ujmuję na tej drodze, że jednym z motywów, z jakim się w nich zmagałem, próbując nadać mu intelektualne ujęcie w kontekście tych autorów i koncepcji, którzy byli dla mnie szczególnie inspirujący - był również problem różnorodności, w różnych jej przejawach i formach – jako różnych form kryzysu w kulturze, jako różnorodności okresów rozwoju kulturowego poprzedzielanych przez czasy kryzysu, jako różnorodności odmiennych wartości, na jakich są zbudowane poszczególne okresy, jako różnorodności wartości konstytuujących procesy globalizacyjne, wreszcie jako różnorodności odmiennych cywilizacji/kultur (Kopciuch, 2010, 2012a, 2012b, 2013, 2014a, 2015b, 2017, 2018b, 2019).

Nie zawsze ta różnorodność była wpisana w tytuł, niemniej idea ta wydaje się tkwić u podstawy wszystkich tych refleksji, które prezentowałem. Ponieważ okazja jest szczególna, jako że tom, do którego przeznaczony jest ten tekst, ma być tomem dedykowanym Profesorowi Adamowi Nobisowi, to pomyślałem, że właśnie ta kwestia, problem różnorodności będzie z mojej strony najlepszą propozycją teoretyczną. I to nie tylko dlatego, że, jak sądzę, kategoria różnorodności kryje się na zapleczu referatów, jakie wygłaszałem we Wrocławiu, lecz również – a może biorąc pod uwagę okoliczności przede wszystkim – dlatego, że jest to problem, który, jak sądzę, funkcjonuje także w myśleniu, teoretycznej wrażliwości i tekstach Profesora Adama Nobisa. W jednej z publikacji pisze on: „Myślę, że samo słowo globalizacja wprowadza pewne nieporozumienie, a tym samym utrudnia badanie zjawisk, do których się odnosi, co w istotnej mierze ogranicza jego przydatność. Wyraz ten sugeruje istnienie jakiegoś zjawiska, procesu, przy czym to jedno słowo sugeruje także istnienie jakiegoś jednego, w jakiejś mierze spójnego, zjawiska będącego całością. Na obecnym etapie badań różni badacze wskazują na odmienne zjawiska i procesy globalne, a także odmiennie, a czasem nawet sprzecznie, określane zależności zachodzące pomiędzy nimi. W świetle rozmaitych, czasami sprzecznych ze sobą koncepcji globalizacji, nie jest jasne, jakie zjawiska czy procesy globalne wchodzą w skład globalizacji, jaki jest charakter związków zachodzących pomiędzy nimi, a tym samym charakter całości i – co ważniejsze – czy w ogóle tworzą one jakąkolwiek całość?" (Nobis, 2014a, 35). Właśnie dlatego, zamiast o globalizacji, Adam Nobis woli mówić o procesach globalnych (Nobis, 2014a, 42). W jednym z artykułów, demonstrując przemieszczenie się wzorca wartości pieniądza pisał: „Za każdym razem, pomimo zachodzących ekwiwalencji, charakter wartości rozmaitych pieniędzy kształtowany jest przez praktyki kulturowe, w których pieniądze te są uwikłane pełniąc w nich rozmaite role i przyjmując rozmaite znaczenia charakter wartości rozmaitych pieniędzy kształtowany jest przez praktyki kulturowe, w których pieniądze te są uwikłane pełniąc w nich rozmaite role i przyjmując rozmaite znaczenia. Gdy ten kulturowy kontekst kształtujący wartość pieniądza ma odmienny charakter, wartość ta także przyjmuje charakter odmienny i specyficzny nawet jeśli wzorzec wartości określany jest znaczeniami i formami z importu" (Nobis, 2017, 27). W innym artykule, analizując relację między globalnością, znaczeniami i wartościami konkludował: „W tej wielości zmiana jednego elementu oznacza zmiany pozostałych. Po drugie, znaczenia nie tylko wyrażają wartości, lecz także wzajemnie określają swoją treść semantyczną. Po trzecie, wartości nie tylko waloryzują znaczenia, ale waloryzują się wzajemnie, stanowiąc o swojej wartościowości. I tak globalność czasem waloryzowana jest innymi wartościami, a w innych sytuacjach sama staje się podstawą wartościowania" (Nobis, 2023,117). W recenzji jego obszernego studium zatytułowanego Globalne procesy, globalne historie, globalny pieniądz (Nobis 2014b) pisałem: „Pierwszy rozdział podejmuje ważne pytanie o początki procesów globalizacyjnych. Adam Nobis zajmuje stanowisko „pluralistyczne", to zaś oznacza, że sposób rozumienia poszczególnych procesów globalizacyjnych należy różnicować stosownie do obszaru społeczno-kulturowego, o którym mówimy. Aby wesprzeć taki pogląd, autor daje szeroką prezentację różnych stanowisk w tej sprawie, zaczynając od ujęć ,w których globalizacja wiązana jest ze współczesnością, a kończąc na teoriach, w których początki globalizacji są datowane na pojawienie się i zasiedlenie kuli ziemskiej przez ludzi. W kontekście tej historii globalizacji pojawiają się teorie

formułowane przez takich autorów jak Arjun Appadurai, Anthony Giddens, Ulrich Beck, Leszek Balcerowicz, Jan Aart Scholte, Niaall Ferguson, Jürgen Osterhammel, Niels P. Petersson, Immanuel Wallerstein, Fernand Braudel, Janet Abu-Lughod An" (Kopciuch, 2014b, 109).

Problem tytułowej różnorodności ujmę tutaj, po pierwsze, w takiej perspektywie, w której jestem najbardziej kompetentny, to znaczy w perspektywie filozoficznej. Po drugie, skoncentruję się na takim obszarze życia społeczno-kulturowego, który jest szczególnie charakterystyczny dla współczesności, tj. na fenomenie kreatywności – w kontekście zawartej w niej różnorodności. W rozważaniach tych spróbuję przede wszystkim scharakteryzować różnorodność w kreatywności w oparciu o te rozróżnienia, jakie przeprowadziłem już w innych opracowaniach. W tym znaczeniu niniejszy tekst stanowi rodzaj ich rekapitulacji, ale tylko w kontekście tytułowej różnorodności. Wszystkie te nawiązanie dokumentuję odnośnikami do innych moich tekstów.

Różnorodność w kreatywności.

Pod względem charakteru kulturowych przemian, jakich doświadcza nasza współczesność, cechą, która się narzuca i bez której – wydaje się – nie można zrozumieć dynamizmu naszych czasów, jest kreatywność. Trochę już w ostatnich dziesięcioleciach napisano na jej temat, zwłaszcza w różnorodnych opracowaniach psychologicznych. W filozofii kwestia przypisanego do człowieka tworzenia, jego charakteru i zakresu, była ona jednak już od dawna przedmiotem refleksji. Przemiany w rozumieniu twórczości, aktu tworzenia jego mechanizmów i natury - w odniesieniu do życie artystycznego sztuki, czy szerzej: estetyki - opisywał w swoim znakomitym studium Dzieje sześciu pojęć Władysław Tatarkiewicz (Tatarkiewicz, 1975, 288-311). W odniesieniu do wieku XX – jego współczesności – używa Tatarkiewicz określenia „pan-kreacjonizm" (Tatarkiewicz, 1975, 306-307). O ile bowiem wcześniej tworzenie, twórczość, wytwarzanie czegoś nowego były zarezerwowane, w różnych dokonujących się w historii modyfikacjach, dla artysty i sztuki, o tyle obecnie każda sfera ludzkiego życia zostaje potraktowana jako domena kreatywności. „W XX wieku używane jest bardziej jeszcze rozszerzone pojęcie twórczości. Nazwa ta oznacza wtedy każde działanie człowieka wykraczające poza prostą recepcję; człowiek jest twórczy, gdy nie ogranicza się do stwierdzania, powtarzania, naśladowania, gdy daje coś od siebie, z siebie. Tak rozumianej twórczości jest wiele: nie tylko w tym, co człowiek ze światem robi i co o nim myśli, ale też w tym, jak świat widzi. I nie może być inaczej. [...] Ale jest to zwłaszcza przekonanie naszych czasów, dawali mu wyraz Heidegger, Cassirer, Koestler. Ta twórczość, przez którą uzupełniamy otrzymywane z zewnątrz dane, jest faktem niewątpliwym czynności człowieka, jest powszechna i nieunikniona. Rzec można, że człowiek jest skazany na twórczość. Nic bez niej nie mógłby poznać ani zrobić. Tak szeroko rozumiana twórczość objawia się nie tylko w tym, co ludzie malują i komponują, ale już w tym, co widzą i słyszą" (Tatarkiewicz, 1975, 306).

Ujęcie Tatarkiewicza przywołałem tu jako przykład teorii konstatującej powszechność kreatywności. Równie dobrze można byłoby odwołać się do danych statystycznych, dokumentów określających kształt współczesnej sfery publicznej, strategii rozwojowych miast, oczekiwań pracodawców, sposobów, w jaki można dzisiaj zarabiać w Internecie itd. (Kopciuch, 2015,133-137).

Kreatywność jako współczesny mechanizm określający pożądany życiowy dynamizm na różne sposoby zarówno wyprowadza na różnorodność, jak i ma w tej różnorodności swój „mechanizm", ale ponadto – swój warunek konieczny. Pierwsza zależność jest chyba bardziej oczywista. Rezultatem działań kreatywnych i powiem wytworzenie czegoś, czego wcześniej nie było, co jest bardziej wartościowe, bardziej użyteczne, bardziej zachwycające, otwierające inne niż wcześniej istniejące perspektywy odczuwania i oglądu świata (zwłaszcza ma znaczenie w przypadku kreatywności artystycznej). Nie powinniśmy myśleć, że chodzi tu jedynie o porównanie wytworu z jakimś innym, który istniał przed nim. W rzeczy samej, jest bowiem raczej tak, że nowy wytwór, o ile ma być uznany za kreatywny, musi się różnić od wszystkich innych produktów funkcjonujących w danej dziedzinie.

Różnorodność wytworów, a przez to i świata kulturowego, w który one zostają włączone, wydaje się przeto zrozumiałą samo przez się konsekwencją współczesnej fali kreatywności. Co warto podkreślić, ta różnorodność nie ma jedynie charakteru przestrzennego, który tu rozumiem jako symultaniczną różnorodność wytworów kreatywnych. Różnorodność ta ma także wymiar czasowy, może nawet właśnie w perspektywie tego czasowego wymiaru ukazuje się jeszcze wyraźniej. Wystarczy tutaj pomyśleć o różnorodności i wielości stylów, jakie pojawiły się w historii sztuki, albo o historycznej różnorodności rozwiązań technicznych czy

wreszcie o różnorodności konstruowanych przez człowieka środków komunikacyjnych i transportowych.

Różnorodność wytworów ma jednak jeszcze inne, bardziej ogólne czy typologiczne oblicze, prezentujące się w odróżnieniu różnych typów kreatywności: kreatywności subiektywnej, kreatywności obiektywnej, kreatywności przez duże „K" oraz kreatywności przez małe „k". (Kopciuch, 2020, 30-31). Przez kreatywność obiektywną rozumiem takie wytwory, które ani w przeszłości, ani w symultanicznie przestrzeni kulturowej nie mają żadnej analogii czy odpowiednika; jest to zatem kreatywność, która wytwarza coś, czego jeszcze nie było. Kreatywność subiektywna oznacza, że twórca przeżywa swój wytwór jako nowy i wartościowy, zasadniczo nie wie jednak, iż ktoś inny już coś takiego w innym w czasie, w innej przestrzeni wykreował. Aby zasadności brania pod uwagę takiego znaczenia kreatywności, świadczy okoliczność, że dla takiego subiektywnego twórcy mogą stąd wynikać wielkie osobowe korzyści. Może to być np. pozytywnie oddziałujące na dalsze nasze działania poczucie satysfakcji, albo by wyrazić to wznioślej – poczucie spełnienia. Co szczególne, może ono pojawiać się również wtedy, gdy idę drogą, którą, jak wiem, inni już szli i doszli tam, gdzie ja teraz mogę dojść lub rzeczywiście dochodzę. Kwestia tego, że nie jest to droga „obiektywnie nowa", wydaje się nie mieć znaczenia. Do dzisiaj pamiętam tę specyficzną radość/odczucie, że jednak mogę/ odczucie: to jest to, które ogarnęło mnie, gdy jako student II roku filozofii, przygotowując się dużego egzaminu z logiki formalnej, zrozumiałem „mechanizm" dowodu na jedno z twierdzeń z teorii mnogości.

Mówiąc o kreatywności przez duże „K", mam z kolei na myśli twórczość/ tworzenie, które rzeczywiście modyfikują ważkie strony ludzkiego życia. Zapewne można się spierać o to, które strony ludzkiego życia są rzeczywiście ważkie, ale może przykład pokaże istotę tego odróżnienia. Kreatywnością przez duże „K" byłoby znalezienie leku na raka lub znalezienie metody zwiększenie dzietności we współczesnych społeczeństwach europejskich. Skonstruowanie nowej gry komputerowej, której efektem nie jest nic innego jak tylko wytworzenie nowego, nienudzącego sposobu spędzania wolnego czasu, byłoby przykładem kreatywności przez małe „k". Można jeszcze dodać, że Józef Kozielecki posługuje się odróżnieniem transgresji P (psychologicznej) oraz transgresji H (historycznej) (Kozielecki, 1975, 52-54), czemu odpowiadałoby moje odróżnienie kreatywności subiektywnej i obiektywnej. Oba odróżnienia – kreatywność subiektywna/kreatywność obiektywna; kreatywność przez duże „K"/kreatywność przez małe „k" – nie są oczywiście tożsame, lecz ukazują różne poziomy czy aspekty kreatywności, nawet jeżeli czasami, w niektórych opracowaniach, wydają się być traktowane jako jeden lub bardzo podobny do siebie podział (Świgulska 2009, 47-56; Kopciuch, 2015, 22).

Aby pokazać różnorodność kreatywności na poziomie jej wytwo-rów, można również spojrzeć na tę kwestię od strony rodzaju wartości, jakie są realizowane w danym wytworze. Jeżeli nawet w literaturze przedmiotu często pojawia się „standardowa" definicja mówiąca, że kreatywność jest połączeniem nowości i użyteczności/efektywności (Runco, 2023, 1), to przyjmuję definicję, zgodnie z którą kreatywność łączy w sobie nowość i wartościowość (Kopciuch, 2020; 25-27). Taka definicja jest prostsza i bardziej pojemna, gdyż obejmuje zarówno kreatywność artystyczną, jak i różne rodzaje kreatywności pragmatycznych, w tym kreatywność techniczną. Różnorodność wartości odzwierciedla się w różnorodności kreatywnych wytworów. Podstawą dla różnorodności w kreatywności okazuje się w ten sposób pluralność samych wartości. Różnorodność kreatywności nie ogranicza się tu jednak tylko do różnych wartości, które zostają urzeczywistnione w różnych wytworach kreatywności. Jeżeli weźmiemy pod uwagę czteroelementową definicję kreatywności (4P), to konsekwencją będzie także uświadomienie sobie innych lokalizacji wartości, różnych od samego wytworu. Okazuje się wtedy, że te wartości będą mogły być odnalezione również po stronie podmiotu – przysłuchując jego specyficznym kompetencjom i zdolnością, następnie po stronie procesu działania kreatywnego – zarówno jako jego wartości instrumentalne, jak i wartości autoteliczne, wreszcie po stronie środowiska kreatywności – w którym jego określone elementy będą sprzyjały bądź hamowały możliwość kreatywności (Kopciuch, 2015, 147-174).

Analogiczne „różnicujące" rozważanie można przeprowadzić w odniesieniu do nowości. Władysław Tatarkiewicz traktuje np. o jakiejś względności nowości, gdyż to, co z jednej perspektywy jest nowe, nie musi być już takie z innej perspektywy; nowość podlega stopniowaniu, może więc być większa lub mniejsza; istnieją jakościowo odmienne typy nowości, choćby nowa metoda, nowy kształt, nowy model; nowość może być zamierzona lub przypadkowa, osiągnięta metodycznie, ale też spontaniczna; nowość może wreszcie powodować różne skutki. Jak twierdzi Tatarkiewicz, te różne rodzaje nowości przenoszą się na samą twórczość/kreatywność, w której ta nowość się

pojawia (Tatarkiewicz, 1975, 302-304). Z kolei Władysław Stróżewski, w swoich rozważaniach dotyczących ontologii nowości, wyróżnia nowość jako to, czego wcześniej w ogóle nie było, nowość relatywną, tj. coś co jest inne niż to, co już jest/było, nowość jako to, co właśnie teraz się wydarza (Stróżewski, 2007, 45-67). Jeszcze inna ujęcia pojawiło się moich rozważaniach (Kopciuch, 2015, 159-165; Kopciuch 2018a).

Ale również w innym sensie, różnym od wskazanych powyżej, różnorodność nie jest tylko atrybutem kreatywnych wytworów, lecz jest także wewnętrznym atrybutem przysługującym samemu kreatywnemu procesowi . Co bowiem charakteryzuje ów proces? Właśnie wielobiegunowość, unikanie jednego schematycznego sposobu postępowania, odwracanie się od schematyzmu na rzecz wielostronności wieloaspektowości i różnorodności. Taka ogólna charakterystyka będzie trafna zarówno w stosunku do tzw. burzy mózgów, jak i w odniesieniu do dywergencyjności myślenia, do procedury unikania założenia, że jest tylko jedno adekwatne rozwiązanie; jest też zgodna z liczbą i różnorodnością faz, które występują w myśleniu kreatywnym (różnie przez różnych psychologów opisywanych).

Ale jeszcze jedna możliwość wchodzi tutaj w rachubę. Mechanizm myślenia kreatywnego nie jest nasycony różnorodnością tylko dlatego, że występują w nim różne fazy. Jest nasycony różnorodnością również z tego powodu, że istnieją różne rodzaje kreatywności (artystyczna społeczna, antropologiczna, techniczna itp.), i powstaje pytanie, czy istnieje tylko jeden ogólny rodzaj kreatywności, które jedynie konkretyzuje się w różnych obszarach swojego zastosowania, czy też nie ma jednej kreatywności, gdyż różnice jej mechanizmie, gdy mowa o kreatywności artystycznej czy technicznej, są tak duże, że należałoby raczej mówić o różnych kreatywnościach. We współczesnej literaturze kreatywistycznej w taki sposób ujmuje tę kwestię Mark Runco, który formułuje pytanie: czy powinniśmy używać rzeczownika „kreatywność", czy też raczej przymiotników: kreatywny, kreatywny, kreatywni itp. – w połączeniu z jakimś innym rzeczownikiem? (Runco, 2023, 2). W pierwszym przypadku, rzeczownik owym, kreatywność jest jedna, natomiast w przypadku drugim akcent zostaje położony na dziedzinę, której kreatywność się pojawia i właśnie to ta dziedzina różnicuje kreatywności w sposób zasadniczy. Można to jeszcze dodać inne zróżnicowanie, obejmujące np.: kreatywne działania, kreatywne postawy, kreatywne profesje, kreatywne przemysły, kreatywne strategie, kreatywne projekty, kreatywne programy, kreatywne osobowości (Kopciuch, 2015, 133-138; Kopciuch, 2020, 25-26).

I wreszcie trzecia perspektywa, czyli różnorodność jako warunek kreatywności. Tym warunek jest konieczny, ale niewystarczający. A to oznacza, że kreatywność pojawia się w środowiskach zróżnicowanych i otwartych na różnorodność, a przynajmniej w takich właśnie środowiskach ma dla siebie lepszy bardziej sprzyjający grunt. Zależność tę dostatecznie jasno opisywał jeszcze pod koniec dwudziestego wieku Richard Florida w swojej głośnej pracy Narodziny klasy kreatywnej (Florida 2010), w której wskazywał 3 warunki rozwoju ekonomicznego, a są to: talent, technologia, tolerancja (koncepcja 3T). Jeżeli środowiska różnorodne, ze względu na różne kulturowe pochodzenie i preferencje swoich uczestników, rzeczywiście wytwarza pozytywny ferment duchowy, który jest czynnikiem zachęcającym i wspierającym kreatywność, to zarazem trzeba też uwzględnić nie tylko ich różnorodność, lecz także zawarte w nich otwarcie na różnorodność, otwarcie na akceptację tego, co inne, na akceptacje różnorodności. Oczywiście, nie tylko Florida rozpoznawał zależność między różnorodnością środowiska o kreatywnością. To zależność akcentowana przez różnych autorów. Wymienię chociażby Józefa Kozieleckiego, który ujmuje rzecz następująco: „Życie w środowisku złożonym, różnorodnym i urozmaiconym sprzyja podejmowaniu działań niekonwencjonalnych i innowacyjnych. Zależność ta odnosi się nie tylko do ludzi, ale także do zwierząt. Szczury wychowane w skomplikowanym otoczeniu ludzi, okazują się bardziej inteligentne, przejawiają większą ciekawość poznawczą i wykazują wyższą przedsiębiorczość w trakcie rozwiązywania problemów niż te, które przebywają w pomieszczeniach laboratoryjnych. Przeciwnie, długotrwałe życie w jednorodnym i monotonnym otoczeniu, w którym ograniczone są doznania zmysłowe i doświadczenia intelektualne, utrudnia przystosowanie się i hamuje rozwój jednostki. W krańcowych przypadkach izolacja bodźcowa może prowadzić do pewnych zaburzeń w postrzeganiu i myśleniu […]" (Kozielecki, 1997, 167).

Wzrost różnorodności w świecie wzrost zmienności jego struktur społecznych i wzorców kulturowych prawie 100 lat temu eksponował Florian Znaniecki w swoim najważniejszym "kreatywistycznym" dziele: Ludzie teraźniejsza cywilizacja przyszłości (Znaniecki, 2001). Twierdził w nim, że przyszłość społeczna będzie wymagała upłynnienia naszych sposobów społecznego działania, właśnie ze względu na wzrastającą zmienność i różnorodność uwarunkowań określających nasze życie.

Można by jeszcze przytaczać przykłady innych teorii. Ale nawet na podstawie tego, co już zostało powiedziane, można stwierdzić zależność: różnorodność jest warunkiem, który sprzyja

podejmowaniu działań kreatywnych, ale zarazem działania kreatywne powiększają obecną w świecie różnorodność. Przy czym zależność ta, jak zapewne większość procesów uruchamianych przez ludzką aktywność, podobnie jak i sama ta aktywność, może mieć swój negatywny aspekt: z jednej strony, brak różnorodności może paraliżować twórczość, ale z drugiej – przebodźcowanie może ją również utrudniać. Czy i w jaki sposób można by jednak określić jej granicę?

Dalsze perspektywy. Związek kreatywności z różnorodnością ma faktycznie miejsce, jest ona warunkiem, mechanizmem i wytworem kreatywności. Trudno jednak byłoby twierdzić, że jest warunkiem jedynym. Będzie stąd wyrastała mnogość pytań i dopiero sformułowanie na nie odpowiedzi będzie pokazywało ten związek w jego faktycznym strukturalnym bogactwie i w jego rzeczywistych treściach. To, co zostało powiedziane, to tylko ułomek z tego, co byłoby tu potrzebne.

W perspektywie filozoficznej potrzebne są przynajmniej następujące ujęcia/konteksty. Po pierwsze, usytuowanie kreatywności i jej różnorodności w kontekście ontologicznej różnorodności świata jako takiego. Przede wszystkim chodzi o wskazanie ontycznych warunków, dzięki którym kreatywność i jej różnorodność są w świecie w ogóle możliwe. Następnie o pokazanie stosunku zachodzącego pomiędzy różnorodnością występującą w kreatywności a różnorodnością, która występuje w świecie jako takim. Różnorodność w kreatywności jako coś istniejącego, jest przecież jej elementem. W czym zatem tkwią podobieństwa, na czym polegają różnice między nimi? Do takich ontologicznych pytań należałaby również kwestia dotycząca tego, jaki jest sposób istnienia wytworów kreatywności? Ich pełne ujęcie wymagałoby przecież również uchwycenia przysługującego im sensu, znaczenia, jakie zostało im nadane przez ich twórcę, ale też tego znaczenia, jakie one uzyskują w swoim funkcjonowaniu wy kulturze. Różnorodność możliwych wytworów kreatywności nasuwa przypuszczenie, że również na tym poziomie można się spodziewać zróżnicowanych rozwiązań, choćby dlatego że te sensy mogą być w różnym stopniu skomplikowane, w różnym stopniu uwarunkowane różnymi poziomami/warstwami kultury. Prostsze sensy mogą być odniesione do biologicznej konstrukcji człowieka, te bardziej skomplikowane i złożone – do ludzkiej duchowości. Są to przypuszczenia/ hipotezy, których przebadanie w kontekście różnorodności w kreatywności wydaje się potrzebne, jeżeli w kwestię tej różnorodności chce się wniknąć głębiej.

Po drugie, byłoby potrzebne dokładniejsze opisanie różnorodności w kreatywności w kontekście różnorodności wartości, niezależnie od istniejących już rozważań w tym zakresie (Kopciuch 2020). Po trzecie, należałoby precyzyjniej odróżnić sensy oraz znaczenie, jakie może mieć odróżnienie różnorodności wartości jako takich od różnorodności wartości moralnych. Próba takiego odróżnienia wydaje się interesująca i potrzebna nie tylko dlatego, że różne typy wartości (moralne, estetyczne, witalne, intelektualne, społeczne itd.) muszą się od siebie jakoś różnić, ale przede wszystkim dlatego, że różnorodność wartości moralnych prowadząca do możliwości przyjmowania stanowiska relatywistycznego wydaje się być w swoich konsekwencjach zupełnie nieporównywalna z różnorodnością upodobań estetycznych, które uwidaczniają się np. w sposobie ubierania się bądź w stylu, w jakim ktoś sobie urządza swoje mieszkanie.

Kolejną kwestią, która nabiera coraz większego znaczenia – nie tylko teoretycznego, ale również praktycznego – jest pytanie o kreatywność sztucznej inteligencji. A dokładniej, pytanie o to, czy w ogóle można sztucznej inteligencji przypisać kreatywność. Jeżeli tak, to czym miałaby ona różnić się od kreatywności ludzkiej? W tym miejscu jedynie wskazują na tę kwestię, bez wchodzenia w szczegółowe analizy nasuwających się tutaj możliwości. W rozwiązaniach pojawiających się w obecnym dyskursie odpowiedź na powyższe pytanie pozostaje przede wszystkim uzależniona od przyjmowanej przez danego autora definicji kreatywności. W rzeczy samej, wiele zależy od tego, jak będzie się rozumiało kreatywność. Niepokoi jednak przypuszczenie, że odpowiedź może jedynie zależeć od akceptowanej definicji. Może jednak problem jest zbyt ważny, również w kontekście praktycznym i naszej przyszłości, aby jego rozwiązanie uzależniać od definicji.

Bibliografia

Florida, Richard; 2010, Narodziny klasy kreatywnej oraz jej wpływ na przeobrażenia w charakterze pracy, wypoczynku, społeczeństwa i życia codziennego, przeł. Tomasza Krzyżanowski i Michał Penkala, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Kopciuch, Leszek; 2010, Idea kryzysu w filozofii dziejów, w: Kultura – Historia – Globalizacja, nr 8, ss. 91-99

Kopciuch, Leszek; 2012a, Globalizacja i lokalność w kontekście zagadnień i stanowisk w filozofii dziejów, w: Kultura – Historia – Globalizacja, nr 12, ss. 91-101.

Kopciuch, Leszek; 2012b, Zmienność historyczno-kulturowa a poznawanie wartości, w: Kultura – Historia – Globalizacja, nr 11, ss. 83-98

Kopciuch, Lesze; 2013. Ogólność i uniwersalność w globalizacji, w: Kultura-Historia-Globalizacja, nr 14, ss. 155-164.

Kopciuch, Leszek; Aktualność Oświecenia według Stevena Pinkera (ze szczególnym uwzględnieniem idei postępu), w: Humaniora. Czasopismo Internetowe, Vol. 43, nr 3, ss. 11-25, https://doi.org/10.14746/h2023.3.1

Kopciuch, Leszek; 2014a, Miasto – wybrane konteksty i przykłady z XX-wiecznej filozofii dziejów, w: Kultura-Historia-Globalizacja, nr 16, ss. 99-109.

Kopciuch, Leszek; 2014b, O wielości globalizacji. Recenzja: Adam Nobis, Globalne procesy, globalne historie, globalny pieniądz, Wyd. UWr, Wrocław 2014, w: Kultura i Wartości 4(12), ss. 105-115.

Kopciuch, Leszek; 2015a, Kryzysy, kreatywność i wartości, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Kopciuch, Leszek; 2015b, Powinność i wartość globalizacji (z przykładami stanowisk dziewiętnastowiecznych i późniejszych), w: Kultura-Historia-Globalizacja, nr 18, ss. 121-137.

Kopciuch, Leszek; 2017, Regarding a Certain Axiological "Paradox" of the New Silk Road, w: Kultura – Historia – Globalizacja, nr 22, ss. 113-122.

Kopciuch, Leszek; 2018a, Wartości związane z nowością – uwagi niesystematyczne, w: Halina Rarot (red.), Dylematy innowacyjności, Lublin: Politechnika Lubelska, ss. 11-22.

Kopciuch, Leszek; 2018b, Wartości utopii i utopia wartości, Kultura-Historia-Globalizacja 2018, nr 24, ss. 69-81.

Kopciuch, Leszek; 2019, Humanizm nieantropocentryczny, Kultura-Historia-Globalizacja, nr, 26, ss. 97-109.

Kopciuch, Leszek; 2020, Kreatywność a wartości, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Kozielecki, Józef; 1997, Transgresja i kultura, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak".

Nobis Adam. 2014a. Studia globalne. Wprowadzenie, Wrocław: Wydawnictwo Chronicon.

Nobis, Adam; 2014b, Globalne procesy, globalne historie, globalny pieniądz, Wrocław: Wydawnictwo UWr.

Nobis, Adam; 2023, Globalność wartościowana i wartościująca, Kultura i Wartości 35, ss. 105-120, http://dx.doi.org/10.17951/kw.2023.35.105-120

Nobis, Adam; 2017, Pewnego wzorca wartości wzorca wartości podróże i przygody w globalnej ekumenie, czyli modyfikacje modyfikacji, Kultura i Wartości 21, ss. 5-27, http://dx.doi.org/10.17951/kw.2027.23.5-27

Runco Mark; 2023, AI Can Only Produce Artificial Creativity, Journal of Creativity 33, ss. 1-7, https://doi.org/10.1016/j.yjoc.2023.100063

Stróżewski, Władysław; 2007, Dialektyka twórczości, wyd. drugie, Kraków: Wydawnictwo Znak.

Świgulska, Monika; 2009, Twórczość w wymiarze egalitarnym – krytyczna prezentacja stanowisk; w: Stanisław Popek, Ryszarda E. Bernacka, Cezary W. Domański (red.), Psychologia twórczości. Nowe horyzonty, 47-56. Lublin: Wydawnictwo UMCS, ss. 47-56.

Tatarkiewicz, Władysław; 1975, Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne, Warszawa: PWN.

Znaniecki, Florian; 2001, Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Janusz Myszczyszyn

4

Procesy globalizacyjne a problem nierówności społeczno-ekonomicznych

Abstrakt

Autor nawiązuje do siły procesów globalizacyjnych w kontekście przemian gospodarczych dokonujących się w okresie osta-tnich kilku dekad i ocenia ich wpływ na poziom globalnych nierówności społecznych i ekonomicznych oraz wybranych krajów. Posłużono się m.in. dostępnymi wskaźnikami opisującymi: siłę globalizacji (indeks globalizacji (KOF) oraz subindeksy: globalizacji ekonomicznej, społecznej i politycznej) oraz miarami opisującymi nierówności m.in. poziom ubóstwa oraz indeks Giniego Wcześniej zdefiniowano pojęcie nierówności, w szczególności nawiązano do dorobku głównych szkół w ekonomii. Autor konkluduje, ze procesy globalizacyjne w wielu przypadkach oddziaływują pozytywnie na poziom wzrostu gospodarczego i wzrost zamożności społeczeństw, ale często dotyczy to rejonów uważanych za względnie bogate. Postępująca globalizacja nie zmieniła zasadniczo ograniczenia ubóstwa w wielu najbiedniejszych krajach świata oraz podziału dochodów, a otwartość i szybki przepływ informacji nasiliły procesy migracyjne do bogatych rejonów, co może ograniczać rozwój gospodarczy ubogich krajów w przyszłości. Zasadniczo poziom globalnego indeksu Gini niestety wskazuje na podział elitarny dochodów.

Słowa kluczowe

globalizacja, indeks KOF, nierówności społeczne i ekonomiczne, indeks Gini, poziom ubóstwa.

Abstract

Author refers to the strength of globalisation processes in the context of the economic transformations taking place over the last few decades and assesses their impact on the level of global social and economic inequalities and selected countries. The author uses, among others, available indicators describing: the strength of globalisation (globalisation index (KOF) and sub-indexes: economic, social and political globalisation) and measures describing inequalities, e.g. poverty level and the Gini index. The author concludes that globalisation processes in many cases have a positive impact on the level of economic growth and the increase in wealth of societies, but that this is often the case in regions considered to be relatively rich. Progressive globalisation has not fundamentally changed poverty reduction in many of the world's poorest countries and the distribution of income, while openness and the rapid flow of information have intensified migration processes to rich regions, which may limit the economic development of poor countries in the future. In general, the level of the global Gini index is unfortunately indicative of an elite income distribution.

Keywords

globalization, KOF Index, social and economic inequalities, Gini index, poverty level.

Wstęp

Procesy globalizacyjne nasiliły się już w XIX w., natomiast od połowy XX w. integracja poszczególnych rynków jest dużo większa, podobnie jak szerszy zakres terytorialny tych procesów (Myszczyszyn, 2015).

Globalizacja w ujęciu ekonomicznym jest historycznym procesem liberalizacji i integracji dotychczas funkcjonujących w pewnej mierze w odosobnieniu rynków: towarów, kapitału i siły roboczej w jeden rynek światowy (Stiglitz, 2004, 16). Procesy globalizacyjne prowadzą do rosnącej integracji gospodarek i społeczeństw na całym świecie. Jest to de-ter-minowane przez handel międzynarodowy i inwestycje, a wspierana przez technologie informacyjne. Globalizacja jest bez wątpienia złożonym procesem, który nieustannie ewoluuje i jest kształtowany przez różne czynniki; determinuje zaostrzenie konkurencji, skłaniając firmy do penetracji różnorodnych rynków (Tallman i in., 2018) wdrażania innowacji w dążeniu do zaspokajania wysublimowanych potrzeb klientów (Liu i in., 2022).

Globalizacja oddziałuje na różne sfery życia społeczno-gospodarczego i trudno byłoby jednoznacznie określić, że jest to oddziaływanie wyłącznie pozytywne lub negatywne. Jednym z kontrowersyjnych zagadnień jest próba określenia oddziaływania procesów globalizacyjnych na zmniejszenie poziomu nierówności społecznych i ekonomicznych.

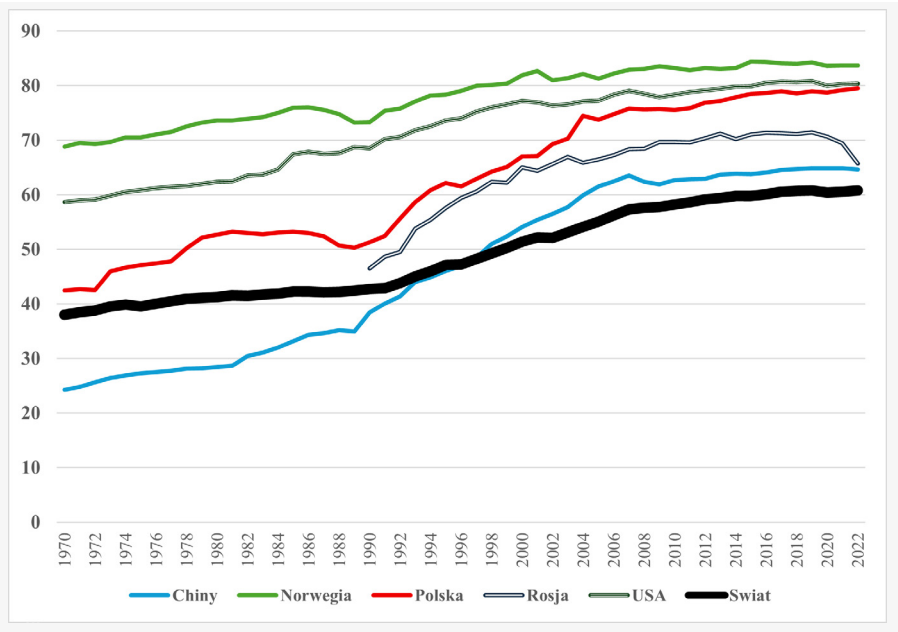
Głównym celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie czy procesy globalizacyjne wpływając na szereg zmian w codziennym życiu, w tym z zakres szeroko pojętych procesów ekonomicznych oddziałuje na poziom i skalę nierówności społecznych i ekonomicznych. Czy rzeczywiście proces globalizacji może przyczyniać się do wzrostu poziomu dobrobytu społecznego, oraz ograniczania nierówności, czy jednak procesy globalizacyjne nie wpisują się do ogólnej zasady „win-to-win", i mogą wywoływać odmienne skutki do tych oczekiwanych.

