

STUDIA ETHNOLOGICA



STUDIA ETHNOLOGICA

Seria publikowana przez Instytut Etnologii
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego
oraz Wydawnictwo DiG

Zespół Redakcyjny:

Lech Mróz, Zofia Sokolewicz, Jerzy S. Wasilewski, Anna Zadrożyńska-Barącz,
Magdalena Zowczak

Dotychczas w serii ukazały się:

Anna Malewska-Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa 2002

Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie, pod red. Jarosława Derlickiego i Wojciecha Lipińskiego, Warszawa 2002

Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne, pod red. Łukasza Smyrskiego i Magdaleny Zowczak, Warszawa 2003

Wojciech Bęben, *Mały świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papui Nowej Gwinei*, Warszawa 2004

Etnos przebudzony, pod red. Lecha Mroza, Warszawa 2004

Agnieszka J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005

Maciej Ząbek, *Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*, Warszawa 2007

Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim, pod red. Magdaleny Lubańskiej, Warszawa 2007

Anna Malewska-Szałygin, *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich. 1999–2005*, Warszawa 2008

Łukasz Smyrski, *Ajdyn znaczy księżyc. Narody południowej Syberii*, Warszawa 2008

Bartosz Hlebowicz, „Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki”. *Nanticoke Lenni–Lenapowie i Oneidowie ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 2009

W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach „Slaviae Orthodoxae”, pod red. Magdaleny Zowczak, Warszawa 2009

Sąsiedztwo w obliczu konfliktu. Relacje społeczne i etniczne w zachodniej Macedonii — refleksje antropologiczne, pod red. Karoliny Bielenin–Lenczowskiej przy współudziale Katarzyny Paczóskej, Warszawa 2009

Andrzej Perzanowski, *Odmierńcy. Antropologiczne studium dewiacji*, Warszawa 2009

Marek Arpad Kowalski, *Dyskurs kolonialny w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2010

Dylematy kaukaskie. Problemy narodowościowe i migracyjne, pod red. Macieja Ząbka przy współpracy Patrycji Prześlakiewicz i Iwony Kaliszewskiej, Warszawa 2010

Na pograniczu „nowej Europy”. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo, pod red. Magdaleny Zowczak, Warszawa 2010

Marian Grzegorz Gerlich, „*My prawdziwi Górnoślązacy...*”. *Studium etnologiczne*, Warszawa 2010

Wojciech Lipiński, *Ludzie tundry. Tożsamość i granice etniczne na północy Syberii*, Warszawa 2011

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Pośród chaosu

Antropologiczne refleksje nad współczesnością

pod redakcją Anny Zadrożyńskiej



Warszawa 2011



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 211/P-DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą nauki.

Publikacja dofinansowana przez
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Umowa nr 790/DWB/P/2010)
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Redakcja: Agnieszka Szruba

Skład i łamanie: Joanna Pędziwiatr

Projekt okładki: Wioletta Szebesta

Na okładce: „Rzeczy”, fot. Andrzej Kramarz

© Copyright by Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Warszawskiego & Wydawnictwo DiG, 2010

ISBN 978-83-7181-692-5



Wydawca: Wydawnictwo DiG sp. j.
01-524 Warszawa, al. Wojska Polskiego 4
tel./fax: (0-22) 839 08 38
e-mail: biuro@dig.pl; <http://www.dig.pl>.

Druk cyfrowy: TOTEM w Inowrocławiu



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 211/P-DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą nauki.

Spis treści

Słowo wstępne (<i>Anna Zadrożyńska</i>)	7
KATARZYNA KUZKO, Tworzywo świata. W poszukiwaniu oparcia	9
KATARZYNA BISKUPSKA, „Twoje śmieci to nie śmieci”. Nowy recykling. Badania wśród (i)migrantów Starego Miasta Barcelony	29
JOANNA KOWAL, Imperatyw czerni. Antropologiczny szkic o współczesnym ubiorze korykańskim	69
KATARZYNA GMACHOWSKA, Urynkowieni: przypadek ludzi z korporacji	91
RAFAŁ CHABOWSKI, Style życia: młodzi pracownicy międzynarodowych korporacji. Badania w Warszawie w latach 2006–2007	119
MARTA ELAS, Ubóstwo a sprawstwo. O ruchu samotnych matek i Stowarzyszeniu „Damy Radę”	141
AGATA CHEŁSTOWSKA, Aborcja i ruch pro-choice w Polsce. Refleksja antropologiczna	161
MONIKA KAMIŃSKA, Pies w wielkim mieście	183



Słowo wstępne

Pośród chaosu powstaje zaczyn nowych form, nowych konfiguracji, stabilnych tylko na chwilę albo rozwijających się w lawinę zdarzeń. Obserwując współczesną kulturę, badając jej fragmenty w Polsce lub w innych krajach, można odnieść wrażenie, że jest to obraz spontanicznego chaosu, dowolności, nieopanowania. A przecież, mimo że chaos jest pojęciem niedefiniowalnym, to jego coraz precyzyjniejsze i bogatsze teorie zyskują sobie popularność w świecie nauki, zwłaszcza wśród matematyków, fizyków, filozofów. Natomiast humanistyczni badacze rzeczywistości chaosem zwą pewien nieokreślony stan wyjściowy kultury, religii, obyczajów. Do tego sensu nawiązuje potoczne rozumienie tego pojęcia, gdzie chaos jest po prostu stanem bezładu, nieuporządkowania. Proponuję, aby i w tej książce chaos był rozumiany jako pojęcie niedefiniowalne, pierwotne, podstawowe. Aby został uznany za wstępną cechę charakterystyczną współczesnej kultury w globalizującym się świecie. Właśnie ją starają się opisać i zrozumieć badacze, choć na chwilę unieruchamiając zmienne konfiguracje nieprzewidywanych zdarzeń i wieloznacznych rekwizytów. Te zmiennokształtne „kulturowe fraktale”, będące ciągłym ruchem, ukazują się tylko dzięki opisom, zaś opisane natychmiast znikają. Dlatego trzeba uznać, że zawsze są prawdziwe prawdami pochwyconych opowieści.

Autorami artykułów w tej książce są absolwenci Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, którzy w 2008 roku ukończyli pisanie swoich prac magisterskich, a większość z nich także w tym samym roku złożyła egzamin magisterski. Wszystkie teksty opierają się na oryginalnych badaniach i przemyśleniach ich autorów, których poprosiłam o wzięcie udziału w tej publikacji. Przez dwa lata byli oni uczestnikami moich spotkań seminaryjnych, gdzie z założenia rozważaliśmy problemy kultury współczesnej w kontekście historii i różnicowań terytorialno-etnicznych. Nie realizowaliśmy konkretnego programu badawczego o wyraźnie zakreślonych ramach i sformułowanych

wcześniej założeniach. Obszarem zainteresowań było wszystko to, co etnologa/antropologa kultury otacza. Innymi słowy, każdy z uczestników seminarium proponował swój temat, rozważał go, stopniowo zawężał horyzont spojrzenia, wreszcie badał, prezentował i opracowywał w formie rozprawy. Tak wybrane tematy wydają się od siebie odległe, pozornie ze sobą niepowiązane, wyrywkowe, zróżnicowane. A jednak...

A jednak zbliżają się one do jądra sensu współczesnej kultury, współczesnego życia. Nie wyczerpują problemu, to nie jest możliwe, ale wyraźnie go dotykają, wskazując interesujące i płodne pola do refleksji. Opowiadają językiem badaczy to, co opowiedzieli im inni ludzie. I tak oto refleksje na temat tworzywa świata i neokolonizacji rzeczy wynikają z opowieści o rodzinnych, domowych, sentymentalnych skarbach (w Polsce). Opisanie świata recyklingu wszystkiego i wszystkich (w Barcelonie) to obserwacja wrażliwej etnolożki na niezwykłość poznawanej, nowej, ale przecież coraz dla niej bliższej rzeczywistości. Podobnie próba zrozumienia wszechpanującej czerni w ubiorach (na Korsyce), roli w tym tradycji i symbolicznej tego wymowy wiąże się z siłą pierwszego spojrzenia badaczki na odkrywany świat. Spokojnie i z pewnym krytycznym dystansem spoglądają na współczesność (w Polsce) badacze stylów życia przedstawicieli etosu korporacyjnego. Natomiast szokująco odmienne od bezbarwnych wizji oficjalnych komunikatów i kontrowersyjne obrazy kreślą badaczki palących problemów (w Polsce) samotnego macierzyństwa, kobiecości i aborcji. Ten obraz uznały one za konsekwencję kapitalistycznego niedbalstwa społecznego i parlamentarno-katolickich dążeń do regulacji życia poczętego. Ale owa burza protestu doznaje niejako ukojenia w końcowym artykule o zwyczajnych ludzkich upodobaniach do zwierząt. W ten sposób zarysował się jakiś wstępny szkic szlaków prowadzących do obszaru rozległej refleksji nad współczesnością, propozycja strategii rozważań o nieznanym i wcale niechaotycznym problemach z pozoru znanej, oczywistej, ale chaotycznej rzeczywistości.

Dla etnologa/antropologa kultury w centrum zainteresowań tkwi człowiek, jako twórca „dzieł wszystkich”. Dlatego badacz odwołuje się do wiedzy swoich rozmówców. Dlatego badacz opowiada potem to, co zapisał, przetworzył, odrzucił, zachował, zrozumiał, czego nie pojął. Ta subiektywność i badania, i relacji może być cennym wkładem w poznawanie świata i kultury, ale tylko wtedy, gdy jest procesem świadomym. Mam nadzieję, że zamieszczone tu teksty absolwentów Instytutu Etnologii i Antropologii UW są w stanie to pokazać.

Anna Zadrożyńska

Katarzyna Kuzko

Tworzywo świata. W poszukiwaniu oparcia

Niniejszy tekst jest fragmentem pracy magisterskiej pt. *Sekretne życie przedmiotów. O relacjach między nieлюдźmi i ludźmi* (Warszawa 2008). W jej części teoretycznej rozważałam „zwrot ku rzeczom” w kontekście krytyki postkolonialnej i propozycji humanistyki nieantropocentrycznej, którego to nurtu jednym z reprezentantów jest B. Latour. Pojawiły się w niej jednak także bardziej klasyczne propozycje, takie jak koncepcja biografii rzeczy I. Kopytoff’a (2005). Ważnym punktem odniesienia były też pojęcia dyskursu i narracji — kwestia tego, kto snuje opowieść i nadaje jej ramy. W przyglądaniu się sposobom mówienia o rzeczach interesowała mnie pojawiająca się, zwłaszcza w rozmowach, istotna trudność znalezienia języka dla opisywanych rzeczy i zjawisk. Obok opowieści o znaczących przedmiotach, które były kształtowane podobnie do opowieści o osobach, pojawiały się próby wykraczania poza opowieść „ludzką”, które dostrzegałam w różnych poszukiwaniach odpowiedniego słowa, mogącego oddać to, co właściwie w tym przedmiocie jest najistotniejsze — duszę, energię, aurę. W niniejszym tekście pojawiają się jednak tylko ślady tych zmagania. Odnaleźć je można w cytowanych wypowiedziach osób, które w różny sposób zajmują się przedmiotami: profesjonalnie i zupełnie amatorsko, albo choćby tylko na zasadzie codziennego współistnienia. Dla nich rzeczy w różny sposób mają znaczenie, ponieważ chodzi nie tylko o rzeczy stare. Nie zawsze wiek jest kluczem do ich znaczenia, wszystkie bowiem są w jakiś sposób szczególne.

*

Wprawdzie, jak mówi Ewangelia, „na początku było Słowo”, to jednak nie jest to jedyny składnik świata. Na tym — jeśli potraktujemy ów werset bardzo dosłownie i zestawimy go z krytyką sformułowaną w ramach zwrotu ku rzeczom — zbyt skrupułowali się przedstawiciele nurtów posługujących się metaforą tekstu¹.

¹ W obronie rzeczy wystąpił Bjørnar Olsen, który w swoistym manifeście wyraża zdziwienie, że nawet, jakby się mogło wydawać, w dziedzinie tak blisko związanej z obiektami materialnymi jak archeologia „znikły” one jako „rzeczy same w sobie”, stały się transparentne, brane pod

Odwieczny spór o pierwszeństwo ducha bądź materii wymaga odwołań do Platona, który uznał realność idei, zaś rzeczy — za ich odzwierciedlenie (Tatarkiewicz 1998)². Zaproponowane przez Platona i rozwijane potem, zwłaszcza w koncepcjach chrześcijańskich, dualistyczne pojmowanie świata, z wyraźnym umieszczeniem wartości po stronie ducha, stało się jednym z fundamentów zachodniej kultury i nadal jest silnie eksponowane jako rozdarcie, pęknięcie w najbardziej dotkliwy sposób nękające człowieka³. Mimo że zarówno w dyskursie naukowym, jak i w różnych dziedzinach sztuki (która jest

uwagę jedynie jako coś, co ukazuje bądź umożliwia dostęp do czegoś innego, bardziej istotnego: badanych kultur i społeczeństw, życia dawnych ludzi. Materialność świata została „zdematerializowana”, wyrugowana przez jego tekstualizację, w ramach której kultura materialna ujmowana jest jako metafora, symbol, znak bądź przekaz. Ujawniają to używane często literackie analogie, takie jak: czytanie przeszłości (Hodder 1986, za: Olsen 2003, s. 90), czytanie kultury materialnej (Tilley 1990, za: Olsen 2003, s. 90) czy kultura materialna jako tekst (Tilley 1991, za: Olsen 2003, s. 90). Wprawdzie, jak pisze dalej Olsen, uświadomiło to badaczom, że praktycznie cała kultura materialna przekazuje znaczenie społeczne oraz że tworzenie się owych znaczeń jest nieustannym procesem zależnym zarówno od „czytelnika” i jego kontekstu, jak i od twórcy „tekstu”. A jednak „choć metafora tekstualna była istotna i płodna, doprowadziła do zignorowania różnicy pomiędzy rzeczami a tekstem. Zatarła to, że kultura materialna jest obecna w świecie i odgrywa rolę diametralnie odmienną, konstytutywną dla naszej w nim obecności, inną niż tekst i język. Rzeczy bowiem dokonują czegoś więcej niż tylko wyrażania znaczeń. Dlatego postrzeganie wszystkiego jako tekstu, który pisze sam siebie, przeszłości jako nigdy niekończącej się narracji, ciągłej gry znaczącego (*signifier*) bez znaczonego (*signified*), „stało się mało inspirującą teorią” (Olsen 2003, s. 90).

² Interesujące byłoby zagłębienie się w filozoficzne rozważania Platona, z których W. Tatarkiewicz zdaje relację w następujący sposób: „*Idee i rzeczy*, byt i zjawiska, aczkolwiek nierównej realności i doskonałości, jednakże są ze sobą związane. Sama wspólność nazw między rzeczami a ideami (np. «rzeczy piękne» a «idea piękna») wskazuje na ich związek. Rzeczy, nie dorównując ideom, są jednak do nich podobne; Platon tłumaczył to tym, że są *zależne od* idei; zależność ta nie jest natury przyczynowej, idee są nie przyczynami, lecz *wzorami* rzeczy. Mają niejako «uczestnictwo» w ideach i przez to przyjmują ich własności. Widzimy jakby «obecność» idei w rzeczach. Natura obu światów jest różna, ale układ ten sam; albowiem porządek realnego świata jest odwzorowaniem świata idei” (Tatarkiewicz 1998, s. 88). Być może byłby to dobry punkt wyjścia do poszukiwań wyjaśnienia odczucia przynależności rzeczy–przedmiotu do człowieka, np. bliskiego (żyjącego lub nie), w którego istnieniu przedmiot ów w jakiś sposób „uczestniczy”.

³ Np. B. Latour uważa, że dychotomię ducha i materii można także zignorować, „po prostu zostawić nietkniętą” (por. Latour 1999, s. 308) i zająć się relacjami, ich tropieniem, ustalaniem, współoddziaływaniem czynników ludzkich i pozaludzkich, materialnych i niematerialnych etc. Propozycja ta jest jednocześnie projektem badań empirycznych, antropologią nauki, Pracą Badawczą (tak Latour proponuje mówić o Nauce), kolektywnym eksperymentowaniem na temat tego, czemu ludzie i czynniki pozaludzkie są w stanie sprostać” (Latour 1999, za: Bińczyk 2007, s. 203). Przedstawiane powyżej koncepcje i ich zakorzenienie w filozofii platońskiej chciałabym zatem potraktować jako pewne ustalone relacje, których siła jest nadal odczuwalna (także w moich zapisach rozmów pobrzmiewa wartościujący podział na materię i ducha), zaś pewne zmiany w sposobach myślenia o przedmiotach niech będą próbą ustanowienia nowych relacji, wyłonienia nowych aktorów, podmiotów być może innego rodzaju.

chyba najwrażliwszym obszarem twórczości narażonym na drgania i kryzysy) pojawiały się impulsy przekraczające i kwestionujące dominujące sposoby myślenia (por. np. *O surrealizmie etnograficznym*, Clifford 2000), to jednak dopiero rozpowszechnienie i spotkanie się różnych teorii, negujących i krytykujących dotychczasowe sposoby pojmowania świata⁴, podważyło dalsze funkcjonowanie porządku oświeceniowego, modernistycznego. Prymat rozumu i koncepcje gloryfikujące racjonalność człowieka jako konstytutywny pierwiastek człowieczeństwa zostały określone jako „wielkie narracje” i zdyskredytowane⁵. Do głosu zaczęło dochodzić to, co było przez nie marginalizowane i tłumione. Człowiek, którego główną zasadę stanowił rozum, został pozbawiony ciała lub też doskonale sam nad nim panował (być może to jest podstawą uznania ciała za źródło grzechu w chrześcijaństwie). A jednak marginalizowana cielesność nieodparcie w różnych przejawach się ujawnia, wyraźnie osłabiając i rozsadzając racjonalne ramy istnienia (np. w psychoanalizie; por. też Foucault 1987, 2000). E. Domańska (2006) uważa, że zmęczenie racjonalnością, a także pewne jej wyczerpanie, leżą u podstaw zwrotu ku rzeczom, ku materialności, ku cielesności. W nurcie konstruktywistycznym ciało znajduje się w centrum uwagi, to ono staje się pretekstem do ukazania względności kryteriów rozpoznania płci opartego tylko na biologii (por. Mizielnińska 2006). W teoriach feministycznych, w *gender studies*, w badaniach nad transseksualizmem i *queer* ciało nie jest determinantem, a zaczyna być postrzegane procesualnie. Poza wyraźnym pojawieniem się w naukowym i potocznym dyskursie tego co cielesne, upowszechniają się inne marginalizowane kategorie klasyfikacji życia, np. codzienność i przedmiotowość (de Certeau 2008; Gosk 2002). Postmodernizm rozbija wszystko to, co w moder-

⁴ Tu konieczne jest przywołanie „postmodernizmu” jako terminu, który jest oczywistym uproszczeniem wspomnianej reakcji. Niemniej to właśnie on, jak się wydaje, w prosty sposób wydobywa bogactwo intelektualnego fermentu narastającego od lat 60. ubiegłego stulecia. „Postmodernizm” to przede wszystkim koncepcja J. F. Lyotarda, która tym mianem określa stan społeczeństwa, a nie jedynie nowy styl twórczości czy system teorii. Stan ów związany jest ze świadomością, że dwa wielkie mity, czy metanarracje, uprawomocniające w ciągu ostatnich dwustu lat działalność naukową (a także uzasadniające codzienność), przestały być przedmiotem powszechnej wiary (Marshall 2004, s. 247). Natomiast ich miejsca nie zastąpiła żadna inna metanarracja porządkująca rzeczywistość.

⁵ W obrębie dyskursu rozumu, jako jedynie słuszne, obowiązywały prawa racjonalności, których jednym z aspektów jest postawienie człowieka na najwyższym miejscu w hierarchii bytów ziemskich (pisał o tym np. Tomasz z Akwinu). Przyglądając się temu, można odnieść wrażenie, że wytyczona przez podstawowy podział na duchowe i materialne, Społeczeństwo i Przyrodę, granica między człowiekiem a innymi gatunkami jest wyraźna i wydaje się nieprzekraczalna (por. Singer 2003, s. 65). A jednak B. Latour to właśnie ignoruje. Proponuje w zamian pojęcie zbiorowości (czy wspólnoty), w której obrębie nie występują różnice ontologiczne, ale która jako całość za siebie odpowiada i określa własny wspólny sposób postępowania (Bińczyk 2007, s. 246).

nizmie było uporządkowane (choć być może ledwo trzymało się w ryzach), dołączając tym samym do innych nostalgicznych opozycji (co także zdaje się być echem fundamentalnego podziału naszej kultury). Pisanie tu o rozpadzie dawnego świata opartego na wspólnocie, wartościach i tak dalej, wydaje się banalne. Jest naiwnością. A jednak, w moim przekonaniu, współczesny zwrot ku materialności wiąże się wyraźnie także, a może przede wszystkim, z głębokim kryzysem w kulturze Zachodu, z płynnością ponowoczesności i z nieodłącznym od tego powszechnym ryzykiem, niestabilnością, utratą zaufania (Giddens 2006, s. 40). Człowiek codziennie stający przed zadaniem projektowania własnej tożsamości zdaje się tęsknić za totalnością, za stałością sensu, którego by nie musiał składać z bezładnie rozrzuconych kawałków. F. Lyotard (1997) pisze, że odpowiedzialność za swój upadek ponoszą poniekąd same mity oświeceniowe. Polifonia, czy też pojawienie się wielu „małych opowieści” w miejsce dominującej metanarracji, okazuje się zdobyczą zarówno bezcenną, jak i groźną, gdyż stawiającą jednostkę wobec chaosu. Zapewne poszukiwanie sensu odbywa się z jednej strony jak najbardziej w sferze duchowej, na co wskazuje np. nowa duchowość ruchów New Age. Z drugiej jednak strony owe poszukiwanie dostrzegabym także w zwróceniu się ku materialności jako ku czemuś trwałemu (w nietrwałym świecie) i namacalnemu, a więc umożliwiającemu doświadczanie oparcia (a tym samym doświadczanie siebie). W tym też kontekście widziałabym zainteresowanie rzeczami i niektóre związane z tym nurty. W moich badaniach wątek oparcia, jakie przedmioty stanowią bądź stanowiły dla moich rozmówców jest bardzo istotną kwestią.