Autor wykorzystał dostępne dane statystyczne obrazujące dokonujące się zamiany poziomie dobrobytu społecznego i siły procesów globalizacyjnych oraz literaturę.

Indeks poziomu globalizacji

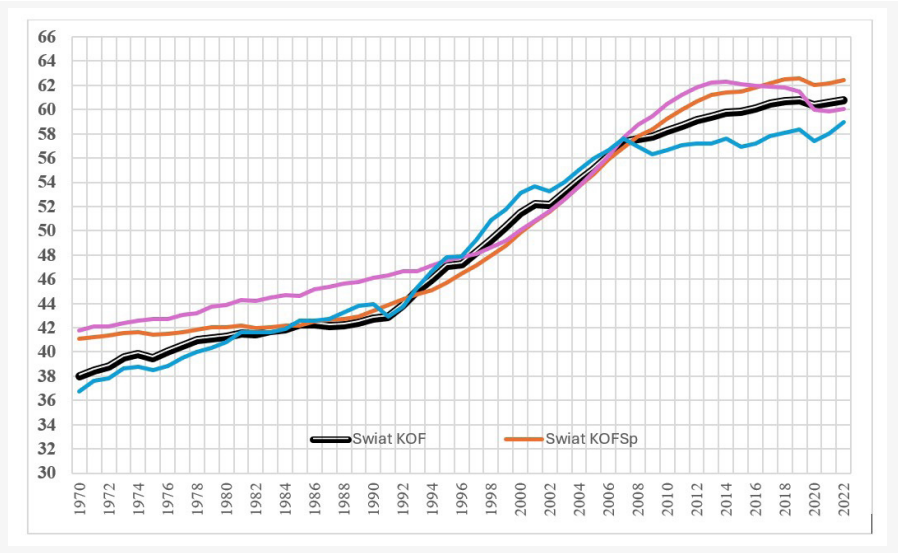
Proces globalizacji prowadzi do zanikania granic narodowych, integracji gospodarek, kultur, technologii i systemów zarządzania, a także do tworzenia złożonych relacji wzajemnej współzależności (Gygli i in., 2019). Chcąc mierzyć siłę procesów globalizacyjnych, a także jej zmianyw czasie możemy się posłużyć dostępnymi indeksami, które dostępne są zarówno dla całego globu, obszarów gospodarczych, czy też krajów.

Jednym z bardziej popularnych wskaźników jest opracowany przez ETH Zurych (Die Eidgenössische Technische Hochschule Zürich) KOF Globalisation Index (KOFGI). KOFGI składa się z trzech subindeksów: ekonomicznego, społecznego i politycznego. Te z kolei składają się z subindeksów niższego poziomu. Obecnie KOGFI obejmuje okres od 1970 do 2022 roku i jest systematycznie uzupełniany o kolejne lata.Na poniższym rysunku przedstawiono indeksu KOGFI dal wybranych krajów świata na tle świata w latach 1970-2022.



Rys.1. Poziom KOF Globalisation Index (KOFGI) dla wybranych krajów na tle świata (1970-2022).

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Gygli, Savina, Florian, Haelg, Niklas, Potrafke, Jan-Egbert Sturm; 2019, The KOF Globalisation Index – Revisited, Review of International Organizations, 14(3), 543-574 externe Seite https://doi.org/10.1007/s11558-019-09344-2



Rys.2. Poziom KOF Globalisation Index (KOFGI) na tle składowych (indeksu globalizacji ekonomicznej, społecznej i politycznej) dla wybranych krajów na tle świata (1970-2022).

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Gygli, Savina, Florian Haelg, Niklas Potrafke and Jan-Egbert Sturm; 2019, The KOF Globalisation Index – Revisited, Review of International Organizations, 14(3), 543-574 externe Seite https://doi.org/10.1007/s11558-019-09344-2

Zauważalny jest stopniowy wzrost indeksu – porównując wielkość wskaźnika w 1970 do 2022 roku: w przypadku świata indeks wzrósł z 38 do 61, duży postęp w zakresie zanotowały Chiny ze wzrostem indeksu z 24 do 65, USA z 59 do 66, Norwegia z 69 do 84, Niemcy z 64 do 88, zaś Polska z 42 do 80 (rys. 1).

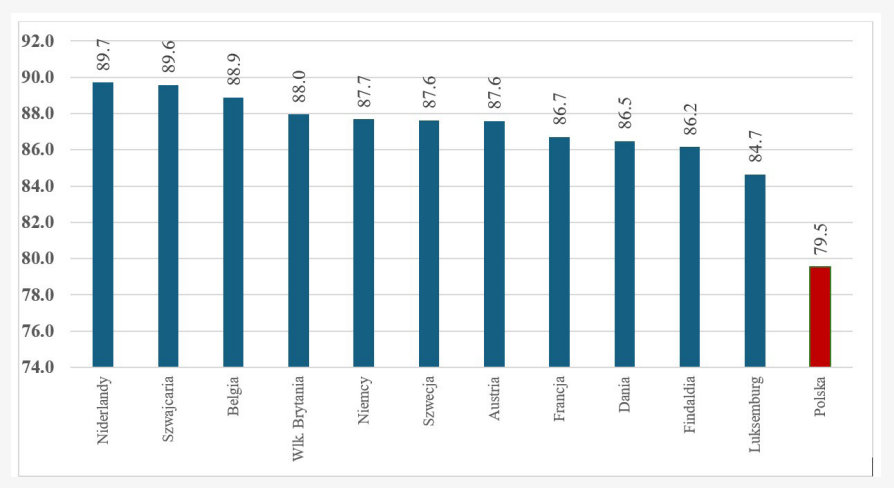
Równie interesująco przedstawia się tendencja rozwojowa trzech subindeksów w latach 1970-2022:

- subindeks ekonomiczny wzrósł z 37 do 59 (przyrost o 22 jednostki),
-subindeks społeczny wzrósł z 41 do 62 (przyrost o 22 jednostek),
- subindeks polityczne wzrósł z 42 do 60 (przyrost o 18 jednostek).

Zauważalne są duże wahania, przede wszystkim po ogólnoświatowym kryzysie (2008), po którym najbardziej spadło tempo wzrostu subindeksu ekonomicznego.

Z pewnością kolejne kryzysy, oraz zaostrzenie polityki protekcjonistycznej, w tym m.in. przez USA, okres pandemii wpłynęły na zahamowanie wzrostu tego wskaźnika (rys. 2).

Wśród liderów wartości indeksu globalizacji (2022) są kraje europejskie: w pierwszej piętnastce nie ma krajów spoza Europy, najwyższy indeks z krajów pozaeuropejskich kształtował się dla Singapuru (83,5) i Kanady (82,9), odpowiednio 16 i 21 miejsce. USA z wartością wskaźnika 80,3 zajęły dopiero 27 miejsce. W przypadku Polski KOFGI wyniósł 79,5, co plasowało nasz kraj na 30 miejscu (rys. 3). Wskaźniki obrazują globalny wzrost powiązań ekonomiczno-społeczno-politycznych, z wyraźną tendencją rozwojową, ale krajów uchodzących za bogate.



Rys.3. Polska na tle rankingu top 11 krajów według poziomu KOFGI (2022).

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Gygli, Savina, Florian, Haelg, Niklas Potrafke and Jan-Egbert Sturm (2019): The KOF Globalisation Index – Revisited, Review of International Organizations, 14(3), 543-574 externe Seite https://doi.org/10.1007/s11558-019-09344-2

Nierówności pojęcie i ewolucja

Różnego rodzaju nierówności towarzyszyły człowiekowi od zarania dziejów. Pierwotna nierówność między ludźmi mogła być wynikiem ich kondycji fizycznej, natomiast późniejsza nierówność powstała dzięki rozwojowi umysłu i co ważniejsze, usankcjonowana została systemem prawnym, w którym prawo własności było jednym z najważniejszych (Myszczyszyn, 2024).

J. Rousseau wyróżnił nierówność naturalną (przyrodzoną) (np. wiek, siła, witalność, stan umysłu etc.) oraz obyczajową (polityczną, społeczną), która z kolei jest wynikiem umowy (zgody) ustanowionej przez samych ludzi (Rousseau 1956, 139 i n.).

Francuski fizjokrata A. Turgot wszywał, że postęp cywilizacyjny przyniósł nierówności między ludźmi, a sama własność ziemi mogła się dopiero urzeczywistnić po utrwaleniu społeczeństw i władzy publicznej, która zapewniała „spokojne władanie (…) własnością" (Turgot, 1927).

Obecne pojęcie nierówności społecznych dotyczy płci, prestiżu, stylu życia, wykształcenia, uczestnictwa w kulturze, a także kapitału społecznego. Bardzo często definiowane są jako niejednakowe nagrody za podobny wkład pewnej jednostki w rozwój społeczeństwa, nierówne szanse osiągnięcia lepszej pozycji społecznej, a także jako nierówne możliwości kształcenia. Pierwsze rozumienie nierówności związane jest z funkcjonowaniem w społeczeństwie zasady równej płacy za różną pracę lub nierównej płacy za tę samą pracę (Popławski, 2009).

Liberał i założyciel monetaryzmu m. Friedman, nawiązując do Deklaracji Niepodległości uznawał, że wszyscy ludzie zostali (…) wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa (…) życie, wolność i dążenie do szczęścia. To mimo różnic pomiędzy poszczególnymi osobami czyni ich równymi przed Bogiem. Równość osobista nakazywała szacunek wobec innych, nawet wyznających odmienne poglądy i nie dawała elitom prawa do rządzenia innymi (Friedman, Friedman, 2006, 124).

Nierówności ekonomiczne dotyczą z kolei podziału dochodów, własności, zatrudnienia, ale również warunków bytowych w określonej zbiorowości społecznej. Nierówności ekonomiczne można podzielić na: nierówności dochodowe oraz majątkowe (Woś, 2014).

Socjalista utopijny C. Saint-Simon nie miał złudzeń pisząc, że równości ekonomicznej wszystkich ludzi nie można założyć, ale należy zapewnić społeczeństwu naukę i pracę i uczynić wszystko dla polepszenia jego bytu materialnego.

Wobec różnych koncepcji podziału dochodów wypracowanych przez dane społeczeństwo można wyróżnić dwa skrajne podejścia: egalitaryzm oraz (neo)liberalizm. U korzeni pierwszego podejścia istnieje przeświadczenie o prawie wszystkich ludzi do równego udziału w powszechnie pożądanych dobrach, czego konsekwencją jest dążenie do jak największego zrównania warunków życia wszystkich członków społeczeństwa (Wróbel, 2013).

Podejście drugie przyznaje prymat wolności nad równością, wskazując, że równość wobec prawa nie gwarantuje różności szans. Postulaty te uwidocznione są w pracach choćby dwóch wybitnych ekonomistów M. Friedmana i A. von Hayeka. Obydwaj podkreślali, że nierówności w podziale dóbr nie są niesprawiedliwe, gdyż wynikają z udziału ludzi w wolnym rynku na takich samych zasadach.

M. Friedman ukazywał nierówności wynikające z uzdolnień i kompetencji, a także nierówności, której źródłem jest własność. Pokazywał, że w krajach kapitalistycznych stopień nierówności w podziale dochodów jest znacznie mniejszy niż w społeczeństwach kastowych, zacofanych gospodarczo (Egipt, Indie). Jednocześnie był bardzo nieufny w ocenie dokonań w sferze gospodarczej realnego socjalizmu, zarówno w stosunku do dostępnych statystyk jak i ograniczeń wolności obywatelskiej. Dodawał, że ostateczny schemat dystrybucji dochodu oraz bogactwa, zależy w istotnym stopniu od reguł odnoszących się do prawa własności, zgodnie z zasadą typową dla gospodarek wolnorynkowych „Każdemu według owoców jego pracy oraz narzędzi, które do niej wykorzystuje" (Friedman, 2008, 302).

Równość osobista była katalizatorem dla rozwoju koncepcji równości szans. Uznać można, że równość szans jest pewnym uszczegółowieniem równości osobistej, cyt. „Dlatego liberał zdecydowanie będzie odróżniał równość praw i równość szans z jednej strony oraz równość materialną bądź równość rezultatów z drugiej. (…) Będzie też cieszył się z przedsięwzięć umacniających tak wolność, jak i równość – na przykład z przedsięwzięć mających na celu likwidację władzy monopoli i polepszenie funkcjonowania rynku. Będzie uważał prywatną dobroczynność skierowaną na pomoc dla ludzi, którym się nie poszczęściło za przykład właściwego korzystania z wolności. Może on również zaaprobować działania państwowe zmierzające do wydźwignięcia z ubóstwa jako bardziej efektywną drogę, która może poprowadzić większą część społeczeństwa do osiągnięcia wspólnego celu. Będzie jednak to czynił z żalem, jeśli przyjdzie mu zastępować

działania dobrowolne wymuszonymi (Friedman, 1993, 181 i n).
Zdaniem A. Sena, faktyczną równość szans należałoby raczej interpretować jako prawo każdej osoby do pełnego wykorzystania swoich talentów (Sen, 2002, 21).
Pewnym rozwinięciem równości szans jest koncepcja równość pozycji, choć w zapewnieniu równości szans i równości osobistej działania państwa prowadzą do ugruntowania wolności, Friedman ostrzegał, że idea "sprawiedliwych udziałów dla wszystkich" może prowadzić do użycia siły, groźby czy nakazu. Tym samym w rzekomej trosce o równość pozycji, działania sił politycznych (rządów) prowadzić mogą do ograniczenia wolności osobistej. Dobitny przykład pokazuje, że skoro miałby być dzielony po równo udział w wytworzonych dobrach niezależnie od włożonego wkładu, to zanika bodziec do pracy i produkcji. Próba zawłaszczania przez państwo własności (np. w Rosji Radzieckiej), w tym prawa do własności zasobów rzeczowych prowadziła do braku bodźców do utrzymywania i rozwijania tych zasobów. W państwie terroru, którym bez wapienia był Związek Sowiecki trudno mówić o zapewnieniu równości podziału.
Sen dodaje, że do klęski komunizmu przyczyniła się niewydolność gospodarcza, a także zasadnicze ograniczenie wolności, że w wielu sferach albo w ogóle nie dopuszczano mechanizmu rynkowego, albo skutecznie uniemożliwiano jego wykorzystanie (Sen, 2002, 133).
Wobec potrzeby niwelowania nierówności społecznych i ekonomicznych wraz z rozwojem teorii ekonomii powstały liczne koncepcje alternatywne, opowiadające się za rozmaitymi narzędziami i sposobami mającymi je zmniejszać.
Pewnym pomysłem na prowadzenie polityki gospodarczej rządów jest tzw. ekonomia dobrobytu, której początek dał Arthur Cecil Pigou w pracy The Economics of Welfare (1920). Postulował on, aby rządy przez odpowiednią politykę redystrybucji dochodu zapewniły każdemu członkowi społeczeństwa minimalny standard życia. Państwo opiekuńcze oferujące minimum oczekiwanej egzystencji, mimo jego narodzin na przełomie XIX i XX wieku rozwinęło się po II wojnie światowej. Wielkim przełomem dla dalszego rozwoju ekonomii była działalność J.M. Keynesa, która dała początek działaniom interwencyjnym rządów, a wydatki socjalne uznane zostały za tzw. automatyczne stabilizatory koniunktury. Niestety hipoteza, że polityka protekcjonistyczna mogłaby skorygować względne straty w dochodach nisko i niewykwalifikowanej siły roboczej w niektórych krajach rozwiniętych, nie jest realistyczna, ponieważ jej koszty mogą być wygórowane (Bourguignon, François; 2013, 6). Kryzys lat siedemdziesiątych XX w. oznaczał konieczność korekty polityki opiekuńczości, przejawiający się choćby rozwojem nowych koncepcji, mających na celu ograniczenie wydatków państw. W tym względzie rozwinęły się szerzej koncepcje neoliberalne, następowały także coraz silniejsze bodźce globalizacyjne, które co do zasady nie rozwiązały problemu nierówności.
Jak wynika z powyższego ogólnego przeglądu literatury problematyczne jest znalezienie panaceum na zniwelowanie nierówności społecznych i ekonomicznych zarówno w wymiarze narodowym jak i globalnym biorąc pod uwagę historyczne aspekty, ale także kwestię uzdolnień ludzkich, talentów, pracowitości itd. Zasada egalitarności nie jest sprawiedliwa, ale elitarność jest nieakceptowalna dla niemal wszystkich.

Nierówności pojęcie i ewolucja

Mimo że nierówności społeczno-ekonomiczne są dostrzegalne w równych wymiarach, to jednak dochody jednostki i gospodarstw domowych są jednymi z ich przejawów. Jednym z najbardziej popularnych wskaźników pomiaru rozkładu nierówności jest współczynnik Giniego. Wskaźnika przyjmuje wartości z przedziału 0-1, gzie 0 oznacza bezwzględną równość a 1 bezwzględną nierówność. Dla przykładu poziom globalnych nierówności, jeśli ją mierzyć współczynnikiem Gini wyniósłby od 0,63- 0,65, co tylko dowodzi ogromnych dysproporcji w rozkładzie globalnych dochodów.
Dostępne wskaźniki Giniego wskazują, iż od lat 70. do połowy lat 90. XX w. stopniowo postępował proces pauperyzacji klasy średniej oraz prekaryzacji ludzi pracy. Proces ten postępował także w pierwszych latach nowego milenium. W zamożnych (kapitalistycznych) krajach Europy zachodniej i USA wbrew wcześniejszym przewidywaniom nierówności dochodowe rosły, a dotyczyło to szczególnie USA i Wlk. Brytanii (Piketty, Saez, 2006).
W krajach OECD stwierdzono spadek nierówności dochodowych po II wojnie światowej aż do końca lat siedemdziesiątych XX w. Następnie obserwowano wzrost nierówności niemal wszędzie, w tym: w postkomunistycznych gospodarkach, w Ameryce Łacińskiej, w Chinach. Widoczny był kontrast między względnie egalitarną Japonią, Koreą Południową i Tajwanem, a znacznie mniej egalitarną Azją Południowo-Wschodnią; i wreszcie utrzymujące się wysokie poziomy nierówności w Afryce Subsaharyjskiej. W USA spadł zarówno odsetek udziału pierwszego kwintyla

z poziomu 5,45 (1975) do 4,1% (1995), w okresie 1979-1989 udział najbogatszych 5% gospodarstw domowych wzrósł z 16,9% do 18,9%, w 2007 r. 0,1% najbogatszych gospodarstw miało dochody 220 razy większe niż średni dochód 90% percentyla (Stiglitz, 2012, s. 2-3).

Zgodnie z danymi OECD w krajach skandynawskich (Finlandia, Norwegia, Szwecja) uchodzących za gospodarki, w których obserwuje się dążenie do dużej redystrybucji dochodów udział 1% najbardziej zamożnych osób wzrósł o 70%, osiągając pod koniec 2000 roku około 7–8% ogółu (http://perma.cc/6CNS-54BL).

W Niemczech, poziom nierówności dochodów w latach 80. XX w. był zbliżony do krajów nordyckich, ale od 2000 r. nastąpił gwałtowny wzrost i w 2008 r. średni dochód 10% najlepiej zarabiających Niemców był prawie ośmiokrotnie wyższy niż ostatniego decyla najmniej zarabiających (w porównaniu do sześciokrotnej różnicy w połowie lat 90. XX w.) (http://perma.cc/9XXM-SLPE0). We Francji z kolei wskaźnik ten wynosił siedem do jednego (2008) i cechował się stabilnością od połowy lat 90. XX w. W Wielkiej Brytanii udział 1% najbogatszych osób uzyskujących dochody wzrósł z 6,7% (1981) do 12,9% (2011) (http://perma.cc/STW7-2RNH). Jak dodają Dixon i Suk w krajach rozwiniętych rośnie poziom ubóstwa, co zbiega się z kurczeniem się klasy średniej w wielu krajach świata (Dixon, Suk, 2018).

F. Bourguignon i Ch. Morrisson w swoich badaniach wykazali, że globalne nierówności ekonomiczne rosły od czasów rewolucji przemysłowej do połowy XX wieku, ale w międzyczasie zmieniła się struktura globalnych nierówności ze zdominowanego przez nierówności wewnątrz krajów na zdominowanego przez nierówności między krajami.

Williamson uznaje, że pozytywnym skutkiem procesów globalizacyjnych, a szczególnie migracyjnych w końcu XIX w., (głównie migracje słabo wykwalifikowanych robotników z Europy do USA), było nasilenie procesów konwergencji płac realnych w gospodarce północnoatlantyckiej oraz zmiany względnych cen (Williamson, 1997).

Analizując dostępne dane choćby ukazujące poziom wskaźnika Giniego można zauważyć, że w 2000 roku wśród krajów OECD najniższy wskaźnik osiągnęła Dania i Szwecja – około 0,23, co oznaczało poniżej 25% od średniej. Wskaźnik poniżej średniej osiągnęły także Luksemburg, Czechy, Słowacja, Finlandia, Norwegia, Finlandia, Francja, Niemcy, Węgry (współczynnik pomiędzy 0,26 a 0,3). Uchodzące za kraje prowadzące politykę liberalną Wlk. Brytania, Nowa Zelandia, Korea Południowa osiągnęły poziom pomiędzy 0,31 a 0,34. Wskaźnik osiągnął najwyższe wartości w przypadku Turcji (0,43) i Meksyku (0,48).

Jak wskazują dane OECD w okresie 1980-2000 nastąpiła polaryzacja w podziale dochodów, i współczynnik Giniego wzrósł o około 7% (w tym w USA, Niemczech). Przyczyn tego stanu rzeczy było wiele od prowadzonej polityki fiskalnej, poprzez poziom transferów rządowych, zmiany demograficzne i zmiany na rynku pracy.

Leitner i Holzer budując model ekonometryczny dla krajów postkomunistycznych stwierdzili, że prywatyzacja, inflacja i udział paliw w całkowitym eksporcie były pozytywnie powiązane ze wzrostem nierówności w rozkładzie dochodów, ale liberalizacja handlu i wymiany walutowej negatywnie wpływała na wzrost nierówności (Leitner, Holzer, 2008).

Ameryka Łacińska była i nadal pozostaje obszarem o najbardziej elitarnym podziale dochodu podobnie jak Afryka Subsaharyjska. Jednak w ciągu ostatnich 5-10 lat w szczególności trzy duże kraje: Brazylia, Meksyk i Argentyna, odnotowały znaczny spadek nierówności dochodowych, choć nadal należą do grupy krajów o najbardziej nierównym podziale dochodów. Nierówności dochodowe w Chinach nie tylko prawie się podwoiły (mierzone współczynnikiem Giniego) i wzrosły we wszystkich wymiarach. Różnica w dochodach między obszarami miejskimi i wiejskimi eksplodowała: wynosi 3 do 1 w Chinach w porównaniu z około 2 do 1 Indii i Tajlandii lub 1,7 do 1 w Indonezji (Deaton, Dreze, 2002).

S. Dowrick i J. Golley twierdzą, że postępująca globalizacja i otwartość gospodarek miała wpływ na tempo wzrostu gospodarczego, a być może także na dystrybucję dochodów, we wcześniejszym okresie otwartość gospodarcza (lata 70. XX w.) była szczególnie korzystna dla krajów ubogich, to później relacja ta uległa odwróceniu. Można stwierdzić, że zyski z otwartości przypadają bardziej bogatemu światu.

B. Milanovic doszedł do wniosku, że przy bardzo niskich poziomach PKB per capita większa otwartość danej gospodarki zmniejsza udział w podziale dochodów najbiedniejszych grup decylowych i zwiększa udział dwóch najbogatszych grup decylowych. Dopiero wyższe poziomy PKB per capita w połączeniu z otwartością gospodarki wydaje się sprzyjać ubogim członkom społeczeństwa, powodując zmniejszanie się nierówności w danym kraju (Milanovic, 2005).

W poniższej tabeli ukazano poziom wskaźnika Giniego w wybranych krajach. Na podstawie danych Banku Światowego (w tabeli posortowano poszczególne kraje od największej wartości wskaźnika do najniżej dla 2004 r.).

Najwyższy wskaźnik przyjmował wartości w Brazylii, Paragwaj, Turcja, Meksyk, USA, Argentyna. Najniższe wartości zanotowano w krajach: Kanada, Chiny, Niemcy, W. Brytania.

Tab. 1. Wskaźnik Giniego w wybranych latach (2001-2022)

Kraj	2001	2004	2010	2015	2020	2021	2022
Brazylia	0,584	0,565		0,519	0,489	0,529	0,52
Paragwaj	0,546	0,523	0,51	0,476	0,435	0,429	0,448
Turcja		0,503	0,477		0,446		0,435
Meksyk	0,533	0,485	0,437		0,427	0,424	0,407
USA	0,389	0,415	0,426	0,397	0,378	0,379	
Argentyna		0,413	0,388	0,429	0,43	0,444	0,445
Indonezja	0,406	0,405	0,402	0,415	0,4	0,397	0,417
Luksemburg	0,328	0,38	0,332	0,318	0,285	0,285	0,289
Francja	0,371	0,348	0,337	0,333	0,326	0,324	
Chorwacja	0,336	0,338	0,336	0,337	0,299		
Polska	0,325	0,306	0,337	0,327	0,307	0,315	0,312
Czechy	0,312	0,304	0,346	0,382	0,353	0,355	0,355
Słowenia	0,309	0,302	0,305	0,329	0,334	0,327	0,341
Słowacja	0,299	0,302	0,302	0,317	0,324		
Kanada	0,311	0,297	0,324	0,311	0,295	0,289	0,3
Chiny		0,275	0,266	0,259	0,262	0,262	0,259
Niemcy		0,271	0,273	0,265	0,242	0,241	0,241
W. Brytania		0,248	0,249	0,254	0,24	0,243	0,243

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych: World Bank - Gini index https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI

Innym ważnym wskaźnikiem ukazującym niewymierność w rozkładzie dochodów jest poziom ubóstwa, np. założywszy, że dochody wynoszą mniej niż 50% średnich dochodów gospodarstw domowych. Najniższy wskaźnik w krajach OECD zanotowano w Danii, Czechach i Finlandii (poziom wskaźnika około 5-7%), dla USA, Turcji i Meksyku (17-18%). W Polsce ten wskaźnik według danych OECD wyniósł 8,8%. Wskaźnik ubóstwa mimo dużych rozbieżności również ukazuje, że w krajach takich jak Wlk. Brytania i USA jest on relatywnie wyższy niż np. w krajach skandynawskich (OECD 2024). Jak pokazują badania w krajach o tradycji liberalnej w dekadzie 2005- 2015 nastąpił znaczny spadek nierówności w podziale dochodów, dla odmiany w systemie socjaldemokratycznym, opiekuńczym (Szwecja, Dania) nastąpił wzrost nierówności. K. Bergqvist i inni wskazują również, że dane empiryczne nie zawsze potwierdzają hipotezę o pozytywnym wpływie państwa opiekuńczego na zmniejszanie nierówności w zakresie dostępu do usług medycznych (Bergoviisit i inni, 2013).

Jak podają opracowania Banku Światowego w skali globalnej liczba osób żyjących w skrajnym ubóstwie spada od kilkudziesięciu lat: z 1,94 miliarda (1982) do 696 milionów (2017). Mimo że globalne wskaźniki ubóstwa znacznie się obniżyły się w ostatnich dekadach, w kilku krajach odnotowano wzrost ubóstwa np. ponad 430 milionów osób żyje w Afryce Subsaharyjskiej, najbiedniejszym regionie świata, (ponad 40% ludności żyło w skrajnym ubóstwie). Wiele krajów, w których ubóstwo rośnie, zmaga się z niestabilnością polityczną lub konfliktami. Inne borykają się z częstymi klęskami żywiołowymi lub ciągłymi problemami środowiskowymi spowodowanymi zmianami klimatu (kraje Afryki Subsaharyjskiej) (https://worldpopulationreview.com/country-rankings/poverty-rate-by-country).

Podsumowując rozważanie dotyczące nierówności w podziale dochodów warto wskazać, że zgodnie z estymacją globalny indeks Goni w 1820 r. wynosił około 0.5, i wzrósł w 100 lat później do 0,6, w początkach lat 90. XX w. wynosił już 0,657, aby w 2020 r. osiągnąć poziom 0,67.

Wnioski

Postępujący proces globalizacji umożliwił integrację gospodarczą, głównie rozwiniętych krajów europejskich i Ameryki Północnej. Mimo wielu wrogich zachowań postępująca integracja umożliwiała szybszą dyfuzję technologii, kapitału, wiedzy z krajów zamożnych do krajów (wówczas) biednych. Oznaczała także dla krajów rozwiniętych możliwość zakupu tańszych surowców (np. rolnych), co mogło skutecznie obniżać koszty utrzymania gospodarstw domowych, a jednocześnie kraje rozwinięte mogły eksportować dobra przemysłowe, a także inwestować kapitał. Niestety pozytywne efekty globalizacji docierają najwolniej do najbiedniejszych krajów świata, w tym w szczególności do krajów afrykańskich, co utrudnia, a wręcz uniemożliwia szybką redukcję ubóstwa.

Wyniki badań ujawniają silny pozytywny związek między globalizacją, a ujawniającymi się nierównościami majątkowymi. Innymi słowy, podczas gdy globalizacja może mieć pozytywny wpływ na wzrost gospodarczy i sprzyja globalnym powiązaniom, to może prowadzić do zwiększania różnic w zamożności zarówno wewnątrz jak i między narodami, co potwierdza wartość globalnego indeksu Giniego.

W tym względzie, wbrew wielu założeniom liberalizmu państwo powinno kształtować odpowiednią politykę w sferze edukacji, nauki, a także systemów fiskalnych, ale niestety nawet w uchodzących za demokratyczne kraje w ostatnich latach obserwuje się wzrost siły populizmu, który nie prowadzi jednak do odwrócenia tendencji w rozkładzie dochodów i nie prowadzi do ich niwelacji.

Z pewnością wsparcie dla rozwoju przedsiębiorczości, w tym dla sektora MŚP, przeciwdziałanie i zmniejszenie zjawiska wykluczenia społecznego jest ważnym zagadnieniem dla elit politycznych. Dużo trudniejsze wydaje się wsparcie dla uczciwej konkurencji, w tym handlu oraz ograniczenie wyzysku, łącznie ze wparciem i racjonalnym wydatkowaniem środków m.in. na inwestycje i edukację w krajach ubogich. Z drugiej strony dzięki procesom globalizacyjnym znikały bariery dotyczące nawiązywania kontaktów gospodarczych, społecznych i politycznych.

Z tego powodu wyłania się dość smutne oblicze procesów globalizacyjnych, które z pewnością bez zaangażowania i współpracy międzynarodowej nie są panaceum dla budowy bardziej sprawiedliwego podziału dochodu narodowego w poszczególnych krajach, regionach i obszarach, a tym bardziej w globalnym świecie. Sama zasada win-to-win wydaje się na ten moment mało osiągalna.

Jak podają autorzy raportu Światowej Organizacji Handlu wzrost obrotów handlowych i promocja handlu może prowadzić do wzrostu PKB poprzez poprawę alokacji zasobów przez specjalizację zgodnie z teorią (kosztów) przewagi komparatywnej, umożliwienie wykorzystania efektów skali produkcji (ekonomia skali). Otwarte gospodarki rozwijają się szybciej, ponieważ handel promuje inwestycje, innowacje i determinuje zmiany instytucjonalne (World Trade Report, 2014, 6). Czynnikami, które mogą prowadzić do zahamowania tempa globalizacji pozostają konflikty, w tym te, które na tym etapie rozwoju technologicznego mogą objąć swym zasięgiem znaczne obszary. Równie ważną przeszkodą wydaje się brak chęci włączenia się w potrzeby ubogich krajów i konieczności reform bogatych krajów korzystających z procesów globalizacyjnych.

Bibliografia

Bergqvist, Kersti, Åberg, Yngwe, Monica, Lundberg, Olle; 2013, Understanding the role of welfare state characteristics for health and inequalities – an analytical review; w: BMC Public Health, vol. 13, 1234, https://doi.org/10.1186/1471-2458-13-1234

Bourguignon, François, Morrisson, Christian; 2002, Inequality Among World Citizens: 1820–1992', American Economic Review, 92 (4), September, 7.

Bourguignon, François; 2013, Globalisation of Inequality, Max Weber Lecture No. 2013/02, s. 6.

Cornia, Giovanni, Andrea, Addison, Tony, Kiiski, Sampsa; 2004, Income Distribution Changes and Their Impact in the Post-Second World War Period', in Inequality, Growth, and Poverty in an Era of Liberalization and Globalization, Chapter 2, UNU-WIDER and Oxford, UK and New York, NY: Oxford University Press, 26–5

Deaton, Angus, Dreze, Jean; 2002, Poverty and Inequality in India: A Re-Examination, Economic and Political Weekly, Sept 7th, 3729–48

Dowrick, Steve, Golley, Jane; 2004, Trade Openness and Growth: Who Benefits?', Oxford Review of Economic Policy, 20 (1), March, 38–56

Franco-Bedoya Sebastian, 2023. Measuring Globalization When It Is Needed the Most A Long-Run Analysis, https://documents1.worldbank.org/curated/en/099439005232322865/pdf/IDU02339027309ee804c64081b400624f4f01534.pdf

Friedman, Milton, Friedman, Rose; 2006: Wolny wybór, Wyd. Aspect, Sosnowiec.

Friedman, Milton; 1993, Kapitalizm i wolność, Centrum im. Adama Smitha & Rzeczpospolita, Warszawa.

Leitner, Sebastian, Holzner, Mario; 2008, Economic Inequality in Central, East and Southeast Europe, Intervention: European Journal of Economics and Economic Policies, 5 (1), 15

Liu, Zheng,, Shi, Yongjiang, Yang, Bo; 2022, Open innovation in times of crisis: an overview of the healthcare sector in response to the COVID-19 pandemic. Journal of Open Innovation Technology Market and Complexity, 8(1), 21. https://doi.org/10.3390/joitmc8010021

Milanovic, Branko; 2005, Can We Discern the Effect of Globalization on Income Distribution? Evidence from Household Surveys', World Bank Economic Review, 1

Myszczyszyn Janusz; 2015, Oddziaływanie polityki handlu zagranicznego w kształtowaniu współczesnych procesów globalizacyjnych na przykładzie wybranych gospodarek z wczesnym take-off, Kultura — Historia — Globalizacja Nr 18

Myszczyszyn, Janusz; 2024, Friedmanowskie postulaty równości osobistej, równości szans i pozycji w kontekście walki z nierównościami społecznymi i ekonomicznymi, Zeszyty Naukowe Akademii Górnośląskiej Nr 5/2024 (17), s. 73 – 81. DOI: 10.53259/2024.05.07

OECD; 2024, Poverty rate (indicator). doi: 10.1787/0fe1315d-en (Accessed on 23 October 2024)

OECD; 2014, FOCUS on Top Incomes and Taxation in OECD Countries: Was the crisis a game changer? https://perma.cc/6CNS-54BL

Piketty Thomas, Saez, Emmanuel; 2006, The Evolution of Top Incomes: A Historical and International Perspective', American Economic Review, 96 (2), May, 200–205

Popławski Władysław; 2009: Nierówności przez pryzmat kapitału społeczno-kulturowego wsi polskiej, s. 37 [w:] M. Woźniak (red.), Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy. Uwarunkowania instytucjonalne, Zeszyt nr 15, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów

Rousseau, Jean-Jacques; 1956, Trzy rozprawy z filozofii społecznej, PWN, Warszawa, s. 139 i n.

Savina, Gygli, Haelg, Florian, Potrafke, Niklas, Sturm, Jan-Egber;, 2019. The KOF Globalisation Index – Revisited, Review of International Organizations, 14(3), 543-574

Sen Amartya; 2002: Nierówności. Dalsze rozważania, Wydawnictwo Znak, Kraków

Stiglitz, Joseph; 2004, Globalizacja, Warszawa, PWN.