Oswajanie świata

Yi-Fu Tuan w swej dawno opublikowanej (1975) książce proponuje odróżnienie przestrzeni i miejsca. To pojęcia w pewnym sensie opozycyjne, ale mimo to wzajemnie się przenikające, mające różne właściwości i walory dla poszczególnych ludzi czy grup. Oswajane przestrzenie stają się miejscami, zostają zamieszkane, obdarzone znaczeniami (Tuan 1975, s. 16)⁶. A ten proces osvajania przestrzeni,

⁶ „Obdarzenie znaczeniem” odsyła do procesu „wpisywania” znaczenia w materialność, a zatem do metafory tekstualnej, którą staram się omijać, poszukując innych form istnienia znaczeń. A jednak chcę zwrócić uwagę na to, że także w refleksji nad przestrzenią powstają koncepcje, które odwołują się do doświadczenia zmysłowego, m.in. do architektury, która może stać się bodźcem przywołującym określone stany emocjonalne czy znaczenia (por. Rewers 2005, s. 112–118). W literaturze naukowej przykładem takich poszukiwań jest np. opis porównania dwóch różnych pomników w Yed Vashem, w odmienny sposób upamiętniających tragedię Holocaustu. Odkrywa to różne rodzaje jej „doświadczenia” (Ankersmit 2004, s. 408–419). Podobną wymowę ma analiza architektury Muzeum Żydowskiego w Berlinie (Domańska 2006, s. 195–220).

czynienia jej obszarem przyjaznym dokonuje się przy znaczącym udziale rzeczy. Oto co mówili moi rozmówcy:

[...] dla mnie ma olbrzymie znaczenie, w czym śpię, z jakiej szklanki piję kawę, jak się ubieram, jak wygląda ulica, po której chodzę. Ja lubię właśnie ten świat upiękaszony, żeby nie było obojętne otoczenie. Otoczenie — właśnie począwszy od tego, z jakiej szklanki piję, a skończywszy na tym, jaką ulicą chodzę i jaki kościół na rogu budują, bo jeśli budują brzydki, to mnie szlag trafia.

Myszę, że bardzo ważne są dla mnie przedmioty, zwłaszcza w moim otoczeniu. Lubię się otaczać estetycznymi przedmiotami i w moim otoczeniu cenię biżuterię czy ubrania [...] lubię przestrzenie z przedmiotami, takie przestrzenie publiczne, jak kawiarnie, które [...] mają książki, właśnie jakieś takie szafki, w których można na przykład siedzieć w szafach i tak dalej, takie półeczki, wygodne fotele, to jest dla mnie ważne.

Wszystkie te rzeczowe rekwizyty pozwalają człowiekowi się zatrzymać, tak w sensie zaangażowania uwagi, myśli, odczuć i zmysłów, za pomocą których toczy się nasze bycie w świecie, jak i poczucia bezpieczeństwa, stałości. Rzeczy bowiem zdają się stwarzać świat, kształtować wrażliwość, pobudzać wyobraźnię. Jedna z moich rozmówczyń na pytanie, dlaczego poszukuje starych mebli, dlaczego w określony sposób urządza swoje własne mieszkanie po przeprowadzce do Warszawy, odpowiedziała:

[...] bo ja się w takich meblach wychowałam. I moi dziadkowie mieli stare rzeczy, i moi rodzice. Tę witrynę dostałam od rodziców na nowe mieszkanie [...]. Poza tym to są kwestie po prostu estetyczne. Znaczą oczywiście, że one zostają ukształtowane — skoro się w tym wychowałam i tak zawsze uważano, że jest ładnie, to mi się podoba, ale ja nie lubię mebli współczesnych, bo mnie nudzą. A poza tym ja lubię wnętrza, zresztą jak widzisz, mogą być małe, nie przepadam za wielkimi przestrzeniami, musi być przytulnie. Mieszkanie to jest moja twierdza, w której ja się mam czuć dobrze i mam się nim otulać.

Proces zamieszkiwania jest jednocześnie procesem obrastania w rzeczy — niezbędne i zbędne, potrzebne i niepotrzebne, użytkowe i bezużyteczne — stabilizujące codzienną egzystencję. To zapewne zależy od usposobienia człowieka. Zresztą tu także czas odgrywa istotną rolę, tworząc sytuacje sprzyjające ukorzenianiu, obłaskawianiu zamieszkiwanej przestrzeni lub to wykluczając:

[...] teraz się nie otaczam przedmiotami, bo jakby nie mam ku temu warunków, bo jestem w miejscu, w którym nie wiem, jak długo pozostanę, a boję się jednak zagospodarowywać, tu ustawiać sobie roślinki i o nie dbać, zapuszczać korzonki [...] i boję się zainwestować, boję się zakochać w jakimś miejscu, bo potem boli to zerwanie, taka konieczność. I dla mnie zakochanie się w danym miejscu to jest to, że się kocham w przedmiotach, jakie są dookoła, a więc jak je zbieram i ustawiam dookoła, a tego nie chcę na razie, dlatego nie otaczam się przedmiotami, które nie są mi potrzebne.

Czas sprzyjający umiejscowieniu charakteryzuje się indywidualnym dla każdego człowieka tempem i rytmem wypełniania przestrzeni rzeczami, niepowtarzalnym jego gustem i stylem. Mówiono mi:

W blokach były małe kuchnie, więc mały stolik, rodzina czteroosobowa by się nie pomieściła, przy stoliku ławy dwie — do wypicia kawy, owszem, czy położenia na niej nogi, siedząc na kanapie, ale do zjedzenia obiadu nie, ale jednak przyzwyczajali się ludzie i robili to. A gromadzi się tak, jak jest u mnie w domu — jest nagromadzenie, mnóstwo różnych stylów, przedmiotów, takich, które po prostu lubię, które mi się w danym momencie podobały i które zupełnie tak przypadkiem stawiałam jedno koło drugich przez tyle lat. I teraz to nagromadzenie spowodowało, że się ludziom podoba, że często gdzieś w różnych pismach jest moje wnętrze.

[...] moim wielkim marzeniem jest to, żeby być po prostu wpuszczaną do mieszkań obcych ludzi i oglądać, i oglądać ich rzeczy.

Pragnienie to wypowiedziano w przekonaniu, że wnętrza mieszkań w jakiś sposób są odzwierciedleniem psychicznych wnętrz ich mieszkańców. Takie powiązanie (zwane zasadą *milieu*, zasadą wnętrza) to literacka propozycja pojawiająca się w powieściach i służąca barwnej, aczkolwiek pośredniej charakterystyce bohaterów. A jednak, jak się okazuje, znajduje ona oddźwięk także w nieliterackiej codzienności. Przykładem tego może być sytuacja, gdy człowiek zmienia swój sposób myślenia, bycia, potrzeb, co często wyraża także w przemianie własnego otoczenia. Właśnie o tym opowiadali moi rozmówcy:

Ja zawsze miałem w domu taki eklektyzm, dużo różnych przedmiotów z różnych dziedzin, zawsze lubiłem wnętrza przeładowane, ciepłe, z dużą ilością przedmiotów, [...] to było pozytywne. To wynikało ze mnie wtedy. W tym momencie już odczuwam pewnego rodzaju natłok i chciałbym, żeby było czyściej. Jak na przykład zawsze minimalizm był taką estetyką, która mi się podobała, natomiast w minimalistycznych wnętrzach czułem, że nie mógłbym w nich mieszkać. A teraz jest na odwrót, teraz wszystkie te przeładowane wnętrza, takie barokowe, eklektyczne nadal mi się podobają, ale właśnie odczuwam chęć mieszkania w czymś wyczyszczonym.

Jest też taka rozmowa z samym sobą, że jakieś kształty wybrałem z jakiegoś powodu, nie wiadomo z jakiego, ale coś mi w nich przypomina, albo może potrzebę, to już związane z momentem w życiu, potrzebę harmonii na przykład, bardziej mnie teraz takie kształty geometryczne kręcą, także myślę, że tak.

Przywołując powyższe fragmenty, chcę zwrócić uwagę na olbrzymie znaczenie, jakie materialność świata odgrywa w naszym w nim istnieniu, jak trudno byłoby oddzielić poczucie bezpieczeństwa i zadowolenia (także w szerokim kontekście) od kondycji psychicznej, a także od budowania własnej odrębności i tożsamości.

Przynależność. Rzeczy „własne”

Pośród złożoności i bogactwa otoczenia człowieka trzeba wyróżnić przedmioty o wyjątkowym znaczeniu. To rzeczy „własne”. Umieszczam to słowo w cudzysłowie, ponieważ chodzi mi nie tyle o stan własności w rozumieniu posiadania, ale przede wszystkim o relację przynależności powstającą i rozwijającą się, czy też umyślnie tworzoną, pomiędzy człowiekiem a rzeczą. Jedna z rozmówczyń tak to zrelacjonowała:

Jak byłam na piątym roku, to zaczęłam gromadzić przedmioty, takie które są tylko moje. Wtedy też zaczęłam pracować na tyle, że mogłam zacząć kupować sobie własne przedmioty, rodzaj takiego swojego posagu. Tak, myślałam o nich w kategoriach posagu, ale nie posagu, który wnoszę do przyszłego małżeństwa, tylko taki, który jest tylko mój, który, jak będę się wyprowadzać z domu, to zabiorę to na pewno ze sobą, bo to jest już moje, rodzaj takiej inwestycji, czegoś takiego.

Ta więc powstaje dzięki osobistym zakupom i — co ważne — za własne pieniądze, ale gdzie indziej można odnaleźć więcej argumentów, dla niektórych osób o wiele bardziej istotnych, np.:

Wtedy kupiłam sobie łóżko, takie drewniane, duże, z zagłówkiem. Kupiłam je na giełdzie w Słomczynie i sama je pomalowałam, sama zrobiłam. I że tam było też trochę mojej pracy, że ono nie było po prostu kupione, wstawione i to wszystko, ja byłam strasznie zadowolona, [...] jak ono jest ładnie zrobione, jak ono wygląda, jakie jest, i jest takie moje. Potem był rower, to była taka rzecz, która była tylko moja. Potem ten rower ukradli, ale teraz jak kupiłam rower, to też jest taka rzecz, która jest tylko moja. I tu nie chodzi o to, że ten rower finansowo jest bardzo niewiele warty, tak samo jak to łóżko, natomiast ono jest moje, moje własne, należy tylko do mnie.

[...] jeżeli jechałam z tymi krzesłami z Koła tramwajem i cały tramwaj miał zabawę, że ja jadę ze swoim własnym środkiem do siedzenia [...], później siedziałam z tymi krzesłami na balkonie i zdierałam jakiś stary lakier suszarką do włosów, a później je bejcowałam, no to co z tego, że ta bejca jest nierówno i to malowanie jakościowo wyszło koszmarnie, ale cieszy mnie, że to są moje własne krzesła i już.

A więc ważna jest nie tylko praca własnych rąk, ale też zaangażowanie wyobraźni, myśli i umiejętności, odczuć związanych z przedmiotem. Właśnie to wszystko daje początek poczuciu własności rzeczy, stwarza relację na wskroś osobistą. Nic dziwnego, że w moich rozmowach niektóre przedmioty okazywały się nierozzerwalnie powiązane z człowiekiem:

Myszę, że nie tylko biżuteria jest dla mnie takim ważnym przedmiotem. Myszę, że to jest związane z postrzeganiem siebie, dla mnie to jest urok kobiecości, strojenia się, bycia damą czy coś takiego [...] moja mama na przykład przychodzi do mnie pożyczyc biżuterię i ja nie jestem w stanie zgodzić się, nie pożyczam, jej

akurat nie pożyczam swojej biżuterii [...] Dlaczego? To jest bardzo dobre pytanie, trudno mi jest powiedzieć dlaczego, myślę, że to wynika z poczucia własności, że, w ogóle też z relacji, musiałabym być w bardzo dobrym humorze, żeby jej pożyczyć biżuterię, bo to jest coś, co utożsamiam z[e] sobą, co jest bardzo moje, że to jest mój własny styl, że część mnie nawet powiedziałabym, że to nie jest takie, że ktoś może zabrać jakieś moje atrybuty i tak dalej.

A więc rzeczy i ludzie mogą się znaleźć w relacji bardzo ścisłej symbiozy: razem uczestniczyć będą w życiowych zdarzeniach, w zmianach i zwrotach życiowych losów, w spotkaniach z innymi ludźmi⁷. A to uczestnictwo w pewien sposób wnika w osobiste przedmioty, jest odczuwane za ich pośrednictwem, dlatego — przez pewien czas, a być może nawet na zawsze — będą one przywoływały na myśl wspólnie poznane osoby i razem przeżyte zdarzenia, atmosferę znajomych miejsc. Tak o tym opowiadano:

Jemy na starej porcelanie z zestawu po mojej babci [...] wiem, w jakich wnętrzach to stało, wiem, kto przede mną tych naczyń używał, tych akurat konkretnie, więc wiem, że te talerzyki mają ewidentnie charakter weselny, znaczy domyślam się, że były wykorzystywane w fajnych okazjach, kiedy się spotykało, piło kawkę, herbatkę, [jadło] ciasteczka i było miło, bo taki klimat podwieczorkowy z założenia jest miły, nie jesz podwieczorku, jak się spieszysz i musisz lecieć do pracy, przez raczej kontekst, który ja sobie dopisuję czy sobie wyobrażam. Podobnym sentymentem podejrzewam, że darzone są stare zabawki na choince, które są brudne, niektóre rozwalone, ale które kiedyś tam zrobiłam, będąc dzieckiem, siedząc na kolanach u taty, i do dziś mają urok, mimo że są ohydne.

Bo to jest właśnie to, że na początku te rzeczy są tej osoby, tylko ja je noszę, a później one się stają tej osoby, i już przestają być moje, albo w drugą stronę, że kurtka przestała być kurtką Weroniki tak naprawdę, bo już Adam [ma] w niej tyle swoich rzeczy, teraz jest już kurtką Adama, i jak ja w niej chodzę, to z kolei czuję zapach papierosów i znajduję jakieś jego śmieci po kieszeniach. Już jest kurtką Adama, czyli ona przeszła już jakby na tą drugą stronę [...] ale później te rzeczy już giną, bo już ich nie ma, wyrzucisz to z kieszeni, bo już tam ci się spodnie zaczynają załamywać w innym miejscu, już się wycierają, tak jak ty w nie chodzisz, i wtedy ta osoba trochę niknie w tym. To jeszcze zależy, jak ty pamiętasz, ale ona coraz bardziej niknie, tak samo jak z zapachem, który też niknie.

Dzięki tej symbiozie rzeczy stają się też ważnymi uczestnikami więzi między ludźmi. Mogą się okazać jej istotnym składnikiem (np. jako dar). Taki wątek po-

⁷ Wydaje mi się, że na związki ludzi z przedmiotami można próbować spojrzeć tak jak na nawiązywanie innych sojuszy (to termin B. Latoura, cyt. za: Bińczyk 2007, s. 219). Takim sojuszem byłoby wtedy wspomniane w cytacie wykorzystanie biżuterii w celu podkreślenia, performowania kobiecości rozmówczyni, a także jej indywidualności. Bardzo często przywoływane w rozmowach sytuacje, także dla samego rozmówcy, okazują się uświadomioną symbiozą z całymi rzeszami przedmiotów.

jawia się w bardzo wielu przeprowadzonych rozmowach, uzupełniając opowieści o różnych problemach (m.in. o wyjątkowości jakiegoś przedmiotu, o intencji podarowania, o rękodzielnach). Jednym z przykładów jest opowiadanie rozmówczyni o wielkim dla niej znaczeniu przedmiotów otrzymanych nawet od obcych ludzi, ale przeznaczonych tylko dla niej. Z pewną osobą połączył ją wyjątkowy rodzaj więzi, gdy podczas badań terenowych obca rozmówczyni ofiarowała jej komplet łyżeczek do herbaty, które jako rzecz zupełnie wyjątkowa nie mogły się znaleźć we wspólnej kuchni studenckiego mieszkania. Tak o tym opowiedziała:

Ja jej dałam, nie pamiętam, coś przywiozłam jej z Polski, co nawet nie było specjalnie przeznaczone dla niej, bo nie myślałam, że coś specjalnie jej przywiozę, a ona pomyślała: „O Boże, muszę jej coś dać”. Dała mi zdjęcie swoje i swojego męża i dała mi łyżeczki, i te łyżeczki tak mi wcisnęła, a ja nie wiedziałam, co powiedzieć. Coś niesamowitego, tymi łyżeczkami mogą pić właśnie moje dzieci, moje wnuki, a dostałam je od obcej kobiety, mojej rozmówczyni, ale to nie był ktoś z moich bliskich, moich krewnych.

A oto inne, choć podobne opowiadanie:

Dostałam od mamy przed samą kradzieżą jakieś dwa tygodnie prezent — pierścionek zaręczynowy mojej babci. Był bardzo piękny [...] i to była jedyna rzecz, po której rzeczywiście jakoś płakałam, bo reszta, o mój Boże, no, zdarza się [...]. Ja moją babcię bardzo słabo znałam, bo ona zmarła, jak miałam cztery lata, natomiast jestem do niej bardzo podobna fizycznie. Czy psychicznie — według mojej mamy, to była mama mojej mamy — podobno tak. A poza tym, ponieważ to był pierścionek zaręczynowy, a małżeństwo moich dziadków było naprawdę bardzo dobrym małżeństwem i to był symbol takiej naprawdę fajnej pary, takiej bardzo współczesnej.

W pierwszej wypowiedzi ów cenny dar to dar odwzajemniony, który w autentyczny sposób kreuje więzi. W drugim z przywołanych tu fragmentów pojawia się nie tylko poczucie związku z członkiem rodziny (wzmocnione przez fizyczne podobieństwo i rodzinne opowieści), ale także symboliczny pierścień, „społeczny sprawca” (Gell 1998, za: Domańska 2006, s. 112), który „[...] ma zdolność inicjowania zdarzeń przyczynowych w bezpośrednim otoczeniu”. Echo takiego oczekiwania w przytoczonym fragmencie rozmowy zdaje się pobrzmiwać we wspomnieniu szczęśliwego małżeństwa dziadków, w którym pierścień uczestniczył. A więc może i w przyszłości przyczyni się do kolejnego udanego związku.

Są też przedmioty, które oddziałują na wyobraźnię dzięki połączeniu ich z kimś ważnym, lubianym, kochanym. Jedna z rozmówczyń tak o tym opowiadała:

Kiedyś na strychu znalazłam zabawki mojej mamy, i wyobrażałam sobie non stop, jak mama się nimi bawiła, to było mistyczne wręcz, jak otwierałam te pudełeczka, puzdereczka, którymi się bawiła moja mama [...] pomyślałam sobie, że mama była taką dziewczynką jak ja i że bawiła się pewnie tak samo [...] to jest taka fascynacja, odkrycie skarbu jakiegoś, a w ogóle, że mojej mamy to już jest super. Przez to, że to jest mojej mamy i to mnie natychmiast łączyło, tak to jest.

Mogą też tworzyć i wzmacniać inne relacje:

Mi się wydaje, że to jest jakiś sposób przypięczętowania naszej znajomości, naszego związku. Pamiętam, że pierwszą wymienialnię ubrań, jaką zrobiłam, to wymieniałam z moją koleżanką... Nie pamiętam, co ja jej dałam, jakąś zwykłą czarną spódnice, właśnie tej, co mi dała martensy, to wcześniej, jeszcze przed martensami wymieniliśmy się, ja jej dałam jakąś spódnice granatową w groszki czy coś w tym stylu, a ona mi dała taki zestaw... I to miało właśnie bardzo duże znaczenie, że to jest od niej, że się zamieniłyśmy tym.

Dla mnie było właśnie niesamowite to, że one miały historię, że na przykład były T-shirty mojego taty z 1978 roku z mistrzostw świata w piłce nożnej i miał taki T-shirt, który uwielbiałam, ale został mi siłą wydarty, bo się podziurawiły plecy, gdzie były wyniki wszystkich tych meczów Polski z innymi krajami. Ja się nie interesuję piłką nożną i w życiu bym się nie dowiedziała, że Polska tak wysoko zaszła w mistrzostwach świata w 1978 roku, gdyby nie ta koszulka. Przez tą koszulkę bardzo dużo ludzi w ogóle poznałam, bo była [sic] pod wrażeniem, tym bardziej, że Polska wtedy z Haiti wygrała 7:0 i mnóstwo takich innych rzeczy [to były mistrzostwa w 1974 — przyp. K. K.].

Wyjątkowy rodzaj powiązania człowieka i rzeczy pojawia się w obliczu śmierci, gdy porzucone przez zmarłego rzeczy stają się schedą dla żyjących. Tak o tym opowiadano:

Inne przedmioty ja bym na pewno wzięła i zabrała, ale że ja byłam taką piętnastolatką i zupełnie nas rodzice nie włączyli w takie „rozbieranie” mieszkania po dziadku, to zostały mi książki, do tych książek jestem przywiązana po dziadku, że to są książki, no właśnie, które czytał mój dziadek, które kupował, pamiętam, jak stały u niego na półkach.

Pamiętam, że na przykład jak zmarł mój tata, on miał taką charakterystyczną koszulę i w ogóle na pewno ją kupił w jakimś szmateksie albo coś takiego, ale na tej koszuli był Kandinsky, po prostu obraz Kandinskiego, i ja pomyślałam, że to w ogóle niesamowite, że dotarł do niego ten Kandinsky. Bardzo lubił tę koszulę i dla mnie ta koszula jest jakoś tak, nie chciałabym jej wyrzucić, i ja jej nawet nigdy nie oglądałam, ale ona tam jest — to wiem, że jest takie ważne [...] to jest takie dosyć banalne, dlatego trudno się na to odpowiada, że to jest taka łączność. To znaczy, jeśli chodzi o mojego tatę, ja jestem świadoma, że go nie ma i po nim pozostały właściwie rzeczy [...] ale to jest taki jego symbol, taka jego pozostałość [...]. Jak idę przez życie, to nie chcę tego wszystkiego tak zostawiać, bo ja wiem, że tak czy siak odejdę, ale jakby pewne rzeczy są naładowane znaczeniem, bo długo do kogoś należały czy coś, że chcę, żeby były przy mnie, tak myślę.

A więc rzeczy, o których wiemy, do kogo należały, bądź wyobrażamy sobie ich historię, zwłaszcza jeśli są to opowieści łączące się z losami rodziny, przedmioty przekazywane z pokolenia na pokolenie, stają się bardzo istotnym budulcem rodzinnej tożsamości, „nośnikami pamięci” (Kula 2002).

Dowody istnienia. Pamięć i tożsamość

Tu wyjątkowymi przedmiotami są zdjęcia, wyjątkowymi, bo — jak opowiadała jedna z rozmówczyń — fotografia

[...] ma warstwę przedmiotową, czyli jest kawałkiem papieru czy plastiku, czy mam na myśli jakieś takie materiały na plastikowym podłożu, czy kubkiem, bo przecież teraz się robi kubki z fotografiami czy nie wiadomo czym, poduszki czy puzzle, czy cokolwiek, ale jest to przedmiot prawda, możemy go wziąć do ręki, wyczuć jego fakturę i zastanowić się, z jakiego materiału w sensie fizyczno-chemicznym jest wykonany. Ale ma też oczywiście warstwę obrazową, czyli to, co przedstawia. I w zależności od tego, co to jest, to jakby nabiera wielu, wielu, wielu znaczeń, także fotografię bym predestynowała do takiego przedmiotu, który zawsze, jeżeli jest to fotografia bliskich nam czy osób, czy miejsc, czy ważnych, no całą masę przmiotników można tutaj użyć, to ona staje się czymś dużo więcej niż kawałkiem papieru czy tam innego materiału, który został użyty⁸.

O fotografii, jej właściwościach i oddziaływaniu pisali już najbardziej znani autorzy w wielu istotnych książkach z obszaru refleksji nad sztuką i kulturą (zob. Barthes 1996, Berger 1999, Sontag 1986) i chyba do jednej z nich odwołuje się autorka powyższej wypowiedzi, odpowiadając na pytanie o znaczenie fotografii:

Na pewno jakoś bardzo mnie poruszają, znaczy dla mnie osobiście ważne są fotografie dobre w ogóle. Te rodzinne niosą w sobie takie ukłucie, może nie powinienam tego pojęcia używać, bo jest dosyć znane, ale takie ukłucie właśnie dostępu do przeszłości, do swoich przodków⁹.

A komentarz do tego wynurzenia odnalazłam u W. G. Sebald (2007, s. 225):

[...] takie wynurzające się z zapomnienia fotografie mają w sobie zawsze coś niezgłębionego. Wydaje się, że coś się tam wewnątrz porusza, że słychać ciche westchnienia rozpaczy, *gemissements de desespoir*, jak gdyby fotografie same miały pamięć i przypominały sobie, jacy byliśmy kiedyś, my, którzyśmy przeżyli, i ci, którzy już nie ma wśród nas.

⁸ Z tego względu także w kilku innych rozmowach pojawiały się wahania co do uznania fotografii za przedmiot czy rzecz. Kwestie klasyfikacyjne są jednym z wielu ciekawych problemów, które jednak tu muszę pominąć. Podobne wątpliwości mają niektórzy moi rozmówcy w odniesieniu do biżuterii czy ubrań: „jak wtedy zadzwoniłaś do mnie, to ani przez moment nie pomyślałam o ubraniach jako przedmiotach, bo raczej tak się nie myśli o ubraniach jako przedmiotach, a myślę, że to jest dla mnie jeden z takich bardzo ważnych przedmiotów [to słowo z wahaniem — K. K.] — ubrania, z którymi, głupio to zabrzmiało, nawiązywanie relacji z ubraniami jest głupie i chyba tak nie można, ale wiąże mnie jakiś rodzaj relacji i właśnie cały ten pomysł z wymienialnią ubrań” (autorka tej wypowiedzi prowadzi w Warszawie właśnie taką wymienialnię).

⁹ Ukłucie, czyli *punctum* (Barthes 1996, s. 47).

Możliwość wdarcia się do przeszłości, zobaczenia jej, a może i dotknięcia za pośrednictwem rozmaitych przedmiotów tworzy więź, rodzi relację zarówno z czasem przeszłym i żyjącymi wtedy ludźmi, jak i z rzeczami. To one, jak się zdaje, są w stanie wyzwolić ów kontakt, umożliwić spotkanie przeszłości, a przynajmniej dać szansę na jej ponowne lub wyobrażone doświadczenie. I chyba właśnie fotografie mogą posłużyć reaktywacji pamięci w sposób najbardziej skuteczny. Są one dowodami na istnienie, jak to określiła jedna z moich rozmówczyń, oglądając stare, rodzinne fotografie, przedstawiające tych, których sama nie zdążyła już poznać. Podobny sens pojawia się w innej relacji, w której córka wspomina pokój zmarłego ojca, gdzie

[...] wisi cały czas taka jedna fotografia, w takiej starej ramce, na której jest moja babcia. I to jest takie superzdjęcie z lat 60. z wycieczki zakładowej, i ona jest tam jedną z dwusetnych [sic] osób. Powiedziałam sobie, że muszę ją mieć, że muszę ją wziąć dla swojej rodziny, że to będzie kiedyś w ogóle megaważne, bo mam taką świadomość tego, że to po prostu przeminie. I myślę, że może nie warto wszystkich rzeczy zachowywać, ale niektóre rzeczy wiążące się właśnie z jakąś historią czy właśnie fotografie, czy coś, to jest absolutnie ważne.

Zapewne najistotniejszym z odczuć okazuje się tutaj świadomość pewnej ciągłości istnienia, zdarzeń, wspólnoty — w sensie najbardziej osobistym, do czego pobudzają własne zdjęcia i przedmioty (np. dziecięce zabawki, których się nie wyrzuca), oraz rodzinnym, a może nawet zakorzenienia w świecie¹⁰. A więc rzeczy to niejako pretekst, a może narzędzie, poznawania i zacieśniania więzi z przeszłością:

Bardzo ważne są dla mnie ubrania po moim tacie, przez to, że mam zdecydowanie lepszy kontakt ze swoim tatą i bardzo silna więź jest między nami [...]. Chociaż miałam jedno spodnie, które były jakby połączeniem taty i mamy, które uwielbiałam, i mam materiał po tych spodniach, mimo że dawno już są za małe i się w nie nie mieszczę [...] No i jak w nich chodziłam, to pojawiały się wspomnienia, jak były szyte, cała rodzina miała wspomnienia związane ze spodniami i studniówką mamy i taty, więc to takie, to były takie bardzo, bardzo właśnie...

Bywa też, że stają się także takiej ciągłości gwarantami, swoistymi punktami zaczepienia dla opowieści o samym sobie, o własnej tożsamości. W tej roli występują przede wszystkim „przedmioty rodzinne”¹¹:

¹⁰ A jednak rzeczy potrafią też uświadomić własną kruchość, uobecniając „być może ciężar czasu, że właśnie trochę taki strach przed ich upływem, przed upływem czasu, i że taka lampka stuletnia na przykład, to ile istnień ludzkich się w międzyczasie wykruszyło, że coś jest trwalsze od nas”.

¹¹ W ciekawy sposób piszą o tym D. Sutton i M. Hernandez (2007), omawiając na przykładzie przedmiotów należących do wyposażenia kuchni ich związki z rodzinnymi opowieściami. Jednak świadomość ciągłości istnienia jest istotna nie tylko w tradycji rodzinnej: „człowiek ma poczucie takiej ciągłości, uczestniczenia w ciągłości, w jakiejś idei [...] To jeszcze zależy, bo jeśli na przykład zajmuje się jakąś dziedziną, z którą jest związany emocjonalnie, czyli na przykład jest złotnikiem i jeszcze ma czas, żeby czytać, to są niesamowite historie, w ogóle same nazwy przedmiotów bar-

Z tymi [mowa o lampie i kilku innych przedmiotach wykonanych przez dziadka rozmówczyni] jestem najmocniej związana, [...] myślę, żeby ich nie tracić z pola widzenia i zawsze je mieć pod opieką [...] Raczej jeśli chodzi o przedmioty, z którymi jestem jakoś związana, to są to przedmioty z domu rodzinnego [...]. Jest na przykład taki serwis do kawy, który ja bardzo lubię i też nie chciałabym się go pozbywać na pewno [...] był ulubionym serwisem mojej babci. Kojarzy mi się ze spotkaniami rodzinnymi, bo też nie używaliśmy go na co dzień, tylko babcia zawsze wyjmowała go do deseru po rodzinnym obiedzie. Ja w ogóle uważam, że babcia miała świetny gust [...] dopiero teraz zdaję sobie sprawę, jak odkopuję ich zbiory naczyń stołowych... Doceniam ich, chociaż nie są oczywiście jakimś tam zabytkiem, zostały kupione po wojnie dla ich potrzeb małżeńskich, natomiast teraz jakby doceniam, że to nie są banalne, tandetne, kiczowate rzeczy, tylko mają swój smaczek, podobają mi się po prostu.

I jeszcze jedna relacja:

Ciocia położyła mnie spać pod kapą, którą utkała moja praprababcia. Ta kapa miała sto lat, a ja jak się kładłam, to było dla mnie takie niesamowite przeżycie, bo to było takie bardzo, coś bardzo starego. A to było fajne, fajne przeżycie na tej Łotwie dlatego, że tam moja rodzina mieszka od zawsze, znaczy nie jest tak, że ja wiem, w którym momencie oni się tam pojawili, i że są przedmioty, które są w rodzinie od zawsze, tak jak cukiernica uratowana po babci z powstania, nie. I ja nie mam tego w Warszawie, że mam coś takiego przedwojennego, bo moja rodzina nie była z Warszawy, znaczy moja babcia mieszkała przed wojną w Warszawie, ale oni nie mieli cukiernic, które się ratowało. A tam jak pojechałam, to właśnie były stare przedmioty, że nie tylko grób i zdjęcia, ale... [...] ale właśnie kapa po prababci, obraz prababci, jakieś kieliszki, stół, w domu mojej ciotki wisi obraz ofiarowania rodziny pod opiekę Boga z 1903 roku. On wisi tak wiesz, u nas by wisiał jako taka chluba domu, że mamy taki wiekowy albo zobaczcie, a on wisi tam wiesz, w starym domku sypiącym się. Jak dom się spali przypadkiem, to obraz się spali razem z nim i to wszystko przepadnie. A dla mnie to było takie, teraz jak o tym myślę, to jest przedmiot taki, który jest tam od zawsze, i on tak funkcjonuje od zawsze. Że domek stoi od stu lat, jest stuletnim domkiem, sypiącym się, ale jest. Że w nim mieszkał mój prapradziadek, że to była ojcowizna brata mojego pradiadka. Że takie stare rzeczy.

W najbardziej dobitny sposób udział przedmiotów w tworzeniu całości stabilnego i bezpiecznego świata ludzi można zaobserwować wtedy, gdy świat ten się nagle rozpada:

Później rzecz się stała, która wywaliła z posad mój świat i coś zmieniło w nim na zawsze — to jak musieliśmy, wskutek sprawy spadkowej, sprzedać ten dom i po

dzo często z niemieckiego języka, no i czuje się naprawdę ogromny szacunek do tych poprzednich pokoleń, które naprawdę pracowały kiedyś, bo nie było kiedyś prądu i wszystko wiercono za pomocą siły mechanicznej, a robiono tak piękne rzeczy, i świadomość tego, że ktoś używał, kto robił, to jest jak ciągłość pokoleń, takie właśnie uczestniczenie w czymś, w jakiejś tajemnicy, takiej tajemnicy zawodowej, że człowiek cały czas się uczy i zdobywa takie stopnie wtajemniczenia”.

prostu większość tych rzeczy uległa albo rozdaniu, albo sprzedaniu czy zostawieniu, bo nie da się domu... Moja mama poszła w swoją stronę, ona kupiła swoje mieszkanie, ja kupiłem swoje mieszkanie, swoją kawalerkę. Tam jakieś resztki się ostały tego wszystkiego, resztki domu, który stał się tożsamy, to jest jakby nierozłączne, tam było wszystko i to wszystko zostało ścięte, zostało usunięte, zniszczone. Ja ten stan siebie, który od tego czasu istnieje, nazywam „wydziedziczeniem” i podejrzewam, że on będzie istniał przez całe życie, to znaczy ja straciłem podstawę istnienia i taką jakby, nie wiem, ciągłość życia, nie wiem, jak to określić.

W innej rozmowie kobieta dokonuje swego rodzaju odkrycia. Otóż okazuje się, że staranne gromadzenie starych przedmiotów (w tym przypadku pochodzących przede wszystkim z targów staroci) było tylko jej usilną próbą budowania wizji własnej rodziny. Natomiast historie przedmiotów opowiadane przez sprzedawców, często poprzednich właścicieli, jakoś zastępowały historie własnej sagi rodzinnej, której nigdy nie poznała.

Wstrychowstąpienie

G. Bachelard (1975) w jednym z esejów zebranych w tomie pt. *Wyobraźnia poetycka* zajmuje się przestrzenią domu, jego strukturą, doświadczeniami, zwłaszcza dziecięcymi, związanymi z jego funkcjonowaniem — nie tylko tym co codzienne, ale i tym co oniryczne. Dom jest dla niego archetypicznym wszechświatem: „w jego piwnicy mieści się jaskinia, na poddaszu — gniazdo, dom ma swe korzenie i koronę” (Bachelard 1975, s. 308). W dalszej analizie G. Bachelard odwołuje się do analizy symboliki snów dokonanej przez A. Teillarda¹² i pisze: „z punktu widzenia życia, które w nas wzbiera i opada, uświadamiamy sobie, iż «życie na poddaszu» jest równoznaczne z sytuacją zablokowaną. Dom bez strychu to dom, w którym trudno sublimować” (Bachelard 1975, s. 309). Co więcej, „strych to dziedzina życia zasuszonego, życia, które trwa dzięki temu, że zasycha” (ibidem, s. 313). Nic więc dziwnego, że właśnie tam wędrują rzeczy, których nie można wyrzucić, chociaż utraciły swoją bezpośrednią przydatność (tak jak na przykład dziecięce zabawki). Podobnym składowiskiem bezużytecznych szpargałów, jednak chyba w mniejszej skali, może być szuflada, której „funkcją [...] jest złagodzenie, oswojenie śmierci przedmiotów poprzez umieszczenie ich w miejscu pełnym czci” (Barthes 2002, za: Dziadek 2004, s. 75):

Pierwsza rzecz to jest takie wczesne dzieciństwo, kiedy dziecko gromadzi takie różne rzeczy, i ja miałam właściwie dużo takich przedmiotów — miałam taką swoją szufladkę gdzieś tam w jakiejś szafce, gdzie to trzymałam. No w każdym

¹² G. Bachelard (1975, s. 309) powołuje się na pracę A. Teillarda, *Traumsymbolik* z 1944 r.

razie ja się ich nigdy nie pozbyłam, dorastałam, później byłam na studiach, ale zawsze miałam jakieś pudełko czy szufladkę, gdzie były tam takie różne rzeczy.

Nie bez powodu właśnie na strychu, pośród pudeł i paczek oznaczonych przez nieżyjącego od dawna dziadka datami, a zawierających stare dziecięce komiksy, czytane i przeczytane książki, gramofonowe płyty, na których zapisano dawne piosenki i szlagiery sprzed lat, często wówczas grane w radiu, bohater *Tajemniczego płomienia królowej Loany* Umberto Eco (książkę uważa się za autobiografię tego pisarza) próbuje odzyskać utraconą w wypadku pamięć. A jeden z moich rozmówców konkluduje: „na strych trafiały rzeczy wieczne”, to znaczy takie, które bezpośrednio wiązały się z tradycją rodziny, potwierdzały nie tylko jej tożsamość, ale także dowodziły całościowej struktury domu w znaczeniu historycznym i trwałości więzi rodzinnych. Bywało bowiem, że przecież niektóre z tych strychowych rzeczy powracały do życia, zstępowały z poddasza, na przykład do dzieciennych pokoi nowo narodzonych potomków, albo wtedy, gdy ktoś z domowników dojrzał ich urok i staroświecko nowoczesną użyteczność. A więc na strychach w przedziwny sposób szacunek splata się z zapomnieniem, a kurz i rdza skrywają świetność. Te rzeczy po prostu są i świadomość właśnie tego wy-daje się najważniejsza. Ona wiąże człowieka z przeszłością:

Tak naprawdę większość tych rzeczy, moich starych, stoi teraz gdzieś tam na strychu u moich rodziców albo gdzieś się wala i fajnie jest tak popatrzeć, coś sobie przypomnieć, ale jakby nie pielęgnuję tego tak, że nie mam jakichś tam ołtarzy tych starych rzeczy [...] strych jest zawsze najfajniejszą częścią budynku moim zdaniem. Nie mam za bardzo takich możliwości, żeby oglądać strychy, ale jeżeli już mam taką możliwość, to zawsze tam wchodzę i tam jest najfajniej [...] bo tam są właśnie rzeczy z przeszłości, są jakieś zakurzone albumy. Na przykład u mojej babci na strychu są jakieś stare szafy, jakieś stare łóżko zardzewiałe. Oczywiście mnóstwo śmieci po drodze, bo wiadomo, że wyrzuca się tam wszystko, ale na tych strychach używanych, które służą ludziom do zbierania takich niepotrzebnych rzeczy, widać właśnie najbardziej chyba ten wpływ czasu, dlatego że te najstarsze rzeczy są takie całkowicie zniszczone, pokryte kurzem, a te które są nowsze, to zazwyczaj są bliżej drzwi gdzieś tam ustawione i są jeszcze takie w miarę nowe i to jest takie fajne [...]. Chyba zostawia się takie [rzeczy], do których ma się właśnie sentyment, są jakoś ważne i szkoda, żal wyrzucić.

W ten sposób powstaje dziwna, pozornie chaotyczna, zbieranina przedmiotów. A jednak kolejne pokolenia odnajdują w niej jakiś sens, który można chyba nazwać magią strychu oddziałującą na ludzkie losy w nieprzewidzianych okolicznościach:

A w ogóle też strych kościelny to jeszcze jest coś super, coś w ogóle super. Znaczący ten strych jest wspaniały, ale on się w ogóle nie umywa do strychu kościelnego. Kościół nasz w Tykocinie ma mnóstwo takich zakamarów — ma taką zakrystię, z której wychodzi procesja, i tam wszystkie są rekwizyty procesyjne, ale są takie, których się używa, i są takie podniszczone, takie podłamane, i których się już nie

używa. A oprócz tego jeszcze poza procesją jest takie ogromne pomieszczenie z drewnianą podłogą, z wielkim oknem wychodzącym na kościół, na prezbiterium i tam po prostu są [...] tak duchowo ja tam bywam jak gdyby, znaczy bywałam jako dziecko. I bardzo rzadkie takie momenty, ale były, kiedy można było tam wejść. To były takie momenty, jak na przykład ubierano grób na Wielkanoc i tam właśnie był Pan Jezus, taki ogromny Chrystus gipsowy, no i różne tam utensylia, te przedmioty, na przykład strażnicy grobu Pana Jezusa odlani tacy naturalnej wielkości. I było tam tyle rupieci, że można tam po prostu było zwariować. Były ogromne kredensy stare z szufladami, Bóg wie czym tam wypełnionymi, i ja trochę mam rzeczy stamtąd.

Świat w przedmiotach. Świat, który odchodzi

Stare przedmioty to niezbędne składniki opowieści o najszerzej pojmowanej człowieczej tożsamości, nie tylko rodowej, rodzinnej, osobistej. A więc wzrastające współcześnie zainteresowanie nimi można interpretować jako, w dużej mierze, dążność do zaspokojenia potrzeby zakorzenienia człowieka w przestrzeni, odnalezienia poczucia ciągłości w czasie. Płynna nowoczesność naszych czasów charakteryzuje się bowiem niepewnością bytu, niestabilnością życia i ryzykiem działań (Giddens 2006). Przedmioty z przeszłości nie muszą być uznane za antyki, zdają się umożliwiać przywołanie tych, co odeszli, wyobrażenie sobie minionych zdarzeń i w owej szerokiej perspektywie odnalezienie swojego miejsca. To rzeczy są łącznikami przeszłości z teraźniejszością. Jednak stopniowo znikają wśród zbiorowiska nowych gadżetów, jest ich jednak coraz mniej, stają się okruciami, odpryskami starego świata, jak to określił jeden z moich rozmówców. Mimo to, a może właśnie dlatego, podejmowane są próby ocalenia tego kurczącego się świata rzeczy i dziejów poprzez dbałość o zachowywanie przedmiotów z nimi się łączących:

Te wszystkie domy, które były w Tykocinie, z tymi górkami, one po prostu tracą swój charakter. Bo ludziom są niepotrzebne, bo inne są teraz przedmioty, inne technologie. Zmieniają się mieszkania, styl mieszkania, zaczęły [zanikać] te właśnie salони, o których mówiłam, takie tradycyjne sypialki, takie właśnie dziwne pokoiczki zaczęły odchodzić w przeszłość, bo te babcie też powymierały i pojawiły się tam inne meble, fotele, telewizory. I po prostu tego nie ma w Tykocinie, to jest jakby ostatnie takie miejsce, gdzie tak jest, jak było właśnie w innych takich górkach.

W kilku rozmowach, a zwłaszcza w jednej z nich, odnalazłam wyraźnie nostalgiczną relację opisującą dystans między przeszłością a teraźniejszością, narrację odejścia, upadku świata, w którym istniała jeszcze prawda, a sens był możliwy do odnalezienia. Oto fragment pierwszej:

Jeżeli twierdzisz, że ludzie teraz mają bardziej tą potrzebę starości niż kiedyś, to tylko dlatego, że świat się sypie w gruzy [...] co się dzieje z kulturą, z systemem

sensu, znaczeń? On się rozpada. Odkąd mamy żywność, która ma trwałość, odkąd rzeczy codziennego użytku mają trwałość, a kiedyś były wieczne. Wieczne rzeczy kiedyś wynosiło się na strych, teraz telewizor wynosi się do śmietnika, bo się kupuje nowy, jak się zepsuje. [...] Po prostu żyjemy sobie jak rybki w takim jeziorze i ktoś nam na maksa podłączył takie wielgaśne reflektory do tego jeziora, i my potwornie parujemy, to jezioro paruje i zostaje takie bagno, i my jak te ryby przebywamy w tym bagnie, i teraz każdy element tej starej wody, w którym jeszcze można było pływać, to wszystkie ryby na to lecą. W świecie, w którym nie ma trwałości, najcenniejsza jest trwałość, w świecie, w którym istnieje pojęcie trwałości, przestała istnieć trwałość jako taka, jako coś prawdziwego¹³.

I druga:

Natomiast na koniec jeszcze mogę pokazać coś... schowane [zawinięte w materiał]... to są właśnie święte amulety, przedmioty zupełnie nieprawdopodobne, z Paschału, znaczy z czasów, kiedy Paschał tak wyglądał, kiedy właśnie były te procesje wspaniałe, były śpiewy [...] złoty wiek, powiedziałabym. Znaczą właśnie to, co ja układałam temu Żydowi Aronowi, to właśnie tak: to był czas pierwotny właśnie, złoty wiek, to było to... ale ja tu wszystkiego nie mam do kompletu chyba... Znaczą miałam jeszcze taką właśnie tą gruszczykę, ale z czasów obecnych, która się zupełnie nie umywa, a jest [śmieje się], ona się jeszcze roztopiła w dodatku, ale ona była okrągła, tylko się roztopiła od gorąca. No i to są czasy współczesne. To jest złoty wiek, a to co to znaczy, to nie wiem, skąd to się wzięło, z kiedyś kiedyś, bardzo dawno temu, coś pra, pra, pra.