Tallman, Stephen, Luo, Yadong, Buckley, Peter, Juckes; 2018, Business models in global competition. Global Strategy Journal, 8(4), 517–535, https://doi.org/10.1002/gsj.1165

Turgot, Anne Robert Jacques; 1927, O tworzeniu i podziale bogactw, Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa -Kraków- Lublin- Łódź- Paryż – Poznań- Wilno – Zakopane, s. 17

Williamson, Jeffrey; 1997, 'Globalization and Inequality, Past and Present', World Bank Research Observer, 12 (2), August, 117–35

World Bank - Gini index https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI

World Bank Poverty Rate by Country 2025, https://worldpopulationreview.com/country-rankings/poverty-rate-by-country

World Trade Report 2014; 2014, Trade and development: recent trends and the role of the WTO, Published by World Trade Organization

Woś Ryszard; 2014, Majątkowa nierównowaga, Dziennik Gazeta Prawna nr 114/2014, s. 6

Wróbel, Piotr; 2013, Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwośc Studia Socialia Cracoviensia 5 (2013) nr 1 (8)

Magdalena Matysek-Imielińska

5

Korozja charakteru i chorobliwa bezradność. O potrzebie ram interpretacyjnych i norm społecznych

Corrosion of character and morbid helplessness.
On the need for interpretative frameworks and social norms

Abstrakt

Sprawne instytucje, jasne normy i rytuały społeczne zapewniają ład i przewidywalność, pozwalają definiować sytuacje społeczne. Kryzys, choroba, wyrwanie z rutyny, to sytuacja, w której zawodzą instytucje, normy przestają być czytelne, rytuały nie spełniają swojej funkcji. Wtedy nie potrafimy nazwać tego, co jest, przewidzieć tego, co będzie. By wrócić do równowagi szukamy terapii. Autorka interpretuje sytuację uchodźców na polsko-białoruskiej granicy jako „legitymizowaną chorobę obojętności", korozję charakteru, przez którą tracimy z oczu kruchość życia. Pyta o terapię na tak zdiagnozowaną chorobę. Czy nowoczesna kultura ma zdolność samoodnowy, autoterapii? Czy narracyjne ramy, rytuały i normy pozwalają odtworzyć publiczne zaangażowanie, zwrócić uwagę na tych, którym potrzebna jest pomoc?

Słowa kluczowe

korozja charakteru, anomalie, wykluczenie, interpretacja, Inny

Abstract

Efficient institutions, clear norms and social rituals ensure order and predictability and allow to define social situations. Crisis, illness, and breaking out of routine are all situations in which institutions fail, norms cease to be clear, and rituals do not fulfil their function any more. This is when we cannot name what has happened or predict what will occur. In order to return to some kind of harmony, we look for therapy. The author interprets the situation of refugees on the Polish-Belarusian border as a „legitimised disease of indifference", an corrrosion of character that makes us lose sight of the fragility of life. She asks about the therapy for the disease that has been diagnosed in this way. Does modern culture have the capacity for self-renewal and for self-therapy? Do narrative frameworks, rituals and norms allow us to recreate public engagement, and to turn our attention to those who need help?

Keywords

corrosion of character, anomalies, exclusion, interpretation, the Other

Gdy nie wiesz, co myśleć… Wprowadzenie

Najczęściej wyświetlanym obrazem w telewizorach całego świata w 2011 roku był obraz protestujących. Arabska wiosna, hiszpańskie oburzenie, demonstracje w Portugalii, rozruchy w Londynie, protesty w Chile, strajki w Grecji, okupacja Wall Street i okupacja wielu innych amerykańskich miast, protesty powyborcze na Białorusi i w Rosji
(Kusiak, 2011, 12)

Po latach okazuje się, że w 2011 roku najczęściej wyświetlanym obrazem w telewizorach całego świata była wojna w Ukrainie – to oczywiste i w tej oczywistości najbardziej dramatyczne. Gdybym miała wykorzystać wcześniejszy cytat i opowiedzieć co było najczęstszym obrazem, na przykład roku 2021, w euro-amerykańskiej części świata – bez wątpienia byłaby to epidemia koronawirusa. Ale już okrzepła, choć nadal nie kontrolowana, to jednak ustabilizowana, zinstytucjonalizowana. Ale 2021 to także rok słabnących już strajków klimatycznych, a ponadto rok protestów na Białorusi, które ujawniły nową siłę kobiet, kobiecą determinację i odwagę. To wybuch pęczniejącego od dłuższego już czasu i podskórnie odczuwanego ruchu Black lives matter, którego gorączka i potem afektywna erupcja skutkowała rewizją bohaterów historycznych, obalaniem pomników w duchu cancel culture.

Z kolei w Polsce to rok strajków kobiet upominających się o uznanie ich jako podmiotu obywatelskiego i rozpaczliwie broniących swych praw reprodukcyjnych. To wreszcie protesty przeciw polityce państwa wobec uchodźców na granicy polsko-białoruskiej. Protesty wynikały z absolutnej bezradności, dojmującej niemocy, niemożności udzielenia wsparcia potrzebującym, narzucenia nakazu niewidzialności bliźniego, zakazu kierowania się (nie wiem czy naturalnym, czy kulturowym) odruchem ponadideologicznego, ponadpartyjnego, nienarodowego, lecz ludzkiego udzielenia schronienia. Efektem tych wszystkich „kryzysów" i chorób, które ujawniły się w ostatnich latach, jest lęk, niepewność, niezrozumienie, interpretacyjne zagubienie, niemożność pojęcia tego, co tak naprawdę się wydarzyło i czego jesteśmy świadkami. Co jest nowym porządkiem? Czy stary układ stosunków społecznych odszedł na dobre?

Reakcją cytowanej Joanny Kusiak na wydarzenia 2011 roku była potrzeba stworzenia słownika, zespołu narzędzi, za pomocą których możemy opisać i zrozumieć rzeczywistość. Autorka podjęła próbę stworzenia zbioru słów, które opisałyby nowy progresywizm i posiadając głębsze znaczenia pomogłyby zagęścić opis w Geertzowskim znaczeniu.

W 2017 roku w Stanach Zjednoczonych ukazała się książka pt.: Radykalna nadzieja. Źródło odwagi i siły w niebezpiecznych czasach (Robertis red., 2017) [1]. Jej inicjatorka i redaktorka, Carolina di Robertis, zatrwożona wyborem Donalda Trumpa na prezydenta USA poprosiła pisarzy, poetów, dziennikarzy, aktywistów i myślicieli politycznych, by napisali eseje epistolarne – listy tworzone z potrzeby nawiązania kontaktu, zbudowania jakiejś formy dialogu, który pozwoli podzielić się przeżywanym poruszeniem. Eseje zebrane i opublikowane zostały po to, by dać nadzieję, pozwolić zrozumieć, by nie czuć się osamotnionym, by zamknąć w interpretacyjną ramę pewne polityczne doświadczenia. Można powiedzieć, że powstały jako forma terapii po wyborczym szoku.

Chaos i niemożność pojęcia tego, co się stało, przypomina sytuację, w której zostajemy wybici z rutyny, z okrzepłej i swojskiej sfery codzienności, z pewnego lokalnie urządzonego porządku. Brak porządku rodzi ambiwalencję. Pękają struktury, a w ich szczelinach rodzi się inny, obcy, odmienny. „Ład jest najdawniejszym przedmiotem troski filozofii politycznej i jeśli można przyrównać polis do organizmu, można też przyrównać bezład polityczny do choroby" (Sontag, 1999, 80) – taką tezę proponuje Susan Sontag. Spróbujmy zatem pójść tropem badaczki. Opisane tu działania Joanny Kusiak czy Caroliny di Robertis można traktować jako społeczne praktyki ratownicze czy terapeutyczne. Z uwagi na trwający nieprzerwanie od 2021 roku kryzys migracyjny na granicy polsko-białoruskiej warto zapytać o to, jakie w tym przypadku zastosowano działania. Czy posiadamy jakieś interpretacyjne ramy, które pozwalają nazwać to doświadczenie? Jakich używać słowników, jak mówić, by upublicznić i, podobnie jak w Nadziei radykalnej, dzielić z innymi swoje poruszenie? Celem tego artykułu jest przyjrzenie się koncepcjom pochodzącym z różnych dziedzin (antropologii, socjologii, filozofii społecznej), które mogłyby być pomocne w budowaniu praktyki ratowniczej przyczyniającej się do zrozumienia publicznej/politycznej sytuacji, w której jako społeczeństwa się znajdujemy.

Postępowanie z anomalią

Jeśli społeczną anomalię kojarzy się z chorobą, to wzmocniona zostaje jej ideowa i pragmatyczna identyfikacja. Otwarta tym samym zostaje droga do: fizycznej kontroli anomalii w postaci odgrodzenia, wypchnięcia, zamknięcia, odseparowania, fizycznego wykluczenia poza (symboliczne) granice. To droga do legitymizowanych politycznie dyskwalifikacji (np. poprzez zrównywanie uchodźców z zoofilami, pedofilami, terrorystami) i do skojarzenia anomalii z bezpośrednim zagrożeniem bezpieczeństwa, co skutkuje tworzeniem kordonów (sanitarnych, policji, straży granicznej, straży obywatelskiej, stref specjalnych, stanów wyjątkowych (Douglas, 2007, 79-81). Można tu mówić o systemowym zarządzaniu anomalią.
Przemysław Sadura i Sylwia Urbańska, badacze społeczni z pogranicza polsko-białoruskiego, którzy w 2021 roku na gorąco tworzyli coś na kształt autoetnograficznego zapisu, tak widzieli ówczesną sytuację:

uderza nas bezosobowy, dehumanizujący język, którym opisuje się przechodzących przez granicę ludzi. Praktycznie nikt nie mówi „uchodźcy". Najczęściej „oni", „ci", „im", „ich", „grupy". Albo „przekraczający", „nielegalni". Tylko czasami ktoś, jednak bardzo rzadko, nazwie ich „imigrantami". Rozpoznajemy techniczny, służbowy żargon posługujący się uogólnieniami. Taki, który stawia mur przed historią każdej z przechodzących osób (Sadura, Urbańska, 2021).

Chodzi więc o to, by nic już Nas z Nimi nie łączyło, by zdehumanizować obcego. Zwracały na to uwagę oficjalne media i zaproszeni do nich „eksperci" przekonujący, że dehumanizacja jest celem, który osiąga się za pomocą kompromitujących informacji. Czy istotnie celem jest dehumanizacja? Czy raczej jest ona narzędziem do tego, by uzasadnić wykluczenie Ich poza obręb Nas, by stworzyć obcego, naruszającego tabu, nijak nie pasującego do naszego porządku? Celem dehumanizacji jest przecież legitymizowanie obojętności, niezaangażowania, nic-nie-widzenia. Uchodźcy poddani takim zabiegom budzić muszą wstręt i odrazę. A to uczucie legitymizuje trzymanie „ich" za „naszymi" granicami. Nie tylko nie chcemy „im" pomagać, my nie chcemy mieć z „nimi" do czynienia[2] . Pokazuję tu pewnego rodzaju „intelektualne" wysiłki prowadzone przez „ekspertów", mając jednocześnie świadomość, że na odrębną uwagę zasługuje pytanie o rolę publicznych intelektualistów, a także ich brak/nieobecność/niewidzialność w przestrzeni publicznej.
Z analogii między bezładem politycznym a chorobą, Susan Sontag (za Platonem, potem Hobbesem) wywodzi ideał równowagi. Zaburzenie równowagi politycznej skutkowałoby więc chorobą (obywatelstwa?), której kuracja powinna, rzecz jasna, polegać na przywróceniu właściwej hierarchii, odpowiedniości między strukturami – między jednostką i strukturą, między societas i communitas. Stąd potrzeba pewnej sztuki politycznej, rozumianej jako sztuka terapii, a to – jak sądzę – wymaga trwałych i stabilnych instytucji, a zatem czegoś, co ma charakter zobiektywizowany, utrwalony i racjonalny. Choć owe instytucje nie mogą i nie powinny szafować ani zbytnim zaufaniem do rozumu, ani zbytnią opresją. Walka z politycznym bezładem, ową choroba, która toczy społeczeństwa (w postaci zabobonu, irracjonalizmu, lęku lub gniewu) wymaga działań roztropnych, ostrożnych, rozważnych. To nie interwencja chirurgiczna, nie operacja na żywym organizmie, lecz raczej terapia właśnie. Sontag przypomina, że:

organizmu politycznego nie należy leczyć do przesady; nie trzeba szukać lekarstwa na każdą jego przypadłość. U Machiavellego przezorność, u Hobbesa rozum, u Shaftesburry'ego tolerancja – oto koncepcje tego, jak sztuka dobrego rządzenia, zrodzona z analogii medycznej, może zapobiec śmiertelnemu zakłóceniu ładu (Sontag, 1999, 82-83).

Chorobę więc trzeba zidentyfikować, rozważnie leczyć, by doprowadzić organizm do stanu równowagi, pamiętając przy tym, by nie robić tego „do przesady" – ma on bowiem swój wewnętrzy system immunologiczny.
Z kolei Mary Douglas dowodzi, że walcząc z anomaliami społecznymi, tępiąc brud i nieczystości, nie czynimy tego ze strachu czy bezmyślności. Nie tyle chcemy uniknąć chorób, ile raczej pozytywnie reorganizujemy otoczenie. Budujemy świat zgodnie z naszymi wyobrażeniami, odzyskujemy jedność doświadczenia. Odnajduje ono sens dzięki pojawiającym się w przestrzeni publicznej symbolom wyznaczającym granice, normy i formy. Wierzenia legitymizujące te normy nie są doraźne i tymczasowe, lecz raczej względnie uniwersalne, trwałe,

dające oparcie. Dawniej pochodziły z mistycznego czy religijnego nadania, często z prawa naturalnego. Stanowią skuteczne narzędzie kontroli społecznej oraz wzajemnego motywowania się ludzi. Społeczna produkcja anomalii (kategorii spoza porządku) jest reakcją na skalanie. Nie oznacza to jednak, że sztywne instytucje i normy społeczne są niezmienne i nie podlegające transformacjom. Koncepcje anomalii i skalania nie oznaczają sztywności instytucji. Jest raczej odwrotnie. Bez wątpienia to niezmienne, ciasne światopoglądy i normy społeczne implikują nieadekwatne definicje porządku, ładu oraz tego, co go przekracza: brudu, choroby, chaosu. Wtedy też stają się nieadekwatne, nie opisują doświadczeń – po prostu nie działają. Za zmianą jednego porządku nie idzie wszak odrzucenie wszelkich norm i obalenie reguł, ale zastępowanie ich nowymi, ustanawianie nowych modus operandi, nowych środków kontroli, po to, by tworzyć przestrzeń współdziałania i społecznej wzajemności, a nie jedynie elastyczny obszar indywidualnych ekspresji. Brak stabilnych instytucji, hierarchii, norm rodzi sytuację, w której odpowiedzialność nie ma szans przełożyć się na konkretne działanie. Uwewnętrznione normy nie znajdują stabilnego systemu uwiarygodnienia przez znaczących innych. Nie znajdują też ujścia dla społecznej, intersubiektywnej i podzielanej z innymi ekspresji.

Postawmy zatem hipotezę, że wspomniany kryzys migracyjny i towarzyszące mu wydarzenia są symptomami choroby, zaburzonej równowagi, wybicia ze stanu codzienności i rutyny, wymagającej od nas zmiany naturalnego myślenia, potocznych, nawykowych sposobów ujmowania rzeczywistości i organizowania świata w zasięgu ręki. Stan pandemii, strajki polityczne, strajki klimatyczne, kryzys migracyjny obnażyły słabość struktur społecznych i instytucji politycznych. A jeśli tak, to należałoby pytać jaką terapię zaproponowano choremu, pozbawionemu stabilności społeczeństwu? Co było chorobą, a co skutkiem niewłaściwej terapii na przewlekłe i od dawna ujawniające się symptomy choroby/kryzysu? Czy w ogóle potrafimy odpowiedzieć na te pytania?

Zgubne metafory i korozja charakteru

Co usprawiedliwia zastosowanie radykalnych terapii? Co uzasadnia użycie surowych środków? Czy wystarczy przeświadczenie, że choroba jest śmiertelna? Jakiej retoryki politycznej należy użyć, by uzasadnione było na przykład stosowanie metafory raka? Czy radykalny, surowy, nie pozostawiający nadziei i wyniszczający społecznie, obywatelsko, ludzko zakaz przyjmowania i pomagania wypychanym poza granice uchodźcom przypomina drastyczną, trującą terapię onkologiczną, która niszcząc tkanki rakowe, siłą rzeczy, niszczy cały organizm? Jakie mogą być konsekwencje ćwiczenia społeczeństwa w odwracaniu wzroku, unikaniu spojrzenia?

Warto zatrzymać się na chwilę, by uaktualnić nieco spostrzeżenia Susan Sontag. Metafora raka nie jest już dziś zbyt nośna: rak został oswojony, a terapie są coraz bardziej skuteczne. Choć rak to nadal „wyrok", to jednak nie jesteśmy skłonni dziś używać metafory raka do opisu toczących nas kryzysów. Jeśli w kontekście amerykańskiej wojny w Wietnamie rozgorączkowana Susan Sontag w rozpaczy potrafiła pisać, że „biała rasa jest rakiem ludzkości", to dziś w kontekście np. ruchu Black lives matter biała rasa jest raczej hańbą i jej opresyjność opisuje się nie tyle w kategoriach medycznych i patologicznych, co prostu w kategoriach moralnych i politycznych – bez metafor. Jeśli ostatnie lata wymagały od nas tak surowych ocen, to jak sprostać temu wyzwaniu, skoro dziś już metafory choroby nie są nośne, niewiele mówią, raczej upraszczają odnosząc się do stereotypów niż coś odsłaniają (jak to mają w zwyczaju metafory). W dodatku często są tanim chwytem, jak sądzi Sontag. Zresztą przewidywała ona, że gdy terapia onkologiczna odejdzie od radykalnych, wyniszczających rozwiązań i zrezygnuje z militarystycznej metaforyki, to sam rak ulegnie stopniowo demitologizacji. Wówczas także nikt nie będzie przyrównywał okrucieństw tego świata do raka. Miała rację. Jednak metafora raka i wyniszczającej terapii onkologicznej pozwala pytać o racjonalność doboru adekwatnych środków do zamierzonego celu i sposobów formułowania stanu pożądanego.

Szukając innych sposobów na nazwanie społecznego stanu kryzysu czy konfliktu między zinternalizowanymi normami a doświadczeniem, warto sięgnąć do propozycji Richarda Sennetta i jego koncepcji „korozji charakteru" (Sennett, 2006). Z antropologicznych ustaleń wiemy, że w okresach liminalnych, w pękających strukturach społecznych powstają szczeliny ambiwalencji, załamania, braku hierarchii. W nich zagnieżdżają się i pęcznieją intuicyjne wspólnoty. Są emocjonalnymi reakcjami na niepewność. To nowe trybalizmy (Maffesoli, 2008), nie mające jednak konkretnego oparcia i własnej tożsamości, wspólnej przeszłości, poczucia przywiązania, scalenia, doświadczania trwałych

i powtarzalnych rytuałów. To, co łączy neotrybalną wspólnotę, to jedynie trajektoria lękliwego wzroku. Jego efektem jest przypadkowe spotkanie podczas odwracania spojrzenia od Innego, którego istnienie jest zależne od naszej interpretacji, od naszego działania i od jego uzasadnień. Owe wspólnoty przybierają charakter defensywny, obronny. Więzi tam są słabe, bo świat rozpoczyna się jakby od początku, ustanawia na nowo, w lęku:

we wszystkich hasłach obwieszczających nadejście nowego porządku bycie zależnym od kogoś przedstawiane jest jako zawstydzająca słabość (…). Uznanie wszelkiej zależności za powód do wstydu w żaden jednak sposób nie sprzyja zadzierzganiu się mocniejszych więzi
(2006, 195).

Richard Sennett, który analizuje mechanizmy społeczne w pragmatycznym nurcie inspirowanym filozofią Johna Deweya, widzi zależność jako jedną z istotnych właściwości każdego społeczeństwa. Zależność to nie negatywne, pasożytnicze żerowanie. Takie myślenie rodzi przekonanie o istnieniu ludzi słabych, zdanych na innych, w przeciwieństwie do jednostek mocnych, autonomicznych i sprawczych. To dychotomiczne spojrzenie spłyca doświadczanie rzeczywistości i wyrzuca poza nawias wszelkiego rodzaju relacje zwierzchnictwa, opieki, troski czy jakąkolwiek hierarchię. Czy relacje student – promotor, uczeń – mistrz, kupujący – sprzedający, kobieta – mężczyzna, rodzic – dziecko, nie opierają się na wzajemnej zależności? Z owej relacji powstaje zaufanie. Z kolei wstyd wynikający z poczucia zależności rodzi brak zaufania i podejrzliwość:

im więcej wstydu wywołuje w nas niesamodzielność i zależność od innych, tym bardziej prawdopodobne są upokorzenie i gniew. (…) Instytucje społeczne, które nie przykładają zbytniej wagi do faktu, że ludzie stojący w obliczu kryzysu muszą mieć oparcie w innych, przyczyniają się do tego, że zaufanie po prostu znika
(Sennett, 2006, 1).

Owego oparcia w innych nie należy jednak kojarzyć ze spontanicznym indywidualnym aktem dobrej woli, lecz raczej szukać go w działaniu instytucjonalnym, zorganizowanym, regularnym i wychylonym w przyszłość, bo możliwym do zaplanowania i powtarzania. Nie tyle chodzi więc o zindywidualizowaną relację zależności (często rodzącą układ wyższości i niższości albo rodzaj opresji czy moralnej dominacji), lecz o relację społeczną, która budzi zaufanie do instytucji i zaangażowanie owej instytucji w urządzanie życia społecznego, w budowanie nowych norm w obliczu kryzysu. Judith Butler wskazuje:

z perspektywy normatywnej uważam, że powinniśmy wypracować bardziej egalitarne i inkluzywne podejście do uznania czyjejś kruchości, że powinno ono przyjąć postać konkretnego rozwiązania politycznego (…). Kruchość zakłada społeczny charakter życia, tj. fakt, że życie jednych zawsze pozostaje w jakimś stopniu w rękach drugich. Zakłada obnażenie zarówno przed tymi, których znamy, jak i osobami nam nieznajomymi
(2011, 56-57).

To zaś oznacza, że aby podtrzymać życie, należy zadbać o warunki, które leżą w orbicie naszej politycznej odpowiedzialności. Kiedy więc charakter jest odporny na korozję? Gdy odpowiadamy przed innymi ludźmi. Gdy ocena własnej wartości zależy od tego, czy inni mogą na nas polegać. Gdy czujemy się odpowiedzialni, stabilni w swoim poczuciu wzajemności i zależności. Abyśmy zasłużyli na zaufanie społeczne, musimy czuć się potrzebni. Jednak abyśmy czuli się potrzebni, musimy zauważyć innego, który jest w potrzebie. Dlaczego więc instytucje polityczne czynią wszystko, abyśmy nie spostrzegli uchodźców na polsko-białoruskiej granicy? Dlaczego tamci uchodźcy nie mogą znaleźć się w orbicie naszych wzajemnych zależności i rodzącego się zaufania? W jakim celu powstają systemowe rozwiązania, które instytucjonalizują obojętność, brak zaufania, włączają w społeczne mechanizmy zarządzenie strachem i upokorzeniem? Nie chodzi tu tylko o uchodźców, którzy zostali zdehumanizowani, odcięci, wykluczeni. Pytam także o tych ludzi, którym odmówiono poczucia, że komuś są potrzebni, którym nie dano szansy na zbudowanie najbardziej fundamentalnego ludzkiego „my". Pytam o sytuację ratowania zdrowia i życia, które intepretowane są jako naruszenie prawa i kryminalizowane jako praktyki niebezpieczne. Takie systemowe rozwiązania sprawiają, że ludzie po obu stronach granicy tracą poczucie, że cokolwiek znaczą i mogą być innym pomocni. Tracą możliwość oceny swojego własnego położenia. Tracą godność. To z kolei rodzi z jednej strony upokorzenie, a z drugiej gniew, brak zaufania i korozję charakteru. Jeśli jakiejś cechy charakteru (np. odpowiedzialności) nie przekuwamy w działanie, to mamy

do czynienia z jej korozją – jakby wola odarta była z mocy.
Terapia korozji charakteru w ujęciu Sennetta polegałaby więc na takim powiązaniu człowieka ze światem, by nie unosił się w społecznej próżni, by był potrzebny innym, by wchodził w relacje zależności i wzajemnych zobowiązań, by miał przestrzeń praktykowania tych norm, które zinternalizował w intersubiektywnym procesie tworzenia rzeczywistości społecznej, a które uznane zostały za słuszne (Berger, Luckmann, 1985).
Czy można przeżywać jakąś historię bez społecznej, instytucjonalnej ramy, która wiązałaby nasze doświadczenia w realne, społeczne, zespołowe działania? Czy można budować relacje społeczne, gdy nie ma narracji, która opisywałaby wspólny los, wspólne zmaganie się z trudnościami i która nadawałaby sens temu, co się wydarza, nazywałaby sytuacje, podpowiadałaby, dlaczego do nich doszło i ukazywała ich konsekwencje? Brak takiej narracyjnej i performatywnej ramy, w której można realnie działać, czyni ludzi obojętnymi. Z tego właśnie wynika krytyka braku zinstytucjonalizowanych podmiotów, które w spójny, przejrzysty i znormalizowany sposób organizowałyby spontaniczne, indywidualne, oddolne, rodzące się z nadziei działania. Jeśli dawne kultury posiadały zdolność do samoodnawiania się struktur w momencie ich kryzysu, to dlatego, że posługiwały się rytuałem, ceremonią, zinstytucjonalizowanym i ponadindywidualnym systemem. Czy kultura współczesna (po)nowoczesna, kultura indywidualizmu posiada zdolność do samoodnowienia? Być może terapia stosowana na korozję charakteru polegałaby więc nie na szukaniu emocjonalnych, neotrybalnych wspólnot lęku i niepewności, wspólnot, które i tak zaraz się rozpadną, bo nie posiadają żadnej gwarancji trwałości i stabilności (to często strategia indywidualnego niesienia pomocy w tzw. spontanicznym „odruchu serca"), lecz na uczeniu się wzajemnej zależności i jednocześnie symetryczności oraz na wspólnym budowaniu interpretacyjnych ram, pomagających rozumieć zmiany, kryzysy, przejścia. Wyraźnie widać to w wypowiedzi badaczy z pogranicza polsko-białoruskiego:

cała ta atmosfera łapanki jest dla nas wstrząsająca. Szybko orientujemy się jednak – i to uderza nas najmocniej – że nasi rozmówcy odbierają te wydarzenia inaczej, całkowicie odmiennie. Nie bombardują ich klisze z Holokaustu. Zupełnie nieobecne są tu skojarzenia i analogie do łapanek, donosów na Żydów, które pojawiają się w ogólnopolskich mediach, w publikacjach, tekstach i felietonach. Kiedy mówimy o nich rozmówcom, są zdziwieni, nie zgadzają się, protestują. Nasze analogie są dla nich nietrafione. (…)
Wkurz i lęk, o których mówią, dotyczy nieskuteczności rządu i mundurowych, którzy zamiast lepiej chronić porowate granice, uprzykrzają życie mieszkańcom. To wkurz na niesprawiedliwe zaostrzenie reguł, na kontrole, które odstraszają klientów.(..)

Tu się nie da żyć teraz – barman wspomina grupę rowerzystów. Skontrolowani przez policję zrezygnowali z posiadówki w barze. To złość na zakazy, które rujnują biznes paralotniarzom, wypożyczalniom rowerów i kajaków, gospodarzom prowadzącym agroturystyki. To wkurz na straż i policjantów, którzy zatrzymują grzybiarzy i niepokoją wędkarzy, przeszukując zarośla nad Bugiem. Na stan wyjątkowy, przez który nie można polować. Według naszych rozmówców działania, które miały służyć ochronie obywateli i granic, obracają się przeciwko tutejszym
(Sadura, Urbańska, 2021).

Skąd takie kurczowe trzymanie się stanu dotychczasowego? Czy naprawdę nic w codziennym życiu się nie zmieniło? Jeśli mieszkańcy pogranicza nie wpisują swojej roli i sytuacji w ramy kulturowej, ponadindywidualnej, ponadpartykularnej narracji (np. poprzez skojarzenie z Holokaustem), to nie czują zobowiązania, lojalności czy zaangażowania wobec innych. Nie potrafią nadać sensu wydarzeniom, w których uczestniczą. Czują jedynie „wkurz" spowodowany wybiciem ze stanu zwyczajności. Takie interpretacyjne ramy działają w trybie normatywnym, strukturyzują sposoby postrzegania, uznawania i rozumienia:

z ramami tego rodzaju mamy do czynienia w więzieniach, gdy w grę wchodzą tortury, ale także w polityce imigracyjnej, wedle której pewne istnienia postrzega się jako życie, natomiast inne, choć wszystko wskazuje na to, że żyją, jakby nie dały rady osiągnąć dostrzegalnej dla niego formy
(Butler, 2011, 70).

Uchodźców nie kojarzy się więc z kruchym życiem i cierpieniem. Nie ma tu miejsca na gniew z bezradności, bezsilności, niemocy. To nie gniew, że nic nie mogę zrobić/poradzić. To raczej legitymizowana obojętność, uprawomocniona nakazem władzy i stanem wyjątkowym. Posłusznie wykonany rozkaz, by odwrócić wzrok:

wkrótce zauważamy, że wszystkich rozmówców łączy jedno – pomysł na rozwiązanie kryzysu. Mimo różnic w postrzeganiu go, mimo inaczej ukierunkowanych empatii i orientacji politycznych – na lęk, pęknięcia, chaos i potrzebę bezpieczeństwa odpowiedzią jest to, co najbardziej dostępne, czyli legalizm. Powtarzają, że „trzeba się trzymać prawa", „przestrzegać procedur", „zatrzymać przekroczenia zielonej granicy" i „niech uchodźcy jadą na legalne

przejścia", „niech aplikują o azyl". Lekarstwem na chaos ma być przestrzeganie prawa, obchodzenie go wzbudza podejrzliwość: „Co mają na sumieniu, że tak nielegalnie przechodzą?"
(Sadura, Urbańska, 2021).

Gest, którego nie było…

Empatię wobec uchodźców, narrację humanitarną i praw człowieka zdają się komunikować jedynie najstarsze mieszkanki, ale też ci, którzy wyraźnie odcinają się od PiS-u. Monika, animatorka, która pracuje z seniorkami z przygranicznych wsi, opowiada o codziennych rozmowach kobiet. Część z nich to wdowy, które pamiętają wojnę i związane z nią traumy. Nie postrzegają uchodźców przez kategorie narodowe, etniczne czy religijne, zastanawiają się, czy idą „źli, czy dobrzy ludzie", „czy im tam zimno po lasach", „co będzie, jak przyjdą chłody?". Martwią się o matki przekraczające granicę wraz z dziećmi, o młodych chłopców, czyichś synów
(Sadura, Urbańska, 2021).

To postawa podobna do tej, którą w Zimie o poranku opisała Janina Bauman, żydówka ukrywająca się w podkrakowskiej wsi zimą 1945 roku w chałupie gospodyni Pietrzykowej. Odkrywszy, że w wiejskiej szopie schronienie znalazł także niemiecki żołnierz, wspomina zachowanie starej Pietrzykowej:

*patrząc mi prosto w twarz swymi starymi, wszechwiedzącymi oczyma, powiedziała, jak gdyby cytując z jakiejś świętej księgi: 'kto zbłądzi pod mój dach szukając schronienia, kimkolwiek on jest i jakakolwiek jest wiara jego, będzie tu bezpieczny'. W nagłym olśnieniu zrozumiałam wszystk*o
(Bauman, 1989, 245).

Zobaczyć w Innym twarz, nie być obojętnym, poczuć się potrzebnym, zaangażować się[3] – wtedy można powiedzieć, że mam się charakter w Sennettiańskim sensie. Również gdy czuje się powinność i ma się odwagę do przekucia jej w społeczne działanie, z innymi, dla innych. Sennett przekonany jest, że system, który pozbawia ludzi nadziei, uczy obojętności i nie daje możliwości, by obcy sobie ludzie mogli wzajemnie dbać o siebie i czuć się niezbędni dla innych, nie zdoła utrzymać legitymizacji. Trudno zweryfikować tezę Sennetta. Legitymizacje zawsze mają ideologiczny charakter. Nietrudno było w Polsce społeczny lęk przed zdehumanizowanym obcym przekuć w indywidualny lęk o własne bezpieczeństwo i ubrać w neutralny język prawa.
Tymczasem wojna w Ukrainie skierowała uwagę w inną stronę. Kazała przenieść wzrok na inną granicę. Tym razem wszyscy rzuciliśmy się do pomocy – szlachetne, ważne, cenne doświadczenie. Szybko zrozumieliśmy, że kluczem jest nie indywidualne, afektywne, wybuchowe i często ekstatyczne, zapamiętałe, eksploatujące emocjonalnie udzielanie wsparcia, lecz systematyczne organizowanie pomocy. Znów kryzys wywołał szczelinę w strukturach. Znów w pęknięciach, przerwach, załamaniach pojawiło się wspólnotowe „my", które tym razem szybko się zinstytucjonalizowało. Czym jednak uchodźcy ukraińscy różnią się od tych syryjskich, irańskich, jemeńskich z granicy polsko-białoruskiej? Czy mógł zadziałać tu mechanizm inwersji moralnej, czegoś na kształt „odwróconego totemizmu", „późnego nieposłuszeństwa" (Marquard, 1994, 10-11), za pomocą którego chronimy się przed dawnymi poglądami, przeszłymi zaniechaniami, przed poczuciem winy? To, przeciwko czemu nie podniesiono buntu, wywołuje bunt opóźniony. To jakby stłumione poczucie winy, odroczone w czasie wybuchło ze świeżą, witalną siłą. Nie krytykuję rzecz jasna odruchów pomocy, wspaniałomyślnych gestów, otwartych ramion, poświęcenia i społecznego zaangażowania. Pragnę jednak zrozumieć współczesną chorobę zwaną społeczną korozją charakteru, czy legitymizowaną obojętnością, która sprawia, że odwracamy spojrzenie. Być może teraz obserwujemy odroczony gest pomocy, który jest odpowiedzią na wyrzuty sumienia po geście, którego wcześniej nie było? A chodziło przecież o publiczne domaganie się prawa do przeżycia, o sprawiedliwość, o uznanie kruchości życia ludzi w lesie, na bagnach.

Gdy nie ma słów na podsumowanie

Sprawnie działające instytucje, jasne i czytelne normy społeczne oraz odgrywane publicznie rytuały zapewniają ład i względną przewidywalność, a przede wszystkim oferują interpretacyjną ramę, dzięki której możemy budować społeczne definicje sytuacji. Susan Sontag przekonywała nas, że stan nieładu politycznego można przyrównać do choroby. A ta z kolei wyrywa nas z rutyny życia codziennego, obnaża okoliczności, w których zawodzą dotychczasowe instytucje, normy przestają być czytelne, rytuały nie spełniają swojej łagodzącej funkcji. Wszystko zostaje wywrócone. To stan, kiedy ani nie umiemy nazwać tego, co się nam przydarzyło, ani nie umiemy przewidzieć tego, co będzie. By wrócić do stanu względnej równowagi szukamy terapii. Mam wątpliwość, czy (po)nowoczesna kultura indywidualizmu posiada jeszcze zdolności do samoodnowy, do jakiejś formy autoterapii. Ową terapią zwykle bywa ustanawianie nowych

norm, opieranie się na świecie społecznym, szukanie ram interpretacyjnych, które pozwolą nazwać doświadczenia. Sytuację uchodźców na polsko-białoruskiej granicy analizowałam w kontekście zaproponowanej przez Richarda Sennetta koncepcji korozji charakteru, która ujawnia się wtedy, gdy posiadane przez nas cechy (empatia, prawość, odpowiedzialność, zależność) nie znajdują oparcia w normach społecznych, w trwałych narracjach podpowiadających sposoby zachowania. Tę dramatyczną sytuację nazwałam „chorobę obojętności", legitymizowaną przez prawo i stan wyjątkowy. To one sprawiają, że przestajemy czuć się potrzebni, wycofujemy swoje zaangażowanie i tracimy z oczu kruchość życia. Narracyjne ramy, rytuały i normy okazały się bezsilne wobec „legalizmu".

W 1964 roku Heinrich Böll retorycznie pytał: „czy kiedy naprawdę zrobi się zimno, nie zabraknie nam odwagi, aby porąbać meble na opał i zaprosić uchodźców do środka, kiedy codzienność nie będzie już oczywista?" (2020, 45). Dziś zabrakło. Na granicy polsko-białoruskiej pozostali aktywiści, przedstawiciele zorganizowanych, zinstytucjonalizowanych (ale pozapaństwowych, pozasamorządowych) organizacji. Stali się społecznym lekiem na chorobliwe wyrzuty sumienia. Niestrudzenie odtwarzając publiczne zaangażowanie, zwracają uwagę na tych, którym potrzebna jest pomoc. Legalistyczna radykalna terapia zabiła zdrowe tkanki organizmu społecznego (polis u Susan Sontag), amputowała sumienia i zagłuszyła głos potrzebujących. To nie kryzys migracyjny (jako rzekoma choroba), lecz zastosowana terapia okazała się śmiertelna.

Bibliografia

Bauman, Janina; 1989, Zima o poranku. Opowieść dziewczynki z warszawskiego getta, Kraków: Wydawnictwo Znak

Berger, Peter L; Luckmann Thomas; 1983, Społeczne tworzenie rzeczywistości: traktat z socjologii wiedzy, przeł. J. Niżnik, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy

Böll, Heinrich; 2020, Między wierszami, Warszawa, Fundacja im. Heinricha Bölla, 2020. https://pl.boell.org/sites/default/files/2021-05/Miedzy_wierszami_HB_Zwischen%20den%20Zeilen.pdf (dostęp: 10.03.2025)

Butler, Judith; 2011, Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Książka i Prasa

Douglas, Mary; 2007, Czystość i zmaza, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Państwowy Instytutu Wydawniczy

Kusiak, Joanna; 2011, Architektura świadomości. Słownik nowego progresywizmu, w: Coś, które nadchodzi. Architektura XXI wieku, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana

Maffesoli, Michel; 2008, Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

Marquard, Odo; 1994, Rozstanie z filozofią pierwszych zasad, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa

Sadura, Przemysław; Urbańska, Sylwia; 2021, Obcy w naszym kraju. Gniew, żal i strach podlaskiego pogranicza, Krytyka polityczna, 17.09.2021 https://krytykapolityczna.pl/kraj/obcy-w-naszym-kraju-podlasie-uchodzcy-stan-wyjatkowy-reportaz-badanie/ (dostęp: 30.06.2025)

Robertis, Caroline di; 2017, Radykalna nadzieja. Źródło odwagi i siły w niebezpiecznych czasach, przeł. J. Kraśko, P. Lipszyc, A, Szulc, R. Waliś, Warszawa: Wydawnictwo Albatros

Sennett, Richard; 2006, Korozja charakteru. Osobiste konsekwencja pracy w późnym kapitalizmie, przeł. J. Dzierzgowski, Ł. Mikołajewski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA

Solnit, Rebecca; 2019, Nadzieja w mroku. Nieznane opowieści, niebywałe możliwości, przeł. A. Dzierzgowska, S. Królak, Kraków: Wydawnictwo Karakter

Sontag, Susan; 1999, Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory, przeł. J. Andres, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

[1] Podobny charakter ma książka Rebecci Solnit (2019) Nadzieja w mroku. Nieznane opowieści, niebywałe możliwości.

[2] Podobną ideową kontrolę nad środowiskami LGBT zastosowano poprzez skojarzenia z „seksualizacją dzieci" oraz wprowadzając moralny i edukacyjny kordon wokół polskich szkół.

[3] W humanistyce, zwłaszcza tej powojennej (ale także w myśli antropologicznej), w filozofii etycznej poświęcono wiele uwagi Innemu, odpowiedzialności wobec niego (bliska Sennettowi Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Zygmunt Bauman, Axel Honneth, i wielu, wielu innych). Nie ma tu miejsca, żeby przywoływać całą tę bogatą literaturę.

Joanna Panciuchin

6

Po co nam krytyczna teoria rasy?

Abstrakt

Artykuł stanowi refleksję nad znaczeniem i aktualnością krytycznej teorii rasy (KTR) w kontekście współczesnych badań kulturowych i społecznych. Autorka wychodzi od doświadczenia akademickiego związanego z zajęciami z antropologii kulturowej prowadzonymi przez prof. Adama Nobisa, które stały się inspiracją do namysłu nad kategoriami rasy, inności i władzy. Tekst omawia genezę i rozwój KTR – od jej związków z ruchem praw obywatelskich i krytycznymi studiami prawnymi po wpływy feminizmu i teorii postkolonialnej. Szczególną uwagę poświęcono analizie rasizmu strukturalnego i ideologii „color-blindness", które utrwalają dominację białych i nierówności społeczne pod pozorem neutralności. W zakończeniu autorka zastanawia się nad możliwościami zastosowania narzędzi KTR w analizie rasizmu w kontekście europejskim, zwłaszcza polskim, wskazując na potrzebę łączenia refleksji teoretycznej z empirycznym namysłem nad lokalnymi formami wykluczenia.

Słowa kluczowe

krytyczna teoria rasy, antropologia kulturowa, Adam Nobis, rasizm, color-blind racism, liberalizm, merytokracja, intersekcjonalność, teoria krytyczna

Abstract

The article explores the significance and contemporary relevance of Critical Race Theory (CRT) within cultural and social studies. The author begins with an academic reflection inspired by cultural anthropology courses led by Professor Adam Nobis, which shaped her understanding of race, difference, and power. The paper discusses the origins and evolution of CRT—from its roots in the civil rights movement and critical legal studies to the influences of feminism and postcolonial thought. It focuses on the analysis of structural racism and the ideology of color-blindness that sustain white dominance and social inequality under the guise of neutrality. In conclusion, the author considers the applicability of CRT tools to the analysis of racism in European, particularly Polish, contexts, emphasizing the need to combine theoretical reflection with empirical investigation of local forms of exclusion.

Keywords

Critical Race Theory, cultural anthropology, Adam Nobis, racism, color-blind racism, liberalism, meritocracy, intersectionality, critical theory

Po co nam krytyczna teoria rasy?

Zajęcia z antropologii kulturowej z profesorem Adamem Nobisem były dla wielu z nas czymś znacznie więcej niż akademickim kursem. Pamiętam je jako spotkania, podczas których nauka stawała się rozmową o świecie – o jego złożoności, różnorodności i o tym, jak bardzo nasze własne spojrzenie jest zawsze „czyjeś", zanurzone w danej kulturze. Niektórym z nas, studentom i studentkom, profesor Nobis wydawał się nieco ekscentryczny, ale w najlepszym sensie tego słowa: nieprzewidywalny, niepasujący do schematów akademickich, inspirujący właśnie przez swoją odmienność. Nawet pokazując nam filmy z dalekich geograficznie miejsc, Profesor mówił o antropologii nie jak o odległej nauce o „innych", lecz jak o sposobie patrzenia, który wymaga od nas pewnej wrażliwości i gotowości do nieustannego kwestionowania własnych przekonań. To było doświadczenie formacyjne – takie, które zostaje na zawsze.

Dzięki tym zajęciom zrozumiałam więc, że antropologia nie jest jedynie opowieścią o egzotycznych kulturach czy o dawnych bądź „pierwotnych" społecznościach, ale narzędziem analizy współczesnego świata, w tym także Zachodu. Zajęcia poświęcone globalnym procesom, przepływom kulturowym i przemianom tożsamości dawały dużo do myślenia – otwierały nam oczy na to, jak złożone i niejednoznaczne jest uniwersum, w którym żyjemy. Profesor Nobis potrafił pokazać, że zjawiska takie jak kolonializm, etnocentryzm czy uprzedzenia rasowe nie są „zamkniętymi rozdziałami" historii, lecz strukturami myślenia, które wciąż kształtują nasze postrzeganie inności. W jego interpretacjach antropologia spotykała się z filozofią, teorią kultury, ale też etyką – tworząc przestrzeń dla refleksji nad tym, jak wiedza może służyć rozumieniu siebie i świata nas otaczającego.

Z perspektywy czasu widzę, że to właśnie w jego podejściu – w otwartości, z jaką zachęcał do łączenia różnych perspektyw badawczych – w dużej mierze leży źródło mojego zainteresowania amerykańską krytyczną teorią rasy (critical race theory). Choć na pierwszy rzut oka to odmienna od studiów globalnych dziedzina wiedzy (civil rights movement łączy się jednak historycznie z antropologią za sprawą między innymi takich postaci jak F. Boas i W.E.B. Du Bois), jej duch jest bardzo bliski temu, czego uczył Nobis: przekonaniu, że kultura jest polem przecinania się różnych relacji, uwarunkowań, czynników sprawczych, w którym toczy się walka o tożsamość, podmiotowość, o znaczenia i uznanie. Podobnie jak on, badacze i badaczki KTR podkreślają, że poznanie nie jest neutralne – że każda teoria ma swoje miejsce w świecie, swoje „uwarunkowanie kulturowe". Nobis mówił często, że nie można analizować kultur, nie rozumiejąc własnej – i że antropologia zaczyna się tam, gdzie kończy się samozadowolenie badacza.

Dla mnie jego działalność badawcza i dydaktyczna były zaproszeniem do myślenia o różnicy nie jako o zagrożeniu, lecz jako o wyzwaniu poznawczym i etycznym. Ta postawa otwartości, niechęć do schematów i demagogii, stały się fundamentem mojej własnej refleksji nad kategoriami rasy i rasizmu. W świecie, w którym dyskurs publiczny coraz częściej upraszcza i antagonizuje, przypominam sobie jego spokojny ton i cierpliwość wobec złożoności. Profesor Nobis uczył, że to, co naprawdę ludzkie, zaczyna się tam, gdzie próbujemy zrozumieć drugiego – nawet jeśli oznacza to konieczność zmiany samego siebie.

Krytyczna teoria rasy (ang. critical race theory) wyrasta z dyscyplin związanych z prawem, jednak bardzo szybko zaczęto rozwijać ją również w ramach np. nauk o edukacji. Często określana jest jako ruch aktywistów oraz naukowców zainteresowanych badaniem, ale też przekształcaniem relacji zachodzących między rasą, rasizmem i władzą. Teoria odnosi się nie tylko do obszarów eksplorowanych przez studia etniczne czy studia nad prawami obywatelskimi, ale również przez ekonomię czy historię. Jednym z jej najważniejszych wyróżników jest kwestionowanie podstaw ładu liberalnego, w tym teorii równości czy neutralności litery prawa. Posiada wymiar aktywistyczny – nie zatrzymuje się na wytwarzaniu refleksji, chce inicjować zmiany (Delgado, Stefancic, 2001, 2–3). Rozwijana jest przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i zakłada, iż rasizm jest ważną i w zasadzie stałą cechą społeczeństwa amerykańskiego. Nie oznacza to jednak, iż KTR ma być używane wyłącznie przez naukowców prowadzących badania dotyczące USA. Odwrotnie, trzeba je stosować bardziej globalnie.

KTR, jako nurt refleksji zaczął zawiązywać się w połowie lat 70. To właśnie wtedy amerykańscy naukowcy, prawnicy, aktywiści zauważyli, że postulaty dotyczące praw człowieka i walki o równość przestały być rozwijane na poziomie legislacyjnym, a wręcz część z nich zniknęła z pola widzenia. Jako oczywista zaczęła jawić się konieczność tworzenia kolejnych refleksji i metod umożliwiających eksponowanie oraz zwalczanie coraz to nowszych, często mniej widocznych, form rasizmu. Wtedy właśnie m.in. Derrick Bell, Alan Freeman i Richard Delgado postanowili zająć się tym problemem. Pierwsza konferencja grupy, fundującej późniejszą krytyczną teorię rasy, odbyła się w 1989 roku. Pociągnęła ona za sobą wiele kolejnych spotkań, warsztatów i dyskusji, a przede wszystkim stworzyła przestrzeń do budowania nowych teorii na temat funkcjonowania, również

ukrytego, rasizmu oraz strategii jego zwalczania.
Jak wskazują Richard Delgado i Jean Stefancic, KTR w dużej mierze zostało wybudowane w oparciu o dwa wcześniejsze (w sensie chronologicznym) nurty – krytyczne studia prawne oraz radykalny feminizm. Inspiracją dla twórców tej refleksji stały się również pisma Antonio Gramsciego, Jacquesa Derridy, Fredericka Douglasa, Cesara Chaveza czy Martina Luthera Kinga Jr. Czerpali oni również z ruchów funkcjonujących w latach 60. i u początku lat 70., takich jak Black Power i Chicano. Istotną ideą, zaczerpniętą z obszaru studiów prawniczych, jest idea „nieokreśloności prawnej". Idzie tu o stwierdzenie, iż nie każda sprawa rozpatrywana na wokandzie może być rozsądzona tylko w jeden, uznany za prawidłowy i sprawiedliwy sposób. Możliwe jest prowadzenie licznych linii narracyjnych, zarówno przez stronę oskarżającą, jak i broniącą, które najczęściej dostosowywane są do obowiązującego w danym czasie, hegemonicznego dyskursu. Owe narracje mogą próbować go również rozbijać. Twórcy KTR inspirowali się również feministyczną refleksją na temat związków pomiędzy władzą a kształtowaniem ról społecznych, a także spostrzeżeniami na temat procesów wytwarzania form dominacji (przede wszystkim patriarchatu) z wykorzystaniem rozmaitych nawyków i wzorców społecznych. Za ojca ruchu uznaje się Derricka Bella, profesora prawa na Uniwersytecie Nowojorskim, który do końca swojego życia pozostawał aktywny, zarówno w sferze dydaktyki, jak i pracy naukowej. Kolejną ważną postacią dla KTR jest zmarły już Alan Freeman, autor kluczowych dla nurtu artykułów m.in. o legitymizowaniu rasizmu przez orzecznictwo Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych. Warto tutaj zaznaczyć, że krytyczna teoria rasy rozwijana jest nie tylko w kontekście Afroamerykanów, lecz również Hindusów, Latynosów, Azjatów (ibidem, 2–6).

Zdaniem twórców krytycznej teorii rasy podstawowy problem związany z rasizmem polega na jego „normalizacji". Traktuje się go jako coś, co po prostu jest w kulturze i społeczeństwie obecne. Często bywa niedostrzegany, prześlepiany, a w związku z tym, trudno jest za pomocą litery prawa poradzić sobie z czymś więcej niż tylko jego najjaskrawszymi przejawami. W dodatku dominacja osób białych nie jest „niewinna", również w kontekście materialnym czy mentalnym. Badacze KTR podkreślają, iż rasizm wspiera interesy białej elity, co bywa określane jako „zbieżność interesów" czy „determinizm materialny". Samą kategorię rasy pojmują jako konstrukt społeczny, stworzony przez ludzi, który może zostać użyty do realizacji wielu celów, również w trakcie prowadzenia hegemonicznej gry. Nie łączą kategorii rasy z genetyką czy biologią. Wskazują, że proces rasizacji, czyli wytwarzanie podziałów społecznych w oparciu o kategorię rasy, jest procesem o charakterze historycznym. Takie stwierdzenie umożliwia spoglądanie na współczesne podziały z uwzględnieniem praktyk znanych z przeszłości, czyli przede wszystkim kolonizacji obu Ameryk, Afryki i części krajów azjatyckich przez Europejczyków. To właśnie te działania dały początek podziałów na kolonizujących i podbijanych, białych i nie-białych, panów i poddanych, co do dziś odbija się w podziałach kulturowych i społecznych. Później nastąpił proces legitymizacji kolonizacji, głównie z wykorzystaniem szkolnictwa, które normalizowało narrację kolonialną i prześlepiało głos mniejszości. Według krytycznych teoretyków rasy taki stan rzeczy doprowadził, do wspominanego już, uznania różnic rasowych za coś neutralnego i zwyczajnego.

Krytyczna teoria rasy „zapewnia studentom i praktykom model do postrzegania i interpretowania społeczeństwa. Rama, podobnie jak kadr fotografa, uchwytuje istotne elementy obrazu, jednocześnie pomijając mniej istotne szczegóły. Dlatego często słyszymy, że obraz opowiada historię. Teoria działa w ten sam sposób" (Zamudio, Russell, Rios, Bridgeman, 2011, 2). Narzędziem, które pozwala badaczom KTR poddawać kulturę oraz świat społeczny analizie i interpretacji jest kategoria rasy, postrzegana przez nich jako centralna struktura porządkująca rzeczywistość kulturową. Choć niewolnictwo czarnych w Stanach Zjednoczonych czy np. niewolnictwo Romów na terenie dzisiejszej Rumunii zdelegalizowano ponad sto lat temu, to współcześnie wciąż mamy do czynienia z nierównościami wytwarzanymi na tle rasowym, nie tylko w zakresie prawodawstwa, ale też życia prywatnego (np. niechęć do zawierania małżeństw „mieszanych), przestrzeni miejskiej (dzielnice białe i kolorowe znacząco różniące się standardem), szkolnictwa (różnice w dostępie do szkół i w wynikach w nauce), dominacji białych mężczyzn w zakresie zgromadzonych największych kapitałów ekonomicznych. „Rasa przenika dużą część naszego systemu wierzeń i ideologii. Sama idea, że rasa nie ma już znaczenia, jest częścią ideologii, która usprawiedliwia i legitymizuje nierówności rasowe w społeczeństwie. Subtelne przekonania o wyższości i niższości rasowej służą wynoszeniu tradycji, sztuki, języków, literatury oraz sposobów bycia i poznawania niektórych grup, jednocześnie umniejszając wkład innych" (ibidem, 3). Kanony szkolnych lektur tworzone są w oparciu o zachodnią literaturę. Podobnie jest w przypadku edukacji na temat sztuki. Określenie czyjejś rasy ma stereotypowo „pomóc" w rozpoznaniu cech osobowości danej osoby, co często dzieje się mimo całej świadomości, iż rasa jest kategorią wytwarzaną społecznie. Taki stan rzeczy wynika m.in. z kształtu systemu edukacji,

a także treści przekazywanych przez kulturę popularną. Jako swoje zadanie przedstawiciele KTR wskazują uwidocznienie rozmaitych mechanizmów związanych z budowaniem „wszechogarniającej sieci ras", co ma ułatwić wyeksponowanie i zrozumienie funkcjonowania nierówności społecznych (ibidem).

Krytyczna teoria rasy opiera się również na krytyce merytokracji. Badacze związani z tym nurtem udowadniają, że edukacja niezwykle często nie emancypuje, nie przyczynia się do zmniejszenia nierówności, a wręcz przeciwnie – pogłębia je, także w kontekście rasy i rasizmu. Hierarchiczna organizacja szkół, w tym np. kierunkowanie niektórych uczniów na kształcenie w zakresie umiejętności technicznych, ale też wymaganie posłuszeństwa, uznawania autorytetów, podporządkowanie dyskursowi liberalnemu, nie sprzyja indywidualnemu, osobistemu rozwojowi uczących się. Może być machiną wzmacniającą m.in. system kapitalistyczny. Krytyczni teoretycy rasy spoglądają na szkolnictwo, także w perspektywie historycznej, jako na instytucję podtrzymującą i odtwarzającą nierówne stosunki władzy (Zamudio, Russell, Rios, Bridgeman, 2011, 11–12, 16–17). „Szkoły odegrały szczególnie istotną rolę w tworzeniu nierówności rasowych. Czytelnicy mogą pamiętać, że Afroamerykanie byli surowo karani, a nawet zabijani za próbę nauki czytania, lub że dzieci rdzennych Amerykanów były wysyłane do szkół z internatem. Często jednak pomija się fakt, że dzieci te były siłą odbierane swoim rodzinom i społecznościom, a celem tych szkół było całkowite odebranie im tożsamości" (ibidem, 4). Idzie tu o uwidocznienie sposobów funkcjonowania szkolnictwa, które przyczyniły się i wciąż przyczyniają do osłabiania uczniów o kolorze skóry innym niż biały. Wyrugowanie ze szkół najbardziej rażących form rasizmu nie oznacza jednak całkowitego wymazania legitymizacji nierówności z placówek edukacyjnych (ibidem).

To, co charakteryzuje narzędziownik krytycznych teoretyków rasy jest tzw. „głos sprzeciwu". Idzie tu o eksponowanie narracji budowanych z perspektywy mniejszości, czyli z perspektywy osób uciskanych. Stosując taką metodę pracy można unaoczniać sprzeczności pomiędzy dominującymi narracjami a tymi tworzonymi przez reprezentantów mniejszości. Należy tu podkreślić, że żadne narracje nie są neutralne, lecz historia zazwyczaj relacjonowana jest z perspektywy grupy dominującej. Oddanie głosu osobom nie-białym, nie-mężczyznom, nie-heteronormatywnym itp. umożliwiają podważenie narracji „głównego" nurtu. Kategoria obiektywności często bywa wykorzystywana jako legitymizacja dla podtrzymywania narracji większościowych. „Bycie obiektywnym skutecznie ogranicza podstawę wiedzy do powszechnie przyjętych przekonań o tym, co jest prawdziwe, oraz do akceptowanych sposobów dochodzenia do tych prawd. Obiektywność zajmuje stanowisko, które często prowadzi do uciszenia innych. Z kolei teoretycy KTR dają głos doświadczeniom i prawdom osób pozbawionych władzy, jednocześnie zachęcając do kwestionowania dominujących narracji, które przyjęliśmy za prawdziwe" (ibidem, 5).

Warto tutaj raz jeszcze podkreślić, iż zagadnienie tożsamości nie jest traktowane jako zjawisko zamknięte i linearne. Badacze KTR zwracają w tym kontekście uwagę na intersekcjonalność, czyli refleksję nie tylko nad rasą, ale również nad płcią, klasą, pochodzeniem etnicznym czy narodowym, orientacją seksualną i zależnościami między tymi czynnikami, które zmieniać się mogą w zależności od aktualnej sytuacji jednostki. Ich zdaniem nie należy tworzyć refleksji na temat sytuacji osób czarnych pomijając przy tym, że istnieją pośród nich również te, obciążone więcej niż jednym „kryterium ucisku". Dzięki zwracaniu uwagi na jednostki intersekcjonalne badacze KTR mogą budować myśl odnoszącą się do jeszcze szerszego grona uciśnionych, a tym samym unikać upraszczania ludzkich doświadczeń. Pytają oni również w tym kontekście o esencjalizm i antyesencjalizm wobec punktów czy cech wspólnych wszystkich uciskanych. Ucisk jest z pewnością w tym przypadku warunkiem uniwersalnym, jednak różne mogą być jego formy, a także skutki, jakie przynosi. W związku z tym inne będą też strategie walki stosowane przez ruchy działające na rzecz poprawy sytuacji poszczególnych grup uciskanych. W kontekście podejmowania walki na rzecz zmiany społecznej naturalna jest chęć klarownego określenia celu podejmowanych działań. Aby uzyskać możliwie największą klarowność, najłatwiej jest skierować się w stronę esencjalizmu, ułatwiającego wskazanie celowości walki oraz konkretnych osób czy obszaru, których ona dotyczy. Idzie tu zatem o krystalizowanie grupy/problemu, wokół którego buduje się ruch polityczny, czyli niejako ujednolicenia grupy uciśnionych. Taki proces ma charakter polityczny. Im większa (również w kontekście liczebności) będzie walcząca grupa, tym bardziej prawdopodobne, iż jej głos zostanie usłyszany i wzięty pod uwagę. Badacze KTR wskazują jednak, że pomijanie osób reprezentujących w swej tożsamości więcej niż jedną grupę uciśnionych, może prowadzić do negatywnych skutków, a w przypadku walki o likwidowanie rasistowskich mechanizmów strategie winny być radykalne. Ich zdaniem zmiany muszą być powszechne i dotyczyć wszystkich istniejących pól ucisku. Jeśli wprowadzona zostanie jedna, niewielka poprawka, przyćmi ona niejako zasadność dalszej walki, a strukturalne przemiany nie będą miały szans się dokonać. W związku z tym,

krytyczni teoretycy rasy stają po stronie intersekcjonalności i antyesencjalizmu, sprzeciwiając się tym samym stosowaniu „niepełnych" rozwiązań. Nie chcą bowiem ryzykować budowania kolejnych niesprawiedliwości wobec osób już uciśnionych, niereprezentujących jednak najliczniejszych grup marginalizowanych (Delgado, Stefancic 2001, 51-58).

Dla badaczy KTR bardzo istotne jest obnażanie mechanizmów kontroli w kontekście podporządkowania rasowego. Mechanizmy te powstały i wciąż istnieją ze względu na toczącą się rywalizację o władzę i hegemonię w kolorze dominującym, czyli białym (Zamudio, Russell, Rios, Bridgeman, 2011, 10). Idzie tu zatem o unaocznienie dominacji białych, która, przez drążący od wieków kulturę i społeczeństwo rasizm, stała się czymś akceptowalnym, a jednocześnie nieujawnianym. Rozwój praw obywatelskich, walka o równość miała ten stan rzeczy odmienić, jednak KTR (niezależnie od tego, czy chodzi o realistów, czy idealistów) zwraca uwagę, że ten proces wciąż się nie dokonał. Winowajcą stanu „prześlepienia" ma być brak krytyki liberalizmu, który wzmacnia sprawiedliwość i egalitaryzm społeczeństw jedynie na poziomie wizerunkowym, a przede wszystkim hołduje merytokracji. W dodatku traktuje nierówność jako jeden z elementów codziennej konkurencji między jednostkami – ktoś zawsze będzie wygranym, a ktoś przegranym, choć (według merytokratów) wszyscy rozpoczynają walkę z takimi samymi szansami na zwycięstwo. W świecie przenikniętym przez liberalizm nie ma miejsca na strukturalne przyczyny nierówności. Akceptowalne są jedynie te związane z indywiduum. Prymat praw jednostki jest tak wiodący, że wyklucza uwzględnianie praw grup mniejszościowych. Bez krytyki liberalizmu, według badaczy KTR, nie jest możliwe osiągnięcie równości i wolności. Liberalizm należy tutaj rozumieć jako zjednanie praw człowieka z prawami jednostki – politycznymi, ekonomicznymi, własnościowymi. I choć wartości takie jak wolność czy równość, przypisywane są deklaratywnie liberalizmowi, nie jest to koncepcja, która pozwala na ich idealne urealnienie, przede wszystkim ze względu na wpisaną we współczesny świat społeczny konkurencję, zaczerpniętą wprost z zasad funkcjonowania rynku kapitalistycznego. Tak więc skoro jednostka i jej prawa są w liberalizmie najważniejsze, nie pozostawia on już przestrzeni dla tworzenia szczególnych rodzajów ochrony prawnej grup mniejszościowych. Jeśli przyjmiemy, że liberalna rzeczywistość opiera się o indywidualne zasługi (ang. „merit"), to kwestia ucisków związanych z rasą, pochodzeniem, wiarą czy płcią nie powinna istnieć. Nie ma zatem również podstaw do walki z nierównościami społecznymi, ponieważ wynikać one mają z postępowania poszczególnych aktorów społecznych. Realne niwelowanie nierówności oznaczałoby dla rządzących zmianę również w zakresie podziału władzy, co wzbudzać może ich niepokój (ibidem, 15-16; Delgado, Stefancic, 2001, 21-25). „Ostatecznie perspektywa liberalna nie uwzględnia licznych relacji władzy, które dają niektórym jednostkom znacznie większe przywileje niż innym i pozwalają niektórym ludziom cieszyć się większą wolnością niż pozostali. (…) Jako społeczeństwo nigdy nie praktykowaliśmy sprawiedliwości i wolności dla wszystkich. Społeczeństwa liberalne posługują się hasłami równości, aby przynosić korzyści wyłącznie uprzywilejowanej grupie. I chociaż na przestrzeni lat społeczeństwa liberalne rozszerzyły prawa polityczne i prawne na większą liczbę osób, nigdy nie zajęły się podstawową, materialną nierównością, przekazywaną z pokolenia na pokolenie w ramach rozwoju nowoczesnego kapitalizmu" (Zamudio, Russell, Rios, Bridgeman, 2011, 16).

Jak już powyżej podkreślałam, według badaczy KTR rasa jest społecznie skonstruowaną kategorią, która niesie za sobą znaczenia wpływające na idee, stosunki i interakcje w świecie społecznym nie tylko w przeszłości, ale i współcześnie. W kontekście namysłu nad rasą i rasizmem warto tu jeszcze przybliżyć wątek związany z tzw. color-blind racism. Jest to perspektywa, w której zakłada się, iż kolor skóry przestał mieć współcześnie jakiekolwiek znaczenie. Jest to zatem rodzaj „ślepoty" rasowej – zarówno kontekście spoglądania na członków społeczeństwa z celowym pominięciem koloru ich skóry (wszyscy mają być w punkcie wyjściowym „równi") oraz w kontekście zaprzeczania istnieniu rasizmu instytucjonalnego. Taki sposób myślenia prowadzić ma do konstatacji, że współcześnie, zwłaszcza na skutek rozwoju praw obywatelskich, wszyscy są traktowani tak samo (równo) niezależnie od rasy. Mamy tu więc do czynienia ze zrównaniem równości społecznej z prawami politycznymi. Skoro litera prawa wprost nie wyklucza osób np. czarnych, to według color-blind racism, nierówności nie mogą istnieć. Dochodzi do pominięcia rozmaitych obszarów, w których rasizm wciąż funkcjonuje, a tym samym wzmacniania i podtrzymywania istniejących nierówności społecznych (Neville, Gallardo, Sue, 2016, 6).

Według profesora socjologii, Edurdo Bonilli-Silvy, współcześnie (pomijając członków organizacji kultywujących białą supremację) niewielu mieszkańców Stanów Zjednoczonych na pytanie o to, czy są rasistami, odpowie twierdząco. Większość wskazuje, że „widzi ludzi, a nie kolor ich skóry". Temu stwierdzeniu towarzyszy nierzadko przekonanie, iż to na członkach grup mniejszościowych spoczywa odpowiedzialność za twor-

zenie podziałów rasowych. Idzie tutaj o negowanie potrzeby istnienia programów mających na celu wyrównywanie szans (w zakresie ekonomicznym, politycznym, edukacyjnym, społecznym itp.) pomiędzy nie-białymi i białymi, w tym „akcji afirmatywnej", zarzut dotyczący „obnoszenia się" ze swoim kolorem skóry i nadużywanie oskarżeń o rasizm. „Większość białych uważa, że jeśli czarni i inne mniejszości przestałyby rozpamiętywać przeszłość, pracowały ciężej i narzekały mniej (zwłaszcza na dyskryminację rasową), wówczas Amerykanie wszystkich odcieni skóry mogliby żyć w zgodzie" (Bonilla-Silva, 2006, 1). W rzeczywistości jednak przedstawiciele mniejszości rasowych w Stanach Zjednoczonych uzyskują niższe przychody niż osoby o białym kolorze skóry, a nieruchomości należące do czarnych są wyceniane gorzej w porównaniu do tych, których posiadaczami są biali. Zamieszkanie w wielu dzielnicach amerykańskich miast dla czarnych czy Latynosów jest zwyczajnie niemożliwe. Nie-biali mają również gorszy dostęp do edukacji oraz opieki medycznej. Stosuje się również wobec nich tzw. „profilowanie rasowe" – przedstawiciele służb mundurowych o wiele częściej czynią podejrzanymi osoby czarne. Do tego dodać należy jeszcze „urasowienie" amerykańskiego systemu sądowniczego, która skutkuje nadreprezentacją osób nie-białych pośród aresztowanych i skazanych. Nasuwa się tutaj pytanie – jak to się dzieje, że przy tak wielu jaskrawych przejawach ucisku wobec nie-białych, społeczeństwo większościowe twierdzi, że rasa nie ma już żadnego znaczenia? Przywoływany już powyżej Eduardo Bonilla-Silva wskazuje, że biali przez lata stworzyli szereg wyjaśnień i usprawiedliwień dla takiego stanu rzeczy, co jednocześnie pozbawia ich poczucia odpowiedzialności za losy nie-białych. Wszystkie te tłumaczenia, zdaniem Bonilli-Silvy, zostały ujęte w ramach perspektywy color-blind racism. Wskazuje się, iż zaczęła być ona wyraźnie widoczna pod koniec lat 60. XX wieku. Idzie tu zatem przede wszystkim o poszukiwanie wyjaśnień dla istniejących nierówności nie w odniesieniu do koloru skóry, lecz czynników pozarasowych. Takimi czynnikami nie będzie zatem rzekoma genetyczna i moralna niższość czarnych, lecz np. warunki panujące na rynku pracy czy nieruchomości, uwarunkowania kulturowe, własne preferencje grupy do pozostawania w jednolitej pod względem koloru skóry społeczności. Idzie tu zatem o rasizm „nowy", który nie polega na jawnym, np. poprzez zastosowanie znaków czy tabliczek z napisami, wydzielaniu osobnych przestrzeni dla białych i czarnych (jak podczas okresu Apartheidu w Republice Południowej Afryki), lecz na subtelnym, niewidocznym, instytucjonalnym reprodukowaniu mechanizmów wykluczających nie-białych na rozmaite sposoby. Jako jeden z przykładów można tu podać sposób kształtowania amerykańskiej polityki mieszkaniowej – nie-białym nie prezentuje się wszystkich możliwych do zakupu czy wynajmu nieruchomości, zwraca się ich uwagę na mieszkania położone w konkretnych częściach miast, w których mieszkają czarni, Latynosi czy przedstawiciele innych mniejszości. Podobnie dzieje się na rynku pracy – oferty reklamowane są najczęściej w mediach adresowanych do białych, osoby czarnoskóre z wysokim wykształceniem zatrudniani są na słabo wynagradzanych stanowiskach, nie oferuje im się możliwości awansu. To właśnie tego typu praktyki „codzienne", „zwyczajowe", nieskodyfikowane w jakikolwiek formalny sposób, przyczyniają się do podtrzymywania niższej pozycji społecznej osób nie-białych w Stanach Zjednoczonych. Walka o prawa obywatelskie również dla grup mniejszościowych przyniosła nie-białym rozwój w zakresie posiadanych swobód obywatelskich. Problem polega jednak na tym, że te właśnie osiągnięcia stawiane są często jako dowód na nieistnienie rasizmu (pojmowanego w sposób „tradycyjny"). Color-blind racism umożliwia podtrzymywanie dominacji białych i związanych z nią przywilejów, bez jawnego dyskryminowania osób o innym kolorze skóry. Zmiany w prawie pozwoliły na wymazanie literalnie zdefiniowanych nierówności, jednak na poziomie praxis zmiany legislacyjne okazały się być niewystarczające (ibidem, 1-4). Odwołując się do tytułu książki (2016) autorstwa Eduardo Bonilii-Silvy – wytworzony został nowy rodzaj „rasizmu bez rasistów". Zgodnie z twierdzeniem zwolenników idei colorblindness: skoro kwestia koloru skóry przestała istnieć, „biali wyrażają stanowiska, które chronią ich rasowe interesy, nie brzmiąc przy tym rasistowsko. Chronieni przez ideologię colorblindness, mogą wyrażać urazę wobec mniejszości, krytykować ich moralność, wartości i etykę pracy, a nawet twierdzić, że sami są ofiarami tzw. odwrotnego rasizmu." (ibidem, 4).

W kontekście color-blind racism krytyczni teoretycy rasy podkreślają, iż prawo stworzone w ramach kapitalistycznej, liberalnej rzeczywistości, nie jest w stanie wymazać przeszłości związanej m.in. z niewolnictwem (w kontekście Stanów Zjednoczonych) czy jakimikolwiek innymi formami ucisku stosowanego wobec grup mniejszościowych (w szerszym kontekście geopolitycznym). Dzieje się tak w związku z silną obecnością mechanizmów wykluczających również na poziomie praktyk zachodzących w ramach współczesnego świata społecznego. Wszystkie związki znaczeniowe, rozmaite klisze i wiążąca się z nimi stereotypizacja nie są możliwe do wymazania, zapomnienia jedynie poprzez wprowadzenie zmian w zakresie prawodawstwa. Kategoria rasy została społecznie skonstruowa-

na, a więc na jej znaczenie ma wpływ zarówno przeszłość, jak i teraźniejszość. Wciąż rezonuje zatem z obecnymi stosunkami społecznymi, ideami, politycznością czy interakcjami, które jakkolwiek z rasą są (w sposób niejawny lub jawny) powiązane.

Zdaniem badaczy KTR color-blind racism określić trzeba mianem „aktywnej formy rasizmu", ponieważ wciąż podtrzymuje on dominację białych i przysługujące im w związku z tym przywileje. Jako cel tej ideologii określa się uniewidocznienie uprzywilejowania białych oraz zniwelowanie osiągnięć ruchów walczących w latach 50. i 60. XX wieku o prawa obywatelskie dla mniejszości rasowych. Idzie tu o krytykę programów rasowych mających wyrównywać szanse między grupami uciskanymi ze względu na kolor skóry a społeczeństwem większościowym. Zdaniem krytycznych teoretyków rasy to właśnie w zakresie tej krytyki ujawnia się najbardziej aktywny wymiar color-blind racism. Najwięcej zarzutów wobec owych programów afirmacyjnych mają osoby reprezentujące konserwatywną stronę amerykańskiej sceny politycznej. Podejmują one próby blokowania działań mających na celu np. desegregację czy wprowadzanie edukacji dwujęzycznej. Przedstawiciele KTR zaznaczają przy tym, że akcje afirmatywne nie mogą być jedynym narzędziem stosowanym w procesie walki o pełną sprawiedliwość rasową. Są one jednak wciąż jednymi z najskuteczniejszych form likwidowania rasizmu (Zamudio, Russell, Rios, Bridgeman, 2011, 22, 29-30). „Color-blind racism nadużywa dyskursu Ruchu Praw Obywatelskich. Twierdzenie, że rasizm to już przeszłość, lub że przyznanie stypendium rdzennemu Amerykaninowi stanowi przykład odwrotnej dyskryminacji, podważa nieliczne osiągnięcia tego ruchu – osiągnięcia, które umożliwiły czarnemu mężczyźnie objęcie urzędu prezydenta Stanów Zjednoczonych" (ibidem, 30). Dyskurs stworzony przez konserwatystów przyczynia się zatem do wzmacniania w polu hegemonicznej gry interesów białych i spychania na margines znaczenia potrzeb nie-białych. Część badaczy KTR wskazuje, że ruch konserwatywny rozpatrywać można jako „zorganizowany atak" na osoby o kolorze skóry innym niż biały pod przykrywką, w której rolę idealnie wpasowało się color blindness (ibidem).