Ta rozmówczyni w czasie spotkania mówiła o czasach pierwotnych i złotym wieku, których przedmioty takie, jak owe fragmenty Paschału, figurki z tyko-cińskich „górek” czy skarby kościelnego strychu, były tylko pozostałościami. Z pewnością nie chodziło o jakiś umowny raj, czas sprzed wygnania etc. Przeciwnie, był to świat nad wyraz realny, a jego obecność jest jeszcze ciągle silnie odczuwalna i pamiętana, zwłaszcza gdy zostaje przywołany jako istotny kontekst opowieści.

Zakończenie. W poszukiwaniu oparcia

Choć w przeprowadzonych rozmowach tropiłam też obecność rzeczy jako Innego i kłopoty z definiowaniem wzajemnej relacji, w niniejszym tekście starałam się przede wszystkim pokazać rolę przedmiotów w tworzeniu i podtrzymywaniu

¹³ Mój rozmówca ujmuje katastrofę utraty sensu w sposób ironiczny, ze świadomym odwołaniem do diagnozy współczesnego świata dokonanej przez J. Baudrillarda. Jednak i tak dominuje tu świadomość tragiczności, grozy opisywanego stanu świata. Można by tu odwołać się już tylko do słów W. G. Sebald: „[Vera] niekiedy sądziła, że tylko w książkach z ostatniego i przedostatniego stulecia da się jeszcze odnaleźć jakiś przeblýsk tego, co to znaczy żyć” (Sebald 2007, s. 112).

ludzkiej tożsamości, kształtowaniu wrażliwości i wizji świata, ich (współ)udział w ludzkich działaniach.

Czytając zgromadzone wypowiedzi, można by się zastanawiać, czy zwrot ku materialności jest we współczesnej humanistyce nową propozycją. J. Barański zdaje się sądzić, że niekoniecznie, kiedy formułuje swoistą diagnozę współczesności: „nie wdając się jednak w rozważania na temat zasadności i proporcji podziałów z porządku przednowoczesność — nowoczesność — ponowoczesność, należy stwierdzić, że mylą się niektórzy teoretycy, twierdząc, że oto ponowoczesność przyniosła ostateczne odczarowanie świata, że ponowoczesne «małe opowieści», w odróżnieniu od tych «wielkich», pozbawione są sankcji metafizycznej [...]. I tutaj — okazuje się — w świecie ponowoczesnym można zaobserwować powrót przednowoczesności” (Barański 2007, s. 47). Wskazuje on między innymi na elementy racjonalności partycypacji¹⁴, czy też bliskiej jej koncepcji racjonalności typu magicznego. Obydwa te spojrzenia na świat i ludzi relacjonowały przede wszystkim działania ludzi żyjących w świecie sprzed Weberowskiego odczarowania, świecie przepełnionym mistycyzmem i nadzmysłowością. Przykładem owego sposobu myślenia były Triobrandy opisywane przez B. Malinowskiego, gdzie zwykle praktyki ekonomiczne nie mogły odbyć się bez podjęcia zabiegów rytualno-magicznych. J. Barański, autor *Świata rzeczy*, dostrzega te same motywy i przekonania (niekoniecznie uświadamiane) u ludzi sobie współczesnych, między innymi w „pewności siebie kobiety, która właśnie przyodziła najmodniejszą z sukienek; poczuciu więzi z rodem i jego historią poprzez noszony od pokoleń sygnet” (ibidem, s. 41).

Myślę, że w ten sposób można odczytać także przytoczone wypowiedzi moich rozmówców — jako poszukiwanie oparcia i odniesienia (ale też niezwykłości i magii) w świecie materialnym. Zdaje się, że głównie w ten właśnie sposób — z zastosowaniem racjonalności partycypacji, a czasem też myślenia typu magicznego — budowane są narracje o przedmiotach. Pojawia się w nich tęsknota za poczuciem sensu i całości świata, często kontrastowana z jego rozpadem. Jednak jestem przekonana, że nie tylko tak można je zinterpretować, niekiedy bowiem pojawia się w nich zawahanie co do ujęcia poruszanych kwestii, ślady myślenia o przedmiotach jako istotnych, poniekąd niezależnych od nas uczestnikach działań. W związku z tym jako niezwykle interesujące postrzegam teoretyczne

¹⁴ J. Barański wykorzystuje to pojęcie, odwołując się przede wszystkim do pracy S. J. Tambiaha pt. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, w której ma ono wyjaśnienie zaczerpnięte od Leenhardta: „Pojęcie partycypacji rozumiał Leenhardt w odczuciu związku jaźni z osobą i ze zjawiskami krajobrazu mitycznego; w istocie, partycypacja stwarzała związek człowieka z tym, co immanentne i/lub transcendentne” (Tambiah 1990, za: Barański 2007, s. 39). Partycypacja to przeciwstawienie przyczynowości reprezentowanej przez kategorie, zasady, metodologię nauk przyrodniczych oraz refleksję logiczno-matematyczną. Wszystkie one są w opozycji do racjonalności typu magicznego.

propozycje przeformułowania owych relacji (wysuwane zwłaszcza przez B. La-toura, np. 1999) — spojrzenie na ludzi, rzeczy i nieludzi jako sojuszników, zbiorowość funkcjonującą na równych prawach i być może w ten sposób zyskującą nowy rodzaj bezpieczeństwa istnienia.

Bibliografia

Ankersmit F.

2004 *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*, Kraków.

Bachelard G.

1975 *Dom rodzinny i dom oniryczny*, [w:] *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, Warszawa.

Barański J.

2007 *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków.

Barthes R.

1996 *Światło obrazu*, Kraków.

Berger J.

1999 *O patrzeniu*, Warszawa.

Bińczyk E.

2007a *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Kraków.

Certeau de M.

2008 *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Kraków.

Clifford J.

2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, kultura i sztuka*, Warszawa.

Domańska E.

2006 *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań.

Dziadek A.

2004 *Narracja a tożsamość — przypadek Rolanda Barthes'a*, [w:] *Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa.

Eco U.

2005 *Tajemniczy płomień królowej Loany*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa.

Foucault M.

1987 *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa.

2000 *Historia seksualności*, Warszawa.

Giddens A.

2006 *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa.

Gosk H. (red.)

2002 *Codziennie, przedmiotowe, cielesne. Język nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX wiek*, Izabelin.

Kopytoff I.

2005 *Kulturowa biografia rzeczy — utowarowienie jako proces*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny i E. Nowicka, Warszawa, s. 249–274.

Kula M.

2002 *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa.

Latour B.

1999 *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge–Massachusetts–London, England.

Liotard J. F.

1997 *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa.

Marshall G. (red.)

2004 *Postmodernizm, Ponowoczesność*, [w:] *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa.

Mizelińska J.

2006 *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków.

Olsen B.

2003 *Material Culture after Text: Re-Membering Things*, „Norwegian Archaeological Review” 36 (2), s. 87–104.

Rewers E.

2005 *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków.

Sebald W. G.

2007 *Austerlitz*, Warszawa.

Singer P.

2003 *Etyka praktyczna*, Warszawa.

Sontag S.

1986 *O fotografii*, tłum. S. Magala, Warszawa.

Sutton D., Hernandez M.

2007 *Voices in the Kitchen: Cooking Tools as Inalienable Possessions*, „Oral History” 35, s. 67–76.

Tatarkiewicz W.

1998 *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa.

Tuan Yi-Fu

1975 *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa.

Katarzyna Biskupska

„Twoje śmieci to nie śmieci”.

Nowy recykling.

Badania wśród (i)migrantów
Starego Miasta Barcelony

Ten artykuł jest skrótem mojej pracy magisterskiej* pod tym samym tytułem, obronionej w 2008 roku. Starałam się w niej pokazać, że pojęcie „recyklingu” powoli zmienia swój sens, wkraczając coraz aktywniej w obszar kultury dnia codziennego. Badania prowadziłam wśród osób z mobilnej grupy (i)migrantów mieszkających w Barcelonie na terenie Starego Miasta, dzielnicy o wspaniałej, gęstej i zróżnicowanej treści. Właśnie tam recykling okazuje swoje najbardziej współczesne oblicze, gdyż podlegają mu najprzeróżniejsze przedmioty, gdy z ulic zbiera się wyrzucone meble, sprzęty, ubrania, nawet jedzenie i wszystko to, co pojawia się poza domami. Recyklingiem można też nazwać obieg rzeczy wśród kolejnych właścicieli, a przekazywanych sobie już bezpośrednio z rąk do rąk. Jest nim także wszelkie wielokrotne wykorzystywanie potencjału rozmaitych przedmiotów, dostrzeganie szansy wynikającej z ich chwilowej bezużyteczności (czy ściślej: nie bycia w użyciu) oraz twórcza lub przetwórcza ingerencja w warstwę znaczeniową czy fizyczną recyklowanych przedmiotów. W najszerszym sensie recykling staje się stopniowo synonimem ciągłej zmiany, płynności, następstwa, wykorzystywania, zagospodarowywania wszystkiego, także przestrzeni prywatnej i publicznej, czasu, a wreszcie i ludzi. W pracy magisterskiej śledziłam losy ludzi i przedmiotów, interpretując to, co zobaczyłam, i to, o czym mi mówiono, w kategoriach pojęć najnowszej etnologii i antropologii kulturowej. Wydaje mi się, że wyłonił się z tych opisów interesujący obraz miejsca pobytu RECYKLUJĄCEGO (się) ponowoczesnego „łowcy–zbieracza”, który realizując zasady systemu konsumpcyjnego, utknął uwięziony w turystycznej przestrzeni kosmopolitycznego i lokalnego zarazem, płynnego, dynamicznego miasta.

* Praca ta otrzymała wyróżnienie w XIV edycji konkursu prac magisterskich im. J. J. Lipskiego organizowanego przez „Otwartą Rzeczpospolitą”, Stowarzyszenie Przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii (przyp. red.).

Wielki projektant ogrodów, Lancelot Brown, po konfrontacji z posiadłością klienta nie powiedział: „Jaki ma pan problem?”, lecz „Jakie są możliwości tej ziemi?”¹

Michael Thompson, *Rubbish Theory*

Recykling i kulturowa kategoria śmieci

„Recykling”² to po prostu „powtarzanie cyklu” bądź „jeszcze raz w obiegu”; potocznie rozumiany jest jako synonim segregacji odpadów. Współcześnie coraz powszechniej kładzie się nacisk także na fakt, iż przedmioty mogą powtarzać cykl użytkowy bez konieczności ponownego ich przetworzenia na taśmie produkcyjnej (nie tylko w sensie zwrotności butelek po mleku czy piwie). Recykling rozumiany coraz szerzej: jako wszelkie ponowne użytkowanie, zaczyna pokrywać się z proekologiczną strategią 3R: *reduce, reuse, recycle*³. A więc postuluje się redukcję konsumowanych dóbr, jak najdłuższe ich utrzymywanie w sferze używalności, oraz — jeśli zapadnie decyzja o wyrzuceniu czegoś — segregacja i utylizacja. Czasem dodaje się czwarte R: *re-think* (przemysleć), streszczające zmianę w podejściu do śmieci, ponowne ich ujrzenie w duchu refleksyjności nowoczesnej (por. Giddens 2001).

Dotychczas społeczeństwa Zachodu tkwiły w „zmowie niedostrzegania” śmieci, podczas gdy — jak zauważył Michael Thompson — właśnie śmieci, ta wyłączona ze struktur poznawczych kategoria zajmuje ważne miejsce w naszych „strukturach społeczno-ekonomicznych”⁴. Co więcej, jej strywalizowane postrzeganie w systemie klasyfikacji (związany z — dziś monetarnym — systemem wymiany, dla którego jest przezroczysta) powoduje, że objęte nią

¹ Tłumaczenie własne autorki (wszystkie pozostałe także), a w oryginale: „The great landscape gardener, Lancelot Brown, when confronted with a client’s estate, did not say ‘what is your problem?’, he said: ‘what are the capabilities of this piece of land?’” (Thompson 1979, s. 51).

² Recykling (ang. *recycling*, hiszp. *reciclaje*, katal. *reciclatge*) to jedna z kompleksowych metod ochrony środowiska naturalnego. Jej celem jest ograniczenie zużycia surowców naturalnych oraz zmniejszenie ilości odpadów. Według polskiej ustawy o odpadach z dnia 27 kwietnia 2001 roku (Dz.U. z 2001 r. Nr 62 poz. 628) pod pojęciem recyklingu „rozumie się taki odzysk, który polega na powtórny przetwarzaniu substancji lub materiałów zawartych w odpadach w procesie produkcyjnym w celu uzyskania substancji lub materiału o przeznaczeniu pierwotnym lub o innym przeznaczeniu” — jak informuje nas encyklopedia internetowa Wikipedia: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Recykling>; <http://en.wikipedia.org/wiki/Recycling>.

³ W spolszczonej wersji zasada 3U: „Unikaj kupowania zbędnych rzeczy, Użyj powtórnie, Utylizuj”. Z postulatem 3R i pomysłem Społeczeństwa Orientowanego na Recykling wystąpił po raz pierwszy rząd Japonii w roku 2002. Idea została przedstawiona także na szczycie G8 w 2004 r. oraz przedyskutowana na spotkaniu 23 państw w roku 2005 (http://pl.wikipedia.org/wiki/Zasada_3R; <http://es.wikipedia.org/wiki/3R>).

⁴ Thompson nawiązuje tu do analizy strukturalnej C. Lévi-Straussa.

obiekty łatwo poddają się nieoficjalnym, zakamuflowanym i mętnym mechanizmom „tworzenia i degradacji wartości” (Thompson 1979, s. 56–76)⁵. „Wszystcy potrafimy rozpoznać śmieci, gdy je widzimy, słyszymy, czytamy, wachamy, i najgorsze z najgorszych: dotykamy...”, niemniej jednak „często występuje całkowity brak zgodności w kwestii tego, co jest śmieciem, a co nie jest” (ibidem, s. 94). Decyzja o przydatności jednych i zbędności innych obiektów należy do potencjalnego użytkownika i zależy od konkretnych okoliczności. Nie należy też zapominać, iż kategorii śmieci nie wyznaczają jedynie ich „naturalne” (tj. bezwzględne) właściwości, lecz także ich „plastyczność społeczna” (Thompson 1979, s. 50), czyli podatność na myśli i działania ludzi. Przez tę ambiwalencję, śmieci, jak wszelkie „inwazyjne i niebezpieczne elementy, które mogłyby uniemożliwić istnienie odmiennych światopoglądów, są: eliminowane, odrzucane lub ignorowane” (ibidem, s. 90).

Tymczasem M. Thompson i strategia 4R proponują przemyslenie problemu śmieci i zaśmiecenia pod kątem nie trudności, lecz możliwości (ibidem, s. 51, 92, 228) i to na różnych poziomach abstrakcji. W ten sposób recykling, o którym dalej będzie tu mowa, polegać będzie na wszelkim wykorzystaniu niezagospodarowanego potencjału użytkowego i znaczeniowego różnego rodzaju obiektów. Porzucanych — czy to na ulicach współczesnych miast, czy w innych, mniej oczywistych przestrzeniach i okolicznościach, pozostawianych samym sobie, zapomnianych i przeoczonych. Recykling odnosi się zarówno do stanu bycia bezużytecznym (wyjścia z użycia czy po prostu nie bycia w użyciu w danej chwili), jak też do następującego po nim odnalezienia (odkrycia na nowo) i/lub wykorzystania na szereg różnych sposobów, związanym zwykle z dalszym istnieniem, z ponownie przypisanym znaczeniem i funkcją. Można też rozumieć go bardziej dynamicznie: jako drugi — czy alternatywny wobec monetarnego, oficjalnego i kontrolowanego — obieg rzeczy i dóbr, który można uznać za pewien specyficzny cykl krążenia nie tylko obiektów w przestrzeni i między ludźmi, kolejnymi właścicielami bądź użytkownikami, ale także pomiędzy różnymi systemami wartościowania. Tak interpretowany recykling staje się dziś sposobem na to, by odnaleźć drogę czy równowagę „w homogenicznym świecie towarów, w którym burzliwa biografia rzeczy staje się historią jej rozmaitych ujednostkowień, jej kolejnych klasyfikacji w świecie niepewnych kategorii, które ulegają przewartościowaniu przy najmniejszej zmianie kontekstu⁶. Podobnie jak w wypadku lu-

⁵ Zdaniem M. Thompsona mieści się ona w obszarze elastycznych, nieustannie rewidowanych i manipulowanych przez różne grupy społeczne znaczeń: *region of flexibility*. Pozostałe wyróżnione w systemie kategorie obiektów *durable* (trwałych, jak dzieła sztuki) i *transient* (przemijających) są — w przeciwieństwie do kategorii śmieci jawne (*overt*) i należą do obszaru stałych założeń (*region of fixed assumptions*).

⁶ Taka burzliwa biografia może dotyczyć wszelkiego rodzaju obiektów: nie tylko materialnych, ale również idei, takich jak przestrzeń i czas, które zdaniem M. Thompsona, także są rzeczami

dzi, dramatyzm biografii leży tutaj w niepewności wartościowania i tożsamości” (Kopytoff 2005, s. 274).

Ponieważ — jak to pokażę — na podstawie takich założeń recyklować można prawie wszystko, recykling jako zjawisko trzeba rozpatrywać także jako wyraz pewnej postawy wobec płynnej, ale dynamicznej, gęstej od treści, niestałej rzeczywistości ponowoczesnej, albo jako swoiste do niej przystosowanie. Recykling, pojmowany możliwie najszerzej, staje się synonimem wszelkiego wykorzystania i zmiany. Natomiast jego ekologiczny rodowód uwolnił go od pejoratywnych konotacji przedmiotowego traktowania tego, co utowarowieniu podlegać nie powinno. Dotyczy to ludzi, znajomości, relacji osobistych, wartości. W tym rozległym znaczeniu jest raczej metaforą, pozytywnym wykorzystaniem okazji, które — w omawianym tu przypadku — stwarza ważne na globalnej mapie świata współczesne miasto, kosmopolityczne i płynne, kreowane przez nieustanny przepływ i przemieszczenia ludzi, towarów i kapitału (Peran 2003, s. 252). Tak oto stolica Katalonii, hiperdynamiczna Barcelona, a zwłaszcza jej pełne ludzi i nasycone różnymi treściami zabytkowe Stare Miasto, sprzyjają recyklingowi w tym szerokim, głębokim, lecz nowym pojmowaniu poszukiwania i stwarzania możliwości, które rozpoczyna się „za kulisami śmieci”, a one — jak się okazuje — nie dla każdego muszą być śmieciami⁷.

Miasto: scenografia

Barcelona jako osada miejska istnieje od czasów rzymskich. Pierwotnie zwano ją *Barcino*, czyli przyjazny port⁸. Zabytkową Starówkę (4,5 km²), którą dziś określa się mianem uwodzicielskiej scenografii, miasto zawdzięcza pierwszej (XIV–XV w.) z trzech w swojej historii koniunktur budowlanych. Wtedy też narodził się, a potem wzmocnił status Barcelony jako ważnego ośrodka portowego, kupieckiego, rzemieślniczego i artystycznego⁹. Druga z tych koniunktur

w tym sensie, że podlegają podobnym mechanizmom tworzenia i degradacji ich wartości. Równie dramatyczny los mogą podzielić obiekty z obu ustanowionych we współczesnym społeczeństwie pluralistycznym zhierarchizowanych sfer wymiany, dążącej do absolutnego utowarowienia (*commodification*) sfery przedmiotów, jak też obwarowanej w tym względzie sankcjami moralnymi sfery ludzi (Kopytoff 2005, s. 268–271).

⁷ Jest to nawiązanie do zacytowanego w tytule tego artykułu (i całej pracy magisterskiej) hasła akcji na rzecz recyklingu: „Twoje śmieci to nie śmieci” (hiszp. *Tu basura no es basura*). Więcej o akcji na stronie <http://www.jstk.org/proyectos/trashBIS/index.html>.

⁸ Jak twierdzi Robert Hughes (2004, s. 31), od kiedy teren ten był zamieszkiwany, podstawą istnienia osady, a później miasta, był port. Ten fakt ukształtował Barcelonę i zdeterminował jej los.

⁹ Co ciekawe, fundatorem pierwszej szkoły sztuk plastycznych w Barcelonie była La Llotja del Mar — barcelońskie stowarzyszenie kupców morskich. Jej uczniami byli m.in.: A. Gaudí, P. Picasso, J. Miró. Szkołę (choć o zmienionej lokalizacji) do dziś nazywa się La Llotja.

to czasy europejskiej rewolucji przemysłowej. Wówczas powstała przestronna i elegancka dzielnica Eixample (7,5 km²), całkiem „inny świat” (Kuenek 2007), okalający labirynt ciasnych, krętych uliczek i placów Starego Miasta. Wkrótce potem Barcelona zasłynęła nazwiskami wielkich artystów, jak Pablo Picasso, Joan Miró, Salvador Dalí. Wtedy też tworzył Antonio Gaudí, którego budowle o niezwykłych, płynnych kształtach, inspirowanych formami natury, do dziś są symbolem miasta.

Pomimo czterdziestoletniej dyktatury generała Francisco Franco, podczas której Katalonia nie miała prawa do własnej kultury, dziś jej stolica Barcelona z powodzeniem utrzymuje wizerunek modnego, ruchliwego i wartego poznania miasta, centrum spotkań artystów i turystów, czy też *viajeros* (podróżników) z całego świata. Zdaniem R. Hughesa: „żadna europejska stolica w ostatnich latach nie osiągnęła takiego punktu w wymyślaniu się od nowa (*reinventing itself*), co Barcelona” (Hughes 1993, s. 37). Zwłaszcza w ciągu ostatnich dwóch dekad miasto stało się kosmopolitycznym centrum o „szczególnym potencjale kształtowania dośrodkowych tendencji społeczeństwa i przestrzeni”, gdzie wraz z kumulacją funkcji (ekonomicznie rozumianych jako różne sposoby utrzymania mieszkańców) wzrasta koncentracja rynku i konsumentów (Hannerz 2006, s. 110–111). Wielokrotni bywalcy „na czas nieokreślony” — wśród nich (i)migranci — uznają Barcelonę za swój punkt odniesienia, punkt-bazę, punkt strategiczny, drzwi wejściowe, miasto przechodnie, wreszcie (jako miasto Kolumba) za swego rodzaju łącznik między Starym i Nowym Kontynentem. Oblężenie miasta przez obcokrajowców, chcących doświadczyć tego, czym jest *la marca Barcelona*, ta dynamiczna, kosmopolityczna, acz przecież prowincjonalna metropolia (Hughes 1993, s. 50), rośnie od czasów olimpiady w 1992, która przyniosła miastu światowy rozgłos i trzecią koniunkturę budowlaną. Stolica Katalonii zamieniła się w wielkie miasto spektakl¹⁰, gdzie nowoczesne elementy i historia w niepowtarzalny sposób wkomponowują się w zabytkową scenę portowego miasta sztuki.