Pod koniec niniejszego artykułu chciałabym powrócić do wątku krytyki merytokracji. Według badaczy z nurtu KTR połączenie color-blind racism i mitu merytokracji przynosi fatalne skutki (nie tylko) dla przedstawicieli grup mniejszościowych. Na przykład w kontekście nierówności w zakresie dostępu do edukacji dominuje pogląd, iż uczęszczanie do nienajlepszych szkół przez czarnych łączy się z ich/ich rodziców indywidualnymi wyborami, a nie z systemową dyskryminacją. Merytokraci, poprzez chwalenie osób znajdujących się na „szczycie" drabiny społecznej, potępiają tych, którzy znajdują się na jej najniższych szczeblach, usprawiedliwiają istniejące nierówności społeczne (wynikające m.in. z podziałów rasowych) i spychają odpowiedzialność na jednostkę oraz poczynione przez nią wybory. Warto tutaj zaznaczyć, że wielowiekowy mechanizm traktowania osób o kolorze skóry innym niż biały jako „gorszych" musiał tym, którzy zostali zakwalifikowani jako „lepsi", czyli białym, przynosić jakieś korzyści. Idzie tu przede wszystkim o zwiększanie „białego" bogactwa przy jednoczesnym ubożeniu przedstawicieli mniejszości rasowych. Taki stan rzeczy był aktualny zarówno w przeszłości, jednak pozostaje on w mocy również i dzisiaj, co odbija się choćby w uśrednionych zarobkach lub średniej długości życia białych oraz nie-białych mieszkańców Stanów Zjednoczonych. Co prawda, nierówności dochodowe między czarnymi i białymi uległy zmniejszeniu od lat 60. XX wieku, to jednak w tym przypadku bogactwo ma stanowić bardziej trafną kategorią porównawczą. Oznacza ono w tym przypadku to, co dana osoba lub rodzina już posiada. Dochód z kolei to np. miesięczny przychód związany z wynagrodzeniem za pracę lub świadczeniami socjalnymi. Zatem w „bogactwie" mieści się wszystko to, co rodzina zgromadziła w ciągu nie tylko swojego życia, ale też życia poprzednich pokoleń. Oznacza ono również sprawowanie kontroli finansowej nad posiadanymi zasobami majątkowymi. Dopiero połączenie bogactwa i dochodów pozwala na dowolne kształtowanie i zabezpieczanie życia własnego i/lub swoich podopiecznych pod względem edukacyjnym, zawodowym, zdrowotnym itp. Różnica między bogactwem osób białych i czarnych jest w Stanach Zjednoczonych wciąż bardzo znacząca. Taki stan rzeczy krytyczni teoretycy rasy wywodzą wprost z kwestii wyzysku rasowego (ibidem, 26-29). Nie można się tu zatem zgodzić ze zwolennikami merytokracji, bowiem nie istnieje w świecie społecznym „wyjściowa" równość szans jednostek, nie tylko na poziomie rasowym. Do niego można dołożyć szereg innych teł nierówności – pod względem pochodzenia, płci, religii, języka, kręgu kulturowego itd.

Krytyczni teoretycy rasy przekonują, iż podstawą demistyfikacji najpopularniejszej obecnie formy rasizmu (ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji Stanów Zjednoczonych), czyli color-blind racism jest przyznanie, że rasizm istnieje, a osoby białe czerpią z tego faktu rozmaite korzyści i przywileje. Tak więc już sama działalność naukowa przedstawicieli KTR, czyli ujawnianie i tłumaczenie nowych mechanizmów rasistowskich, ma się do tej demistyfikacji przyczyniać. „Dla badaczy KTR intencjonalność rasizmu nie jest najważniejsza. Znaczenie ma raczej wpływ ideologii i struktur instytucjonalnych, które prowadzą do nierówności

społecznych i mają charakter rasistowski" (ibidem, 30).

Jak już zwracałam uwagę na początku artykułu, krytyczna teoria rasy rozwijana jest przede wszystkim w odniesieniu do społeczeństwa Stanów Zjednoczonych. Warto jednak zastanowić się, jakie jej elementy można wykorzystać do tworzenia refleksji na tematu rasizmu w Europie, czy to w odniesieniu do przeszłości, czy współczesności. Zwłaszcza kontekst migracji do krajów europejskich, również osób o kolorze skóry innym niż biały, jawi się tutaj ona jako potencjalny obszar zastosowania KTR. W przypadku Polski rasizm dyskutowany jest zwłaszcza w kilku ostatnich latach w kontekście przestępstw z nienawiści. Ze względu na m.in. migracje ekonomiczne, wymiany studenckie, rozwój globalnych korporacji w polskich miastach pojawia się coraz więcej cudzoziemców, jednak kraj wciąż pozostaje dość jednolity pod względem etnicznym. W związku z tym nie istnieje oficjalnie w Polsce problem rasy i rasizmu. Ujawnia się on jednak w przypadku wielu historii osób nie-białych, które w Polsce zamieszkały.

Bibliografia

Bonilla-Silva, Eduardo; 2006, Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States, 2nd Edition, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers

Delgado, Richard; Stefancic, Jean; 2001, Critical Race Theory. An Introductio, New York: New York University Press

Neville, Helen; Gallardo, Miguel; Sue, Derald, Wing; 2016; Introduction: Has the United States Really Moved Beyond Race?, w: H. A. Neville, M. E. Gallardo, D. W. Sue (red.). The Myth of Racial Color Blindness: Manifestations, Dynamics, and Impact, American Psychological Association, ss. 3-21

Zamudio, Margaret; Russell, Christopher; Rios Francisco; Bridgeman, Jacquelyn L.; 2011, Critical Race Theory Matters. Education and Ideology, Abingdon: Routledge.

Krystyna Danuta Kamińska

7

Afrykańskie granice – dzisiejszy świat postkolonialnej rzeczywistości

Abstrakt

Większość występujących w Afryce problemów społeczno-etnicznych zamkniętych klamrą granicy państwowej jest następstwem narzuconej niegdyś zewnętrznej fragmentaryzacji kontynentu poprzez utworzenie odrębnych ustrojowo posiadłości kolonialnych. Żywot wytyczonych wówczas granic rozdzielających strefy wpływów kolonialnych mocarstw okazał się trwalszy niż kolonializm. Ten pozostawiony autochtonom kolonialny spadek w postaci wykreślonych wówczas granic, które nigdy nie przystawały do rzeczywistych podziałów etniczno-kulturowych żyjącej tam ludności doprowadził w konsekwencji do eskalacji wielu problemów natury społeczno-etnicznej, a w konsekwencji politycznej. Ta sytuacja nie sprzyja jedności. Przeciwnie – uniemożliwia w krajach postkolonialnych stworzenie realnych podstaw do kreacji modelu „jeden kraj – jeden naród". Kraje powstałe w latach 60. XX wieku na fali dekolonizacji już w chwili uznania ich suwerenności podlegały wewnętrznej rekonfiguracji z powodu wieloetniczności. Ich granice państwowe wykraczały poza kontur osadzony w historycznym zapisie dziejów konkretnych etni, dzieląc ludzi, których należałoby połączyć, natomiast zjednoczyły tych, którzy powinni być rozdzieleni. To sprawia, że (współczesne) granice państwowe w Afryce mają charakter dezintegracyjny.

Słowa kluczowe

Afryka, państwo postkolonialne, granica, etniczność, kolonializm

Abstract

Most of the socio-ethnic problems in Africa that are locked within the state borders are a consequence of the external-made fragmentation of the continent that was once imposed by the creation of separate colonial possessions. The long-lasting of borders that were drawn at that time, separating the zones of influence of the colonial powers, turned out to be more durable than colonialism itself. This colonial legacy left the indigenous people the form of the borders that were drawn at that time, which never corresponded to the real ethnic and cultural divisions of the population living there, and led to the escalation of many socio-ethnic problems. This situation is not conducive to unity. On the contrary, it prevents the creation of real foundations for the creation of the „one country - one nation" model in post-colonial countries. The countries that were established in the 1960s on the wave of decolonization were already subject to internal reconfiguration due to multi-ethnicity when their sovereignty was recognized. Their state borders went beyond the outline embedded in the historical record of the history of specific ethnicities, dividing people who should be united, while uniting those who should be separated. This makes (modern) state borders in Africa disintegrative.

Keywords

Africa, postcolonial state, border, ethnicity, colonialism

Wprowadzenie

W postnowoczesnym dyskursie naukowym dostrzec można zmieniającą się narrację granicy, która jako przedmiot rozważań interdyscyplinarnych nabrała procesualnego charakteru. Granica wraz z absorbcją nowych wątków przestała być postrzegana jako linia podziału w aspekcie geograficzno-historycznym, albowiem dotychczasowe spektrum refleksji teoretycznej dotyczące tego zagadnienia wzbogaciło się o nowe orientacje, zwłaszcza w odniesieniu do Afryki. Wielowątkowość opisu granic, czyli „perspektywa borderscapes (krajobrazy granic) wnosi nowe spojrzenie na rzeczywistość oraz poszukuje teoretycznego uchwycenia, złożonej wieloznacznej przestrzeni społecznej, którą wyznacza granica" (Szlachcicowa, 2019, 17). W takim ujęciu granica jako linia przecinająca przestrzeń nie tylko w horyzoncie geograficznym czy politycznym oddala się od tradycyjnych kategorii analizy. Z tego punktu widzenia terytorialno-polityczne zakorzenienie granicy w istniejącej przez lata siatce pojęciowej zawężało pole prowadzonych analiz, co obecnie powoduje konieczność rozbudowy aparatu badawczego w odniesieniu do aspektów etniczno-kulturowych i społeczno-ekonomicznych.

Zatem „współczesna percepcja granic państwowych [w Afryce] dotyczy nie tylko zmian zachodzących w obrębie instytucji państwa i jego polityki, ale również wiąże się ze zmianami w kontekście redefinicji obywatelstwa, suwerenności i tożsamości narodowej" (Balawajder, 2013, 44). Już w 1999 roku zagadnieniu granicy w Afryce – jej postrzeganiu i roli – została poświęcona konferencja: Histoire et perception des frontiéresen Afrique du XIIe à XXe siècle dans le cadre d'une culture de la paix w Bamako (Mali)[1]. Jednym z jej z tematów przewodnich była wówczas propozycja rewizji granic państwowych w Afryce, oddziedziczonych po okresie kolonialnej dominacji. Granic, które współcześnie nie przystają do wielowiekowego terytorialnego podziału żyjących tam od niepamiętnych czasów grup etnicznych. W wielu postkolonialnych krajach tego kontynentu granica nie jest symbolem swoistej zwartości „terytorium państw-narodów, krawędzią [lecz] oddzielającą sąsiadujące ze sobą społeczności o różnej politycznej i etnicznej tożsamości" (Szlachcicowa, 2019, 16). To więc przyczyna konfliktów, waśni i sporów, nierzadko kończących się wojną domową. Granice państwowe w Afryce nie mają bowiem charakteru genetycznego, czy stricte historycznego, poza nielicznymi wyjątkami, na przykład: Etiopia czy Egipt.

Większość występujących w Afryce problemów społeczno-etnicznych zamkniętych klamrą granicy państwowej jest następstwem przebiegu linii demarkacyjnych, nakreślonych w cieniu dyplomatycznych targów konferencji w Berlinie (1884-1885)[2]. W Afryce długoletnia zwierzchność obcych metropolii doprowadziła do narzuconej zewnętrznie fragmentaryzacji kontynentu w postaci utworzonych odrębnych ustrojowo posiadłości kolonialnych. Ten pozostawiony autochtonom kolonialny spadek w postaci wykreślonych wówczas granic, które nigdy nie przystawały do rzeczywistych podziałów etniczno-kulturowych żyjącej tam ludności, doprowadził w konsekwencji do eskalacji problemów natury społeczno-etnicznej. „Ich przebieg nie respektował żadnych struktur przestrzennych istniejących w ramach jednostek geopolitycznych Afryki przedkolonialnej" (Sobczyński, 2015, 65). Podczas ich wytyczania – zgodnie z zasięgiem posiadanych wpływów przez mocarstwa kolonialne – dokonano sztucznego zespolenia wspólnot o różnym rodowodzie etnicznym lub rozczłonkowano wewnętrznie spójne i jednorodne etnie spowodowało daleko idące negatywne następstwa. Kraje powstałe w latach 60. XX wieku na fali dekolonizacji już w chwili uznania ich suwerenności podlegały wewnętrznej rekonfiguracji z powodu wieloetniczności.

Instynkt terytorialności cechujący większość rdzennych Afrykanów oraz ich przypisanie do ziemi przodków są na tyle silne, że występują zarówno wśród ludności osiadłej, jak i wśród wspólnot wiodących z dawien dawna wędrowny tryb życia. W niektórych krajach istniejące w ich obrębie historycznie ukształtowane granice „reliktowe" etnicznych skupisk socjokulturowych, które powstały w czasach przedkolonialnych są na tyle trwałe, że przeciwdziałają tworzeniu się społeczności narodowych. Natomiast w sytuacji, gdy niektóre z grup etnicznych współtworzyły nowy postkolonialny suwerenny kraj i posiadały jedynie śladowe związki z dawną (ukształtowaną niegdyś) przeszłością historyczną czy polityczną, na przeszkodzie w kształtowaniu (przez nie z innymi wspólnotami) jedności narodowej stał wszechobecny w Afryce trybalizm[3]. To powoduje, że etniczność, a wraz z nią uformowane afrykańskie polityczne elity postkolonialne, których korzenie sięgają czasów przed- lub kolonialnych, ciągle

odgrywają znacząca rolę w życiu społecznym państw powstałych w połowie ubiegłego stulecia.

Rozszerzenie definicyjnego ujęcia granicy państwowej wraz z wprowadzeniem do siatki pojęciowej nie tylko relacji przeszłość-teraźniejszość-przyszłość, lecz także kwestii społeczno-kulturowych, a w nich pamięci, tożsamości oraz szeroko rozumianej tradycji, znacznie wzbogaciło refleksję teoretyczną dotyczącą interpretacji granicy państwowej w Afryce. Zakreślenie nowego pola badań i analiz, wykraczającego poza zakres „starych pojęć", wymaga jednak specyficznego usytuowania osi rozważań. W tym nowym rozumieniu: granica państwowa postrzegana jako linia podziału i osadzona w ramie historycznego zapisu dwustronnych relacji państwowych odzwierciedla nie tylko styczność przestrzenną w ujęciu geograficznym. To przede wszystkim rzeczywistość socjo-etniczna, widziana przez pryzmat narzuconej niegdyś przymusowej koegzystencji, która współcześnie rzutuje na rozwój stosunków społeczno-kulturowych i ekonomiczno-politycznych.

Granica – od tradycyjnej linii podziału do perspektywy borderscapes (krajobrazu granic)

Od dawna pojęcie granicy definiowano za pomocą kategorii, których aspektowość powodowała, że stosowanie określonej terminologii w kwestii doprecyzowania znaczenia uzależniano od przyjętej struktury modelującej czy modułu interpretacyjnego funkcjonującego w danej dziedzinie. W zależności od stanowiska, które nadawało ton deskrypcji, pojęcie „granica" podlegało fluktuacjom znaczeniowym. Interdyscyplinarny charakter rozważań sytuował granicę w wielu płaszczyznach analizy. Granica w języku polskim to zarówno pojęcie wieloznaczne, jak i wszechobecne w wielu dziedzinach wiedzy. Wobec tego nie daje się zamknąć przestrzenno-temporalną ramą „trwałego definicyjnego określenia oraz nie pozwala ustalić jednoznacznie zakresu swego zastosowania i swego znaczenia" (Cassirer, 2004, 47). Ponadto swoista terytorialność granicy sprawia, że analizowana i kategoryzowana w ujęciu przestrzennym może mieć różny kontekst[4]: począwszy od rozgraniczenia i podziału do podkreślenia różnicy. To powoduje, że przyjmuje odmienną postać zależnie od aspektu analizy, w tym: linii demarkacyjnej, czyli pasa granicznego, poprzez zaznaczenie limitu (koniec, ekstremum, biegun, zenit) lub zasięgu (brzeg, margines, horyzont) czy wyznaczenia zakresu, np. cezura czasowa.

Natomiast potoczność terminu granica sprawia, że zwykle bywa dookreślana przez pryzmat terytorialności, w której rozpatrywana jest w ramach dwóch kategorii. Pierwsza to granica naturalna mająca charakter strategiczny. Zarys jej linii wyznaczała głównie rzeźba terenu oraz formacje geograficzne (tj. rzeki, morza czy masywy górskie). Z kolei granice sztuczne tak wyobrażeniowe, jak i rzeczywiste, funkcjonujące w określonej przestrzeni fizycznej, zostały nakreślone lub zakreślone przez człowieka. Ich cechą charakterystyczną jest zmienność i okresowość. Wytyczone sztucznie granice nie opierają się bowiem „na liniowych elementach środowiska przyrodniczego, [chociaż niekiedy je wykorzystują, w tym bieg rzeki].(…) Są wyłącznie efektem umowy społecznej, a więc wytworem człowieka" (Heffner 2023, 118). W tym rozumieniu granica oznacza linię styku różnych jurysdykcji, które sprawują nad danym obszarem kontrolę. Zazwyczaj na plan pierwszy wysuwa się „funkcja granicy jako składnika struktury międzynarodowej, która umożliwia porządkowanie i organizowanie stosunków polityczno-prawnych" (ibidem, 120) w ramach umowy dwustronnej lub wielostronnej.

Wielopłaszczyznowość studiów nad istotą pojęcia granica pozwala dostrzec, że w refleksji dotyczącej granicy zwłaszcza w układach społeczno-kulturowych metaforyczność inaczej redefiniuje przestrzenność w kontekście terytorialności, pomijając przy tym rzeczywistą przestrzeń fizyczną. W deskrypcji granicy pojawiają się też jej konotacje ze sferą polityczno-prawną czy instytucjonalno-środowiskową. Z kolei uzupełnienie narracji kontekstualnej o relacje społeczne i świat kultury w ramach oddziaływania i funkcjonowania wspólnot etnicznych, mniejszości narodowych czy narodów – w których czynnik czasu ma znaczenie, podobnie jak aspekt historyczny określonej zaszłości – przenosi rozważania o granicy w rzeczywisty układ przestrzenny, określany mianem krajobrazy granic (borderscapes). „Koncepcja borderscapes stanowi próbę uzupełnienia i wzbogacenia dotychczasowego sposobu myślenia o granicach poprzez podkreślenie roli

społecznych i kulturowych aspektów kształtowania przestrzeni wokół granic" (Szlachcicowa, 2019, 25).

Nowa perspektywa teoretyczna granicy nie tylko pozwoliła na sformułowanie pogłębionej definicji granicy (uwzględniając wieloznaczność, złożoność i kontekstowość), lecz także na jej osadzenie w wielowarstwowym polu interpretacyjnym. Odkrywanie nowych warstw znaczeniowych pojęcia granica wiąże się ze wzbogaceniem aparatu terminologicznego. Tym samym powoduje zwiększenie obszaru semantycznego granicy miedzy innymi poprzez uzupełnienie tego określenia przymiotnikiem, na przykład sformułowanie: granica państwowa, które kreuje nowe pojęcie. W tym znaczeniu granica państwowa staje się „paradygmatycznym przypadkiem granicy (…)[bywa] czasami fizyczna barierą, utrwalona także w umyśle, ale również kulturowym wyobrażeniem projektowanym na przestrzeń" (Lubaś, 2013, 25). W tym kontekście nowe „odczytanie" tego pojęcia przestało być wyłącznie uwarunkowane kontekstem geograficzno-historycznym albowiem oznacza przeniesienie granicy wyznaczonej kartograficznie w rzeczywisty lub iluzoryczny układ przestrzenny.

Ten konstrukt teoretyczny granicy państwowej zwraca uwagę na jej wymiar wewnętrzny i zewnętrzny, podkreślając specyficzną jej cechę: dwudzielność. Owa rozłączność jest wyraźnie widoczna w odniesieniu do rozważań nad terytorialnością (pozbawioną fizyczności), w której rozrysowano zarys granicy zewnętrznej, a rzeczywistością społeczno-kulturową istniejącą wewnątrz. W ten sposób z jednej strony granica zewnętrzna podkreśla znaczenie granicy państwowej. Państwowotwórczy charakter granicy w kontekście suwerenności, obywatelskości, narodowości z jednej strony waloryzuje terytorium w aspekcie przestrzennym. Z drugiej strony granica wewnętrzna pozwala dostrzec granice zwartości i rozproszenia społeczno-kulturowo-językowe. Ukazując przy tym specyficzne zespolenie w postaci„agregacji" emocji i doświadczenia oraz integracji treści etno-kulturowych.

W tym znaczeniu rozrastający się w dyskursie naukowym aparat terminologiczny dotyczący granicy nabiera coraz częściej charakteru wyjaśniającego, przez co narzuca sposób myślenia nie tylko wynikający z symboliki czy atrybutów etniczno-politycznych, lecz także prawno-instytucjonalnych oraz społecznych z kulturą w tle. Podobnemu przetworzeniu ulega także język opisu. Poszerzenie zakresu nomenklatury w odniesieniu do kwestii definicyjnych można dostrzec, na przykład w języku angielskim, w tym często używanych czterech podstawowych pojęć: *boundary, border, frontier, borderland*[5]. Zwiększone zainteresowanie definicyjnością pojęcia granica państwowa pozwoliło na wyłonienie nowych jego konceptualizacji. Koncentrując się na kulturowo-symbolicznych manifestacjach terytorialności granicy państwowej, a jednocześnie odwołując się do współczesnych założeń jej interpretacji dostrzec można rolę granic „W konstruowaniu socjoprzestrzennych tożsamości" (Newman, Paasi, 2013, 12). Nakreślenie wspólnego mianownika: między terytorialnością, liniami granicznymi i przypisaniem pozwoliło na wielopłaszczyznowość prowadzonych analiz.

Współcześnie granica państwowa została wypełniony treścią dzięki ludziom, którzy w jej obrębie zamieszkiwali (zamieszkują), a także odzwierciedla tworzony przez nich obraz przestrzeni społecznej oraz wykreowaną przezeń rzeczywistość kulturową (Donnan, Wilson, 2007, 32). Jednocześnie ważny jest jej aspekt polityczny. Granica państwowa to zarazem linia „podziału pomiędzy obszarem o odmiennej przynależności politycznej, prawnej, administracyjnej, kulturowej, społecznej, instytucjonalnej czy środowiskowej" (Heffner, 2023, 120), której status warunkuje na arenie międzynarodowej zarówno uznawalność, stabilność, trwałość. Natomiast przebieg granicy państwowej jest jak usankcjonowany przepisami międzynarodowego prawa.

Dopełnieniem tak postrzeganej terytorialności granicy jest pojęcie granicy de facto i granicy de iure, które nie zawsze bywa tożsame. Zwłaszcza na obszarze pogranicza rozdźwięk między faktycznym przebiegiem linii granicznej w terenie wraz z oznaczeniem jej zarysu na mapie (chociaż zgodnego z prawem) niekiedy nie jest akceptowalny przez żyjącą tym ludność. „Przygraniczna przestrzeń, tak jak generuje terytorialne odnie-sienia, tak też określa i reguluje typy relacji społecznych i wyznacza spektrum grupowych przynależności" (Szlachcicowa, 2019, 18). Jest to obszar, na którym występują dwa wykluczające się procesy o charakterze społecznym i kulturotwórczym: integracji i izolacji. Na tym przykładzie wyraźnie widać, że granica państwowa nie tylko łączy, ale i dzieli, albowiem ma nie tylko wymiar polityczny, ale też psychiczny.

Granice w Afryce – ślady przeszłości w opozycji do teraźniejszości

W Afryce „dzisiejszy dyskurs o terytorialności przywołuje pytania o normatywny wymiar terytorialnych i politycznych podziałów" (Newman, Paasi, 2013, 18). Granice wielu postkolonialnych suwerennych państw powstałych w XX wieku wynikają z kolonialnej zaszłości historycznej, a nie z istniejących przedkolonialnych quasi-terytorialnych podziałów. Często

wręcz pomijały istniejące przez wieki na tym kontynencie granice określonych organizmów państwowych. A przecież funkcjonowały tam nie tylko tzw. pierwsze państwa czy królestwa, lecz także kształtowały się różne struktury organizacji społeczno-politycznej o charakterze etniczno-wodzowskim czy sułtanaty (od czasu, gdy zaczął się rozprzestrzeniać islam). Kreśląc mapę większych skupisk tubylczej ludności ówczesnej Afryki wyraźnie widać, że XIX-wieczne niemal geometryczne zarysy granic, często wyznaczane w formie kartograficznej, rozdzielające zasięg kolonialnej zwierzchności (początkowo Portugalii, Hiszpanii, Francji, Wielkiej Brytanii, a później także Niemiec i Włoch) nie sprzyjały narodowemu zjednoczeniu nowopowstałych suwerennych postkolonialnych państw.

Wytyczone granice terytorialnej podległości kolonialnej autochtonów i ziemi, na której żyli od dawna – nakreślone przez mocarstwa kolonialne w odniesieniu do zdobytych posiadłości w Afryce – wykreowały w odniesieniu do terytorialności sztuczną styczność przestrzenną. Zarysowane jedynie mapach kartograficznych granice posiadłości kolonialnych uzgodnione albo podczas konferencji w Berlinie, albo w ramach późniejszych dwustronnych umów nie respektowały rozmieszczenia przestrzennego istniejących wcześniej struktur ludnościowych, czy to o charakterze wspólnotowym czy politycznym. Współczesny mapa polityczna Afryki niewiele pod tym względem różni. Kolonialne linie demarkacyjne nadal wykreślają granice suwerennych postkolonialnych państw, powielając istniejące niegdyś podziały ludnościowe. Podobnie – z jednej strony rozdzielają od siebie rodzimą ludność (tubylczą), która w czasach przed-kolonialnych tworzyła spójną wewnętrznie grupę etniczną. Z drugiej natomiast łączą zantagonizowane od wieków społeczności o różnym rodowodzie etniczno-kulturowym. Afrykańskie granice nadal więc łączą zarówno grupy etniczne, które powinny być podzielone, jak i jednocześnie separują te, które od stuleci stanowią jedność. W tym kontekście efekt kolonialnej schedy generuje nowe zjawiska polityczno-społeczno-kulturowe, zaogniające wzajemne relacje autochtonów.

W Afryce, w krajach powstałych na fali dekolonizacji w latach 60. XX wieku, ich granice państwowe zostały nie tylko odziedziczone po okresie kolonialnej dominacji, lecz także ich dawny zarys został usankcjonowany prawnie, zgodnie z zasadą uti possidetis (Kosidło, 2020, 130). W ten sposób pojęcie: uti possidetis, które ma dość odległe korzenie, bo wywodzi się z prawa rzymskiego, zaistniało w nowożytnej doktrynie prawa międzynarodowego[6] jako zwyczajowa norma prawna, sankcjonująca narzucone zewnętrznie rozwiązanie. „Zmodyfikowana koncepcja uti possidetis, zakładająca, że punktem wyjścia do ustalenia granic państwowych będą istniejące w chwili uzyskania niepodległości granice administracyjne byłych kolonii (…) legalizowała fakt, że w procesie dekolonizacji granice kolonii już w chwili ogłoszenia niepodległości zostawały automatycznie granicami poszczególnych suwerennych państw" (Srogosz, 2011, 329). Zasada uti possidetis (kojarzona ze schyłkiem kolonializmu) w doktrynie prawa międzynarodowego oraz jej recepcja wywarła znaczący wpływ na sytuację geopolityczną zwłaszcza w Afryce.

Wraz z proklamowaniem niepodległości władze nowych, suwerennych postkolonialnych państw w Afryce – powstałych na obszarach dawnych posiadłości kolonialnych – zaakceptowały w odniesieniu do własnego terytorium linię granicy państwowej[7], zgodnie z naniesionym na mapy ich rozrysowaniem przez dawną zwierzchność kolonialną. W ten sposób władze wielu suwerennych krajów, położonych na kontynencie afrykańskim zostały zmuszone do uznania granicy zewnętrznej własnego terytorium, przejmując zastane już linie podziału i ich przebieg. Kolonialne status quo zostało więc zachowane. Międzynarodowe gremia opowiadając się za takim rozwiązaniem (w kwestii granic państwowych w krajach postkolonialnych) uznały, że pozwoli to zapobiec przyszłym sporom granicznym i zapobiegnie rewizji dotychczasowych granic. Teoretycznie „przyjęcie zasady [uti possideti, czyli zmiany] granic administracyjnych kolonii w granice państwowe wydawało się dobrym rozwiązaniem. Niestety rzeczywistość okazała się inna" (Srogosz, 2011, 332-333).

Kolonialne dziedzictwo w postkolonialnym świecie wielu afrykańskich państw przybiera coraz częściej postać separatyzmu etnicznego[8]. Zespolenie tak bardzo zróżnicowanej etnicznie afrykańskiej ludności w klamrze terytorialnej jednego państwa od początku rodziło problemy, albowiem zamknięte w ten sposób zbiorowości (bez wspólnych korzeni i wielowiekowej więzi) dzieliła nie tylko odrębność wynikająca z odmienności społeczno-kulturowych. W obszarze tak różnorodnej i podzielonej wewnętrznie afrykańskiej ekumeny, w ramach nowo powstałych organi-zmów państwowych i ich „nowych" postkolonialnych granic, ich nowe suwerenne władze zaczęły dążyć do stworzenia narodów.

Afrykanie podzieleni, począwszy od różnic wynikających z innego przypisania etnicznego, aż po odwieczny antagonizm utrwalony w przekazie międzypokoleniowym nadal z trudem akceptują powstałą w obrębie granicy państwowej narzuconą im styczność przestrzenną. Przypisanie do nowej przestrzenności terytorial-

nej, będące pokłosiem kolonialnego poszatkowania przestrzennego (z pominięciem aspektu etnicznego), nie mogło stanowić przesłanki narodotwórczej. Czas pokazał, że na kontynencie afrykańskim przypisanie ludności do sztucznie zakreślonego terytorium państwa jest niewystarczającą podstawą do stworzenia modelu „jeden kraj – jeden naród". Ukonstytuowanie się jednego narodu ponad podziałami etnicznymi ciągle pozostaje mrzonką. W obrazie istniejących nadal zaszłości (przed)kolonialnych oraz postaci, którą przyjmuje współczesne dziedzictwo kolonialne, czyli wieloletniemu podporządkowaniu się interesom dawnej metropolii, uzewnętrznia się niemoc organów państwowych. Trybalizm i wieloletnia dominująca pozycja jednej grupy etnicznej, w kontrze do marginalizacji koegzystujących wraz z nią innych etni, tłumaczy niechęć, tych ostatnich do jakiejkolwiek aktywności prorządowej.

Przyglądając się żywej tkance relacji współbycia i współżycia autochtonów w klamrze doświadczanej rzeczywistości polityczno-społeczno-kulturowej, wyraźnie widoczna jest etniczna differentia specifica tamtejszych wspólnot etnicznych, a doświadczane przez nie różnice, którym towarzyszy przybierający na sile trybalizmem w strukturach nowej władzy, powodują, że odżywają (dawne) odśrodkowe działania separatystyczne. Ślady przeszłości, w tym wsteczne działania, które podejmowały w stosunku do siebie niektóre wspólnoty zjednoczone w obrębie konkretnej posiadłości kolonialnej, mimo upływu lat nie ulegają zapomnieniu. Zatem na ich współczesnych stosunkach kładą się cieniem nie tylko doświadczane od dawna różnice kulturowe czy odwieczne waśnie etniczne, lecz także równie istotne relacje istniejące jeszcze w okresie (przed)kolonialnym i w czasach kolonialnych.

W tym kontekście odniesienie do współczesnej przestrzeni społecznej powstałej w obrębie wytyczonych niegdyś kolonialnych granic, które tworzą współcześnie zręby postkolonialnych suwerennych państw w Afryce, pokazuje narastanie zupełnie nowych problemów, chociaż przyczyna jest zawsze taka sama. To dezintegracja społeczna wywołuje kolejny kryzys, niezależnie od postaci, którą przybiera. Wielowiekowy proces utrwalania się wrogości bardzo dobrze obrazuje splot wydarzeń w Rwandzie, gdzie konflikt, przechodząc od antagonizmu etnicznego Tutsi i Hutu doprowadził z czasem nie tylko do wojny domowej, ale przerodził się nagle w ludobójstwo (Głowacka, 2015, 25-50).

Przedstawienie konfliktów etnicznych w Afryce w skali mikroregionu dobrze zilustruje sytuacja, która ma miejsce w Rogu Afryki[9]. Na tym niewielkim skrawku afrykańskiego kontynentu sąsiadują ze sobą Etiopia, Erytrea, Dżibuti i Somalia. Żyjących tam autochtonów z dawien dawna dzieliło wiele: inny rodowód (etniczny), odmiennie ukształtowane struktury społeczne, a także przypisanie do świata kultury, w tym stosunek do spuścizny odziedziczonej po przodkach w postaci depozytu kulturowego, wreszcie język. Z perspektywy minionych dekad, które upłynęły od czasu dekolonizacji Afryki wyraźnie widać, że ani suwerenność postkolonialnych państw, ani ich pozorna jedność narodowa nie zniwelowały odwiecznych waśni, do których dochodzi wśród ludności autochtonicznej. Destabilizacja społeczno-etniczna zamknięta ramą wzajemnych politycznych relacji wydaje się być tam stanem permanentnym.

W tej części Afryki Etiopia pretenduje do rolę hegemona. Już w średniowieczu była na tyle silna, by dominować. W II połowie XIX wieku zaanektowała obszary leżące na wschód, na zachód i na południe od swoich granic. Czyniła podobnie wraz z postępującą dekolonizacją w latach 60. XX wieku. Wtedy też pragnęła przyłączyć do swojego terytorium inne, niegdyś zaanektowane, a dziś utracone ziemie. Wysuwane przez Etiopię roszczenia terytorialne miały niewątpliwie wpływ na powstanie graniczących z nią państw postkolonialnych, w tym Somalii i Dżibuti. Ich historia pokazała, że ich zaistnienie nie tylko nie zmniejszyło napięcia w tym regionie, ale wygenerowało nowe zjawiska konfliktogenne.

Przykład Somalii udowodnił, że nawet państwo etnicznie jednorodne, w którym wszystkich jednoczy taki sam świat kultury somalijskiej i wyznawana religia (islam), wprzęgnięta w organizm społecznego funkcjonowania nie stanowi remedium, które pozwoliłoby rozwiązać problemy destabilizujące ten kraj. Dawna rozłączność etnosu somalijskiego pomiędzy dwie zupełnie inne posiadłości kolonialne (Somali Brytyjskie i Somali Włoskie), spowodowała nieodwracalne zmiany w późniejszym postrzeganiu świata „tu i teraz" żyjących w jej granicach ludzi. Rozłam zawartej w 1960 roku unii ze względu na doświadczane równice każdej ze stron i dalszy rozpad Somalii był tylko kwestią czasu[10]. Efektem dokonującego przetworzenia przestrzenno-terytorialnego Somalii i powstałego tam chaosu jest destabilizacja całego regionu, a nie tylko tego kraju.

W tym rejonie świata zamieszki, przeobrażające się później w wojny domowe generują problemy, które nagle tracą swój lokalny charakter i zamieniają etniczny konflikt w międzynarodowy problem. Ilustracją tego zjawiska jest tocząca się nieustannie wojna Etiopii z Erytreą wyrosła na podłożu historycznym, a zamieniona z czasem w spór wynika-jący ze sprzeczności interesów i dostęp do Morza Czerwonego, który spowodował zamkniecie portu morskiego Asab. Podobnie rozpad Somalii i rebelia klanowo-rodowa o przywództwo, wstrząsająca od lat tym krajem, to działania, bezpośrednio i pośrednio przyczyniły się do niekontrolo-

wanego wzrostu fali piractwa na Wschodnim Wybrzeżu.

Konflikty zbrojne w Etiopii, Erytrei czy w Somalii, które zaczęły trwale wpisywać się w scenerię Afryki Wschodniej nie ominęły również Dżibuti. W tym kraju negatywny wydźwięk zamiany kolonialnej granicy w granicę państwową, zwłaszcza w odniesieniu do irrodentyzmu Afarów w aspekcie etniczno-społeczno-kulturowym ujawnił się w postaci działań odśrodkowych, które mają na celu doprowadzenie do secesji. W afarskim powrocie do przeszłości – wyrażanym w postaci idei państwa etnicznego – od dawna pobrzmiewały echa ich dawnej jednorodnej wspólnoty. W przeszłości podpisane przez Francję w epoce kolonialnej umowy graniczne – z Włochami i Etiopią – uznające jej zwierzchność nad obszarem, który w czasach nam współczesnych stanowi terytorium Dżibuti, doprowadziły do podziału rdzennych afarskich ziem. Ich odziedziczone po przodkach tereny to obszar liczący około 150 tys. km², położony w obrębie granic trzech państw: Etiopii, Erytrei i Dżibuti. Największa część afarskich ziem leży na terytorium Etiopii. Dalej ich wąski pas biegnie wzdłuż erytrejskiej granicy z Etiopią i z Dżibuti, w którym rdzenne afarskie tereny stanowi ponad 2/3 powierzchni kraju. Naturalną konsekwencją tamtego podziału były działania zmierzające do ponownego zespolenia.

Afarski separatyzm ma długą tradycję, bo Afarowie mają wielowiekową tradycję własnej samorządności w postaci sułtanatów, funkcjonujących w każdym trzech państw: Etiopii, Erytrei i Dżibuti. Początkowo wywołane przez Afarów rozruchy na tle społeczno-etniczno-politycznym były następstwem ich wieloletniego marginalizowania w każdym z tych krajów. Z czasem doprowadziły do wojny domowej w Dżibuti w latach 1991-1994. Działania wojenne szybko też przeniosły się w rejony pogranicza. Po broń sięgnęli Afarowie żyjący w Etiopii i Erytrei. Tym samym zaostrzył się kryzys polityczny na przecięciu granic Dżibuti – Etiopia – Erytrea. Oderwanie się tak rozległych afarskich terenów na drodze secesji prawdopodobnie groziłoby unicestwieniem zarówno Dżibuti, jak i Erytrei oraz znacznym uszczupleniem terytorium Etiopii. Władze żadnej ze stron nie chciały do tego dopuścić. Kres wojny domowej był jednak iluzoryczny, jakkolwiek ustały działania zbrojne to istniejący konflikt tli się nadal.

Nowe otwarcie

W Afryce granice kolonialne, przybierając postać granic państwowych w krajach postkolonialnych były przez lata nie tylko przyczyną konfliktów (zarówno politycznych, jak i na tle etnicznym i kulturowym), lecz także wielokrotnie były kontestowane i permanentnie podważane. Pierwsza „zmiana przebiegu granicy (…) dokonana w legalnym procesie na mocy umowy międzynarodowej nastąpiła na granicy mauretańsko-malijskiej w 1963 roku" (Sobczyński, 2015, 77). W tym kontekście oderwanie się Erytrei[11] (od Etiopii) i uznanie na arenie międzynarodowej jej suwerenności w1993 roku czy Sudanu Południowego w 2011 roku, a nawet (quasi)państwowość Somalilandu[12] to swoista góra lodowa ilustrująca złożoność i dynamikę współczesnego obrazu relacji społeczno-etnicznych, które powoli przeobrażają sytuację polityczną w Afryce Wschodniej.

Już w 1964 roku w trakcie sesji Organizacji Jedności Afrykańskiej (podczas fali dekolonizacji przebiegającej przez afrykański kontynent) został poruszona kwestia postkolonialnych granic państwowych (Dumała, 2024, 84). Problem afrykańskich granic stał się również przedmiotem refleksji podczas (wspomnianej) międzynarodowej konferencji w Bamako w 1999 roku. Rozważania dotyczyły różnych zagadnień, w tym związanych z delimitacją afrykańskich granic, procesem ich wytyczania i kreacji już po okresie dekolonizacji. Pokłosiem toczących się obrad była wydana 2005 roku publikacja pokonferencyjna.

Potem, przez dłuższy czas kwestia granic państwowych zdawała się być problemem drugorzędnym. Dopiero w 2007 roku podczas Zgromadzenia Unii Afrykańskiej powstał Program Graniczny (PFUA) jako swoiste panaceum likwidacji źródeł powstałych napięć czy rebelii na granicach państw członkowskich UA. Celem programu było budowanie „aktywnej" strategii, która wyprzedzałaby wszelkie konflikty, uprzedzając konieczność późniejszego ich rozwiązywania. Na przykład: wsparcie lokalnych inicjatyw wspierających transgraniczność, w tym budowanie klimatu zaufania wśród mieszkańców pogranicza.

Wydaje się, że tego typu działania nie rozwiążą problemu granic w Afryce. Może już czas, by sztuczne granice państwowe nieprzystające do rzeczywistości społeczno-kulturowo-etnicznej zostały poddane rekonfiguracji w sensie politycznym, co pozwoli na ich przetworzenie w etniczne (suwerenne) państwa postkolonialne. Postawa odwołująca się do irredentyzmu nie cechuje w Afryce wyłącznie Afarów. Członków wielu afrykańskich etni, rozproszonych na terytoriach przynależnych do różnych państw, charakteryzuje dążenie do zjednoczenia na terytorium państwa uznawanego za rodzime (Rak, 2016, 203-204).

Bibliografia

Balawajder Grzegorz; 2013, Granica państwowa jako kategoria wielowymiarowa; w: Pogranicze. Polish Borderlands Studies, part 1, ss. 44-56.

Cassirer Ernst; 2004, Symbol i język, przełożył. Bolesław. Andrzejewski, Poznań, Uniwersytet Adama Mickiewicza.

Curtin Philip, Feierman Steven, Thompson Leonard, Vansina, 2003, Historia Afryki, przekład Marek Jannasz, Gdańsk, Marabut.

Des frontières en Afrique du XII au XX-ème sièles, 2005, Paris, UNESCO (publikacja pokonferencyjna).

Donnan Hastings, Wilson Thomas, 2007, Granice tożsamości, narodu, państwa, Kraków, Uniwersytet Jagielloński.

Dumała Hanna; 2024, Program Graniczny Unii Afrykańskiej: cele i ich realizacja (2007-2002); w: Politeja, part 2 (89), ss. 81-100.

Głowacka Katarzyna; 2015, Ludobójstwo w Rwandzie i jego polityczne konsekwencje; w: Poliarchia, part 1(4), ss. 25-50.

Heffner Krystian; 2023, Granica – definicje, etymologia, typologia. Ewolucja pojęć i nowe znaczenia; w: Andrzej Rykała (red.), W kręgu geografii politycznej i dyscyplin „okolicznych, Łódź, Uniwersytet Łódzki, ss. 102-140.

Kłosowicz, J. Mormul, Pojęcie dysfunkcyjności państwa – geneza i definicje; w: Robert Kłosowicz (red.), Państwa dysfunkcyjne i ich destabilizacyjny wpływ na stosunki międzynarodowe, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, ss. 11-36.

Kosidło Adam; 2020, Problemy granic państwowych w postkolonialnej Afryce; w: Dzieje Najnowsze, T. LII, part 4, ss. 117-142.

Lubaś Marcin, 2013, Różnorodność w działaniu. Antropologia granic społecznych niegdyś i obecnie; w: Grażyna Kubica, Halina Rusek (red.), Granice i pogranicza państw, grup, dyskursów…Perspektywa antropologiczna i socjologiczna. Studia Etnologiczne i Antropologiczne, Katowice, Uniwersytet Śląski, Katowice, ss. 25-48.

Mantel-Niećko Joanna, Ząbek Maciej, 1999, Wstęp; w: Joanna. Mantel-Niećko, Maciej Ząbek (red), Róg Afryki. Historia i współczesność, Warszawa, TRIO, ss. 15-23.

Newman David, Paasi Anssi; 2013, Podziały i sąsiedztwa w ponowoczesnym świecie. Narracje granic w geografii politycznej, tłumaczenie Bartosz Czepil; w: Pogranicze. Polish Bordeland Studies, part 1, ss. 12-34.

Rak Joanna, 2016; Irredentyzm i kontrirredentyzm jako typ postaw wobec ojczyzny; w: PRINCIPIA, Vol. LXIII, ss. 201-224.

Sobczyński Marek; 2015, Zmiany granic w Afryce w okresie postkolonialnym (do końca zimnej wojny); w: Studia z Geografii Politycznej i Historycznej, T. 4, ss. 65-93.

Srogosz Tomasz; 2011, Geneza zasady uti possidetis w prawie międzynarodowym publicznym. Kilka uwag o kształtowaniu granic państwowych w Ameryce Łacińskiej w XIX i XX wiek; w: Czasopismo-prawno-historyczne, T. LXIII, part 2. ss. 329-342.

Szlachcicowa Irena; 2019, Borderscapes – krajobrazy granic jako nowa perspektywa badań; w: Politeja, vol. 58, part 1, ss. 15-29.

Trzciński Krzysztof; 2006, Źródła separatyzmu w Afryce na południe od Sahary. Studium jednego przypadku; w: Krzysztof Trzciński (red), Dylematy państwowości, Warszawa, ASPRA-JR.

Vorbrich Ryszard, 2009, Etniczność a trybalizm w Afryce; w: Jacek Jan Pawlik, Małgorzata Szupejko (red.), Afryka na progu XXI wieku, T1. Kultura i społeczeństwo, Warszawa, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, ss. 311-332.

[1] Des frontières en Afrique du XII au XX-ème sièles, 2005, Paris, UNESCO, publikacja pokonferencyjna.

[2] Konferencja w Berlinie dotyczyła m.in. dwustronnych ustaleń w odniesieniu do spornych obszarów w Afryce oraz przyszłych aneksji terytorialnych wśród uczestników konferencji, w tym przedstawicieli Wielkiej Brytanii, Francji, Niemiec, Portugalii i Włoch oraz Belgii. (Curtin, et al., 2003, 552).

[3] Trybalizm – w Afryce to skuteczny środek obrony interesów przedstawicieli m.in. własnej grupy etnicznej w ramach państwa narodowego o słabo wykrystalizowanej jednorodnej strukturze lub państwa wielonarodowego. (Vorbrich, 2009, 311-332).

[4] Bywa też postrzegana jako podstawowe pojęcie matematyczne, na przykład ciągu, funkcji określonych na zbiorze liczb naturalnych.

[5] Pierwsze określenie „odnosi się do szeroko rozumianej linii granicznej, tzn. linii oddzielające państwa, obszary administracyjne, ale również kultury, grupy społeczne czy [etniczne]. (…) Słowo <<border>> wydaje się być zarezerwowane przede wszystkim do granicy w sensie terytorialnym jako granicy miedzypaństwowej. Pojęcie <<frontier>> (…) często jest rozumiane jako <<pogranicze>> lub <<kres>>/ <<rubieże>>. Z kolei <<borderland>> to pojęcie także jest rozumiane jako <<pogranicze>> lub <<strefa przygraniczna>>". (Newman, Paasi, 2013, 13).

[6] W czasach nowożytnych „termin uti possidetis pojawił się w 1737 r. za sprawą Corneliusa van Bynkershoeka, który odniósł go do status quo post bellum (stanu rzeczy w momencie zakończenia wojny lub konfliktu". (Srogosz, 2011, 329).

[7] W definicji państwa szczególne znaczenie: „ma terytorium państwowe, państwo jest bowiem zjawiskiem «przestrzennym», tym samym jego istnienie bez własnego terytorium nie jest możliwe" Kłosowicz, Mormul, 2013,16).

[8] „Separatyzm bywa najczęściej pojmowany jako dążenie (…) do odłączenia części terytorium danego państwa w celu utworzenia nowego organizmu państwowego (secesjonizm) lub przyłączenia w ramach innego państwa ziem ludności tworzącej wspólnotę etnokulturową (irredentyzm)" (Trzciński, 2006, 95).

[9] Róg Afryki to deskryptywna nazwa geograficzna, określająca specyficzne ukształtowanie kontynentu afrykańskiego w miejscu, gdzie Morze Czerwone łączy się z Zatoką Adeńską. Obszar ten leżący na wschodzie Afryki pozbawiony jest wyróżniających go cech przyrodniczych. Nigdy nie był on też homogeniczny pod względem etnicznym. (Mantel-Niećko, Ząbek, 1999, 15).

[10] Teoretycznie powstała – po rozłączeniu z Somalią – republika Somaliland, jest nadal częścią Somalii, ale w odróżnieniu od niej ten obszar jest wolny od niepokojów społecznych. Coraz lepiej radzi sobie też gospodarczo mimo braku uznania jego suwerenności na arenie międzynarodowej. W 1998 roku region Puntland ogłosił niepodległość (władze nie podjęły działań normalizujących ten stan rzeczy) i równocześnie rozpoczęły z Somalilandem spór graniczny o prowincje: Sool i Sanag.

[11] Erytrea była jedną z etiopskich prowincji w czasach początkowej włoskiej ekspansji kolonialnej w Afryce. Zawarcie włosko-etiopskiego traktatu w 1890 roku. sprawiło, że ziemie dzisiejszej Erytrei stały się kolonią włoską. Po krótkim epizodzie kolonialnym w latach 30. XX wieku Włochy utraciły nie tylko Erytreę, lecz także inne swoje posiadłości w Afryce podczas II wojny światowej. W 1941 roku. Erytrea została objęta zwierzchnictwem Wielkiej Brytanii, które zakończyło się jedenaście lat później (1952 rok). Ponownie została przyłączona do Etiopii, uzyskując status autonomicznej prowincji. Utracona w 1962 roku (quasi)samodzielność doprowadziła do wieloletniej wojny etiopsko-erytrejskiej, która zakończyła się uzyskaniem suwerenności.

[12] Somaliland to obszar ziemi, który w 1887 roku został objęty protektoratem Wielkiej Brytanii. Następnie już jako kolonia brytyjska pod nazwą Somali Brytyjskie (Somaliland) funkcjonowało przez lata aż do uzyskania niepodległości w 1960 roku. W tym samym roku przystąpiło do unii z nowopowstałym organizmem państwowym (spadkobiercą ziem Somali Włoskiego) tworząc nowe, suwerenne państwo Somalia. W 1991 roku doszło do secesji.

Beata Pietkiewicz-Pareek

8

Dzieci ulicy w indyjskich slumsach: Strukturalne i historyczne uwarunkowania marginalizacji w przestrzeniach miejskich a pedagogika miejsca wspólnego

Abstrakt

Niniejszy artykuł ma na celu wyjaśnienie, w jaki sposób mechanizmy kolonialne, polityka neoliberalna i system kastowy wpłynęły na tworzenie społeczności dzieci ulicy w indyjskich slumsach. Z antropologicznego punktu widzenia najważniejsze wydaje się być stwierdzenie, że dzieci na ulicach indyjskich miast nie są „anomalią", lecz sumą systemów wykluczających, które powstawały przez wiele wieków i których początki można znaleźć w epoce kolonialnej.

Autorka artykułu pragnie dokonać krótkiej analizy, przeprowadzonej na źródłach zastanych, głęboko zakorzenionych procesów historycznych, które wciąż wpływają na prawo do widoczności, ochrony i uznania w miejskiej przestrzeni dzieci ulicy oraz zestawić je z koncepcją pedagogicznego miejsca wspólnego, zakładającego codzienne formy współpracy, wspólnotowości i przetrwania dzieci w ekstremalnych warunkach.

Należy przy tym podkreślić, że system kastowy jest charakterystyczny tylko dla społeczności indyjskiej, nie występuje w innych zakątkach świata. Teorie strukturalne wyjaśniają uwarunkowania systemowe, ale nie oddają w pełni praktyk codziennego współżycia i lokalnej pedagogii przetrwania obecnych w slumsach. Z tego też powodu przykład Indii wydaje się być skrajnym, a występowanie miejsc wspólnych w takiej społeczności odnosi się tylko do miast indyjskich.

Słowa kluczowe

dzieci ulicy, kolonializm, neoliberalizm, kastowość, miejsce wspólne

Abstract

The purpose of this article is to describe the ways in which the caste system, colonial mechanisms, and neoliberal policies have shaped the community of street children in Indian slums. The most significant finding from an anthropological perspective appears to be that Indian city street children are not a "anomaly," but rather the result of centuries-old discriminatory structures that have their roots in colonial times.

In order to compare the idea of a pedagogical common place with the sources of current, deeply ingrained historical processes that continue to impact street children's right to visibility, protection, and recognition in urban spaces, the author of the article intends to conduct a brief analysis, assuming commonplace forms of cooperation, community, and survival of children in harsh circumstances.

It is important to note that the caste system is unique to the Indian population and does not exist anywhere else in the globe. Although structural theories provide an explanation for systemic problems, they fall short in capturing the local pedagogy of survival and daily coexistence practices found in slums. The availability of common areas in such a society is therefore only applicable to Indian cities, and the example of India appears to be excessive for this reason.

Keywords

street children, colonialism, neoliberalism, casteism, common place

Wprowadzenie

Zjawisko dzieci ulicy[1] w Indiach[2] stanowi jeden z najbardziej widocznych przejawów urbanizacyjnej marginalizacji, ekonomicznej dezintegracji i społeczno-kulturowego wykluczenia. Należy podkreslić, że przypadek ten nie jest jednak wyłącznie rezultatem jednostkowych dramatów czy patologii rodzinnych, lecz efektem wielowarstwowych procesów historycznych oraz struktur władzy, które reprodukują nierówności społeczne. Warto przytoczyć definicję dzieci ulicy cenionych rodzimych badaczek – Marii Mendel i Małgorzaty Michel: „Niezależnie od kryteriów ilościowych dzieci ulicy na całym świecie są skrajnym przejawem pogarszającego się kapitału społecznego, kryzysu gospodarczego, klimatycznego, zbrojnego i cywilizacyjnego. Do czynników ryzyka tego stanu rzeczy zalicza się ubóstwo, wykluczenia i nierówności społeczne, zmniejszoną dostępność do korzystania z dóbr kultury, ryzyko wewnątrz układu rodzinnego lub tzw. zły adres. (...) Zwykle jednak stanowią kombinację zmiennych środowiskowych, takich jak: niskie dochody rodziny, brak stałego miejsca zamieszkania, niepowodzenia szkolne, zaniedbania i znęcanie się nad rodziną jednego z jej członków, konflikty zbrojne, klęski żywiołowe i epidemie" (Mendel, Michel, 2025, 43).

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie koncepcji, która ukazuje, w jaki sposób długofalowe mechanizmy kolonialne, polityka neoliberalna, a także struktury kastowe wpłynęły na powstawanie i reprodukcję kulturową społeczności dzieci ulicy w indyjskich slumsach. Z antropologicznego punktu widzenia, najważniejsze wydaje się być stwierdzenie, że dzieci ulicy nie są „anomalią", lecz produktem historii – symptomem systemów wykluczających, które formowały się przez wieki, a których początki można prześledzić w epoce kolonialnej. Dlatego analiza ich sytuacji musi obejmować nie tylko teraźniejszość, ale i głęboko zakorzenione procesy historyczne, które wciąż wpływają na to, kto w miejskiej przestrzeni ma prawo do bycia widzianym, chronionym i uznanym. Następnie należy sobie zadać pytanie, która z teorii pozwala spojrzeć na dzieci ulicy z punktu widzenia wspólnotowości, troski, odrzucając etykietkę ofiary. W odpowiedzi na tak postawione pytanie, w pracy nawiązano do teorii miejsca wspólnego. Ukazano przy tym slumsy, rozwijając niejako myśl Marii Mendel i Małgorzaty Michel, jako miejsce posiadające ucieleśnione cechy pedagogiczne czyli troskliwe, dające bezpieczeństwo, wrażliwe na uznanie i realizujące prawa najsłabszych (Mendel, Michel, 2025, 33). Ich egzemplifikacją staje się ulica jako możliwa przestrzeń dialogu i polityki, żywo reagująca na sytuację społeczną i relacje interpersonalne, swoiste pedagogiczne miejsce (Nowotniak, 2018, 7). Jak podkreśla Justyna Nowotniak: „sposób rozumienia i postrzeganie miejsca jako czegoś konkretnego, względnie trwałego, opartego na historycznie ukonstytuowanych znaczeniach, na więziach społecznych zawiązujących się w danej przestrzeni i określonym czasie, dającego poczucie bezpieczeństwa, budującego zręby tożsamości, nieustannie zmienia się i z powodzeniem służy odkrywaniu nowych pól problemowych" (Nowotniak, 2018, 8). Użytecznym kontekstem teoretycznym dla przyszłych analiz stała się pedagogika miejsca wspólnego, rozumiana za Marią Mendel jako wersja pedagogiki praktykowana w miejscu i w odniesieniu do niego.

1. Miejska segregacja przestrzenna jako dziedzictwo kolonializmu

Nie można zrozumieć brytyjskiej epoki kolonialnej bez odniesienia do rozwoju współczesnych indyjskich slumsów i co za tym idzie dzieci ulicy. Kolonialna urbanistyka miast takich jak Delhi, Kalkuta, Bombaj (obecnie Mumbaj) miała charakter segregacyjny, dzieląc przestrzeń miejską na obszary dla Europejczyków i „rdzennych" mieszkańców, wzmacniając obecne podziały klasowe i kastowe (Hosagrahar, 2005). Hosagrahar twierdzi, że brytyjska „modernizacja" Delhi była motywowana politycznie, a kolonizatorzy użyli argumentu „postępu", aby zdobyć kontrolę i dominację nad mieszkańcami Indii we wszystkich obszarach technologii, takich jak metody budowlane, materiały budowlane, zdrowie publiczne i warunki sanitarne. W rezultacie integracja nowych technologii w większości miast wpłynęła na „tradycyjną" kulturę i zdrowie publiczne.

Epidemiologiczne środowisko, które dało początek „sanitarnemu miastu" w Europie, zostało omówione w wielu badaniach przeprowadzonych przez UEH na południu Azji. Te badania również koncentrują się na pokazaniu instrumentów kopiowania wzorców brytyjskich do kolonii leżących w odległej Azji. John Broich (Broich, 2007) na przykład bada systemy wody w Wielkiej Brytanii i sposób, w jaki zostały przeniesione rozwiązania inżynieryjne do miast kolonialnych, takich jak Singapur, Hongkong, Karaczi, Bombaj i Kolombo. Badacz wskazuje na to, jak silnie powiązane są zarządy miejskie i infrastruktura. Zgodnie z kolonialnymi zasadami higienicznymi od lat 40. XIX wieku planowanie miast i projekty infrastrukturalne miały na celu osiągnięcie moralnej i fizycznej „poprawy". Państwo

kolonialne starało się stworzyć lepsze warunki do życia społeczeństwu zamieszkującemu tereny miejskie zarówno w Azji, jak i w Wielkiej Brytanii, zmieniając środowisko poprzez spiętrzanie rzek, ustanowienie sieci wodociągowych itp.

Slumsy, nowe skupiska ubogich, w większości bez dostępu do formalnego zatrudnienia, edukacji czy mieszkań, powstały w wyniku masowej migracji ludności ze wsi do miast wraz z rozwojem przemysłu i kolei. Władze kolonialne postrzegały slumsy jako chwilowe „patologie urbanizacyjne", które miały zostać usunięte lub „ulepszone", jednakże bez inwestycji w mieszkalnictwo socjalne. Jak podkreśla afrykańska badaczka z RPA, Bénit-Gbaffou, w kolonialnych miastach, takich jak Delhi, Bombaj i Kalkuta, segregacja rasowa i kastowa była podstawą planowania przestrzennego miast. Indyjskie dzielnice robotnicze zostały odizolowane od europejskich enklaw oraz pozbawione dostępu do infrastruktury, takiej jak kanalizacja i transport (Bénit-Gbaffou, 2011, 174-194).

Wśród licznych teorii dotyczących wyjaśnień biopolityki kolonizatorów wobec mieszkańców slumsów, na uwagę zasługuje teoria Sukhadeo Thorat i Katherine S. Newman, zgodnie z którą mieszkańcy slumsów byli systematycznie wykluczani i marginalizowani przez administrację kolonialną. Dostęp najuboższych warstw społeczeństwa do przestrzeni przyznawanej Brytyjczykom był znacznie ograniczony przez wykluczenie społeczne , a interakcje społeczne[3] charakteryzowały się relacjami władzy/podporządkowania. Jak podkreślają badacze „biopolityczna interwencja" dotyczyła mieszkańców najuboższych dzielnic, którzy byli postrzegani jako brudni, niebezpieczni i moralnie „podejrzani". Te działania nie były neutralne; przede wszystkim miały na celu utrzymanie systemu kolonialnego i w rezultacie kontroli nad mieszkańcami miast (Thorat, Newman, 2010).

W drugiej połowie XIX wieku władze brytyjskie w Indiach zaczęły stosować „politykę sanitarną miasta" w odpowiedzi na epidemie tyfusu, dżumy i cholery. Chociaż była motywowana względami zdrowotnymi, w rzeczywistości służyła jako środek dyscyplinujący. Slumsy zostały określone jako „źródło chorób", mieszkańcy jako „niewyedukowani" i „niecywilizowani", których styl życia zagrażał europejskim dzielnicom miejskim. Masowe wysiedlenia, dezynfekcje, obowiązkowe szczepienia, a nawet przymusowe zamknięcia domostw były często skutkiem działań władzy, które powodowały gwałtowne napięcia i opór społeczny. Mieszkańcy slumsów byli zepchnięci na obrzeża miast, gdzie brakowało dostępu do infrastruktury, a dzieci wychowywały się poza systemem edukacji, co przyczyniło się znacznie do kryminalizacji ubóstwa i pogłębienia przestrzennego wykluczenia. W dokumentach kolonialnych często pojawiało się słowo „encroachments", które oznaczało nieformalne osadnictwo. W odpowiedzi na nie wprowadzono polityki wysiedlenia, wyburzenia i przymusowego przesiedlenia, które nie rozwiązały problemów mieszkaniowych, a jedynie zmieniły lokalizację wykluczenia (Bénit-Gbaffou, 2011, 174-194).

Jednym z najbardziej represyjnych narzędzi kolonialnej kontroli białych nad Hindusami był Criminal Tribes Act (CTA) z 1871 roku, który traktował całe grupy społeczne (głównie nomadyczne i plemienne) jako „z natury przestępcze" (Thorat, 2010). Mieszkańcy tych społeczności byli zmuszeni do zamie-szkania w policyjnych „koloniach reformatorskich", gdzie mieli ograniczone możliwości przemieszczania się. Wielu z nich zostało pozbawionych ziemi, pracy i możliwości integracji, co przyczyniło się do przeniesienia się się do miast, a co za tym idzie do slumsów. Z czasem powstały tam trwałe enklawy ubóstwa, w których aparat państwa postrzegał kolejne pokolenia, w tym dzieci, jako „potencjalnych przestępców". CTA utrwalił dziedziczną stygmatyzację biedy. Niektóre grupy, takie jak społeczność Pardhi, do dziś walczą o rehabilitację w wyniku tej kolonialnej definicji.

Wartym podkreślenia jest głos antropolog Anastasii Piliavsky, która zauważa, że określanie całych społeczności mianem przestępców, barbarzyńców, włóczęgów lub złodziei ma swoje korzenie nie tylko w kolonialnej polityce, ale przede wszystkim w indyjskiej dyskryminacji kastowej. Według badaczki stereotyp „plemion przestępczych" ma głęboką historię i poprzedza kolonialne ustawodawstwo w Indiach (Piliavsky, 2015, 323-354).

Jak można zauważyć w pracach Charlesa Heimsatha, kolonialne prawodawstwo, a zwłaszcza Indian Penal Code z 1860 r., zakazywało żebractwa, bezdomności i włóczęgostwa. W ten sposób dzieci ulicy od samego początku żyły w ramach porządku, który nie tylko nie pomagał, ale również utrzymywał ich marginalność poprzez represyjne mechanizmy kontroli. Polityka karna w kolonialnych Indiach koncentrowała się na dzieciach postrzeganych jako „zagrożenie społeczne", zwłaszcza na młodych przestępcach i bezdomnych sierotach. Wzorując się na rozwiązaniach angielskich, brytyjskie władze utworzyły domy poprawcze, znane również jako „reformatory schools", w celu „moralnej resocjalizacji" młodych przestępców i dzieci ulicy. Pierwsza taka instytucja powstała w Madrasie w 1850 roku. Następnie w 1876 roku rząd kolonialny uchwalił specjalne przepisy regulujące działalność tychże placówek

(Heimsath, 1964, 178-180).

Bidyut Misra zauważa, że reformatory schools często funkcjonowały jako miejsca izolacji i pracy przymusowej, chociaż formalnie miały charakter „opiekuńczy". Sąd wysłał tam dzieci nie tylko za przestępstwa, ale także za „niewłaściwe zachowanie", włóczęgostwo i brak opieki rodzicielskiej, co oznaczało, że były one w rzeczywistości uwięzione w ubóstwie i bezdomności (Misra, 2002, 31-36). Dziecko miało być „użytecznym" dla społeczeństwa kolonialnego poprzez pracę fizyczną, surową dyscyplinę, indoktrynację moralną i izolację od rodziny. Z antropologicznej perspektywy, domy poprawcze służyły jako narzędzie biopolitycznej kontroli, ponieważ były częścią większego systemu zarządzania ciałami i umysłami „niepożądanych" dzieci. Dzieci ze slumsów stawały się przedmiotem inżynierii społecznej i moralnej „naprawy", ponieważ rząd kolonialny nie tylko nie chronił ich, ale także stawiał je w obliczu zagrożenia i interwencji państwa.

Koncepcja Susan Chaplin jest ważna podkreślenia, ponieważ wskazuje, że dziedzictwo kolonialne i cechy państwa postkolonialnego spowodowały problemy, z którymi borykają się obecnie miasta indyjskie. Należą do nich segregacja przestrzenna miasta, zmarginalizowane samorządy lokalne, brak zarządzania rozwojem miast i niemożność zapewnienia wystarczającej liczby mieszkań wszystkim mieszkańcom. Kolonialne dziedzictwo nadal wpływa na usługi sanitarne, samorządy lokalne i zarządzanie miastami w Indiach. Charakter państwa postkolonialnego przyczynił się do utrzymania problemów środowiskowych, ponieważ zamiast być instrumentem zmian społeczno-ekonomicznych, dominowały w nim koalicje interesów, które zapewniały sobie korzyści prywatne poprzez wykorzystanie środków publicznych. W rezultacie potrzeby rozwojowe i techniczne nie decydowały o przydzielaniu zasobów finansowych i wdrażaniu nowych projektów (Chaplin, 2011, 57-70).

2. Slumsy w neoliberalnym wydaniu

Po liberalizacji gospodarki w latach 90. XX wieku Indie wprowadziły politykę prywatyzacji, deregulacji i otwarcia na globalny kapitał. Chociaż wywarło to ogromny wpływ na wzrost PKB, spowodowało również nowe rodzaje prekaryzacji pracy, zwłaszcza w sektorze nieformalnym. Wielu migrantów przybywających ze wsi do miast znajdowało jedynie pracę jako sezonowi robotnicy, sprzedawcy uliczni lub pomoc domowa, bez możliwości otrzymania zabezpieczeń socjalnych i formalnych zarobków. Dzieci migrantów często zmuszone były do pracy zarobkowej lub opuszczenia rodzin, ponieważ rodzice nie byli w stanie ich utrzymać. W rezultacie powstała specyficzna grupa dzieci ulicy – funkcjonująca na granicy świata ciężkiej pracy dorosłych i ulicznej ekonomii przetrwania: jako zbieracze surowców wtórnych (w hindi rug), pracownicy myjni samochodowych, pomocnicy na straganach lub prostytutki.

Obrazowanie beznadziejności sytuacji służy potwierdzeniu tezy, że życie w enklawach biedy jest wyborem biednych, skoro nie dokonują oni starań mogących odmienić ich sytuację życiową. W rodzimej literaturze tezę tę podkreśla Piotr Kostyło, twierdząc, że antropologiczne obrazy niezaradności życiowej z jednej strony pokazują codzienność i rytuały świata ubogich, z drugiej zaś mogą być interpretowane tak, że ubodzy stworzyli sobie własny świat, oparty na specyficznych wartościach, w którym prowadzą przewidywalny i powtarzalny schemat życia. Perspektywa ta pojawia się zarówno u interpretatorów teorii kultury ubóstwa, jak i jej u jego twórcy, Oscara Lewisa, który zwracał na to uwagę (Kostyło, 2008, 51-52, 58).

Ubóstwo jako czynnik sprzyjający wykluczeniu jest podejmowany w niektórych studiach empirycznych bazujących na Goffmanowskiej koncepcji przestrzeni publicznej. Jak twierdzi Górniak "w dyskursie dotyczącym przestrzennego zachowania osób biednych można wyróżnić dwa typy reguł w formule konwencji sytuacyjnych: wykluczania (odmowy dostępu) i dostosowywania (warunkowego dostępu). Reguły te mają zapobiegać pojawianiu się elementów niepożądanych i dezorganizujących" (Górniak, 2014, 33).

Goffmanowską teorię przestrzeni publicznej można kontynuować myślą Baumana o idei czystości, której należy chronic przed zagrożeniami, ale i przeciwstawić można ideą nieczystości, brudu, skazy, zmazy, plamy, śmieci, ściślej mówiąc miejsca, w którym znalazły się nieczystości zaburzając tym samym ład. Rzeczy, które zdaniem Baumana, nie mają żadnego prawowitego miejsca i wszędzie, gdziekolwiek by się znalazły są nie na swoim miejscu. Innymi słowy nie mieszczą się w świecie, jaki miałby się wyłonić po zabiegach ładotwórczych. Nie wystarczy je przesuwać, trzeba się ich pozbyć, wyrzucić na śmietnik, spalić, wytruć, wyrżnąć. Do tej kategorii przedmiotów, których nic nie zbawi, nic czystymi już nie uczyni, należą byty obdarzone mocą wędrowania tam, gdzie nikt ich nie zapraszał, gdzie nikt na nie nie czekał. Robactwo. Zarazki. Obcy. Obcy, który nie dba o otoczenie, niechluj, śmieciarz. Robactwo i zaraza. Zwalczanie obcego ma na celu obronę ciała przed nosicielami zarazy. Ale ma też drugi cel:

nie tylko utrzymanie czystości (ładu), ale zmianę, ustanowienie nowego ładu. Już nie tylko o czyszczenie chodzi, ale o demontaż ładu dotychczasowego i ustanowienie nowych form czystości. Prowadzi to do konieczności ustanawiania na nowo nie tylko nowych form czystości, ale i co ważniejsze, nowych form brudu, które do tej pory brudem nie były. Jak podkreśla Bauman, nawet elementy do tej pory uważane za normalne, mogą stać się nagle brudem wymagającym wytępienia, a niepokój i podejrzliwość sprzątającego stają się regułą dnia codziennego (Bauman, 2000, 13-24). Kontynuując, troska o czystość wyraża się w wojnie podjazdowej przeciw mieszkańcom „niebezpiecznych ulic", „zakazanych dzielnic", włóczęgom, łazęgom i obibokom, odpadom produkcyjnym i odrzutom, które są niczym innym niż wybrakowaną mutacją wzorów, na odtwarzanie których produkcja jest nastawiona (Bauman, 2000, 34).

Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Amitabha Bachchana, ambasadora dobrej woli Unicef, który trafnie podsumował problem ludzi niewidzialnych dla statystyk: „Bombaj, finansowa stolica Indii i siedziba przemysłu filmowego, należy do największych i najbogatszych miast świata. Uważa się również, że żyje w nim największa liczba mieszkańców slumsów", Baumanowskich ludzi zbędnych, odpadu produkcyjnego. Według niektórych szacunków każdego dnia, w poszukiwaniu pracy, przybywa do slumsów Dharavi od 100 do 300 nowych rodzin o niskim statusie społeczno-ekonomicznym, zaburzający ład bombajskiej klasie średniej. Zazwyczaj ich pobyt nigdy nikomu nie był zgłaszany, nie nadano im adresu, nie nazwano z imienia. „Dzieci, do których najtrudniej dotrzeć, żyją tuż pod naszym nosem" (Unicef, 2012, 23).

W świecie „zakazanych dzielnic", posiadanie dzieci bywa traktowane przez biedaków – Baumanowką zarazę; jako zdobywanie dodatkowych rąk do pracy, które mogą przynieść dodatkowy dochód rodzinie. Radykalizacji „nieczystych stylów życia" najlepiej obrazuje sytuacja dziewczynek, które już pomiędzy 5 a 11 rokiem życia przejmują większość obowiązków domowych, zwyczajowo należących do zajęć kobiecych: gotowanie, sprzątanie, opieka nad młodszym rodzeństwem, noszenie wody lub opału, zajęcia w polu. Ich praca, niczym praca „obiboka" pozostaje niezauważana, ponieważ klasa średnia nie postrzega tych zajęć jako pracy. Dzieci zatrudniane są masowo do wytwarzania papierowych toreb, ozdób, dywanów, zapałek, papierosów, zbierania szmat i sprzedawania gazet. Często pracują w domu wyrabiając kadzidełka, placki, lub pomagają matkom przy produkcji różnych przedmiotów. Wyolbrzymiona, karykaturalna wersja form życia „robaka", który jest w stanie wykonywać tylko specyficzne niskopłatne prace, niewymagające umiejętności, monotonne, bez możliwości zmiany rodzaju zajęcia czy awansu. Brak możliwości zdobycia wykształcenia, brak perspektyw na lepszą pracę i zmianę sytuacji życiowej, wpędza dziewczynki i chłopców w zaklęty krąg ubóstwa (Browarczyk, 2005, 75). Nic ich nie zbawi. Nic ich czystymi już nie uczyni.