Tak oto opowiada o tym jedna z moich rozmówczyń, amerykańska młoda artystka:

Moje pierwsze wrażenie z Barcelony było takie, że wydawało mi się, iż to miasto było scenografią teatralną. Dlatego, że jak przyjechałam z lotniska, wsiałam w pociąg, potem w metro i wyjeżdżam na Las Ramblas, i to było moje pierwsze spojrzenie na Barcelonę, nie? Wszyscy ci dziwni goście, ludzie pijani, nie rozumiałam wiele, z tego co się działo, co to za inny świat? Potem pamiętam, że po-

¹⁰ „O ile to samo miasto nie może być olimpijskim co cztery lata (skoro jednak już w nim pojawili się napędzający gospodarkę «użytkownicy» [por. Martinotti 1996]), należy zaoferować im kolejny spektakl, jakiego sobie życzą” (Peran 2002, s. 252). A więc wciąż odbywają się w Barcelonie międzynarodowe masowe imprezy sportowe, naukowe i kulturalne, które przyciągają tłumy zainteresowanych z całego świata.

szałam na Placa de Jaume, i to było nocą, i to było moje pierwsze jakby: „Wow!”. Ale nie ma drzew? Wszystko jest z kamienia i takie stare, i niziutkie budynki poza tym w porównaniu do drapaczy chmur, do których jestem przyzwyczajona. Więc moje wrażenie: teatr, teatr, teatr! Naprawdę. [...] wszyscy byli szczęśliwi, nie? I pełni życia, dużo ruchu, i dlatego że też słyszałam języki ze wszystkich części świata, to moje wrażenie z ulicy.

Ten niepowtarzalny „beztroski, zadowolony z siebie chaos miejskiego życia” (Bauman 2000, s. 55–56) w połączeniu z wiekami historii, o których przypomina średniowieczna zabudowa, oraz eksplozją nowoczesności i sztuki na wielu robią wrażenie teatru. Barcelońskie Stare Miasto okazuje się idealną scenografią przede wszystkim dla całkiem spontanicznego spektaklu, który bezustannie się tu odgrywa, zmuszając turystów i przybyszów do wzięcia w nim udziału. Wielu, pod wpływem pierwszego wrażenia, ulega uwodzicielskiemu urokowi Ciutat Vella, gdzie płynność, wirowanie i tętno życia demonstrują niezwykłość, a nawet szaleństwo widowiska w prawie surrealistyczno–etnograficznej mozaice starego z nowym, zabytkowego z nowoczesnym, katalońskiego z kosmopolitycznym, lokalnego z globalnym, dozwolonego z nielegalnym, artystycznego z tandetą, alternatywnego z komercyjnym...

Tu spotyka się wszystko ze wszystkim: sklepiki z pamiątkami, z piękną stylową ręcznie robioną biżuterią, marionetkami, zabawkami, ubraniami często z dalekich krajów, sąsiadują z ulicznymi straganami rzemieślników, chińskimi sprzedawcami warzyw, pakistańskimi supermarketami, katalońskimi zielarniami, sklepami z ekologiczną żywnością, z rosyjskim kawiozem, śmietaną i matrioszkami, meksykańskimi *tortillas* i *quitlacoche*. Z licznymi galeriami sztuki, o których mówi się, że są *pijo*¹¹, sąsiadują tzw. *tallers*, czyli warsztaty, pracownie: naprawy rowerów, szycia, sztuki, grafiki, tatuażu...

Tanie, obskurne i zadymione bary, na poły turystyczne (choć o katalońskim rodowodzie) *champanerias*¹² współistnieją z modnymi, stylowymi restauracjami i klubami. Przed wejściami tłoczą się pakistańscy czy marokańscy sprzedawcy wymachujący różami lub puszkami z piwem: „Cerveza–cold–beer!”, bądź parasolkami w czasie niepogody; niektórzy oferują szeptem: „hszsz, hszsz”.

Jedne drzwi w zabytkowej kamienicy wiodą do snobistycznego klubu, do którego wstęp kosztuje немало. I drugie, zaraz obok, prowadzą do małego przytulnego baru z wystawą prac jakiegoś mało znanego artysty z Londynu albo z Timbaktu, gdzie można nagle usłyszeć muzykę graną na żywo. Jeśli będzie się miało szczęście, można trafić na Manu Chao. Podobno nadal mieszka przy ulicy Escudellers, a czasami nawet grywa na ulicy z innymi grajkami, jak na przykład

¹¹ Z hiszp.: modny, snobistyczny, burżujski.

¹² Tradycyjne lokalne pijalnie szampana, gdzie alkohol i raczej skromne kanapki spożywa się na stojąco, w ścisiku i hałasie, a wszelkie śmieci zwykle lądują na ziemi, zaś szampan nierazko na ubraniach.

rosyjscy Miha–Banjo i Miha–Piano z Sankt Petersburga, którzy codziennie wędrują po Portal de l'Angel, pchając pianino na kółkach...

W tym imponująco kontrastowym repertuarze imprez, usług i towarów każdy znajdzie coś dla siebie. Ta mozaikowatość, eklektyzm czy synkretyzm: narodowościowy, kulturowy, stylowy, architektoniczny etc. jest dziś atrakcyjnym emblematem miasta, a zwłaszcza jego Starówki. Z jednej strony tworzy się nieograniczony „system przeszukiwań i zdobyczy”, rośnie „dostępność w różnorodności” i „różnorodność w dostępności” (Hannerz 2006, s. 134), z drugiej — pojawiają się opinie, że kosmopolityczna Barcelona oferuje „zbyt wiele dla zbyt wielu” (Turner 2006). Jak się okazuje, ta rozszalała heterogeniczność miejska stanowi nie tylko źródło niemałych problemów, ale też prawie nieograniczonych możliwości i szans, które mieszkający tu ludzie na różne sposoby usiłują wykorzystać, schwytać, w mniej lub bardziej dosłownym sensie zrecyklować.

Na scenie Ciutat Vella: różnorodność i zagęszczenie treści miasta

Miejscem, w którym występuje wyjątkowe zwielokrotnienie problemów i możliwości dzięki „kumulacji w przestrzeni faktów i artefaktów ludzkiej aktywności” (Pirveli 2004, s. 224), a także samych ludzi, jest barcelońska Starówka i jej ulica. To niemal laboratoryjny przykład „niezbornego i przypadkowego produktu ubocznego historii, która sama powstaje w wyniku niezgranych ze sobą i niesynchronizowanych procesów” (Bauman 2000, s. 52) Tu każda ulica może być potraktowana jako „pole walki sprzecznych sposobów jej użytkowania, domena przypadku i wieloznaczności” (Bauman 2000, s. 52–53). Tak oto L. Turner, autor artykułu pt. *Gdy turystyka wymyka się spod kontroli*, opisuje położony w centrum zabytkowy, obsadzony palmami Placa Reial (Plac Królewski):

To elegancki skwer, otoczony przez restauracje i bary: Les Quinze Nits, Ambos Mundos, Cervecería Colón¹³. Studenci siedzą wokół położonej centralnie fontanny, popijając piwo i ciesząc się ciepłym wieczorem. Kolacje rozsypują się na chodnikach. Atmosfera wciąż jeszcze jest czarująca. Ale nawet tu czuje się ciśnienie. Wędrowny grajek wyklóca się z gościem restauracji o napiwek. Puste puszki i butelki zaśmiecają ziemię. Linia graniczna pomiędzy klientami restauracji a skwerem jest zapełniona gitarzystami, magikami i pijakami. Policyjny wóz czai się w ciemnościach (Turner 2006).

Dalej w artykule Turnera jak bumerang powraca motyw tłumu turystów, wypełniających scenę Ciutat Vella (przemieszana z kulisami), na którą składają się staromiejskie uliczki i placzki, jedne rzadziej, inne częściej odwiedzane, peł-

¹³ „Piętnaście Nocy”, „Oba Świąty”, „Piwiarnia Kolumb”.

ne artystów i sprzedawców ulicznych oraz rozmaitych szwendających się przechodniów, hałasujących, stłoczonych ludzi i wszelkiego rodzaju obiektów. Jak zauważa Yi-Fu Tuan, tłum może rozweselać, ale też tłamsić (por. Tuan 1987, s. 86–89).

A jednak mało kto z tłumu spacerujących po Rambl¹⁴ zna rodowód tej zarzewionej alei, będącej główną ulicą Starówki, ciągnącej się od styku starej i nowej dzielnicy Placa Catalunya w dół aż do morza. L. Turner (2006) komentuje to miejsce: „Jeśli lubisz ulicznych portrecistów, żywe pomniki (zakapturzony mnich, Krzysztof Kolumb albo malarz spadający ze swojej drabiny) i baloniki na druciku, możesz tu wpaść”. Tymczasem historia tej „zapełnionej dziś do granic możliwości, falującej masą pieszych” alei (ibidem) sięga niepamiętnych czasów, gdy była jedynie obszarem, przez który z okolicznych wzniesień licznymi strumykami do morza ściekała woda deszczowa. W Katalonii powiada się o nich właśnie *ramblas*, co wywodzi się z arabskiej nazwy strumienia (Durán i Sampére 1936, s. 8). W otoczonej wzgórzami Barcelonie dziś jest ich niemało.

Według studium P. Vila (1974) *Barcelona i la seva rodalia al llarg dels temps* w granicach obecnego miasta do morza wpadało ich niegdyś dwanaście. Sześć z nich (w tym największy — dzisiejsza La Rambla) kończyło swą drogę w zatoczce, przy której obecnie znajduje się Port Vell, dwa jachtkluby oraz dobudowane do oryginalnej rambl¹⁵ przedłużenie w postaci Rambla del Mar, gdzie usytuowało się centrum handlu i rozrywki Mare Magnum. Wszystkie dawne ramble na ostatnim etapie swej podróży ku morzu musiały płynąć przez Ciutat Vella, niosąc ze sobą to, co było ściekami całej Barcelony. Powoli strumienie przekształcały się w uliczki, ulice, arterie, szlaki komunikacyjne, będące na kolejnych etapach miejskiej ekspansji Barcelony jej naturalnymi granicami, z czasem wzmacniano je także murami. Co ciekawe, zawsze był to obszar podejrzany i hałaśliwy, ulubione miejsce marginesu społecznego, wszelakiego handlu, ulicznych gier hazardowych i kaznodziejów. Przewodziła w tym zwłaszcza La Rambla. Jednocześnie właśnie tu odbywały się najefektowniejsze miejskie gale powitań ważnych dla miasta przybyszy (Durán i Sampére 1936, s. 14), zatem zawsze było to miejsce tłoczne, o ambiwalentnym charakterze.

Spoglądając na najbardziej rozpowszechnioną wersję planu Barcelony, można zauważyć, że nie respektuje ona orientacji równoleżnikowej map. Plan ten obrócony względem konwencjonalnej północy o około 45 stopni w prawo daje pierwszeństwo położeniu miasta względem morza. Symbolizowane przez błękitny poziomy pasek znajduje ono swoje miejsce na dole mapy¹⁵. Powyżej przyle-

¹⁴ Właściwie Las Ramblas, ponieważ aleja składa się z pięciu odcinków o różnych nazwach.

¹⁵ W efekcie najważniejsza z siatkowego układu ulic Eixample, prostopadła do linii brzegowej Gran Vía de Les Corts Catalans, pozostaje dokładnie w poziomie. Takie ignorujące geograficzną północ przedstawienie jest z pewnością najbardziej poręczne i przesądza o popularności tej wersji planu Barcelony.

gające do linii brzegowej (w centrum na dole planu) ciasne skupisko nieregularnych komórek Starego Miasta graniczy od góry z amfiteatrem położonych coraz wyżej nad poziomem morza, w większości zamożniejszych, dzielnic.

Do tego zafałszowanego geograficznie obrazu wiele osób, będąc w Barcelonie (a potem pisząc o niej), dopasowuje swoje pojęcie o usytuowaniu miasta: Raval potocznie staje się zachodnią częścią Starówki, a Barri Gòtic — wschodnią¹⁶. Natomiast rozdzielające obie dzielnice Las Ramblas, zaznaczone na planie prawie pionowo, prowadzą już bezpośrednio ku morzu, wskazując idealnie kierunek, w którym dziś z całej Barcelony spływa nie tylko deszczówka...

Idąc uliczkami Starego Miasta, jest się nieustannie atakowanym przez rozmaite, nie zawsze miłe wonie, dźwięki, widoki. Można też odnieść wrażenie, że wraz ze spadkiem terenu narasta różnorodność tych doznań oraz zagęszczenie „masy miejskiej”¹⁷. Konstytuują ją w sposób oczywisty przebywający w śródmieściu ludzie oraz „fakty i artefakty ich aktywności” (Pirveli 2004, s. 224), ale także ślady wieków historii i kultury, wydarzenia publiczne, obiekty materialne, jak też wszystko to, co efemeryczne, a nadające charakter miejscom, jak dźwięki, odgłosy i zapachy. Mieszczą się one w konkretnej przestrzeni Starego Miasta, gdzie na obszarze 4,5 ha mieszka na stałe lub czasowo ponad 111 tysięcy osób¹⁸. Ponadto, uwzględniając skumulowanie tu obiektów o dużym znaczeniu publicznym i turystycznym oraz to, że budynki nie są zbyt wysokie, a wszyscy, którzy poruszają się w centrum, korzystają z wielu różnych przedmiotów oraz zosta-

¹⁶ Podczas gdy rzeczywiście Raval stanowi północno-zachodnią część Starówki, zaś Barri Gòtic południowo-wschodnią. Ten kłopotliwy problem kierunków geograficznych omija zwyczajowy podział dzielnicy Eixample na część prawą i lewą.

¹⁷ Wąskie, ciasne, zatłoczone, ruchliwe ulice potęgują hałasy: nawoływania ludzi wychylających się przez okna, gwizdy i pogwizdywania, kłótnie, podśpiewywanie, głośne rozmowy w przeróżnych językach, a także odgłosy nieustannych remontów, muzyki ulicznych grajków, dzwonienia pakistańskich sprzedawców gazu w butle, zaciąganych żaluzji lokali na dolnych kondygnacjach, pojazdów i wózków z towarami o nienaoliwionych kółkach, szurania, ciągnięcia po bruku, przepakowywania, transportowania, przerzucania, nawet postukiwania sztućcami w restauracjach i w barach etc. Towarzystwą temu zapachy: kawy, najprzeróżniejszych przypraw, wciąż gotowanego jedzenia, perfum, prania, jak też stęchlizny, gnijących śmieci czy uryny. Tu powiada się: to klimat portowy, zależy skąd zawieje — raz pachnie świeżą morską bryzą, raz wodorostami i powracającymi na plażę ściekami miejskimi. Natomiast latem odczucie duszności i zatłoczenia potęguje upał, wilgoć, zapachy, śmieci, nawet kurz, lepkość i oslizgłość zwane brudem (Bauman 2000a, s. 16–18). Jednocześnie, choć Barcelona tu i ówdzie wciąż kolorem przypomina „uciekającego psa” — jak kiedyś wyraził się o niej jeden z katalońskich poetów (Hughes 1993, s. 16) — to tętniące życiem kosmopolityczne Stare Miasto wiruje kolorami i, niczym kalejdoskop, zadziwia różnorodnością: stylów, twarzy, zwyczajów, widoków.

¹⁸ Dane pochodzą ze stron internetowych „Guías Estadísticas”, „Ciutat Vella en Xifres”. Obecnie Barri Gòtic zamieszkuje więcej obcokrajowców niż miejscowych. Taką tendencję zmian w zaludnieniu przybrały wszystkie dzielnice Starego Miasta, gdzie proporcje dążą do wyrównania (por. Kueneke 2007, s. 5–6).

wiają mniej lub bardziej trwałe ślady swojej bytności (zarówno te przyjemne i pożądane, jak też przypadkowe i niechciane), można powiedzieć, że Starówka jest gęsta od treści. Jednak w tak zatłoczonej przestrzeni wszystko jest przemieszane, szanse na selekcję doznań maleją. O zagęszczonej treści barcelońskiej Starówki pojawiają się wypowiedzi:

z czasem też zaczęłam dostrzegać jakieś śmieci, i tajemnicze płyny, które były na ulicy i potem pomyślałam, że tu jest trochę *chungo* [kolok. nieprzyjemnie];

albo:

wszystko tu w Casco Antiguo jest bardziej skoncentrowane;

albo:

Barcelona to jest śmietnik. Tak jak wszystkie miasta, gdzie jest dużo ludzi.

Dlatego też co noc i co dzień na ulice Barcelony wyruszają niezliczone zastępy pracowników BCNeta¹⁹ wyspecjalizowane w rozmaitych czynnościach: w zbieraniu śmieci, zamiataniu, w myciu ulicznych nawierzchni, w wywożeniu starych mebli wystawianych przed domy etc. Nocą całe miasto spowijają jaskrawożółtymi mackami gumowych węży wypływającymi strumienie wody splukującej ulice. Wcale nierzadko nocni amatorzy spacerów muszą podwinąć nogawki spodni albo podciągnąć spodnice, aby przedostać się przez potoki płynące środkiem uliczek. Na tę okazję pojawiają się komentarze w stylu:

Zastanawiam się, czy nigdy ich nie korci, żeby kogoś oblać;

lub:

Tak naprawdę tylko rozrzucają gówna...²⁰

Te ekipy porządkowe sprzątają to, co — niejako siłą natury, grawitacji i przyzwyczajenia — nieustannie i tak „spływa w dół”. Co ciekawe, nocna pora ich wzmożonej aktywności jest też czasem, w którym na ulicach pojawia się więcej straży miejskiej²¹ — zapewne nie przez przypadek. Jak podsumował to jeden z moich rozmówców, meksykański reżyser teatralny: „To mycie ulic to jest pretekst, żeby wszystkich «sprzątnąć»”.

¹⁹ Z katal.: Barcelona czysta — tak nazywa się zakład oczyszczania miasta.

²⁰ Być może nie przez przypadek wśród postaci w katalońskiej bożonarodzeniowej szopce pojawia się *caganer* (z hiszp.: srający, od *caçar* — srać), figurka przedstawiająca zadowolonego defekującego chłopaka. Natomiast R. Hughes do stereotypowych cech Katalończyków zalicza *rauxa*, co tłumaczy jako „niewzruszone poczucie obscenicznego humoru, nie tyle seksualnego, co skatologicznego” (Hughes 1993, s. 26–29).

²¹ Zwraca uwagę podobieństwo odbłaskowych ubrań pracowników obu tych służb.

Obie te służby porządkują lub usuwają to, co niepożądane w geograficznym, kulturowo-artystycznym, historycznym, turystycznym, administracyjnym, handlowym i ekonomicznym centrum. Jednocześnie określenia używane w mówieniu o dzielnicach, jak *aqui abajo* (tu na dole, czyli w Starówce) oraz *en la zona alta* (w wysokiej części, czyli wyżej położonej) zawierają sugestię pewnej hierarchii ekonomicznej i społecznej. Lepszy status mają dzielnice tej części miasta, która znajduje się wyżej nad poziomem morza. To właśnie stamtąd, od lądu ku morzu, ku Starówce (zwanej także „trzecim światem”, przede wszystkim z powodu fatalnego stanu zabytkowych, aczkolwiek zamieszkałych budynków oraz instalacji²²) „spływa” wszystko.

Nic chyba dziwnego, że jest to wymarzona przestrzeń dla rozmaitych „podejrzanych bytów” — nie tylko szurów, karaluchów, much czy pajaków — które „ruchliwe, obdarzone zdolnością wędrowania, z miejsca na miejsce [...] drwią sobie z każdej bariery granicznej i narzucają się swą obecnością, obierając sobie kierunek wędrówki wedle własnego widzimisię” (Bauman 2000a, s. 14). Co więcej, czynią to ukradkiem i bez względu na „zamiary projektantów i stróżów ładu”, który przede wszystkim ma być „stanem obszaru kontrolowanego i wolnego od niespodzianek” (ibidem). Ale barcelońska Starówka takim ładem nie może się poszczycić. Tu wszystko wydaje się ruchliwe, jakby miało nogi, poddane niekontrolowanemu spontanicznemu procesowi bezustannego recyklingu. Biorący w nim udział ludzie (a zwłaszcza wspomniani w tytule [i]migranci) przejawiają w obrębie miasta i świata wyjątkową mobilność, która determinuje charakterystykę omawianego tu zjawiska w barcelońskim staromiejskim wydaniu.

²² Stan instalacji gazowych, elektrycznych, wodno-kanalizacyjnych często pozostawia wiele do życzenia, czasem w ogóle ich brakuje lub są zupełnie niesprawne. Ludzie żyją tu stłoczeni, a nierzadko też bywa, że dzielą się przestrzenią mieszkalną z rojem insektów. Zapewne nie są to „pierwszoświatowe” warunki bytowania. W wielu nieremontowanych i niekonserwowanych profesjonalnie budynkach, zwłaszcza zimą — bez ogrzewania, izolacji, za to z nieszczelnymi drzwiami lub brakującymi szybami i bezpiecznikami, które się wyłączają, np. przy włączeniu grzejnika — panują warunki ekstremalne. Co więcej, chyba wszystkie drzwi w tych mieszkaniach mają źle funkcjonujące zamki (to tzw. *mania*), gdyż nie sposób je otworzyć przy pierwszej próbie przekręcenia klucza. Czasami można w ogóle nie dostać się do mieszkania i wtedy trzeba szukać innych, bardziej niekonwencjonalnych sposobów, np. wchodzić do niego przez balkon. Poza tym zawsze na głowę może spaść sufit, może zapalić się gniazdko, może porazić prąd i to nie tylko przy gotowaniu na kuchence elektrycznej (gdzie palniki nagrzewają się przez 15–20 minut), ale podczas brania prysznica... Wszystko to może się wydarzyć, o ile w ogóle jest prąd i woda, natomiast instalacja gazowa należy tu do rzadkości. Znam też inne kataklizmy (z autopsji), np. podłogowa wyrwa na wylot do sąsiadów z dołu, spadający bojler, który zdruzgotał kuchnię, zima bez ciepłej wody z powodu trzykrotnej wymiany bojlera i wadliwej instalacji elektrycznej.