3. Kasta i nierówności społeczne

Zanim opisana zostanie struktura społeczna w Indiach i wynikające z niej problemy nierówności, należy przytoczyć definicję nierówności społecznych zaproponowaną przez Zbigniewa Kwiecińskiego. Nierówności społeczne (z punktu widzenia socjologii edukacji) „są powodowane kumulowaniem przymiotów osobistych jednostek, takich jak talent, motywacje, pracowitość, odwaga, lęk, z kapitałem kulturowym i kapitałem społecznym rodziny pochodzenia, a wzmacniane przez organizacje oświaty i funkcjonowanie szkoły, a także przez interakcje jakie przydarzają się dzieciom i młodzieży w toku ich rozwoju" (Kwieciński, 2007, 35). Jak podkreśla Autor, tak trwale uwarunkowane nierówności sprowadzają się wręcz do aksjomatów, do raz na zawsze ustalonych praw społecznych, a Pierre Bordieu przyrównuje do przekazywanych z pokolenia na pokolenie stylów życia codziennego, które bardzo powoli ulegają zmianom nawet przy skokowym wzroście poziomu wykształcenia (Kwieciński, 2007, 36). Już w starożytnych Indiach wykształcenie braminów było instrumentem alokacji w strukturze społecznej, warunkiem koniecznym do zaliczania się do elit, składnikiem trwałego kapitału społeczno-kulturowego, przekazywanego z pokolenia na pokolenie (Kwieciński, 2007, 36).

Kontynuując rozważania na temat nierówności w Indiach, przejść należy do systemu kastowego, który po dziś dzień wyznacza porządek społeczny, choć oficjalnie został zniesiony (Mystek-Pałka, 2011, 320). Słowo kasta pochodzi z języka portugalskiego i oznacza gatunek. Społeczeństwo indyjskie podzielone jest na cztery warny (kasty)[4]: braminów, rycerzy, kupców i rolników, służebnych oraz niedotykalnych tak zwanych Dalitów, będących poza systemem kastowym (Kwieciński, Śliwerski, 2004, 83). Święte księgi zawierają zasady utrzymujące porządek społeczny, a zasady dotyczące małżeństw stanowią podstawę systemu kastowego. Związki mieszane są nielegalne, a małżeństwa aranżowane przez rodziców. Cały porządek społeczny opiera się na endogamii wewnątrz kastowej (Rothermund, 2010, 200). Odwołując się do modelu

T.J. LaBelle i P.S. White , Tomasz Gmerek stwierdza, że Indie są krajem o wertykalnej segmentacji strukturalnej i kulturowej. W tym sensie „zróżnicowanie pomiędzy grupami w społeczeństwie jest powiązane i warunkowane przez hierarchiczny układ relacji strukturalnych i kulturowych". Niższe kasty rzadko mają dostęp do wyższych pozycji w strukturze społeczno-zawodowej, ponieważ najwyższe kasty mają monopol na większości sfer funkcjonowania społeczeństwa. Indyjska polityka oświatowa ma na celu zachowanie różnic pomiędzy kastami. Dalici mają o wiele mniej szans na korzystanie z edukacji i osiągnięcie sukcesu. Wyraża się to w braku dostępu do pewnych form kształcenia dla osób z najbiedniejszych warstw społeczeństwa, nierównomiernym rozmieszczeniu placówek oświatowych oraz niewystarczającej infrastruktury techniczno-dydaktycznej. Szkoły dla Dalitów używają „ślepych ścieżek", które umożliwiają uczniom tylko pracę o niskich zarobkach. Programy edukacyjne pokazują podział społeczeństwa kastowego. Szkół, których programy kształcenia są zorientowane na pracę i przygotowują uczniów do podjęcia pracy po kilku latach, przyciągają dalików i mieszkańców obszarów wiejskich. W przeciwieństwie do tego programy kształcenia dla wyższych szczebli są bardziej kompleksowe pod względem treści, zwykle w stylu zachodnim i służą kontynuacji edukacji na wyższych szczeblach (Gmerek, 2013, 60).

Jak widać z powyższego fragmentu tekstu, nie można analizować społeczności dzieci ulicy bez uwzględnienia struktury kastowej, która w Indiach nadal odgrywa kluczową rolę w dystrybucji zasobów, prestiżu i dostępu do edukacji. Większość dzieci ulicy pochodzi z Dalitów lub innych marginalizowanych kast i społeczności plemiennych (Adivasi). Mimo iż konstytucja Indii gwarantuje równość i zakazuje dyskryminacji kastowej, w praktyce reprodukcja społecznego wykluczenia ma charakter strukturalny – szkoły państwowe w slumsach są chronicznie niedofinansowane, a dostęp do służby zdrowia ograniczony. W rezultacie dzieci z tych grup często nie mają innego wyboru niż funkcjonowanie w nieformalnym systemie ulicznym – bez ochrony, ale z pewnym poziomem autonomii i wspólnotowości. W tym miejscu należy przyjrzeć się wpływowi omawianych wyżej nierówności społecznych wśród kast najuboższych na poziom migracji ze wsi do miast.

Posługując się ramą systematyzującą teorii migracji, należy przyjrzeć się praktykom migracyjnym mieszkańców wsi i ustalić przyczyny ich decyzji o migracji, tworząc w ten sposób typologię migrantów zaproponowaną przez Łukasza Albińskiego. Stygmat pochodzenia mieszkańców slumsów stanowi podstawę do zrozumienia ich sytuacji. Wśród najważniejszych determinantów podjęcia decyzji o wyjeździe są czynniki: zarobkowe, humanitarne i rodzinne. Zazwyczaj w slumsach zwykło się uważać, że mieszkają migranci zarobkowi, których głównym motywem było polepszenie sytuacji materialnej. Degradacja indyjskiej wsi, pozwala jednakże na stwierdzenie, że znaczna część migrantów to migranci humanitarni (reaktywni), którzy z powodu fatalnej sytuacji w rolnictwie i niemożności wykarmienia rodziny, musieli uciekać ze wsi. W przypadku zwłaszcza mieszkańców wsi leżących na pustyni Thar, śmiało można mówić o nich wręcz jako o uchodźcach klimatycznych. Trzecią grupę stanowią dzieci rozłączone z rodzicami, pracownikami sezonowymi, którzy pozostawiają wieś w ramach łączenia rodzin. Ze zjawiskiem migrujących małoletnich w Indiach wiąże się niebezpieczeństwo handlu dziećmi, zakładające łatwowierność małoletnich migrantów w obietnice przestępców (Albiński, 2020, 70-79).

4. Miasto zorientowane pedagogicznie

Jednym z najważniejszych aspektów slumsów jest ich związek z marginalizacją. Mieszkańcy tych obszarów często żyją w ekstremalnych warunkach ubóstwa, z dala od głównego nurtu życia społecznego i politycznego. Slumsy stanowią również przestrzenie, które różnią się od zwykłych miast nie tylko pod względem społeczno-ekonomicznym, ale także w zakresie organizacji przestrzennej. Są to obszary, które nie podlegają tym samym zasadom urbanistyki i planowania jak inne części miast. W tym sensie slumsy są miejscem „odmiennym" w odniesieniu do reszty przestrzeni miejskiej. Jednocześnie są to miejsca, które pełnią rolę odzwierciedlającą stan społecznej nierówności i wykluczenia. Slumsy stanowią przestrzeń, która wyklucza swoich mieszkańców z głównego nurtu społeczeństwa, ale jednocześnie nie znikają oni z przestrzeni miejskiej – funkcjonują jako część większego organizmu, często ukazując nierówności w dostępie do zasobów, usług i władzy.

Choć slumsy są miejscem wykluczenia, nie są jedynie przestrzenią pasywną. Zgodnie z koncepcją Foucaulta heterotopie mają charakter podwójny: z jednej strony wykluczają, z drugiej zaś oferują kontr-miejsce: przestrzeń oporu, w której mieszkańcy slumsów tworzą alternatywne formy życia społecznego. W tych obszarach często rozwijają się

własne normy społeczne, struktury władzy, a także formy samopomocy i współpracy. Mieszkańcy slumsów – ludzie zbędni- muszą przystosować się do warunków, które są narzucone przez otoczenie, tworząc własne formy przetrwania. Może to obejmować rozwój nieformalnych rynków, lokalnych organizacji wspierających życie codzienne, czy nawet formy oporu wobec władzy i instytucji państwowych. Pomimo pozornego chaosu, w wielu slumsach wykształciły się systemy nieformalnego zarządzania. Społeczności lokalne często organizują się w grupy samopomocowe, a władzę w niektórych obszarach przejmują lokalni liderzy, organizacje pozarządowe lub nawet grupy przestępcze (Chułek, 2023).

Jedną z egemplifikacji tego typu koncepcji jest głos badaczki indyjskiej, Amity Baviskar, która rzuca światło na „burżuazyjny ekologizm": ideologię polityczną, która „nie służy ani sprawiedliwości ekologicznej, ani społecznej", ale zamiast tego pogłębia nierówności w stolicy Indii. Baviskar opisuje szczegółowo, w jaki sposób elitarni obywatele, twierdząc, że przemawiają w imieniu środowiska i „publicznego" interesu, wykorzystują system sądowy do wysiedlania i pozbawiania własności klasy robotniczej miasta. Ten aktywizm sądowy karze biednych za rosnące spustoszenie ekologiczne Delhi, mimo że nawyki klasy średniej i wyższej są głównymi czynnikami zanieczyszczenia i utraty różnorodności biologicznej. To co istotne, badaczka wzywa do stworzenia nowej, wspólnotowej, ekologicznej wizji miasta, takiej, która zakłada, że istotne lokalna społeczność i uprzejmość są niezbędnymi warunkami sprawiedliwości miejskiej.

Przedstawiając historię planowania miejskiego w Delhi, Baviskar pokazuje, w jaki sposób kwestie porządku i akumulacji kapitału historycznie miały pierwszeństwo przed sprawiedliwością środowiskową lub społeczną. Podczas gdy burżuazyjni ekolodzy polegają na pracy biednych, główny plan rozbudowy i rozwoju Delhi nigdy nie przewidywał żadnych przestrzeni do życia dla samych robotników. Baviskar twierdzi, że ten ruch został zaprojektowany, aby pozostawić pracujących biedaków na legalnej ziemi niczyjej, kryminalizowanych przez sam fakt istnienia poza ustalonym porządkiem. Zauważa jednak, że siła planowania miejskiego pochodzi nie tylko z przemocy, ale „wiele sposobów, w jakie jest ono w stanie sprostać pragnieniom różnych grup społecznych dotyczącym lepszego życia" (s. 36).

Pomimo iż dzieci ulicy są ofiarami systemowej przemocy, nie są jedynie biernymi podmiotami. Badania antropologiczne, takie jak te Veeny Das i Jonathana Shapiro Anjaria, pokazują złożoną tkankę społeczną ulicy: dzieci tworzą sieci wzajemnego wsparcia, nieformalne wspólnoty i wypracowują strategie przetrwania, które mogą obejmować pomoc rówieśniczą oraz udział w gangach, działalności religijnej czy rytuałach przejścia. Miasto, pomimo swojej brutalności, oferuje również miejsce do negocjowania swojej tożsamości. Dzieci ulicy często odrzucają etykietę ofiar, tworząc własne formy kultury młodzieżowej z własnym językiem (np. Bambaiya), modą, symboliką a nawet duchowością.

Jak zauważa Henri Lefebvre czy David Harvey, miasto samo w sobie może stać się przestrzenią wytwarzania wiedzy, uczenia się i praktykowania społecznych relacji. Dla dzieci ulicy czy też dla mieszkańców indyjskich slumsów, codzienne życie staje się szkołą przetrwania, negocjacji, mobilności i oporu. Dzieci uczą się topografii miasta, języków obcych, strategii zarobkowania i samoorganizacji. Te formy uczenia się — choć nieformalne — mają charakter głęboko pedagogiczny. Wyraz troski wobec innych, w warunkach slumsów, nie jest instytucjonalny, lecz oddolny, często niewidoczny — obecny w czułych gestach, mikropraktykach, rytuałach codzienności. Joan Tronto podkreśla, że troska, to nie tylko emocjonalne zaangażowanie, lecz również działalność polityczna. W tym sensie dzieci ulicy opiekujące się młodszym rodzeństwem, kobiety przygotowujące posiłki dla sąsiadów czy kolektywne strategie ochrony przed przemocą policji czy gangów są przejawami troski jako formy oporu i podmiotowości (Tronto, 1993).

Z pedagogicznego punktu widzenia, uznanie potencjału slumsów jako miejsca wspólnego, troskliwego, w którym dzieci ulicy mogą funkcjonować, wymaga odejścia od zachodnich kategorii edukacji, rozwoju i dzieciństwa. Jak podkresla Dipesh Chakrabarty, konieczne jest „przemyślenie nowoczesności" — także w odniesieniu do tego, co uznajemy za edukacyjne, troskliwe i wspólnotowe. W tym sensie miasta te mogą być pedagogiczne, o ile pozwolimy sobie dostrzec wiedzę, troskę i wspólnotę w tym, co system uznaje za chaos i deficyt (Chakrabarty, 2000, 6-7). Teoria ta jest dobrym punktem wyjścia do opisania niektórych elementów etyki troski. Cztery elementy troski to: zauważanie potrzeby troski w pierwszej kolejności; przyjmowanie odpowiedzialności za opiekę; dawanie opieki jako faktyczna praca opiekuńcza; i odbieranie opieki, reakcja osoby, o którą się troszczy. Z tych czterech elementów troski wynikają cztery etyczne elementy troski: uważność, odpowiedzialność, kompetencja i responsywność. Troska wynika z faktu, że

nie wszyscy ludzie są w równym stopniu zdolni do troski o siebie samych (Tronto, 1993).

Przyjmując za Marią Mendel, że pedagogika miejsca ugruntowana jest w myśli o edukacyjnym charakterze miejsca to miejsce uczy, to locus educandi. Jak podkreśla Małgorzata Michel, miasto jest pedagogiczne, w szczególności ulice jako miejsca troski i uznania dla „niewidzialnych dzieci", dzieci ulicy (Michel, 2022, 2023). W swoich wieloletnich badaniach Małgorzata Michel podkreśla, że „ulica traktowana jest nie jako nitka asfaltu pomiędzy budynkami, lecz jako przestrzeń wytwarzająca pewien rodzaj kultury i tworząca warunki życia konkretnych grup społecznych. Jako bohaterka badań staje się miejscem sensu stricto, czyli przestrzenią o nadanym znaczeniu". Badaczka stwierdza, że można je rozumieć jako specyficzne praktyki pedagogiczne, które nie ograniczają się jedynie do szkół, tablic i sprawdzianów, a raczej operują wokół szerszego spektrum instytucji i form społecznych oraz przestrzennych, w tym ulicy.

Podsumowanie

Jak wykazano w powyższym artykule, społeczność dzieci ulicy w indyjskich slumsach jest wytworem splotu historycznych procesów – od kolonialnych struktur urbanizacji, przez neoliberalną transformację ekonomiczną, po trwałe podziały kastowe i klasowe. Ich egzystencja nie może być redukowana do kwestii moralnych czy rodzinnych – to wyraz głębokich, systemowych nierówności wpisanych w tkankę miejskiego życia w Indiach. Antropologia jako dyscyplina, ma do odegrania kluczową rolę w ukazywaniu nie tylko cierpienia tych dzieci, ale także ich sprawczości, kreatywności i walki o godność w warunkach chronicznego wykluczenia.

Z pedagogicznego punktu widzenia slumsów, troska o dziecko ulicy to przede wszystkim uznanie jego człowieczeństwa i godności, niezależnie od jego sytuacji materialnej, pochodzenia, wyglądu czy stylu życia. W tym kontekście troska może oznaczać przełamanie społecznej obojętności – postrzeganie dziecka nie jako problemu, zagrożenia czy „ofiary losu", ale jako pełnoprawnego podmiotu, zdolnego do odczuwania, rozumienia i działania we własnym imieniu. Jak pisze przetoczony już w artykule Joan Tronto, troska to nie tylko emocja, ale w głównej mierze praktyka relacyjna, która polega na zauważaniu potrzeb innych, reagowaniu na nie, a także ponoszeniu odpowiedzialności za skutki swojego działania (Tronto, 1993).

W społecznym i politycznym sensie troska o dziecko ulicy nie może ograniczać się do doraźnej pomocy charytatywnej (np. dawania pieniędzy organizacjom pozarządowym, kupnie jedzenia czy ubrań). Autentyczna pedagogiczna troska zakłada transformację samych struktur, które produkują dziecięcą bezdomność: ubóstwo, przemoc domową, nierówności edukacyjne, dyskryminację kastową i klasową, represyjne prawo. Z tego punktu widzenia troska o dziecko ulicy musi mieć charakter systemowy i sprawiedliwościowy, a nie wyłącznie opiekuńczy. Postulaty te zakładać powinny: zapewnienie dostępu do darmowej edukacji na wszystkich szczeblach, opieki zdrowotnej i schronienia, deinstytucjonalizacja pomocy polegająca na zaniechaniu zamykania dzieci w ośrodkach, a wspieranie ich w środowisku lokalnym , udział samych dzieci w tworzeniu rozwiązań poprzez podejście partycypacyjne i uznanie ich głosu, a nie mówienie w ich imieniu. Natomiast w sensie zarówno pedagogicznym jak i antropologicznym, troska to również refleksja nad tym, kto i na jakich zasadach zasługuje na opiekę, i dlaczego niektóre dzieci systematycznie są z tej troski wyłączane.

Bibliografia

Albiński, Łukasz; 2020, Społeczno-pedagogiczne i kulturowe konteksty migracji dzieci. Między globalnym wykluczeniem a walką o godność, Kraków: Impuls, ss. 70-79

Anjaria, Jonathan Shapiro; 2016, The Slow Boil: Street Food, Rights and Public Space in Mumbai: Stanford University Press

Bauman, Zygmunt; 2000, Ponowoczesność jako źródło cierpień, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, ss.13-24.

Bénit-Gbaffou, Claire et al; 2011, South Africa and India: Shaping the Global South. Johannesburg: Wits University Press, ss. 174-194.
https://wiredspace.wits.ac.za/server/api/core/bitstreams/38afb19c-9dc4-425a-8944-c2678e99312f/content

Bloch, Natalia; 2013, Wyobrażony status uchodźcy i niechciane obywatelstwo. Dekonstrukcja naturalizacji jako zwieńczenia integracji na przykładzie diaspory tybetańskiej w Indiach, [w:] Obywatelstwo na progu XXI wieku. Konteksty prawne i kulturowe. Red. M. Ząbek. Warszawa: UW, UNHCR, UKSW, s. 197-206.

Broich, John; 2007, Engineering the empire: British water supply systems and colonial societies, Journal of British Studies, 46(2), ss.346-365.

Browarczyk, Monika; 2005, Wybrane aspekty sytuacji kobiet w Indiach współczesnych, [w:] Międzykulturowe i interdyscyplinarne badania feministyczne. Daleki - Bliski Wschód: współczesność i prehistoria, Red. E. Pakszys, Poznań: Wyd. UAM.

Buvinic, Mayra; 2004, Social Inclusion in Latin America, [w:] Social exclusion and economic development. Red. M. Buvinic. IDB Publication Section, ss. 3-32.
https://books.google.pl/books?hl=en&lr=&id=jL5GUhwmMmkC&oi=fnd&pg=PA1&dq=info:l1dw7rFnWyEJ:scholar.google.com&ots=LmQsKbpEXX&sig=urkOkmluIOnbji1KXNgtUOXGniQ&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Chakrabarty, Dipesh; 2000, Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, s. 6–7.
http://naturalezacienciaysociedad.org/wp-content/uploads/sites/3/2016/02/Dipesh_Chakrabarty_Provincializing_Europe_PostcBookZZ.org_.pdf

Chaplin, Susan; 2011, Indian cities, sanitation and the state: the politics of the failure, International Institute for Environment and Development (IIED). Vol 23(1), ss. 57–70. www.sagepublications.com

Chułek, Magdalena; 2023, Jak wytwarzany jest slums? Studium przypadku mieszkańców Kibery i Korogocho w Nairobi, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Das, Veena; 2007, Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary. University of California Press,
https://www.academia.edu/36419836/DAS_Veena_Life_and_Words_Violence_and_the_Descent_into_the_Ordinary_2006_

Ennew, Judith; Swart-Kruger, Jill; 2003, Introduction: Homes, Places and Spaces in the Construction of Street Children and Street Youth, Children, Youth and Environments Vol 13, No.1
https://www.researchgate.net/publication/341867431_Introduction_Homes_Places_and_Spaces_in_the_Construction_of_Street_Children_and_Street_Youth

Gmerek, Tomasz; 2013, Edukacja i tożsamość etniczna mniejszości w obszarach podbiegunowych, Poznań: Wyd. Naukowe UAM,

Górniak, Katarzyna; 2014, Biedny w przestrzeni publicznej – praktyki nakazane, praktyki zakazane, [w:] Nowe niepokojące zjawiska społeczne, Red. J. Grotowska-Leder, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Heimsath, Charles H; 1964, Indian Nationalism and Hindu Social Reform. Princeton: Princeton University Press.

Hosagrahar, Jyoti; 2005, Indigenous Modernities: Negotiating Architecture and Urbanism. New York: Routledge. https://books.google.pl/books?id=lRYm6LaYMUMC&pg=PA1&hl=pl&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false

Kostyło, Piotr; 2008, Teorie ubóstwa i pomoc społeczna, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja", nr 4 (44), ss. 51–52, 58

Krawczyk, Zofia; 1990, Rabindranath Tagore – poszukiwanie prawdy i piękna w teorii i praktyce wychowania, Warszawa: PWN.

Kwieciński, Zbigniew; 2007,Sprawiedliwa nierówność czy niesprawiedliwa równość? Implikacje edukacyjne, Nauka 4.

Kwieciński, Zygmunt; Śliwerski, Bogusław; 2004, Pedagogika. Podręcznik akademicki, Warszawa: PWN.

Mendel, Maria; Michel, Małgorzata; 2025, Transformacyjna praca socjalna wrażliwa na miejsce. Perspektywa pedagogiki miasta, Praca Socjalna nr2(40), ss. 33–57.
https://czasopisma.aps.edu.pl/index.php/ps/article/view/211-2/1990?fbclid=IwY2xjawLTyJJleHRuA2FlbQIxMABicmlkETBveXQ5bzUwcWxJZ3VYcW8yAR7Pg9vB6c9v60stNAoS6B359gzOd08-J33q-meE9lAYvvkzZHcdQhW9RJ0tLQ_aem_XXRWvvBwXLr9TUk-61x8oZw

Misra, Bidyut; 2002, Street Children and the Asphalt Life: Selected Studies. New Delhi: Institute for Social Sciences.

Mystek-Pałka, Honorata; 2011, Edukacja dorosłych w Indiach [w:] Edukacja dorosłych w wybranych krajach pozaeuropejskich, Red. A. Frąckowiak, J. Półturzycki, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.

Nowotniak, Justyna; 2018, Przestrzeń i miejsce jako kategorie badawcze w pedagogice. Wprowadzenie, Jakościowe Badania Pedagogiczne, Uniwersytet Szczeciński, t.3, nr.1

Piliavsky, Anastasia; 2015, The "Criminal Tribe" in India before the British, Comparative Studies in Society and History , Volume 57 , Issue 2 , ss. 323 – 354.
https://www.cambridge.org/core/journals/comparative-studies-in-society-and-history/article/abs/criminal-tribe-in-india-before-the-british/E3F6C2797D935E942CE011D0DBBD4FCA

Rothermund, Dietmar; 2010, Indie. Nowa azjatycka potęga, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Thorat, Sukhadeo; Newman, Katherine S; 2010, Blocked by Caste: Economic Discrimination in Modern India. Oxford: Oxford University Press.
https://dokumen.pub/blocked-by-caste-economic-discrimination-in-modern-india.html

Tronto, Joan C; 1993, Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care, New York: Routledge.

Unicef, 2012, THE STATE OF THE WORLD'S CHILDREN 2012, Children in an Urban World, New Delhi

[1] W swoich badaniach wykorzystuję do celów operacyjnych definicję Marka Luska, badacza zjawiska dzieci ulicy, który wyróżnił cztery kategorie dzieci ulicy:
- dzieci, które pracują na ulicy, ale wracają na noc do swoich rodzin, mogą nawet chodzić do szkoły,
- dzieci, które pracują na ulicy, a ich kontakty z rodziną są sporadyczne, rzadko chodzą do szkoły,
- dzieci, które żyją i pracują z rodzinami na ulicy,
- dzieci, które zerwały kontakty z rodzinami i przebywają tylko i wyłącznie na ulicy

[2] Dzieci w sytuacjach ulicznych (CISS) za nową definicją Unicef India to: osoby poniżej 18 roku życia mieszkające lub pracujące na ulicy.

[3] Za Mayra Buvinic przyjmuję znaczenie wykluczenia społecznego jako „niezdolność jednostki do uczestnictwa w życiu politycznym, ekonomicznym i społecznym społeczeństwa oraz odmowa równego dostępu do możliwości narzucanych przez pewne grupy społeczeństwa innym" (Buvinic, 2004, s.5). Definicja ta obejmuje trzy charakterystyczne cechy wykluczenia społecznego — po pierwsze, wpływa na kulturowo zdefiniowane „grupy"; po drugie, jest osadzone w relacjach społecznych (procesach, w których jednostki lub grupy są całkowicie lub częściowo wykluczone z pełnego uczestnictwa w społeczeństwie, w którym żyją); i wreszcie, określa konsekwencje wykluczenia. Tak więc wynik wykluczenia społecznego pod względem niskich dochodów i wysokiego stopnia ubóstwa wśród wykluczonych grup zależy zasadniczo od funkcjonowania instytucji społecznych i ekonomicznych poprzez sieć relacji społecznych i stopnia, w jakim są one wykluczające i dyskryminujące w swoich wynikach.

[4]Każda kasta powstała z odpowiedniej części ciała osoby kosmicznej – Puryszy, zgodnie z interpretacją Rygwedy, co określa ich stosunek do rytuału i rodzaj zajęć wykonywanych w codziennym życiu. Obowiązkiem bramina jest badanie i wykonywanie rytualnych czynności, które mają magiczne skutki dla członków innych kast. Jednym z jego obowiązków było poznawanie prawdy i nauczanie innym, a także wdrażanie w życie myśli mędrców. Kasta Kszatrjów, rycerzy i władców, chronili ziemię i dobrobyt. Studia kszatriji były funkcjonalne i przygotowywały do rządów i wojny. W celu zrozumienia praw życia korzystali z porad braminów, którzy wyjaśniali, jak spełniać Dharmę. Kasta Wajszija prowadziła życie gospodarcze, rzemieślniczo-kupieckie i rolnicze. Czwarta kasta, śudrów, powstała z nóg Puruszy i wykonywała prace służebne. Z. Krawczyk, Rabindranath Tagore – poszukiwanie prawdy i piękna w teorii i praktyce wychowania, PWN, Warszawa 1990, s. 39

[5]W modelu tym wyróżnia się następujące typy relacji pomiędzy grupami społecznymi: A) wertykalną segmentację strukturalną i kulturalną; B) wertykalną relację segmentacji kulturowej i strukturalnej współnoty; C) kulturową i strukturalną segmentację w relacji horyzontalnej; D) kulturową segmentację i strukturalną wspólnotę w relacji horyzontalnej (T. Gmerek, op. cit., s. 51)

[6]Tym zajmuje się między innymi organizacja Salaam Baalak Trust w New Delhi.

Łukasz Homziuk

9

Stworzyć Meksyk w europejskim studiu – obrazy meksykańskości w filmach *Queer i Emilia Pérez*

Abstrakt

Celem artykułu jest przeanalizowanie sposobu, w jaki Meksyk jest przedstawiany w filmach Queer (2024) Luki Guadagnina i Emilia Pérez (2024) Jacques'a Audiarda. Omówione zostają także zastosowane w tych dziełach środki wyrazu służące stworzeniu wyobrażonego obrazu państwa w europejskim studiu filmowym. Analiza skupiona jest wokół aspektów estetycznych, narracyjnych, ideologicznych i wskazuje na różne strategie konstrukcji meksykańskości – od świadomej stylizacji i subiektywnej psychogeografii po popkulturowe tropy i społeczno-polityczne komentarze. Autor przygląda się również kwestii autentyczności, recepcji dzieł w Meksyku oraz potencjalnym napięciom na styku reprezentacji i zawłaszczenia kulturowego. Tekst sytuowany jest w kontekście teorii symulakrum Jeana Baudrillarda oraz koncepcji kina transnarodowego.

Słowa kluczowe

Meksyk; meksykańskość; Queer; Emilia Pérez; miasto; narkowojna; symulakrum

Abstract

The aim of this article is to examine how Mexico is represented in Queer (2024) by Luca Guadagnino and Emilia Pérez (2024) by Jacques Audiard. It also explores the artistic strategies employed in both films to construct an imagined version of the country within the confines of a European film studio. The analysis focuses on aesthetic, narrative, and ideological dimensions, highlighting diverse approaches to crafting Mexicanness – from deliberate stylization and subjective psychogeography to pop-cultural tropes and socio-political commentary. The author also considers questions of authenticity, the films' reception in Mexico, and the potential tensions between cultural representation and symbolic appropriation. The discussion is situated within the framework of Jean Baudrillard's theory of simulacra and the concept of transnational cinema.

Keywords

Mexico; Mexicanness; Queer; Emilia Pérez; city; drug war; simulacrum

Wprowadzenie

Jak uchwycić esencję miejsca, którego (prawie) się nie zna? Jak trafnie opowiedzieć o kulturze, w której się nie uczestniczy? Takie pytania pojawiają się nieuchronnie, gdy europejscy twórcy podejmują próbę filmowego przedstawienia Meksyku. W ostatnich latach powstały co najmniej dwa istotne filmy spoglądające na owo państwo okiem outsidera – *Queer* (2024) Luki Guadagnina oraz *Emilia Pérez* (2024) Jacques'a Audiarda. Oba obrazy stworzono niemal w całości w europejskich studiach, a ich twórcy odżegnywali się od chęci dokładnego odzwierciedlania realiów meksykańskiego życia i czynienia z tej kwestii głównego tematu filmu. Jednocześnie zarówno w *Queer*, jak i w *Emilia Pérez* pewien wyobrażony meksykański krajobraz jest istotnym elementem, swoistą ramą opowieści. Zasadne i ciekawe wydają się więc pytania o to, w jaki sposób i dzięki jakim środkom wyrazu twórcom udało się osiągnąć meksykański klimat, nie wyściubiając nosa poza granice Europy. A także o to, jaki obraz Meksyku i jakie rozumienie meksykańskości wyłania się z obu wspomnianych dzieł.

Queer – miasto kolorowe i parne

Zdjęcia do filmu Guadagnina nakręconego na podstawie powieści Williama S. Burroughsa odbywały się w legendarnym Cinecittà Studios, które świadkowało powstawaniu dzieł między innymi Federico Felliniego, Bernardo Bertolucciego czy Francisa Forda Coppoli. W kilku scenach wykorzystano miniaturowe budynki i ulice zbudowane pod nadzorem stałego współpracownika Wesa Andersona, Simona Weisse. W celu przygotowania się do produkcji *Queer* scenograf Stefano Baisi tuż po otrzymaniu pracy przy filmie Guadagnina wybrał się w podróż analogiczną do tej, którą odbywa bohater książki Burroughsa. Dzięki niej mógł zbadać architekturę i na własnej skórze odczuć atmosferę każdego z takich miejsc jak Mexico City, ale też ekwadorskie miasta Quito czy Puyo. Swoich obserwacji nie przełożył jednak całkiem wprost na scenografię *Queer*, bo ambicją filmu Guadagnina nigdy nie było realistyczne sportretowanie miasta Meksyk, lecz wręcz przeciwnie – stworzenie miejsca wyobrażonego, symulacji miasta, które nie istnieje w rzeczywistości. Dobrze pasują tu więc słowa Jeana Baudrillarda, który w *Symulakrach i symulacji* pisał o świecie, w którym znaki nie odnoszą się już do rzeczywistości, lecz do innych znaków, tworząc hiperrzeczywistość (Baudrillard, 2005, 6). Przedstawienie Meksyku w *Queer* odbywa się nie poprzez bezpośredni kontakt z miejscem, lecz przez warstwy estetyzacji, mitologizacji i subiektywności. Meksyk filmowy jest tu symulakrem: nie udaje prawdziwego Meksyku, lecz wskazuje na konstrukty kulturowe i emocjonalne, jakie narosły wokół tej przestrzeni. Film nie stara się dochowywać wierności klasycznej geografii, lecz psychogeografii Burroughsa – Meksyk staje się krajobrazem mentalnym, zabarwionym przez dekadenckie spojrzenie głównego bohatera (i pisarza).

Guadagnino jest reżyserem-kinofilem posiadającym szerokie spektrum inspiracji. Sposób pracy przy *Queer* wypływał po części z chęci stworzenia filmu w stylu złotej ery Hollywoodu, podczas której kręcono niemal wyłącznie w warunkach studyjnych. Z kolei szczególnymi inspiracjami wizualnymi – zwłaszcza w sferze wyrazistych, kontrastujących kolorów – były brytyjskie produkcje tak zwanych Łuczników, czyli duetu Powell i Pressburger, z *Czarnym narcyzem* (*Black Narcissus*, 1947), *Czerwonymi trzewikami* (*The Red Shoes*, 1948) i *Opowieściami Hoffmana* (*The Tales of Hoffman*, 1951) na czele (Cotonou, 2025). Nic więc dziwnego, że pod względem czysto wizualnym bardziej niż tradycyjne filmy meksykańskie, *Queer* może przypominać fantazyjny, kontrolowanie sztuczny świat rodem z filmu Powella i Pressburgera bądź technicolorowe amerykańskie musicale połowy XX wieku.

Sam Guadagnino podkreśla w wywiadach, że chciał stworzyć fantastyczną wersję Mexico City, której nadrzędnym zadaniem będzie odzwierciedlenie subiektywnego doświadczenia przebywania w mieście przez głównego bohatera adaptowanej przez niego powieści. Włoski reżyser twierdzi, że specyfika książki, w której zachłysnął się już jako siedemnastoletni mieszkaniec Palermo i którą chciał oddać w filmie, wynika ze stylu Burroughsa, opisywanego przez Guadagnino między innymi takimi słowami:

Pisarz, który jest rozgorączkowany; który opisuje całkowicie subiektywny punkt widzenia; który projektuje świat [powieści] w rzeczywistości, w której pisze, nie w tej, w której mieszka, ale w tej, w której pracuje jego wyobraźnia. Na przykład bar jest miejscem, którego nigdy nie widział w Mexico City. To miejsce, które odwiedził w Wiedniu i przeniósł je do

Meksyku. Dużo nad tym pracowaliśmy. Naprawdę zrozumieliśmy, że to musi być inscenizacja wyobraźni Williama S. Burroughsa (*Guadagnino*, 2025).

Na ostateczny wygląd filmu i charakter przedstawianego w nim Miasta Meksyk ogromny wpływ miały więc osobiste wrażenia amerykańskiego pisarza z kilkuletniego okresu pomieszkiwania w meksykańskiej stolicy. Żeby zatem podjąć próbę opisania specyfiki miasta z filmu Guadagnino, wypada najpierw pochylić się choć na chwilę nad tym, w jaki sposób meksykańską metropolię widział Burroughs. We wstępie do *Queer* swoje pierwsze wrażenia z obcowania z Mexico City słynny literat opisywał tak:

Kiedy mieszkałem w Mexico City pod koniec lat czterdziestych, było to milionowe miasto z czystym, lśniącym powietrzem i niebem w tym szczególnym odcieniu błękitu, który tak dobrze komponuje się z krążącymi sępami, krwią i piaskiem – surowy, groźny, bezlitosny meksykański błękit. Miasto Meksyk spodobało mi się od pierwszego dnia mojej pierwszej wizyty. W 1949 roku było to tanie miejsce do życia, z dużą zagraniczną kolonią, wspaniałymi burdelami i restauracjami, walkami kogutów i byków oraz wszelkimi możliwymi rozrywkami. Samotny mężczyzna mógł tam dobrze żyć za dwa dolary dziennie (Burroughs, 1985).

Początki relacji Burroughsa z Meksykiem można więc określić jako miłość od pierwszego wejrzenia, poczucie wyzwolenia i estetycznego, pewnie nieco orientalnego zachwytu. Owo natychmiastowe i niepodważalne zafascynowanie pisarza nowym miejscem nie trwało jednak wiecznie. W książce stanowiącej wielowątkowe opracowanie na temat pobytu Amerykanina w kraju zza południowej granicy, José García-Robles stwierdza, że Burroughs doświadczał Meksyku na wiele różnych sposobów: celebrował go, odrzucał, czerpał z niego przyjemność, cierpiał w nim. Już w 1951 roku, a więc zaledwie dwa lata po zakończeniu lat 40., które opisywał w tak ekstatycznym tonie, żalił się w liście Jackowi Kerouacowi, że „Meksyk jest złowieszczy, ponury i chaotyczny, ze szczególnym uwzględnieniem chaosu snu" (García-Robles, 2013, 90).

Guadagnino wraz z pomocą scenarzysty Justina Kuritzkesa, autora zdjęć Sayombhu Mukdeeproma, montażysty Marco Costy, kostiumografa Jonathana Andersona i wspomnianego już scenografa Stefano Baisiego odtwarza opisaną przez Burroughsa poetykę snu. Fabuła jest fragmentaryczna, zamiast w ściśle rozumiany ciąg przyczynowo-skutkowy, zapisane w scenariuszu wydarzenia układają się w serię emocjonalnych impresji. Wyraziste, rażące swym blaskiem za dnia oraz mroczne, rozświetlone różnokolorowymi neonami w nocy zdjęcia dalekie są od przezroczystego stylu obserwacji rzeczywistości. Realizm zostaje też zawieszony przez świadomie przesadzone, sztuczne dekoracje. Wszystkie te środki połączone razem współtworzą senny, zgoła halucynacyjny charakter filmu.
Guadagnino inscenizuje również elementy wymienione w pierwszej z wypowiedzi Burroughsa. Lwia część akcji rozgrywa się w barze, w jednym z kluczowych dramaturgicznie fragmentów (moment pierwszego spotkania Lee i Allertona) pokazana zostaje walka kogutów. W większości scen rozgrywających się na świeżym powietrzu eksponowane przez oko kamery jest owo szczególnie zapamiętane przez pisarza meksykańskie, błękitne niebo. Sam Guadagnino przyznawał zresztą, że kolor nieba, chmur czy budynków był przez twórców żywo dyskutowany przed rozpoczęciem produkcji i stanowił jeden z jej najważniejszych elementów. Komentując scenę romantycznego zbliżenia bohaterów, Guadagnino tak podsumowywał wpływ krajobrazu Mexico City na finalny kształt filmu: „Zaczynają się całować, a za nimi znajduje się piękne okno – niczym wielkie oko, które się na nich otwiera. Widzimy przez nie niesamowity, lśniący, cukierkowy, złocisty zachód słońca nad Meksykiem, który w tym momencie otula i obejmuje kochanków. Jestem bardzo dumny z tego, że scenografia stała się prawdziwym bohaterem tej opowieści – nie tylko ozdobą" (O'Falt, 2024).
W przytoczonej wypowiedzi włoski reżyser w dobitny sposób potwierdza raz jeszcze, jak bardzo istotnym elementem kreowanego przez niego świata jest miejsce akcji. Jego ostateczny wygląd i klimat okazują się konglomeratem kilku różnych wpływów. Z jednej strony często obrane środki stylistyczne w danej scenie zależą od stanu psychicznego głównej postaci, z drugiej strony reżyser inkorporuje cechy formalne różnych ulubionych twórców. Chodzi tu nie tylko o filmy Powella i Pressburgera, ale też obrazy flamandzkich malarzy, których stylem, a zwłaszcza użyciem światła Guadagnino polecił zainspirować się Mukdeepromowi – sam operator przyznał, że jego zadaniem miało być nie uchwycenie prawdziwego światła słonecznego Meksyku, a właśnie światłocienia wspomnianych obrazów (Johns, 2024).

Nie wszystkie więc wybory estetyczne Guadagnina były podporządkowane chęci uchwycenia atmosfery meksykańskiego krajobrazu, ale i ta motywacja była jedną z kluczowych. Włoski reżyser konstruuje Mexico City poprzez barwy, tekstury i dźwięki. Miejski pejzaż współtworzą wspomniany już błękit nieba, zróżnicowane tak stylistycznie, jak i kolorystycznie budynki, z których większość pomalowanych jest w barwach pastelowych zieleni, róży i beży. Przy drogach rosną palmy, można też natknąć się na kwitnące na fioletowo jakarandy, charakterystyczne dla tropikalnych i subtropikalnych rejonów obu Ameryk (pojawiają się w scenie, która jako jedyna nie została nakręcona w Cinecittà Studios, a w ogrodzie botanicznym rodzinnego dla reżysera Palermo). Ulice są wąskie, raczej spokojne, przechadzają się nimi nieliczni ludzie i psy. Chociaż gdy w jednym z fragmentów kamera odjeżdża wysoko, by pokazać całą panoramę miasta, widzimy całą masę samochodów poruszających się po drogach metropolii.

Guadagnino próbuje również uwiarygodnić meksykański charakter filmu, odwołując się do powszechnych, sugestywnych skojarzeń z państwem. Na banerach na budynkach widać co prawda głównie reklamy popularnej w Meksyku już od lat 30. XX wieku Coca-Coli, ale Lee pija wieczorami przeważnie charakterystyczne dla kraju trunki takie jak mezcal czy tequilla. W jednej z barowych scen Lee próbuje nawiązać bliższą relację z innym z klientów, a podrywowi świadkuje spoczywający w tle wizerunek Matki Bożej z Guadalupe. Najbardziej charakterystycznym elementem wyobrażonego przez Guadagnina i jego współpracowników Meksyku wydaje się chyba pot ciągle towarzyszący bohaterom na ich twarzach. Ma on w kontekście *Queer* znaczenie podwójne: oddaje gorącą atmosferę uczuć buzujących pomiędzy bohaterami, ale oddaje także zupełnie namacalny gorący, parny klimat Meksyku.

Powstaje oczywiście pytanie o autentyczność owego krajobrazu zbudowanego przez Guadagnina. Już przecież choćby wspo-mniany przed chwilą parne powietrze raczej nie jest faktycznym elementem doświadczenia życia w meksykańskiej stolicy, która przez większość roku pozostaje głównie w klimacie suchym. Wspominanym już celem Włocha było wykreowanie miasta wyobrażonego, a nie prawdziwego, więc trudno mieć do twórcy pretensje o jakiekolwiek rozbieżności ze stanem faktycznym. Niektórzy meksykańscy krytycy zauważali jednak, że sztuczność obrazu Meksyku jest w filmie Guadagnina na tyle duża, że uniemożliwia wiarygodne opowiedzenie o stolicy owego kraju. W tym tonie pisał na przykład Miguel Cane, według którego Miasto Meksyk z 1951 roku przedstawione jest w filmie jako

piękna, lecz nieodparcie irytująca i pretensjonalna makieta. Guadagnino wydaje się bardziej zainteresowany stworzeniem idyllicznej pocztówki niż oddaniem żywiołowości i chaosu miasta, które w tamtym czasie tętniło życiem i pełne było sprzeczności. W rezultacie otrzymujemy Meksyk, który sprawia wrażenie sztucznego – malowniczej scenografii, która nie jest w stanie w organiczny sposób zespolić się z opowiadaną historią
(Cane, 2024).

W przeciwieństwie do twórców zakorzenionych w meksykańskiej kulturze, dla Guadagnina meksykańskość nie oznacza tożsamości zapisanej we krwi i w intersubiektywnej pamięci, lecz swego rodzaju estetyczną jakość, stworzony na podstawie własnej wiedzy zbiór asocjacji. Włoch nie odczuwa potrzeby mimetycznego odwzorowania realiów portretowanej kultury, być może nawet uważa, że taka próba byłaby z jego, obcej perspektywy niezręczna i niemożliwa do zrealizowania. Zamiast tego tworzy obraz Meksyku przede wszystkim z ikonograficznych skojarzeń. Głównym powziętym środkiem wyrazu wydaje się zaś kontrast z amerykańskimi bądź europejskimi przestrzeniami dobrze znanymi większości widzów, do których film był adresowany. W ten sposób cały zasób stylistycznych chwytów, w tym zastosowana paleta barw, współpracuje, by stworzyć egzotyczny obraz, który jest w filmie absolutnie decydujący. Mamy bowiem do czynienia z kinem przekładającym klimat ponad akcję, a ów klimat jest w tym wypadku wyobrażonym klimatem Meksyku.

Emilia Pérez – narkowojna jako pop-opera

Nie będzie chyba zbytnią przesadą stwierdzenie, że Meksyk funkcjonuje obecnie w narracjach zagranicznych – a zwłaszcza amerykańskich – przede wszystkim jako miejsce niespokojne, opanowane przez narkotykowe kartele i pozostające w sidłach przemocy. Jednym z często podejmowanych tropów jest przedstawienie kraju jako kontrastującego ze Stanami Zjednoczonymi; jako miejsce, gdzie obowiązujące po północnej stronie gra nicy normy zostają zawieszone, a logiką rządzi bezp ardonowa walka o władzę, wpływy i przetrwanie. Charles Ramírez Berg zauważa, że stereotypMeksyku jako państwa groźnego i w gruncie rzeczy nieciekawego, pod każdym względem ustępującego USA od bardzo dawna prze-

wija się w narracjach amerykańskich: „Hollywoodzkie założenie, że Amerykanie muszą zostać zmuszeni do wjazdu do Meksyku, oznacza, że w filmie zawsze musi istnieć wyraźny powód, dla którego bohaterowie udają się do Meksyku" (Ramirez Berg, 2002, 199). O ile podróże do Europy zachodniej są w fabułach amerykańskich zwyczajnością, o tyle rzadko zdarza się, by hollywoodzcy bohaterowie udawali się za swoją południową granicę w celach turystycznych albo poznawczych; jeśli już wybierają ten kierunek, to z reguły wiąże się to z przymusem i strachem o własne życie, bo Meksyk nie jawi się jako przyjazne i otwarte miejsce.

Od kiedy w kraju zaczął się nasilać problem narkotykowy, tym chętniej i z jeszcze większą mocą zaczęto w produkcjach z USA ukazywać południowego sąsiada jako zagrożenie, a narkotykowe gangi stały się popularnymi antagonistami sensacyjnych opowieści. W ten sposób otrzymaliśmy jeszcze jeden – obok produkowanych w Meksyku narkofilmów i nowego kina narco, o których pisałem w poprzednim numerze „Kultury – Historii – Globalizacji" (Homziuk, 2024) – typ audiowizualnych narracji o narkowojnie, który w przeciwieństwie do poprzednich dwóch nurtów nie przedstawia lokalnego sprawozdania ze środka konfliktu, lecz prezentuje perspektywę zewnętrznego, czasem zatroskanego, a czasem przestraszonego obserwatora. Wśród najbardziej hitowych produkcji tego typu wypada wymienić seriale Netflixa *Narcos*: Meksyk (*Narcos*: Mexico, 2018-2021), rozwijający historię powstania kartelu z Guadalajary, albo Ozark (2017-2022), opowiadający o amerykańskiej rodzinie uwikłanej w brutalny układ z kartelem. Istotnymi przykładami są również seriale AMC Breaking Bad (2008-2013) i jego prequel Zadzwoń do Saula (Better Call Saul, 2015-2022), w których meksykański kartel funkcjonuje zarówno jako ciągle obecne fabularne zagrożenie, jak i swego rodzaju symboliczny rewers amerykańskiego porządku.

Obrazowanie Dzikiego Południa – jak można by nazwać Meksyk widziany najczęściej oczami zagranicznych filmowców – wiąże się z różnymi kliszami nie tylko w warstwie fabularnej, lecz także formalnej. Najchętniej stosowanym w wielu produkcjach wizualnym motywem okazuje się nadal portretowanie meksykańskiego pejzażu poprzez zabarwienie obrazów odcieniem sepii. Efekt ten zyskał już nawet potoczną nazwę „meksykańskiego filtra". Najprawdopodobniej jako pierwszy owo estetyczne rozwiązanie wprowadził na salony Steven Soderbergh za sprawą nagradzanego filmu *Traffic* (2000), w którym decyzję o kolorystycznym odróżnieniu krajobrazu Meksyku trudno odczytywać jako przesiąkniętą etycznymi konotacjami – w filmie tym amerykański twórca użył różnych kolorów filtrów raczej wyłącznie po to, by pomóc widzom w śledzeniu skomplikowanej fabuły, na którą składają się trzy przenikające się historie. Jednak późniejsze sięganie po meksykański filtr przez różnorakich filmowców niekoniecznie było już podobnie niewinne, stając się sposobem na wyodrębnienie, a w konsekwencji również stygmatyzowanie miejsc egzotycznych, słabiej rozwiniętych od Zachodu. Antonella Ponce zauważa, że używanie meksykańskiego filtra można uznać za wątpliwe w kontekście portretowania relacji rasowych, ów filtr sprawia bowiem, że w oku kamery osoby o ciemniejszych odcieniach skóry tracą część swoich rysów i częściowo zlewają się z otoczeniem, podczas gdy blade twarze ulegają wyróżnieniu: „szczególnie problematyczne jest to w sytuacji, kiedy biali protagoniści filmu zostają umieszczeni w lokacjach wypełnionych ludźmi o ciemniejszej karnacji, ponieważ żółty filtr pomaga przedstawić ich jako białych zbawców bądź bohaterów" (Ponce, 2021).

Emilia Pérez (2024) Jacques'a Audiarda nie powiela stereotypowej szaty kolorystycznej znanej z outsiderskich opowieści audiowizualnych o Meksyku, proponuje raczej specyficzny dla siebie, żywy i dynamiczny wizualny język. Nie oznacza to jednak, że obraz narkowojny sportretowany przez odległego od epicentrum wydarzeń i nieznającego ich szczegółowego kontekstu Francuza nie zawiera uproszczeń bądź klisz. Musicalowa opowieść o bossie kartelu, który postanawia zmienić płeć, doprowadziła większość meksykańskich odbiorców do białej gorączki. Bodaj najczęściej podnoszonym przedmiotem oskarżeń okazała się kwestia nikłej reprezentacji Meksykanów za i przed kamerą. Adriana Paz to jedyna aktorka wśród głównej obsady, która pochodzi z Meksyku, wśród ekipy zaś znaczącą większość stanowią Francuzi. Nie sama narodowość twórców jest jednak powodem narzekań komentujących, a raczej brak chęci bliższego poznania meksykańskiej kultury i wynikający ze słabego researchu sztuczny obraz kraju na ekranie. Aktorom wytykano słabe opanowanie hiszpańskiego (przypadek Seleny Gomez) lub brak meksykańskich akcentów (pozostała część obsady), wielokrotnie obnażano też słabości scenariusza rojącego się od sztucznych bądź nawet niezrozumiałych fragmentów, wprost objawiających fakt niezaznajomienia twórców z językiem hiszpańskim, a zwłaszcza jego meksykańską odmianą. Scenarzysta i producent Héctor Guillén wprost stwierdził, że „dialogi są kompletnie nieorganiczne – to, co mówią postaci, nie ma żadnego sensu" (Wagner, 2025). Ogromna nieautentyczność fil-

mu w sposobie portretowania meksykańskiej rzeczywistości jest również głównym problemem dla słynnego autora zdjęć Rodrigo Prieto. Według operatora głęboka nieznajomość meksykańskiej kultury przez twórców najpełniej objawia się w szczegółach, które są kluczowe dla utrzymania wrażenia prawdziwości przedstawianego krajobrazu:

Uraziło mnie to, że taka historia została przedstawiona w tak nieautentyczny sposób. Chodzi mi o detale. W Meksyku nigdy nie zobaczysz na budynku więzienia napisu «Cárcel», tylko «Penitenciaria». To właśnie takie szczegóły pokazały mi, że nikt, kto zna ten kontekst, nie był zaangażowany w tworzenie filmu. I co gorsza, nikomu to nawet nie przeszkadzało. To dla mnie naprawdę niepokojące
(Prieto, 2024).

Oprócz tego rodzaju zarzutów pojawiały się też oskarżenia o wątki zakrawające o silną stereotypizację, a nawet rasizm, jak choćby scena, w której córka stwierdza, że Emilia pachnie jak jej ojciec – czyli mezcalem, guacamole i ostrym jedzeniem, a także sposób charakteryzacji Karli Sofíi Gascón grającej podwójną rolę Manitasa del Monte i tytułowej Emilii Pérez, który sprawia, że jako boss kartelu aktorka ma ciemniejszą skórę niż jako odmieniona kobieta, co w konsekwencji wysyła w świat komunikat o powiązaniu rasy z przestępczością. Przeciwniczka filmu Natalia Albin Legoretta uważa, że niekoniecznie był to efekt zamierzony, ale i tak nie ma wobec reżysera żadnych ciepłych słów: „Nie wydaje mi się nawet, by Audiard zrobił to celowo, jego film jest po prostu efektem braku troski o ludzi, których próbuje reprezentować, i takie właśnie są konsekwencje" (Albin Legoretta, 2025). O brak zainteresowania portretowanymi ludźmi i eksploatacyjny charakter filmu oskarżyła twórców również Ces Heredia, twierdząc, że „Emilia Pérez jest kolejnym przykładem wykorzystywania meksykańskich problemów i kultury dla korzyści i ego nie-Meksykanów […] To jest zawłaszczenie kulturowe na wskroś" (Heredia, 2025).

Sowitej krytyce poddano przede wszystkim zbanalizowanie tragizmu narkowojny. Według Kevina Zapaty Celestino film Audiarda jest wyrazem „eurocentrycznej perspektywy, która nie potrafi zrozumieć realiów kraju i trywializuje niezwykle drażliwy dla Meksykanów temat, jakim jest przemoc" (Zapata Celestino, 2025). Największe kontrowersje wzbudziła sama główna oś fabuły, wedle której narkotykowy boss odpowiadający za śmierć wielu ludzkich istnień zmienia całą swą osobowość wraz z korekcją płci, stając się nagle filantropką kierującą organizacją charytatywną zajmującą się odszukiwaniem ciał zaginionych, a zatem orędowniczką ofiar narkotykowej wojny, swoistą bohaterką walczącą o sprawiedliwość. To błyskawiczne nawrócenie, żal za grzechy i symboliczne zadośćuczynienie ofiarom kartelu przez jego bossa zostało przez autentyczne rodziny ofiar przemocy odebrane jako wątek wydumany, może nawet obraźliwy, podobnie jak nazbyt idealistyczna scena, w której matki zaginionych synów śpiewają wspólnie z gangsterami swego rodzaju protest song przeciwko ogarniającej kraj fali przemocy. Problematyczność portretu narkowojny przygotowanego przez Audiarda dostrzega też Oswaldo Zavala, wskazując na to, że film wpisuje się w dominującą w Stanach Zjednoczonych narrację o narkotykowej wojnie, zrzucającą winę za przemyt narkotyków wyłącznie na kraje Ameryki Łacińskiej i uzasadniającej potrzebę militaryzacji granicy amerykańsko-meksykańskiej:

Jeśli wciąż będziemy sobie powtarzać, że to po prostu opowieść o brutalnych handlarzach narkotyków w meksykańskim społeczeństwie, nigdy nie ruszymy z miejsca. Ta powielana narracja mówi obywatelom dokładnie to, co chcą usłyszeć: „Cokolwiek złego dzieje się z handlem narkotykami, to wina Latynosów. To my jesteśmy odpowiedzialni". W ten sposób film dołącza do całej fali produkcji kinowych i telewizyjnych, które zrzucają winę za przemoc na biednych, jednocześnie zdejmując odpowiedzialność z wojska
(Savinar, 2025).

Chociaż najczęstszą linią obrony Audiarda przed wymienianymi wcześniej zarzutami jest twierdzenie, jakoby nie było jego zamiarem opowiadanie o Meksyku i jego problemach, które miały się znajdować jedynie w tle narracji, to jednak trudno zaprzeczyć, że reżyser stara się w swoim filmie stworzyć pewien wyimaginowany obraz Meksyku. Już same pierwsze obrazy i dźwięki mają przenieść widzów do owego kraju. Jako pierwsi, wyłącznie na chwilę pojawiają się na ekranie mariachi, których muzyka jest zapewne jednym z pierwszych skojarzeń w społecznej świadomości wiążących się z Meksykiem, zwłaszcza od czasu słynnego filmu Roberta Rodrigueza El Mariachi (1992). Gdy zaś kamera po raz pierwszy ukazuje widzom meksykańską stolicę, z offu słychać charakterystyczne dla ulic Mexico City zawołanie-reklamę Se compran colchones, zachęcającą do zakupu używanych artykułów gospodarstwa domowego.

Podobnie jak opisywany wcześniej *Queer, Emilia Pérez* została nakręcona w Europie, a konkretnie w paryskim studiu Bry-sur-Marne. Jak przyznał w wywiadzie autor zdjęć do filmu, Paul Guilhaume, początkowo cała produkcja miała być sfilmowana w autentycznych lokacjach w Meksyku, ekipa

wybrała się tam na poszukiwania odpowiednich miejsc, jednak po pewnym czasie trwania tego procesu, Audiard zadecydował o przeniesieniu zdjęć do studia, meksykańskie lokacje posłużyły jedynie za punkt odniesienia dla ostatecznych scenografii, który nie był jednak traktowany ze szczególną nabożnością. Jak bowiem podaje Guilhaume, Audiard podjął decyzję o kręceniu *Emilii Pérez* w studiu, ponieważ w innym wypadku film „byłby nazbyt poważnie zanurzony w rzeczywistości" (Brzeski, 2024). Stąd jasno wyłania się cel reżysera, którym było stworzenie wokół meksykańskiej tożsamości i ikonografii audiowizualnego spektaklu (w mocy pozostaje pytanie o etyczność wykorzystywania do tego tak namacalnego dramatu tysięcy ludzi, jakim jest narkowojna). Nie jest zresztą przypadkiem, że początkowo Francuz pomyślał tekst *Emilii Pérez* jako operowe libretto, a więc wybrał formę sztuki znacznie bardziej zaznaczającą swą sztuczność, wyrwanie z codziennego kontekstu niż kino, które ma możliwość wiernego rejestrowania rzeczywistości. Jak jednak zauważył w rozmowie z Audiardem jeden z niewielu orędowników *Emilii Pérez* wśród sławnych Meksykanów, Guillermo del Toro: „żeby dać wyraz prawdzie, nie trzeba być realistą" (del Toro, 2024). Zdaniem twórcy *Kształtu wody* (*The Shape of Water*, 2017) Meksyk wykreowany przez francuskiego reżysera pozostaje krajem widzianym przez osobę z zewnątrz, niekoniecznie więc jest faktograficznie zbieżny z prawdziwym obrazem państwa, lecz okazuje się szczerym, hipnotycznym portretem kraju, trafnie oddającym meksykański temperament i społeczne problemy.

Kolejna fala krytyki spadła na Audiarda po jego słowach o tym, dlaczego zdecydował się nakręcić film po hiszpańsku mimo nieznajomości języka. Reżyser tłumaczył, że „hiszpański jest językiem skromnych, rozwijających się krajów, ludzi biednych i migrantów" (Mora, 2025). Nie ulega wątpliwości, że słowa zostały przez reżysera dobrane niefortunnie. Można domniemywać, że w powyższej wypowiedzi Audiardowi zależało na podkreśleniu faktu społecznego zaangażowania jego kina, które w przeszłości objawiało się w pełnej krasie chociażby w takich filmach jak *Prorok* (*Un prophète*, 2009) czy *Imigranci (Dheepan*, 2015). W tamtych obrazach twórca wypracował również swoistą estetykę niepokoju, którą kontynuuje w *Emilii Pérez*, wzbogacając narkotykowy thriller o rozwiązania formalne charakterystyczne dla musicali oraz telenoweli. Sam początek filmu w dynamicznym stylu ustanawia klimat Meksyku jako kraju niesprawiedliwego i doświadczającego społecznego wrzenia. Prawniczka Rita trenuje mowę obronną, wychodzi na ulicę meksykańskiej metropolii i nagle otacza ją w rwący tłum ludzi, kamera szybko prześlizguje się przez dokonujące się gdzieś na uboczu zbiorowiska morderstwo przy użyciu noża. Pęd i napięcie to emocje, do których często odwołuje się Audiard, a w ich wytworzeniu pomagają mu środki wyrazu takie jak szybki montaż i kamera pozostająca w ciągłym ruchu, a także piosenki, zwłaszcza te wykonywane w ostrym stylu przez Zoe Saldañę. Pożenienie kryminalnej historii z fabularnymi tropami popularnej w Meksyku formuły telenoweli można odczytać jako kolejny element mający nadawać produkcji meksykańskiego charakteru.

Opowiadając o musicalach będących punktami odniesienia podczas prac nad *Emilią Pérez*, Audiard wskazuje na inspirację *Parasolkami z Cherbourga (Les Parapluies de Cherbourg*, 1964) Jacques'a Demy'ego oraz *Kabaretem (Cabaret*, 1972) Boba Fossego, przede wszystkim dlatego, że oba wymienione dzieła są musicalami o zabarwieniu politycznym (Romney, 2024). Francuski autor z jednej strony korzysta więc z musicalowej formy jako stylistyki służącej porzuceniu twardej rzeczywistości i wyzwoleniu audiowizualnej wyobraźni, z drugiej – dostrzega w niej potencjał narzędzia krytycznego. Próbę nadania filmowi meksykańskiego charakteru najpełniej widać właśnie w ciągłym, ścisłym skorelowaniu przedstawianej treści z problemami społecznymi kraju, objawiającym się nie tylko w fabularnych szczegółach, lecz także tekstach piosenek. W jednym z utworów Rita śpiewa, że „zmiana ciała zmienia społeczeństwo / zmiana społeczna zmienia duszę / zmiana duszy zmienia społeczeństwo / zmiana społeczna zmienia wszystko", tym samym zgrabnie wiążąc fabułę filmu z opowieścią o konieczności daleko idących przemian w meksykańskim społeczeństwie.

Najbardziej wprost o tragizmie narkowojny śpiewają z kolei bohaterowie w piosence Para, w której poruszona zostaje tematyka zaginięć, matek opłakujących swych synów i narkobiznesu stanowiącego coś na kształt choroby nowotworowej toczącej meksykański naród. Głównym przesłaniem pieśni wydaje się wyrażenie potrzeby dania świadectwa okropieństwom narkotykowej wojny. Utwór wyśpiewują postacie reprezentujące osoby, których rodziny zostały bezpośrednio dotknięte przemocą. Audiard filmuje ich twarze, wraz z trwaniem utworu jest ich coraz więcej, aż wreszcie tłum ludzkich podobizn przybiera wygląd podobny niebu upstrzonemu gwiazdami. Tuż potem reżyser ukazuje w kadrze rozświetlone domowymi światłami Mexico City nocą, co można uznać za dość znaczący wybór montażowy – każdemu świecącemu się reflektorowi odpowiada pewna historii cierpienia, w sposób symboliczny pokazana zostaje więc powszechność problemu przemocy. Jeszcze jedną znaczącą piosenką jest El mal,

muzyczne oskarżenie bogatych oficjeli o wspieranie narkowojny, wyśpiewane przez bohaterkę Zoe Saldañy w scenie charytatywnego balu fundacji Emilii. W ten sposób Audiard zaznacza, że problemem nie jest sam przemyt narkotyków i towarzysząca mu przemoc, lecz ułatwiające i w pewien sposób legitymizujące działanie karteli zachowanie skorumpowanych przedstawicieli instytucji państwa.

Ze sposobem pojmowania meksykańskości przez francuskiego reżysera wiąże się też sam wątek tranzycji narkotykowego bossa i umieszczenie w centrum opowieści niemal wyłącznie postaci kobiecych. Audiard identyfikuje meksykańską kulturę jako maczystowską, podtrzymującą silne nierówności między kobietami i mężczyznami, wyznającą archetyp mężczyzny jako silnej głowy rodziny. Przyczyn fali przemocy przetaczającej się przez Amerykę Łacińską można upatrywać również w utrzymującej się w niej jeszcze dość silnie kulturze machismo. W ten sposób sprawę widzą między innymi Jennie B. Gamlin i Sarah J. Hawkes, którzy w swym artykule przedstawiają przemoc jako narzędzie budowania przez wykluczonych Meksykan szacunku i męskiej tożsamości: „Różnorodne formy przemocy mają odmienne przyczyny, ale są ze sobą powiązane nie tylko poprzez wspólne ramy definicyjne, lecz również przez struktury męskości i płci funkcjonujące w ramach patriarchalnego kapitalizmu, który zarazem legitymizuje przemoc w relacjach międzyludzkich" (Gamlin, Hawkes, 2018, 60). Zmiana płci pociąga za sobą u Audiarda zmianę sposobu postępowania byłego narkotykowego bossa. W ten sposób reżyser metaforycznie ukazuje sprzeniewierzenie się maczystowskim ideałom jako możliwe, przynajmniej częściowe rozwiązanie problemów kraju, wypatrując promyków nadziei na lepsze jutro w kobietach.

Choć diagnozy społeczne i recepty na nie zaprezentowane przez Audiarda zakrawają o naiwność, to Fernanda Solórzano uważa, że film nabiera większego impetu krytycznego, gdy przebieg fabuły zinterpretuje się wspak najczęstszemu odczytaniu dzieła, czyli jako zaprzeczenie opowieści o cudownej odmianie życia; narrację o jedynie pozornym przejściu przez tytułową bohaterkę na dobrą stronę, ostatecznie zwieńczoną jej przykrym końcem – trzeźwe i potrzebne świadectwo faktu, że wydostanie się ze spirali przemocy i uwikłania w przestępcze stosunki jest trudnym, a może wręcz niemożliwym zadaniem do wykonania:

Widzę w Emilii Pérez coś innego niż historię odkupienia. Widzę historię postaci, która nie potrafiła zostawić za sobą przeszłości […] Przyjrzyjcie się temu, jak Emilia ulega ponownie impulsowi przemocy, co prowadzi ją do samozniszczenia. Domaga się swojego prawa do powtórnych narodzin, a jednocześnie odmawia nowej przyszłości byłej partnerce
(Solórzano, 2025).

Odczytanie filmu Audiarda w sposób zaproponowany przez meksykańską krytyczkę otwiera możliwość zinterpretowania Emilii Pérez jako obrazu, który nie jest eksploatacyjną, naiwną wizją meksykańskich problemów społecznych, lecz przeciwnie – uczciwie przedstawia dramat narkotykowej wojny.

Podsumowanie

Zestawiając ze sobą *Queer* i *Emilię Pérez* , można zauważyć dwie różne strategie konstruowania wyobrażonego obrazu Meksyku. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z celową estetyzacją, grą z konwencją i świadomym zerwaniem z realistycznym przedstawieniem przestrzeni. Guadagnino tworzy symulakrum miasta; obraz metropolii istniejący wyłącznie w wyobraźni bohatera i w emocjonalnej pamięci autora pierwowzoru literackiego. Meksyk staje się tu scenerią mentalną, nasyconą intensywnymi kolorami, sztucznością i subiektywną dekadencją. Audiard również nie dąży do zachowania dokumentalnej wierności faktycznemu państwu, lecz wpisuje swój film w inną filmową tradycję niż Guadagnino: zaangażowanego spektaklu społecznego, pop-politycznego musicalu wyrastającego z charakterystycznych dla współczesnego Meksyku społecznych niepokojów. Jego wizja Meksyku czerpie z potocznych wyobrażeń o przemocy, kartelach i nierównościach społecznych, co czyni z Emilii Pérez dzieło o silnym ładunku symbolicznym, ale też podatne na oskarżenia o uproszczenia i stereotypizację.

Oba filmy łączy zatem fakt, że konstruują Meksyk nie jako miejsce rozpoznane i doświadczone, lecz jako krajobraz znaczeń – emocjonalnych, estetycznych bądź ideologicznych. Pojawia się tu zasadnicze pytanie o to, czy możliwe jest tworzenie obrazów obcej kultury bez popadania w jej uproszczenie. A może kluczem jest właśnie świadomość tej obcości i konsekwentne uczynienie z niej elementu stylu? Zestawienie Queer i Emilii Pérez pokazuje, że kino europejskie potrafi opowiadać o Meksyku bez fizycznej obecności w tym kraju, ale jednocześnie dowodzi też, że taka reprezentacja zawsze obciążona jest ryzykiem zafałszowania lub nadmiernej estetyzacji. Ostatecznie więc nie chodzi wyłącznie o to, czy i jak można stworzyć Meksyk w europejskim studiu, ale także o to, dlaczego się to robi – i z jaką świadomością kulturowego dystansu.

Bibliografia

Albin Legorreta, Natalia; From sepia filters to "Emilia Pérez", https://invernadero.substack.com/p/from-sepia-filters-to-emilia-perez [dostęp: 31.05.2025]

Baudrillard, Jean; 2005, Symulakry i symulacja, przeł. S. Królak, Warszawa

Brzeski, Patrick; "A Genre of Film That We Couldn't Even Say": THR Presents Q&A With "Emilia Pérez" Cinematographer Paul Guilhaume, https://www.hollywoodreporter.com/movies/movie-news/emilia-perez-cinematographer-paul-guilhaume-interview-thr-presents-1236078157 [dostęp: 31.05.2025]

Burroughs, William S.; 1985, Introduction from Queer, https://realitystudio.org/texts/queer/introduction [dostęp: 31.05.2025]

Cane, Miguel; Hasta la belleza cansa: Queer de Luca Guadagnino, https://revistapurgante.com/hasta-la-belleza-cansa-queer-de-luca-guadagnino [dostęp: 31.05.2025]

Cotonou, Chris; 'Queer' production designer Stefano Baisi talks AI in film, and building a fantasy Mexico City, https://www.esquire.com.au/queer-luca-guadagnino-production-designer-stefano-baisi-interview [dostęp: 31.05.2025]

del Toro, Guillermo; Guillermo del Toro & Jacques Audiard discuss Emilia Pérez, https://www.youtube.com/watch?v=0ORxe0_AMqc [dostęp: 31.05.2025]

Gamlin, Jennie B.; Hawkes, Sarah J.; 2018, Masculinities on the Continuum of Structural Violence: The Case of Mexico's Homicide Epidemic; w: Social Politics: International Studies in Gender, State & Society, t. 25, nr 1, ss. 50-71

García-Robles, Jorge; 2013, The Stray Bullet: William S. Burroughs in Mexico, przeł. D. C. Schechter, Minneapolis

Guadagnino, Luca; Luca Guadagnino on Daniel Craig, Sex Scenes, Neopuritanism, Unrequited Love, Stalkers, and the Philosophy of 'Queer', rozm. przepr. R. Lattanazio, https://www.indiewire.com/features/interviews/luca-guadagnino-daniel-craig-sex-scenes-queer-1235070390 [dostęp: 31.05.2025]

Heredia, Ces; Take It from a Mexican: "Emilia Pérez" is Trash, https://latinamedia.co/emilia-perez-mexican-reaction [dostęp: 31.05.2025]

Homziuk, Łukasz; 2024, Cine nuevo de narco. O meksykańskiej wojnie narkotykowej i jej ekranowym życiu; w: Kultura – Historia – Globalizacja, nr 31, ss. 37-45

Johns, Merryn; Behind the Scenes of Luca Guadagnino's Queer Mexico Odyssey, https://www.vacationer.travel/behind-the-scenes-of-luca-guadagninos-queer [dostęp: 31.05.2025]

Mora, Luis Angel H.; Jacques Audiard, director de "Emilia Pérez", afirma que el español es un idioma de pobres y migrantes: "Países modestos", https://www.infobae.com/mexico/2025/01/29/jacques-audiard-director-de-emilia-perez-afirma-que-el-espanol-es-un-idioma-de-pobres-y-migrantes-paises-modestos/?outputType=amp-type [dostęp: 31.05.2025]

O'Falt, Chris; Why and How Luca Guadagnino Shot 'Queer' Almost Entirely on a Soundstage, https://www.indiewire.com/features/interviews/queer-behind-the-scenes-shot-on-soundstage-1235073083 [dostęp: 31.05.2025]

Ponce, Antonella; The „Mexican" Movie Filter Is Worse Than We Thought, https://www.cracked.com/article_30837_the-mexican-movie-filter-is-worse-than-we-thought.html [dostęp: 31.05.2025]

Prieto, Rodrigo; Rodrigo Prieto on the Story Behind His Directorial Debut "Pedro Páramo" & Why He Was Offended by "Inauthentic" Mexican Portrayal in "Emilia Pérez" – Camerimage, rozm. przepr. Z. Ntim, https://deadline.com/2024/11/rodrigo-prieto-pedro-paramo-mexico-emilia-perez-netflix-camerimage-film-festival-1236185183 [dostęp: 31.05.2025]

Ramírez Berg, Charles; 2002, Latino Images in Film: Stereotypes, Subversion, Resistance, Austin

Romney, Jonathan; „Emilia Pérez" director Jacques Audiard talks musical numbers, feeling "cramped" by French cinephilia, https://www.screendaily.com/features/emilia-perez-director-jacques-audiard-talks-musical-numbers-feeling-cramped-by-french-cinephilia/5199431.article [dostęp: 31.05.2025]

Savinar, William; Experts deem Trump's designation of Mexican cartels as terrorists a scare tactic, https://www.courthousenews.com/experts-deem-trumps-designation-of-mexican-cartels-as-terrorists-a-scare-tactic [dostęp: 31.05.2025]

Solórzano, Fernanda; Wpis na platformie X, https://x.com/f_solorzano/status/1876283293060268477 [dostęp: 31.05.2025]

Wagner, James; Why „Emilia Pérez", a Film About Mexico, Flopped in Mexico, https://www.nytimes.com/2025/02/28/world/americas/emilia-perez-mexico-oscars.html [dostęp: 31.05.2025].

Zapata Celestino, Kevin; Emilia Pérez and the colonization of culture, https://blogs.lse.ac.uk/internationaldevelopment/2025/02/17/emilia-perez-and-the-colonisation-of-culture [dostęp: 31.05.2025]

Instytut Kulturoznawstwa

ul Szewska 50/51, pok. nr 8
50-139 Wrocław

tel. +48 71 375 26 93
khg@uwr.edu.pl