Szaleństwo, wir i dynamika: bohaterowie w ciągłym ruchu

Barcelona, jako miasto portowe²³, od wieków przyciągała obcych. Czasem mówi się o niej Barceloca²⁴: szalone miasto, które przyciąga szaleńców, a ci dość szybko zaczynają czuć się tu jak u siebie. Przybyszów, zwłaszcza anglojęzycznych, nazywa się *guirie*, ale granica między różnymi ludźmi tu osiadłymi lub tylko się pojawiającymi — turystami, *guirie*, oswojonymi obcymi, nawet miejscowymi — nie jest ani jasna, ani łatwa do określenia, chociaż oczywistymi kryteriami takiej klasyfikacji mogłby być ich język albo czas, czy częstotliwość przebywania w mieście lub w dzielnicy...

Mimo że zapewne określenie H. Gansa *the urban village* utraciło już urok nowości (Hannerz 2006, s. 88), to z powodzeniem można je wykorzystać przy opisywaniu życia (i)migrantów barcelońskiej Starówki, a także przy charakteryzowaniu tutejszego recyklingu. Przede wszystkim wynika on z warunków, jakie stwarza ta kosmopolityczna miejska wioska skupiająca ludzi (także moich rozmówców) społecznie aktywnych i fizycznie mobilnych. Tworzą oni środowisko o wciąż zmiennej konfiguracji uczestników–obcokrajowców, gdzie znajomości, kontakty, przedmioty, pomysły i zwyczaje przekazuje się jak sztafetową pałeczkę: wyjeżdżając, przyjeżdżając, nieustannie się przenosząc z miejsca na miejsce. Ci ludzie cyklicznie wędrują między rodzinnymi kontynentami, krajami, miastami a Barceloną, zmieniając miejsca zamieszkania, współlokatorów, sąsiadów. To poniekąd realne wcielenia Baumanowskich bohaterów ponowoczesności. Są zarazem turystami i włóczęgami, w praktyce realizują równocześnie dążenie do swobody i mobilności oraz potrzebę stabilności, np. ze względów rodzinnych albo ekonomicznych. Wielu z nich to artyści czy rzemieślnicy pochodzący z rejonów całego świata, młodzi, ale i w średnim, nawet starszym wieku, z dobrym wykształceniem, bogatym doświadczeniem życiowym. Początkowo była to grupa osób skupiona wokół RAI–Art, czyli sekcji artystycznej działającej w ramach RAI²⁵, organizacji o inklinacjach alterglobalistycznych. Trudno byłoby nazwać ich imigrantami albo uznać za barcelońskie mniejszości narodowe, które zdaniem jednego z moich rozmówców tworzą „przypisane do narodów gremia zawodowe” (np. ekwadorscy dostawcy piwa, pakistańscy dostarcyciele gazu w butlach etc.) czy „getta imigranckie” (znajdujące się poza kosmopolityczną „mieszanką społeczną”). A jednak należą oni do centrum „mieszanki fizycznej” Ciutat Vella. Być może zatem należałoby moich rozmówców nazwać staromiej-

²³ Podkreślający wagę tego faktu dla Barcelony R. Hughes (1993) w ten sposób charakteryzuje miasta portowe: „zbyt otwarte na wpływ cudzoziemców oraz dziwne i nierodzime idee, miejsce chwiejne i zmienne, oferujące łatwość wejścia i wyjścia”.

²⁴ Tu gra słów (z hiszp.): *barco* — barka, statek i *loco* — szalony.

²⁵ Skrót RAI pochodzi od nazwy Recursos d’Animació Intercultural, dosłownie znaczy Zasoby Animacji Międzykulturowej. Więcej o działalności RAI–u na stronie <http://www.pangea.org/rai/>.

ską „mniejszością międzynarodową”, mimo że w niektórych częściach Starówki większość to właśnie międzynarodowi przybysze, zaś „miejscowi” (*Catalans de sempre*, czy kimkolwiek by nie byli) „czują się ofiarami sukcesu własnego miasta oraz narzekają, że Barcelona jest dla obcych, nastawiona na turystów i imigrantów” (Cedó 2006, s. 2).

Tymczasem opisywana recyklująca grupa to przede wszystkim cykliczni migranci. Niektórzy z nich częściej odwiedzają dworce i lotniska w innych państwach niż Katalonię poza Barceloną, a w niej wcale nierzadko ograniczają się do Starówki, jedynie sporadycznie odwiedzając jej sąsiedztwo. W tym sensie jest ona dla nich po prostu wioską, miejską wioską, gdzie — ich zdaniem — jest najlepiej. Tutaj wszystko i wszyscy: wszelkie usługi, towary, znajomi, są w zasięgu ręki. Zdarza się, że mówiąc: Barcelona, mają na myśli tylko Stare Miasto²⁶! Dość łatwo przy tym godzą się z niedogodnościami wynikającymi z przebywania w zatłoczonej Starówce, albowiem — jak pisze Yi-Fu Tuan (1987, s. 86–87) — tłum może też rozweselać, a tłoczący się wokół nas ludzie mogą również rozszerzać nasz świat; istoty ludzkie mają taką zdolność adaptacji, że przy odpowiednich warunkach mogą zamienić zatłoczenie w korzyści. Ma to zastosowanie zwłaszcza do „dziedziny ruchu ulicznego”²⁷ (Hannerz 2006, s. 119–123), tak ważnej w kosmopolitycznej miejskiej wiosce Ciutat Vella. Jeden z moich rozmówców, Kolumbijczyk, tak to ujął:

bardzo podoba mi się być na ulicy, dokładnie to, ten ruch, szaleństwo, trochę zdrowe, bo ludzie są tutaj zadowoleni, i ta mobilność... [...] Pewien rodzaj *civismo*²⁸, znaczy jest chaos, jakby ludzie nie potrafili się zorganizować, jest bardzo mało przestrzeni na wszystko, więc jest wiele zderzeń, ale ludzie — w tej niezręczności — rozwiązują jakikolwiek problem w sposób uprzejmy, znaczy nie ma jakichś kiepskich akcji, jeśli się z kimś zderzysz, albo coś. Ludzie tutaj są zawsze trochę jakby na wakacjach, jest sporo turystów, i też ludzie, którzy mieszkają tutaj, biorą życie miękko, powoli, to nie są ludzie, którzy szukają naprawdę pieniędzy, więc meble, ubrania i takie rzeczy nie mają wielkiej wartości w praktyce.

W jakimś sensie wymienione tu elementy, składające się na „pewien rodzaj *civismo*”, są identyfikatorami grupy (i)migrantów, o których mowa. Wyjątkowym przypadkiem *civismo*, jest tu *civismo callejero*, co, upraszczając, można przetłumaczyć jako kultura ulicy. Przy czym rozumienie tego pojęcia w barcelońskiej

²⁶ Ewentualnie także najbliższą okolicę, np. Poble Nou i Poble Sec.

²⁷ To jedna z pięciu wyróżnionych przez U. Hannerza dziedzin, mieszczących inwentarz ról społeczeństwa współczesnego miasta Zachodu. Rola rozumiana jest tu jako celowe zaangażowanie w sytuacji z uwzględnieniem trzech wymiarów: jawnego zachowania, kierującej nim świadomości oraz środków służących jednostce — pośrednio lub bezpośrednio — w utrzymaniu się przy życiu (Hannerz 2006, s. 119–120).

²⁸ *Civismo* to określenie na pewien rodzaj kultury obywatelskiej. Trzeba je oczywiście łączyć z tłumaczonym tu już pojęciem *civico*. W Barcelonie można je usłyszeć dość często.

Starówce jest dosyć szerokie, przeplata i miesza się z określeniem sztuka ulicy, tak iż pojawiają się podobne zarzuty:

tu w każdym kącie znajdzie się jakiś artysta;

oraz:

efekt jest taki, że jest wiele artystów, a niewiele sztuki.

W odpowiedzi na te zarzuty pojawia się wytłumaczenie młodej baskijskiej studentki socjologii i aktorki, w pewien sposób wyjaśniające, o jakiej sztuce i artystach mowa:

to coś więcej, sądzę, że to pewien sposób życia i że sztukę, tak jak kulturę, nosimy w środku i przekazujemy. Sztuką może być uśmiech na ulicy, sztuką może być podarować kwiat. To nie jest, że zrobię spektakl i dlatego będę artystą. To jest sposób życia i sposób bycia. „Jestem artystą” to pewien sposób bycia, a nie praca.

Recykling, o którym dalej mowa, dotyczy tej właśnie szerokiej grupy, do której włączyć można wszelkich artystów życia²⁹ z międzynarodowej wioski miejskiej barcelońskiej Starówki. Przepelniona nimi Ciutat Vella okazuje się nieustanną „paradą wrażeń” (Hannerz 2006, s. 131). Często powtarza się, że Barcelona jest wciągająca, że tu zawsze coś się dzieje, a dzieją się dziwne rzeczy. Jak to stwierdziła moja koleżanka z Argentyny, żona meksykańsko-włoskiego malarza:

zawsze kiedy wychodzisz na ulicę, widzisz coś innego, albo przytrafia ci się jakaś historia, dzieje się sporo, no i przepiękna architektura, na mnie robi wrażenie jakby tajemnicy;

...a młoda Polka etnolog wyznała:

Ja się tak tutaj dobrze czuję, wciąż jak mała dziewczynka w jakimś labiryncie, w jakimś zamku, wiesz? Po prostu jak chodzę sobie tymi uliczkami, po prostu no nic się nie liczy, tylko właśnie jakieś takie dziwne magiczne uczucie, że sobie... nie wiem, wszystko mi się podoba, chodzenie na zakupy, gdzieś błądzenie tutaj, wracanie nocą, wszystko.

O urokach Barcelony podobnie wypowiedział się argentyński aktor, muzyk, klaun i akrobata:

poza tym, że tutaj dzieją się miliony rzeczy, bardzo dobrze mi się tu mieszka, uwielbiam przejść się pieszo do jakiegoś muzeum, jakiegoś baru, coś zobaczyć i wrócić do mojego domu, o jakiegokolwiek godzinie w nocy na piechotę i uwielbiam to.

²⁹ Także z uwagi na lekkie, przejściowe i tymczasowe nastawienie; określenia tego użył znajomy Węgier.

Jak zauważa R. Hughes (1993, s. 54): „Barcelona is a walker’s city” (miasto ludzi chodzących piechotą). Jej naturalna matryca to nie pasy jezdní, lecz place i *barri* (katal. dzielnica). „To miasto, w którym ogląda się rzeczy z poziomu oczu, na nogach. Zawsze towarzyszy temu «kolektywny instynkt rozglądania się»” (ibidem). Podobną popularnością co piesze wędrówki cieszą się tu także rozmaite środki transportu i lokomocji, wykorzystujące siłę i możliwości ludzi: rolki, deskorolki, hulajnogi, rowery oraz ich najdziwniejsze warianty³⁰. Poza ich funkcją praktyczną (pozwalają się przemieszczać w trudno dostępnych wąskich uliczkach), nie separują człowieka od tego, co dzieje się na ulicy, umożliwiając mu uczestnictwo, choćby bierne, w bogatym życiu miasta. Niebagatelne znaczenie mają dla niego również liczne *tallers*, czyli pracownie artystów i rzemieślników, mieszczące się na najniższych kondygnacjach budynków Starego Miasta — często dostępne dla ciekawych (to tzw. *tallers oberts*, katal. otwarte) stają się miejscem, w którym kwitnie życie społeczne całkiem podobne do ulicznego. Często bowiem tak jak życie z zatłoczonych siedzib wylewa się na zewnątrz, tak też uliczne hałasy, zapachy, a nawet fizyczna obecność ludzi wdiera się do wewnątrz, w prywatne przestrzenie domów. Właśnie na tym obszarze, gdzie prywatne miesza się z publicznym, kwitnie przede wszystkim społeczna aktywność grupy recyklujących (i)migrantów, artystów życia.

„My też mamy swój *taller* — *taller de hacer nada*”³¹, jak powiedziała mi znajoma meksykańska młoda malarka, którą po całym dniu wędrówek po Starówce spotkaliśmy przypadkowo, podobnie spacerującą właśnie ze swoim chłopakiem. Albowiem *taller de hacer nada* to najprościej: warsztat lokalnego szwendactwa — wizyty, rewizyty oraz katalońskie *siesty*, *fiesty* i *mañana mentality*³². W barcelońskiej kosmopolitycznej miejskiej wiosce *mañana*, ów styl odwlekania, wyraża się zamiłowaniem do włóczenia się po Starówce bez patrzenia na zegarek, gdyż nieustanna parada wrażeń w labiryncie zaułków zmienia jakość wędrowania, percepcję odległości i czasu. Z. Bauman zauważa, że „dziś wszyscy jesteśmy w ruchu, wiele z nas zmienia miejsce pobytu, przeprowadzając się lub podróżując tam i z powrotem” (Bauman 2000, s. 92). Tymczasem w hiperdynamicznej Barcelonie, zwłaszcza w Starówce, jakość tego rodzaju przemieszczania się nabiera cech szaleństwa. Tak oto wypowiada się w tej sprawie młoda amerykańska artystka:

— Barcelona jest tak naprawdę miastem superszalonym, totalnie szalonym [...] jest wiele powodów, jest mieszanka ludzi, zwłaszcza w Raval, mieszanka ludzi

³⁰ Tandemy, choppersy (rowery o niskim zawieszeniu, które przypominają motocykl), riksze, zdarzają się nawet monocykle czy rowery dwupiętrowe!

³¹ Dosłownie to: warsztat robienia niczego. Nie należy mylić z *taller de NO hacer nada*, czyli z warszatem nie robienia niczego — jak mnie zapewniono, to nie jest to samo!

³² Rosyjski znajomy z Sankt Petersburga tak oto wytłumaczył: „*Mañana* znaczyt *zawtra*, i u nich wsio *mañana*”. Może to jest przyczynek do refleksji Z. Baumana (2006, s. 241–248) nad niespotykanym dotychczas zjawiskiem — nad kulturą toczącą wojnę z zasadą odwlekania.

z wielu państw, i niektórzy zachowują swoje zwyczaje, jakbyś przechodziła przez wiele państw na raz [...] I też, że ludzie mieszkają tutaj tak blisko, to też jest częścią tego szaleństwa, mieszkam w bardzo spokojnej dzielnicy, ale i tak mogę słuchać rozmów sąsiadów... [...] nie rozmawiamy tak głośno w Stanach, jak tu krzyczą na ulicy, jest dużo reklam, hałasu, ruchu...

— I co się rusza?

— Ludzie, robiący swoje rzeczy, kolory, zawsze są budowy uliczne, nie? Zawsze, i kurz, i nie wiem, coś jest zawieszane nad twoją głową i przenoszą nie wiem co, cement, płyty...

Jak zauważył R. Hughes (1993, s. 52): „The city, one is constantly told, is «in transition». So it is”³³. Przejściowość, tymczasowość dzisiejszego *ciudad ocasional* odnosi się przede wszystkim do pewnego rodzaju efemerycznego i nieuregulowanego prawnie użytkowania przestrzeni (zwanego zjawisko *post-it city*³⁴, por. także Peran 2002, s. 259). Jak już zostało powiedziane, Barcelona jako miasto portowe, zawsze miała ambiwalentny charakter miejsca chwiejnego i zmiennego. I właśnie ten charakter uwydatnia się w szaleństwie, w określeniu, którego użyła moja rozmówczyni. Szalone są tu rozmaite konfiguracje rzeczy i pomysłów. Szalony jest ruch migracyjny, uliczny, kulturalny i artystyczny. Szalone są zwyczaje, otwartość ludzi, domów, lokali i pewien szczególnie rodzaj liberalizmu odnoszący się do wszystkiego. Szalone są sytuacje w tym niezwykłym zatłoczeniu, a wreszcie i sami biorący w nich udział ludzie: artyści, rzemieślnicy, anarchiści, aktywiści, turyści, podróżnicy, imigranci, squatterzy, nudyści, naciągacze, złodzieje, bezdomni, narkomani i pijacy... Szaleństwem jest wreszcie sama ta mieszanka. Kolumbijski znajomy malarz, podróżnik, anarchista i squatter wypowiada się o niej w ten sposób:

— Ludzie ubierają się bardziej kolorowo, to jest rzecz bardziej jakby, nie wiem jak to wytłumaczyć... [...] są różne style, różne mody, które np. ten *punkie* [fryzura] tutaj z tyłu jest bardzo kataloński w rzeczywistości, i są różne symbole między ludźmi, jak np. rodzaj zarostu, czy ubrań, czy czegokolwiek, orientalne. Symbole antyfaszystowskie, czy...

— Czyli byłoby to miejsce — mówisz — anarchistyczne, ale *hippie* też?

³³ Po polsku brzmiałoby to mniej więcej tak: „Wciąż się mówi, że miasto jest w «okresie przejściowym». I tak jest”. Jednak angielskie określenie *in transition* zawiera w sobie, jak sądzę, treść nieco głębszą niż polski „okres przejściowy”.

³⁴ *Post-it City. Ciutats Ocasionals*, czyli „Post-it City. Miasta tymczasowe” (dosłownie: okazjonalne) — to światowa akcja badawcza oraz tytuł wystawy w Barcelońskim Centrum Sztuki Współczesnej, dokumentującej pewien rodzaj działalności miejskiej, obserwowanej na całym świecie (więcej o projekcie na stronie: <http://www.ciutatsocasionals.net/homepage.htm>). Określenie *post-it city* zaproponował mediolański architekt przestrzeni miejskiej Giovanni la Varra w publikacji *Mutations* (2001). Pojęcie to, zainspirowane kolorowymi karteczkami samoprzylepnymi marki *Post-it*, wydobywa nietrwałość wszelkich ulicznych improwizowanych form aktywności społecznej, dla których nie ma miejsca w systemowej przestrzeni (jak np. jedzenie na ulicy w Hanoi, wędrowni sprzedawcy na Sycylii, targowisko na Stadionie Dziesięciolecia w Warszawie). Do takich aktywności badacze *post-it city* włączyli także recykling na ulicach Barcelony.

— Tak, tak, *punkie*, między *hippie*... tak, masz w tym rację, jest wielka różnorodność wśród kręgów społecznych, nie wiem, jak je nazwać, i dokładnie, to jest jakby estetyka bardzo *cute*³⁵...

...a oto opinia znajomej Argetynki:

Rzecz w tym, że jest wielu *freak* w Barcelonie, jest wiele osób z historiami, więc się łączą i widzisz akcje, widzi się zawsze dziwne akcje, też dzieją się rzeczy przylatczające jak np. to, że jest pełno turystów...

...inna opinia jej rodaka:

Potem kiedy przyjeżdżasz tutaj i widzisz, jak wygląda życie, to „wow!” się trochę przysłania [...] dlatego, że to jest bardzo piękne miasto, czarujące, olśniewające, ale z tyłu tego wszystkiego, co lśni, kiedy jesteś tam wrzucony i próbujesz znaleźć sobie jakieś miejsce, to natykasz się na tę kiepską stronę.

Tak ocenia sytuację sycylijski muzyk:

Spędzasz 18 godzin dziennie na ulicy, więc przytrafia ci się wiele rzeczy: dobrych, złych, nieprzyjemnych... [...] ukradli mi gitarę, musiałem ją odzyskać, i nie tylko dobrym słowem udało mi się tego dokonać, musiałem kogoś tam pobić, tak, zdarzają się takie rzeczy.

A oto spostrzeżenia i konkluzja cytowanej już Amerykanki:

Tutaj to bardzo możliwe, że jakiś pijak się do mnie zbliży i zacznie mi wykrzykiwać w twarz, powie mi coś obrzydliwego, ale nie boję się specjalnie, że ktoś wyciągnie pistolet i będzie próbował mnie zabić, czy zrobić mi krzywdę fizyczną, ale być może mamy pozwolenie na dotarcie do punktu totalnego szaleństwa, nie? [...] Barcelona ma te dwie strony, sądzę, że jest wiele możliwości, żeby robić rzeczy ze snów, nie?, i rzeczy trochę odmiennych, rzeczy, które są z chmur, nie?

A więc szaleni ludzie, emocje, ale też szalone kontrasty — to podkreślali wszyscy moi rozmówcy mający świadomość ambiwalencji własnego statusu imigranta nie imigranta i pewnie dlatego w tym pełnym niejednoznaczności środowisku czują się doskonale: każdy dla siebie wybiera to, co zechce, a pula wyborów jest prawie nieograniczona. Moi rozmówcy do dziś spotykają się w osobliwych miejscach i przy ciekawych okazjach, takich jak przedstawienia, wystawy i koncerty: w La Hostia — squence w porzuconym kościele z zachowanymi freskami i ołtarzem przy carrer Princessa³⁶; w *nomen omen* RAI-u³⁷, czy na „statku szaleńców”,

³⁵ Z ang.: słodka, miłutka, urocza.

³⁶ Zamknięty i zburzony w 2005 r. pod budowę Fundacji Subirachsa, do dziś nieskończonej.

³⁷ Życie i osobliwości RAI-u to właściwie osobny temat. Barcelońska placówka organizacji zajmuje całą kondygnację pierwszego piętra zabytkowej kamienicy w sercu El Borne przy ulicy Carders 12. Jest tam sala teatralna, koncertowa, pracownia plastyczna, pomieszczenia biurowe i bar. Wyposażenie, efekt barcelońskiego recyklingu, przyniesiono z ulicy, w tym mnóstwo pla-

pływającym kutrze teatrze z Amsterdamu, który niegdyś służył do połowu śledzi, a teraz upodobniono go do tytułowego statku z obrazu Hieronima Boscha³⁸.

Szalony — to określenie stało się niezwykle popularne w Barcelonie i pewnie dlatego ów pływający holenderski „statek szaleńców”³⁹ zawsze był pełen gości, choć cumował dość daleko od centrum, na końcu portu rybackiego w Barceloncie, nieopodal wieży zegarowej. Kapitan jeździł na rowerze po Starówce w kolorowym kostiumie z doklejonymi spiczastymi uszami elfa i z torbą zdobną w reprodukcję wizerunku Fridy Cahlo z napisem „Mercado de Oaxaca”. Znajdował niemało naśladowców elfiego stylu. Holenderskiego kapitana można też było często spotkać przy stolikach naprzeciwko kościoła Santa Maria Del Mar, należących do lodziarni Bellarmino, którą prowadzi jego brat, mieszkający tu już chyba na stałe... W Barcelonie podobnie ugrzęzło wielu z takich *viajeros* (podróżników). Kiedyś przyjechali „na czas bliżej nieokreślony”, jednak jakoś nie wyjeżdżają — utknęli, wciąż odwołując wyjazd lub zawsze tu powracając.

Nie bez powodu wielu moich rozmówców żartobliwie wspomina o właściwościach „Trójkąta Barcelońskiego”, który uwodzi, omamia, więzi, wciąga, wssysa i zniewala. Jeden z nich, angielski artysta, muzyk i żeglarz w starszym wieku posłużył się określeniem wiru. Zaiste widok na Barcelonę ze wzgórza Tibidabo⁴⁰ może nasunąć myśl o wirze, którego centrum znajduje się w Casc Antic, dzielnicy najstarszej i chyba najgęściej zaludnionej. Tam też, w obłożonym również przez przyjezdnych miejscu, można zaobserwować wiele dziwnych, może nawet etno-surrealistycznych sytuacji, wprawdzie współczesnych, lecz przecież

katów. Można posłuchać świetnej muzyki i odnaleźć rodzinną artystyczną atmosferę. We wtorki i czwartki można obejrzeć dobry film na dużym ekranie i z dobrym nagłośnieniem, popijając piwo, w środy posłuchać wierszy lub przeczytać innym amatorom poezji własne, w piątki i w soboty obejrzeć przedstawienie teatralne, a w niedziele posłuchać koncertu. Zawsze też jest tu jakaś wystawa lub festiwal, obchody świąt i urodzin, a w ciągu dnia warsztaty tańca, teatru, akrobacji, jogi, capoeiry (brazylijskiej sztuki tańca-walki), fotografii etc.

³⁸ „Jak o tym informuje Michel Foucault, we wczesnych latach ery nowożytnej władze miejskie łowiły ludzi uznanych za chorych na umyśle i ładowały ich na *Narrenschiffen*, Statki Głupców, które następnie wysyłały na morze, surowo zakazując zawijania do portu: szaleńcy uosabiali «mroczny nieład, niesforny chaos... który przeciwstawiał się światłej i dojrzałej solidności rozumu», zaś morze w sposób oczywisty oznaczało wodę, «jaka unosi w dal, ale i oczyszcza»” (Bauman 2000a, s. 12).

³⁹ Azart (to oficjalna nazwa „statku szaleńców”) po dwuletnim turnée po Europie miał powrócić do swej „nowej ojczyzny”. Tak na forum publicznym, przed jednym z przedstawień, kapitan tego statku nazwał Barcelonę. A więc wszyscy, zwłaszcza moi rozmówcy, miłośnicy i przyjaciele załogi czy też trupy, czekają na powrót statku.

⁴⁰ Tibidabo — najwyższy punkt widokowy (548 m n.p.m.) na ograniczającym miasto od strony ładu masywie Collserola. Podobno nazwa ta pochodzi od „*Dam ci...*”, słów, którymi Szatan zwodził Jezusa, pokazując mu ze wzgórza majętności świata. Podobnie uwodzicielską panoramę może podziwiać ten, kto znajdzie się na Tibidabo górującym nad Barceloną, gdzie znajduje się maszt radiowo-telewizyjny, kościół i wesołe miasteczko. R. Hughes komentuje: „Chrystus odmówił. Współczesny przybysz nie musi” (Hughes 1993, s. 3).

umiejscowionych w historycznej scenarii. Wiele z nich wiąże się ze stłoczeniem ludzi, budowli i rzeczy, z zaśmieceniem — tym dosłownym i tym w przenośni — oraz próbami zaprowadzenia ładu i porządku przez Ayuntamiento, jak też spontaniczny recykling dokonywany przez przebywających tu ludzi. Wiele z tych zachowań wiąże się z mobilnym stylem życia (por. Giddens 2007, s. 112–113), w którym recykling, poza użytecznością, okazuje się także wyrazem ideologii, pewnej życiowej postawy oraz przystosowaniem do „re–płynnych” warunków, jakie stwarza Ciutat Vella, ta barcelońska kosmopolityczna wioska, gdzie można robić „rzeczy, które są z chmur”...

HOMEstreetHOME... Podstawy i scenariusz krążenia

Za jedną z takich „rzeczy z chmur” z pewnością można uznać barceloński recykling, a na pewno niezliczoną ilość sytuacji, jakie za jego sprawą wydarzają się w Ciutat Vella o dużym zróżnicowaniu i zagęszczeniu masy miejskiej. Jako wyjątkowy zakątek, a może nawet „enklawa «trzeciego świata»”⁴¹, zatłoczona, nieco zabałaganiona, chaotyczna i w szczególnie sposób brudna (gdyż pełna śmieci, odpadów i obcości z przepływającego tędy „pierwszego świata”), barcelońska Starówka pod wieloma względami bezsprzecznie sprzyja recyklingowi. Mimo że praktykuje się go także w innych dzielnicach Barcelony, a nawet poza nią (w innych miastach i państwach), to sądzę, że recykling na terenie barcelońskiej Starówki, a zwłaszcza w śródownisku kosmopolitycznej wioski miejskiej, przybiera dość wyjątkowy charakter.

Na korzyść tego zjawiska działa przede wszystkim krytykowana ze względów logistycznych stara i chaotyczna zabytkowa zabudowa⁴². Ulice zbyt ciasne, aby można było w nich ustawić śmietniki bez szkody dla ruchu ulicznego, stają się głównym sprzymierzeńcem pełnego ambiwalencji zaśmiecenia i zagracenia ulicy, a więc i recyklingu.

To zjawisko opisali antropolodzy, autorzy wspomnianego już projektu oraz wystawy *Post–it City. Ciutats Ocasional*s zaprezentowanej wiosną w roku 2009 w Muzeum Sztuki Współczesnej w Barcelonie:

⁴¹ Który wraz ze „starym porządkiem” dziś podobno odchodzi w niepamięć, wypierany przez „nowy nieporządek świata” (Jowitt, za: Bauman 2000a, s. 69).

⁴² W barcelońskiej Ciutat Vella można odnaleźć dziś wszelkie cechy, takie jak: „nieład, fetor, chaos, bałagan, za sprawą których nowoczesni utopiści skazywali stare miasta na zagładę, jako niefunkcjonalne, dezorientujące mieszkańców, oferujące jedynie niezdrowe warunki życia, obrażające poczucie estetyki na skutek chaotycznego biegu ulic i zamętu stylów architektonicznych” (Bauman 2000, s. 51).

O zmierzchu, gdy sklepy i biura zamykają swoje drzwi i wszyscy wracają do domów, na ulicy zachodzą bardzo dziwne sytuacje paraarchitektoniczne. W Barcelonie każda ulica ma wyznaczony dzień tygodnia na wyrzucanie starych mebli i sprzętów, między ósmą i dziesiątą wieczorem. Między porą, gdy ludzie pozbywają się swoich mebli i momentem, w którym przejeżdżają specjalne służby Ayuntamiento od oczyszczania miasta, powstaje zjawisko post-it HOMEstreetHOME, przy udziale obiektów i gratów, porzucanych na chodnikach miasta. Co noc ulica przebiera się za dom: stoły, krzesła, zabawki rośliny w doniczkach, książki... Stare meble dodają ulicy czułości. Scenografie pamięci intymnej przenikają do życia publicznego i chodnik staje się odwrotnością wystawy sklepowej, wszystko jest anonimowe, efemeryczne i gratis. Porzucone na ulicy meble wyglądają jak scenografie jakiegoś starego teatru, którego aktorami są nocni przechodnie: bezdomni, handlarze starzyzną, squatterzy, turyści, studenci, imigranci... Podczas dokumentacji stwierdzamy, że jeśli porządkowaliśmy znalezione na ulicy meble zgodnie z funkcją, jaką wydawały się wcześniej pełnić w domu, scenografie te były szybko akceptowane i zamieszkiwane. W ten sposób zacierała się granica oddzielająca przestrzeń prywatną od publicznej i tworzyło się na ulicy wygodne miejsce, gdzie użytkownicy mogli czuć się „jak w domu”⁴³.

„Dom–ulica–dom” (jak — trawestując angielskie przysłowie — nazwano eksperyment) wskazuje na ważny cykl krążenia przedmiotów użytkowych. Zdaniem moich rozmówców, na ulicy można znaleźć wszystko, co potrzebne do urządzenia mieszkania i czego tylko dusza zapragnie, a wręcz to, o czym się nawet nie śniło. Obiekty te są nierzadko w dobrym stanie, czasem wymagają drobnych napraw lub wyczyszczenia. Tak to można zaopatrzyć się w sprzęt elektroniczny i gospodarstwa domowego, lampy, półki, łóżkowe stelaże, materace, kanapy, fotele, stołową zastawę, płyty, książki, plakaty, komiksy, a nawet dzieła sztuki, antyki, rowery, materiały budowlane, farby, zasłony, ubrania, jedzenie, nawet wózek z dworca kolejowego czy psa! Oto cały repertuar tego, co w Ciutat Vella trafia na ulicę ze sklepów, barów, warsztatów czy mieszkań, w których to przestrzeniach publicznych i prywatnych wciąż zmieniają się użytkownicy i mieszkańcy przeróżnych narodowości i zwyczajów. Wtedy, przy okazji remontów, przeprowadzek i porządków, rzeczy zostają wyrzucone, porzucone albo po prostu zapomniane. Ciekawe, że z tej osobliwej szansy zdobycia za darmo czegoś interesującego korzystają nie tylko ludzie biedni i potrzebujący, tacy jak bezdomni lub ci, którzy nie mają innego wyboru albo handlują starzyzną. Do recyklingu włączają się też na przykład studenci i różni przybysze, którzy nie wyglądają na osoby zmuszane do tego bezwzględłą koniecznością.

Ten staromiejski powszechny recykling mógłby szokować kogoś, kto jest przekonany, że „grzebanie w śmieciach” (z definicji brudnych i ohydnych) oraz

⁴³ Jest to tłumaczenie z oficjalnej strony internetowej projektu, który jest dostępny także w formie publikacji: <http://www.ciutatso casuals.net/proyectos/59deixalles/index.htm>.

zabieranie rzeczy z ulicy nosi społeczne piętno nieczystości i jest akceptowane jedynie u najbiedniejszych, do których lepiej się nie zbliżać. Tymczasem w zatłoczonej barcelońskiej Starówce nie dość, że trudno uniknąć spotkań z rozmaitymi włóczęgami, dziwakami i szaleńcami, które niekoniecznie wiążą się z przykrą niespodzianką, całkiem inaczej wygląda także to, co można znaleźć pośród ulicznych śmieci. Tutaj wystawiane są one (podobnie jak wiele innych składników życia) na widok publiczny, eksponowane. Niejako wymuszają uwagę przechodniów, zachęcają do wzięcia ich w posiadanie. Te góry powystawianych przedmiotów, które czasem uniemożliwiają przejście ulicą, czasem wyglądają jak w eksperymencie *HOMEstreetHOME*, jakby ktoś właśnie umeblował ulicę⁴⁴, czy jakby po prostu ktoś o nich zapomniał, jak w opowieści mojej meksykańskiej rozmówczynie, początkującej projektantki mody:

spacerowaliśmy sobie jednego dnia, no i „Patrz!” [...] takie zdalnie sterowane samochody, nowe, w opakowaniu, takie jakby zabawki, ale takie duże i masz pilota, i możesz nimi kierować z odległości. Mój chłopak powiedział: „Ja zawsze chciałem mieć taki...”, i skoro się nie wahał, to mówi: „Dobra, bierzemy!”. I bawiliśmy się w domu samochodzikami. I mówimy, że „to niemożliwe, żeby ktoś wyrzucił jeden z tych samochodów”, które są ogromne i tak dalek, ale działają idealnie. Miałam wrażenie, że je znieśli i zaraz miały zejść osoby, i staliśmy tam przez chwilę i że: „Nie, wydaje mi się, że już nie, że chyba je wyrzucili”. Powiedzieliśmy sobie: „Jezu!”. Bo sztalugi w idealnym stanie i mają etykietę, że są kupione, i zabawki w opakowaniach i mówisz: „Ale dziwne, nie?”.

Wobec konieczności codziennego obcowania z tego typu śmieciami oraz obowiązku segregowania odpadów, odchodzi w niepamięć stereotypowy wizerunek zwykłych śmieci jako „nieestetycznych i niehigienicznych” gnijących resztek jedzenia, beładnej masy szmat, papierów, potłuczonego szkła, skorup od jajek utyłanych w fusach od kawy, petów itp. Znikają też uprzedzenia wynikające z dawnego pojmowania ład, porządku i czystości (por. Bauman 2000a). To co niepotrzebne nie trafia już do wspólnego śmietnika, gdzie wraz z rzeczami mieszały się określenia: cudze, brudne i stare. Okazało się, że jednak można zaakceptować nawet to, co jest „mniej swojskie” (Douglas 2007). Niektóre rzeczy da się użyć powtórnie, inne komuś przekazać lub przetworzyć. Brudne można wyczyścić, zepsute naprawić, natomiast to co „stare” wielu moich rozmówców przedkłada nad nowe, ponieważ — jak wyznają — przedmioty używane mają historię, duszę, niosą szczególny rodzaj energii. Są zatem żywsze, ciekawsze i dlatego właśnie niepowtarzalne w najgłębszym znaczeniu, a nie tylko jako przedmiot na „rynku towarów” (por. Kopytoff 2005). Ostatecznie, jak konstatuje znajomy kolumbijski malarz: „Recykling to kwestia mentalności, a nie biedy”.

⁴⁴ Słyszy się komentarze w stylu: „Stary, El Borne jest w czwartki jak IKEA!”.

Natomiast właśnie chyba ta mentalność pokazuje, jak zmieniła się kulturowa jakość śmieci. W dynamicznym świecie, gdzie unikanie obcych stało się niemożliwe, zestawienie słów „czyjeś” i „brudne” musiało ulec względem praktycznym, a może i ideologicznym. Moi rozmówcy oczywiście racjonalizują swoje postępowania, ale zwykle najtrudniej zaakceptować recykling tego, co ma bezpośredni kontakt z ciałem, jak na przykład odzież czy rzeczy związane z pożywieniem; ale także materace i fotele, gdyż te zawsze są podejrzewane o insekty lub kiedyś wylane na nie płyny, nieznanego pochodzenia. Inne meble nie budzą większych zastrzeżeń. Mimo to wszystkiemu trzeba się dokładnie przyjrzeć. W tym wypadku nieznaną pochodzenia rzeczy znalezionych na ulicy jest nie tyle problemem, co możliwością posiadania, bo na przykład każdą wadę przedmiotu można sobie jakoś wytłumaczyć, naprawić czy po prostu zignorować.

Z punktu widzenia symboliczności przestrzeni, recykling pozytywnie wykorzystuje niejasność statusu tego, co znajduje się na drodze, ulicy, w przestrzeni niczyjej, przechodniej, hybrydycznej, przejściowej, bezimiennej, nieokreślonej; tego, co znajduje się w stanie zawieszenia między punktami stałymi czy statusem określonymi (Kowalski 1998, s. 89–90). Być może okres nienależenia–do–nikogo, kiedy przedmioty — między jednym domem czy warsztatem a drugim — przebywają na ulicy, na obszarze niesformalizowanym i nieskodyfikowanym w znaczeniu *post-it city*⁴⁵, okazuje się dla nich swego rodzaju „oczyszczającą fazą liminalną” w cyklu *HOMEstreetHOME*. Ten właśnie rodzaj recyklingu, z wykorzystaniem przestrzeni niczyjej uznać należy za pierwszy krok ku przełamaniu oporów wobec wykorzystywania śmieci, polegający na zamianie tego, co czyjeś i cudze, po prostu anonimowe.

Kolejnym krokiem jest wyzbycie się wstydu wobec jawnego zabierania cudzych resztek, zwłaszcza takich jak żywność, której przekazywanie za pośred-

⁴⁵ Pojęcie to, jak objaśnia G. La Varra, jest funkcjonalnym aparatem współczesnych miast i odnosi się do dynamiki publicznego życia, pewnego rodzaju publicznej działalności, którą charakteryzuje brak stałej, określonej, narzuconej kodyfikacji, tymczasowość (okazjonalność) i intensyfikacja działań w anonimowych, nieoczekiwanych miejscach i przestrzeniach (*no-man's lands*), które stają się zadziwiająco dostępne dla kolektywnych aktywności. Te tymczasowe, spontaniczne, nieformalne (jak samoprzylepne kartki firmy *Post-it*) sposoby zagospodarowania *terrain vague* (raczej w sensie społecznym niż fizycznym) G. La Varra przeciwstawia zorganizowanemu społeczno-urbanistycznemu planowaniu, które dotychczas nie przywiązywało do nich wagi (La Varra 2001, s. 426–431). Termin powstał w ramach projektu badawczego „Uncertain States of Europe” (Niepewne Stany Europy), realizowanego przez grupę mediolańskich planistów pod kierunkiem Stefano Boeri. Na stronie internetowej projektu znajduje się informacja: „Projekt USE stawia czoła problemowi «niepewności» (*uncertainty*), konfrontując ciągłe europejskie przesunięcia w terytorialnej, ekonomicznej i geopolitycznej tożsamości, z dzisiejszą niesprawnością i brakiem narzędzi do obserwowania i reprezentowania dynamiki, która właściwie kreśli na nowo (*is redrawing*) swoją polityczną i ekonomiczną geografę” (<http://www.stefano boeri.net/website/ricerca.htm>).

nictwem recyklingu bezpośredniego, z rąk do rąk, uważa się za przyzwoitsze. Wystarczy bowiem tuż przed zamknięciem wybrać się — najlepiej do zaprzyjaźnionego warzywniaka, piekarni, restauracji, baru sieci Maoz z falafelami, supermarketu — i zdobyć się na zadanie pytania: „Przepraszam, czy jest coś do recyklowania?”. W ten sposób można zapewnić sobie przynajmniej niezłej jakości pożywienie, które wcale nie jest brudniejsze niż to ze sklepu, a tylko co najwyżej trzeba je natychmiast zjeść albo przetworzyć. Gdyby jednak to miało stanowić podstawę wyżywienia, trzeba by koniecznie wyrobić w sobie pewną nieodzwonną dyscyplinę, umożliwiającą np. grupowe (to zwykle dość liczny kolektyw sąsiedzki) dotarcie tego samego dnia do paru lokali równocześnie. Moi rozmówcy praktykowali to okresowo, ale, jak twierdzą, zwykle bardziej „dla hecy”, niespodzianki niż z konieczności.

Pojawiły się też (wśród znajomych studentów psychologii z Universidad Autónoma de Barcelona) takie akcje badawcze, jak np. *De comedor a comedor*⁴⁶ (Kwaśniewska 2008), czyli „z jadalni do jadalni”, opisujące system możliwości odzyskiwania jedzenia na większą skalę. Chodziło tu o pokazanie sposobów przekazywania jedzenia najbardziej potrzebującym rodzinom i bezdomnym bezpośrednio ze szkolnych stołówek i miejskich straganów. Jednocześnie powinno to demaskować marnotrawstwo „pierwszego świata”, gdzie z braku organizacji redystrybuujących niezjedzone danego dnia pożywienie jest bez skrępowań wyrzucane do kosza. Dotyczy to także wielu innych niezużytych dóbr, choć pojęcie „całkowitego zużycia” zawsze jest względne (por. definicję moralną konsumpcji, Baudrillard 2006, s. 35). Współczesne społeczeństwo, w którym „człowiek epoki dostatku żyje otoczony przez przedmioty” (ibidem, s. 7), posądza się o „niewiarogodny konsumpcjonizm”⁴⁷, zaś kapitalizm, jako system społeczno-ekonomiczny opierający się modernizacji, o wyrachowanie i złośliwość. Jeśli uniemożliwić ludziom recyklowanie, to kupowanie stanie się koniecznością i system będzie „nam trwał wiecznie”.

W Ciutat Vella pojawiają się niekiedy na chodnikach hasła: *Calleix y consumeix!* (katal. Milcz i konsumuj!), wywieszone na balkonach bądź wypisywane żółtym sprayem na chodnikach. Obok, pod zabytkowym murem, zalega góra śmieci i nieśmieci, które czekają, aż w wyznaczony dzień tygodnia zabierze je BCNeta. Jednak zwykle już wcześniej przechodnie je porozrzucają, przejrzą i może coś sobie wybiorą. Przedmioty z każdej ulicy zabierane są przez służby porządkowe tylko raz w tygodniu, w wyznaczone dni, natomiast wystawianie ich

⁴⁶ Na tej podstawie na przełomie 2007 i 2008 r. powstał tekst opracowany przez czworo studentów psychologii UAB. Są to: Melani Sierra Kraft, Laura Massot Sangrà, Patrick V. Ulrich i Katarzyna Kwaśniewska, której nazwisko jako jedyne (dla uproszczenia) podaję w bibliografii.

⁴⁷ Przy czym nie jest to jedyny powód pozbywania się i niszczenia tego, co „choć wytworzone w celu skonsumowania, nie zostało skonsumowane” (Baudrillard 2006, s. 35), a przynajmniej nie w barcelońskiej Starówce.

w innym terminie grozi „rabatem z wypłaty” (jak określiła to znajoma Meksykanka). Mimo to codziennie na ulicy, o każdej porze dnia i nocy, pojawiają się nowe sprzęty, rzeczy, ubrania. Często też szybko i równie tajemniczo znikają. To co jedni z pewnym zażenowaniem ukradkiem wyrzuca, chwilę później inni z radością niosą do swego domu. Okazuje się, że w ślad za konsumpcyjną kulturą wyrzucania całkiem spontanicznie rodzi się — pod wieloma względami równie konsumpcyjna — kultura odzyskiwania. O swoich doświadczeniach z nią związanych tak opowiada argentyński aktor:

Są jakby kody recyklingu, gdzie widzisz, że ubrania są w torbie, albo sobie wiszą, a jeśli to jest jedzenie, to jest w torbie, oddzielnie, i kiedy widzę coś takiego, to podchodzę, żeby zobaczyć, co to jest, i też parę razy wziąłem chleby czy takie konkretne rzeczy z jedzenia...

A oto spostrzeżenia francuskiego muzyka, mojego sąsiada z Barcelony:

Tu jest kultura recyklingu. Można się zorientować dlatego, że czasem zostawiają telewizor na ulicy i z karteczką, gdzie jest napisane: „Działa”. Znaczą osoba, która go wyrzuca wie, że to wyrzuca, ale w celu zrecyklowania.

Wszechobecność staromiejskich śmieci, czy wręcz konieczność obcowania z nimi, to zachęta dla ludzi, ale też konieczność zrewidowania poglądów na temat tej niejasnej i trudnej do zdefiniowania kategorii. Zmysł pragmatyczny i logika podróżnika⁴⁸ w połączeniu z zanikiem wstrętu do czyichś, brudnych śmieci prawie zmuszają do wykorzystania przedmiotów leżących ulicy, a w dalszej konsekwencji poszukiwania możliwości wczesnego ich przechwycenia, zanim zostaną wyrzucone (zwłaszcza jedzenia). Najodpowiedniejszą po temu porą jest wieczór w dzień na wyrzucanie. W rzeczywistości jednak ludzie wystawiają swoje śmieci kiedy popadnie — w nieświadomości lub celowo nic sobie z nakazów i zakazów nie robiąc, i tym samym ułatwiając innym recykling szybszy niż samochód BCNeta. Jednocześnie wobec wielu zainteresowanych i braku reguł w tych poczynaniach⁴⁹, konieczne staje się wypracowanie indywidualnych strategii sukcesu oraz — w razie gdyby te zawiodły — wyrobienie w sobie odpowiedniego, lekkiego podejścia. To natomiast — wobec popartej empirycznie wiary w obfi-

⁴⁸ O tej logice opowiadali moi rozmówcy. Amerykański muzyk i nauczyciel angielskiego: „jest mnóstwo ludzi, którzy przyjeżdżają tutaj i mieszkają tymczasowo w różnych miejscach, i nie jest to dla nich istotne, żeby kupić sobie swój wymarzony tapczan, czy swój wymarzony stół, i znajdują jakiś nadający się do użytku i tyle”; starszy kataloński Meksykanin, prowadzący RAI-Art: „potrzebujesz rzeczy i nie ma sensu ich kupować, jeśli je masz pod ręką w idealnym stanie na ulicy”; meksykańska początkująca projektantka mody: „wolę wydać 15 euro na tani lot niż na szafkę z IKEA, po którą trzeba jeszcze pojechać i przywieźć...”.

⁴⁹ W przeciwieństwie do innych państw, gdzie — jak wynika z doświadczeń moich rozmówców — organizuje się pchle targi, a dzień na recyklowanie jest jeden w roku lub miesiącu.

tość i różnorodność obiektów dostępnych w dynamicznym drugim obiegu — nie jest zbyt trudne. Tak opowiadają mi o swoich doświadczeniach w tym zakresie moi rozmówcy...

...znajomy muzyk Sycylijszyk:

Szedłem załadowany z walizką, instrumentami i zobaczyłem dwa nocne stoliki, i spodobały mi się, bo były bardzo proste: z drewna, i tak dalej, ale szedłem załadowany i powiedziałem: „W drodze powrotnej, jeśli będą, to je zabiorę”, ale ich już nie było. I to np. było mi potrzebne, bo nie mam nocnych szafek, i są bardzo wygodne i użyteczne. Ale przyjdą, nic nie szkodzi...

...dziennikarz, prowadzący RAI kataloński Meksykanin:

Po pierwszej operacji nogi musiałem spędzać w łóżku wiele czasu i musiałem pisać na komputerze, i znalazłem stolik, który miał pewien zakres ruchów, to był jakby stolik, jak ci to powiedzieć, który absolutnie nie był zrobiony ani pod żaden komputer, ani nic, bo miał około 40 lat, ale można go było tak składać i rozkładać, że świetnie mi służył, nie? [...] miał niesamowitą ilość opcji, to było bardzo dziwne urządzenie.

..., „artysta życia” z Węgier:

Opowiem ci coś mocniejszego, ten fotel od tego komputera, który ci się tak spodobał⁵⁰. Przed komputerem zawsze byłem o tak, i „Jezu, chciałbym mieć taki fotel o...”, i za dwa dni znajduję go na ulicy! Wystarczy to tylko wymyślić, dlatego że marzenia tworzą rzeczywistość.

...malarz, włoski Meksykanin:

[Większość] rzeczy, jakie znalazłem, to było tak, że szedłem po inną rzecz, w inną stronę, w innej sprawie i tak dalej, i znajdowałem świetny fotel, więc wtedy dzwoniłem do mojej dziewczyny, i jeśli była blisko, to braliśmy to we dwojkę, a jeśli to jest takie bardzo mordercze, żeby to wszystko zrobić, to już go tam zostawiam, niech sobie go weźmie kto inny.

...DJ, założyciel lokalu La Bicicleta⁵¹, z Hondurasu:

Przychodzę i gwizdzę: „Ej, jest jeden mebel dla ciebie, chcesz?”. „Tak”. „To się pospiesz, bo tu na ciebie czekam, jeśli nie, to nie niosę”. Przede wszystkim jeśli są duże, a jak są małe, to: „Dobra, zobaczymy, czy był dla mnie dobry, dobra, wezmę mu to do domu, czy to dla niego zatrzymam”. Czy coś takiego. Ale jeśli nie, to: „Przeprowadziłeś się niedawno? To tam jest jedno krzesło, które może ci się przyda. Chcesz je obejrzeć?”.

⁵⁰ Chodzi o tzw. kłęcznik.

⁵¹ Kameralny przybytek kultury nieopodal RAI-u, jedno z kolejnych miejsc spotkań moich rozmówców.

[...] a to co już mam, to spośród tego muszę zrobić jakieś losowanie, co rzeczywiście mi się przydaje, a co rzeczywiście wyrzucę: „Ty zostajesz ze mną, ty pójdziesz do kolegi, który dał mi szklanki, dziękuję za szklanki, a ty idziesz z tym, który mi przyniósł rower, dziękuję za rower...”.

Wśród rozmaitych strategii recyklingowych najlepszą okazuje się świadome przekazywanie lub przejmowanie, pomijające niepewną uliczną fazę „liminalną” przedmiotu oraz pozwalające uniknąć zbędnego znoszenia i wnoszenia. Podstawą istnienia spontanicznego recyklingu jest bowiem uznanie — czasem dosłownie — ruchomej granicy bycia śmieciem. Czasem dosłownie ruchomej o kilka pięter w dół: drogi, jaką w wąskiej klatce schodowej należy pokonać z odrapanym, zbędnym, secesyjnym sekretarzykiem na grzbiecie, aby potem przekonać się, że może on idealnie posłużyć sąsiadowi. Zdarza się też, że recyklowane objekty przechodzą z rąk do rąk (decydentów ich losu raczej czy użytkowników niż właścicieli) zupełnie przypadkowo: gubione lub zapominane; bądź niespodziewanie: darowane lub podrzucane. Nierzadko wygląda to tak, jakby pojawiły się za sprawą jakiejś magicznej, niewidzialnej ręki recyklingu, czasem równie cudownej, co irytującej.

Argentyński właściciel ulubionego przez moich rozmówców baru Absenta opowiada:

Mówię czasem, że przydałaby się dana rzecz i w pewnym momencie pojawia się [w barze]. [...] ktoś mi mówi: „Patrz: jest taki mebel w takim miejscu”, albo mi go od razu przynoszą. [...] nawet pojawiają się rzeczy, które nigdy nie oczekiwałem, że się pojawią.

...baskijska aktorka i studentka socjologii:

Spałam w bardzo małym łóżku, i Guillem znalazł ten materac na ulicy i dał mi go na urodziny, ale ładny prezent, prawda?

...meksykańska projektantka mody:

Jedna koleżanka, Portugalka, która przysłała z dzbanami z ulicy, jakby takimi wazonami, które znalazła i mówi: „Patrz, znalazłam je, są prześliczne!”, a ja: „A dobra, pewnie, zostaw je”. I ponieważ je zostawiła przy wejściu i to było jakby: „Tak, wezmę je, wezmę je...”, i ostatecznie pewnego dnia zniknęły, podejrzewam, że zniósł je on, znaczy myśląc, że to było miejsce na śmieci. Mój chłopak, dedukuję, dlatego że zniknęły pewnego dnia, i wiesz, to jest coś, czego faktycznie nie potrzebujemy, ale też nie wyrządziłoby to wielkiej szkody, gdybyśmy je mieli, takie wazon-y dla ozdoby, ale dobra, wróciły tam, skąd przyszły.

...Argentynka, żona meksykańsko-włoskiego malarza:

Raz z Sandro, znaleźliśmy się od niedawna, wracaliśmy chyba z plaży ulicą Montacada, późno, i nagle zaczęliśmy znajdować mnóstwo rzeczy, no dobra, podsumuję ci kwestię, że skończyliśmy robiąc z tego wszystkiego jakby instalację, i kanapa, i telewizor, i z kukłą, jedna staruszka oglądająca telewizję, ale taka ilość rzeczy,

i dywan, zrobiliśmy całą instalację tam przy ulicy Montacada, poszliśmy sobie i dokładnie w tym momencie przyjechała policja, to było niesamowite. To było jakby tak, jakby ktoś nam zrobił prezent, że przyszedliśmy na ulicę Montacada nocą, było pusto i wszystkie te rzeczy dla nas, żeby się pobawić przez chwilę [...] Rzecz w tym, że fajnie jest wyjść, żeby zobaczyć, co jest w śmieciach. Nie wiem, to jest jak dobre zajęcie. [...] To jest bardzo zabawne, tak⁵².

...Węgier:

Szedłem w Raval i obok jednego śmietnika znalazłem zdemontowane *birimbao*, i zacząłem je składać tam na ulicy, i przechodził w tym samym momencie jeden Brazylijczyk: „Ej, chodź tu, ja to zmontuję, jestem budowniczym instrumentów i znam to”, pim pam, 2 minuty, złożył i pograł chwilę, i mówi: „Życzę szczęścia! Praktyka, praktyka, kolego! Przyjdź, tam za tym parkiem, w takie i takie dni jest capoeira!”, do parku Ciutadella! Taka magiczna jazda.

...Honduranin:

Część karnawałowego przebrania, jak tancerza samby, to taka konstrukcja z żelaza, którą zakładasz sobie na ramiona, która ma wszelkie rodzaje takich świecidełek, [...] jedne mają korony, innym tutaj się przyczepia skrzydła, też mają materiał wielokolorowy [...] i ja go zdobyłem na ulicy pewnego karnawałowego dnia, porzucono go tam [w Raval], przyniosłem go tutaj. [...] ale to było tak radykalnie, wyrzuciłem i nagle spadło do sklepu obok.

...polski student, dorabiający jako elektryk:

Zdarzyło nam się, że wzięliśmy stolik i później szliśmy z tym stolikiem, i spotkaliśmy grupkę młodych osób, i krzyczeli do nas: „O, macie nasz stolik! Jak fajnie!”.

...kolumbijski malarz:

Bardzo fantastyczne rzeczy, fantastyczne przypadki... Na przykład potrzebowałem memory sticka 1 giga, i wiedziałem, że to jedyne co muszę kupić, żeby skończyć swój projekt, swoją jazdę, i znaleźć to rzucone na ziemi...

⁵² Opowiedziana historia przywodzi na myśl eksperyment badaczy *post-it city* i opis: *calle se viste de hogar*, czyli „ulica przebiera się za dom...”. Czasem bez specjalnego ustawiania przedmiotów ich różnorodność i mnogość w zabytkowej tajemniczej scenografii barcelońskiej Starówki pobudza wyobraźnię. Takie efemeryczne zabawy uliczne można porównać do kategorii gier *mimicry* związanych z naśladownictwem, udawaniem, stwarzaniem fikcyjnego świata. Jednak nie koniec na tym: moi rozmówcy gustują we wszystkich wyróżnionych przez Rogera Cailloisa (1997) kategoriach gier: *alea* — zastanawiając się, jaką niespodziankę przyniosą recyklingowe ścieżki; *agon* — rywalizując w kwestii, kto recykluje coś bardziej opcjonalnego i w ciekawszy sposób; jak też *ilinx*, gdy np. o 5 nad ranem, będąc pod wpływem „sytuacji i substancji ilinktycznych”, taszczy się do domu w Barceloneta aż z Eixample wielki tapczan, aby wciągnąć go na sznurku na taras. Recykling jako przednia zabawa często bowiem stanowi jeszcze jeden czynnik w osobistym rachunku opłacalności.

...francuski muzyk:

Ja wszystko gubię, znaczy... Znajduję coś i potem odkładam to do obiegu, kręgu recyklingu, nie? Używam tego przez krótki czas i oddaję do źródła.

W tym świecie (i)migrantów powstał dynamiczny wielki krąg recyklingu rozmaitych dóbr, z różnych powodów i na różne sposoby krążących w bezwalutowym drugim obiegu. Odkrywanie znajomych rzeczy u kogoś w domu, znajduwanie zadziwiających przedmiotów, często nawet lepszych niż wymarzone, zmusza do pomyślenia o zasadach ich cyrkulacji pomiędzy ludźmi i różnymi rodzajami przestrzeni. Należy przede wszystkim zaznaczyć, że marnotrawstwo, wytykane jako grzech mentalności konsumpcyjnej, nie jest jedynym źródłem recyklingu w barcelońskiej Starówce. Znajduje on wielce pragmatyczne wytłumaczenie, jak utrudniające transport warunki archaicznej zabudowy, które w połączeniu z ulicznym zatłoczeniem, wypełnionymi mieszkaniem bez lamusów i schowków oraz niestałością pobytu dyktują pewną alternatywną ekonomię zarządzania własnością. Ekonomia ta wiąże się głównie z osobistym rachunkiem opłacalności czasoprzestrzennej⁵³. W efekcie zmienia się podejście do problemu własności w ogóle. Wśród tych, którzy akceptują nie tylko możliwość, ale i konieczność, czy nawet wyższość recyklowania nad kupowaniem, rozwija się demokratyczne pojmowanie własności, opartej nie tyle na wspólnocie posiadania, co na wspólnotocie użytkowania lub ściślej — na swobodnym jego następstwie.

Współcześni „łowcy i zbieracze”

Jeśli priorytetem w życiu ma być utrzymanie — choćby iluzorycznej — swobody mobilności (którą przy poczuciu bycia „ekskrementem czasu i pieniądza”⁵⁴

⁵³ Ostatecznie zindywidualizowany rachunek opłacalności i prawdopodobieństwa szans na znalezienie potrzebnego obiektu stają się podstawowymi zasadami krążenia rzeczy. Tu po pierwsze zadaje się pytanie: czy warto daną rzecz dźwigać aż do domu? Udany recykling musi być przecież wygodny i pozbawiony zbędnego wysiłku (co oczywiście jest względne). Towarzyszy mu raczej radość z niespodzianki niż wyrachowanie i desperacja. Dlatego np. pomimo legend o nieprawdopodobnych znaleziskach w dzielnicy Eixample i plotki o tym, że śmieci ludzi bogatych z *zona alta* mieszkańcy Starego Miasta uznają za czystsze, ładniejsze i ciekawsze, mało kto ze Starówki wybiera się na poszukiwania aż tak daleko i do tego pod górę. Sprawdza się tu też m.in. zasada dwóch przecznic: „jeśli znaleziony obiekt znajduje się więcej niż 2 ulice od domu, to nie jest dla ciebie, no chyba, że idziesz z jakimś wózkiem i możesz to zabrać. [...] Albo z kolegą”. Natomiast drugim pytaniem jest: czy mam na to w domu miejsce? Wobec zagracenia mieszkania, dzięki recyklingowi, musi kiedyś nadejść ta nieuchronna chwila, gdy trzeba zacząć pozbywać się rzeczy. Ale wówczas i tak zawsze najbardziej ruchliwe okazują się drobne przedmioty.

⁵⁴ Podczas gdy w wymiarze symbolicznym pieniądź (i złoto), jak też zobiektywizowany czas, są ekskrementami, to w obrębie istniejącego systemu „czymś nadzwyczaj rzadkim i logicznie niemożliwym jest przywrócenie pieniądźowi i czasowi [tej] ich «archaicznej» i ofiarniczej funkcji.

osiągnąć zwykle jest trudno), to minimalistyczna „droga Zen”⁵⁵ staje się koniecznością. Do tej zasady usiłuje się stosować wielu z (i)migrantów, mówiąc po prostu *con poco vivo* (niewiele mi trzeba do życia). „Strategia Zen” w barcelońskiej Starówce wiąże się przede wszystkim z ograniczeniami przestrzennymi i powszechną mobilnością ludzi, gdyż to właśnie one czynią tę strategię możliwą. Tu ludzie wciąż się przemieszczają, a przedmioty krążą wraz z nimi, chociaż zapewne na znacznie mniejszą skalę. Ten obieg w obszarze obfitującym w dostępne darmowe dobra otwiera pole do improwizowania, wymyślania, konstruowania i zabawy, która zawiera w sobie nawet pierwiastki magiczne⁵⁶ i serendypityczne⁵⁷, zarówno w fazie zdobywania, jak i tworzenia⁵⁸ oraz prze-

Oznaczałoby to rzeczywiste pozbycie się ich w trybie symbolicznym. W porządku kalkulacji i kapitału dochodzi jednak do czegoś w pewnym sensie przeciwnego: zobiektywizowani przezeń i (z)manipulowani jako wartość użytkowa my sami staliśmy się ekskrementem czasu, my sami staliśmy się ekskrementem pieniądza” (Baudrillard 2006, s. 210).

⁵⁵ Jak zauważa Marshall Sahlins, „potrzeby można łatwo zaspokoić albo dzięki wysokiej produkcji, albo dzięki niskim wymaganiom”. W pierwszym przypadku przez obfitość dóbr pierwszej potrzeby, a w drugim — przez drogę zen, wychodzącą z założenia, że „ludzkie potrzeby materialne są ograniczone i jest ich niewiele, środki techniczne zaś niezmiennie, ale w zupełności wystarczające. Przyjmując strategię Zen, ludzie mogą cieszyć się niespotykanym dostatkiem przy niskim standardzie życia. Taka konstatacja właśnie, jak sądzę, odnosi się do łowców” (Sahlins 2005, s. 275). Natomiast o nich pisze Lorna Marshall: „Oprócz pożywienia i wody (ważne wyjątki) [...] każdy miał wszystko, czego potrzebował, lub mógł zrobić to, czego potrzebował. [...] Żyli oni w swego rodzaju materialnym dostatku, ponieważ dostosowywali używane przez nich narzędzia do materiałów, których było wokół nich pod dostatkiem i które były dla każdego dostępne za darmo [...] w ilości co najmniej wystarczającej na potrzeby populacji” (Marshall, za: Sahlins 2005, s. 282). A Jean Baudrillard (2006, s. 73) sądzi, że „dla Sahlinsa to właśnie społeczności łowiecko-zbierackie [...] zasnęły prawdziwego dobrobytu pomimo absolutnego «ubóstwa»”.

⁵⁶ Magia jest pojęciem rozumianym niejednoznacznie, może odnosić się zarówno do pewnego typu praktyk, jak też do rodzaju świadomości społecznej (Buchowski 1987, s. 218). Sądzę, że definicję tę w odniesieniu do wiary w moc i zbiegi okoliczności recyklingu należy stosować z pewną ostrożnością, choć oczywiście magiczność jest pewnym istotnym elementem pojęciowego organizowania tej rzeczywistości (ibidem, s. 220). W przypadku recyklingu, określenie przedstawionych tu zjawisk jako magiczne, jest wykorzystaniem potocznej terminologii, jednak niepozbawionej śladu etnologicznego sensu.

⁵⁷ Termin pochodzi od ang. *Serendib* — dawnej nazwy Cejlonu (z arab. *Sarandib*); ukuty został w XVIII w. przez hrabiego Horacego Walpole’a. Według trzeciej edycji *Oxford English Dictionary* słowo *serendipity* oznacza „dar znajdowania cennych albo miłych rzeczy, których się nie szukało” lub „szczęśliwy dar dokonywania przypadkowych odkryć”. Zdolnością taką obdarzeni byli bohaterowie bajki perskiej *Trzej księżęta z Serendipu*. John Barth w *The Last Voyage of Somebody the Sailor* (New York 1991) tak oto wykorzystuje ten termin: „Nie dociera się do Serendipy, ustawiając na nią kurs. Trzeba wyruszyć w dobrej wierze w jakimś kierunku i stracić namiar serendypitycznie”. Jak twierdzi R. Boyle (1999), autor artykułu *The Accidental Paradise*, ten cytat z Bartha jest idealną definicją *serendipity*.

⁵⁸ Kreatywne oblicze recyklingu w najprostszej formie ujawnia się poprzez produkcję znaczeń, czy też — korzystając z propozycji Michela de Certeau — poprzez taktyki, zawsze będące „w poszukiwaniu możliwości, które muszą być «chwytane w locie»” (de Certeau 2002, s. 70). Są one codziennymi sposobami postępowania zależnymi od okoliczności, niekonwencjonalnymi i niezbyt zgod-

tworzenia. Satysfakcja czerpana z recyklingu polega tu przede wszystkim na — jak twierdzą moi rozmówcy — poczuciu otrzymania czegoś za nic i zrobienia czegoś z niczego. W ramach takiego recyklingu można na przykład wykorzystać hantle jako młotek, a towarowy wózek jako szafę. Można też ze starych desek zmontować meble, zepsutą trąbkę przerobić na lampę, stary telewizor na dzieło sztuki, a deskę do prasowania uczynić deską do windsurfingu. Jest to proces cyklicznego odradzania się przedmiotów dzięki zmianom formy i funkcji, gdy nieustanne zmiany użytkowników zmuszają recyklowane obiekty do wędrówek (a może błędzenia?) nie tylko w przestrzeni, ale także pomiędzy subiektywnymi systemami wartości, klasyfikacji oraz znaczeń.

Przy czym należy pamiętać, że dobry i skuteczny recykling ma być lekki, łatwy i przyjemny oraz, co najważniejsze, kreatywny! Tych właśnie zasad trzymają się moi rozmówcy, związani lub sympatyzujący zwykle z (i)migranckim środowiskiem artystycznym lub squatterskim Starego Miasta Barcelony. Ale tutaj pojęcie recyklingu ma sens bardzo szeroki, wkracza bowiem w obszar idei, a to pozwala na rozwój nowych ideologii, strategii i taktyk bycia, życia, odnajdywania się (czy też odzyskiwania się) w dynamicznej i płynnej rzeczywistości kosmopolitycznego miasta. Ten ciąg zjawisk, przewartościowań i przemysłów ogólnie nazywam recyklicznością. Obejmuje ona recykling przestrzeni prywatnej i publicznej, a także czasoprzestrzeni oraz wyabstrahowanego czasu. W przypadku tych dóbr — czy lepiej: pojęć bardziej abstrakcyjnych — recyklowanie wiąże się przede wszystkim z kreatywnym, taktycznym zagospodarowywaniem i nadawaniem im sensu na własną rękę.

Okupar es reciclar, czyli: squattować to recyklować — głosi napis na jednym ze squattów Starówki Barcelony. To jednocześnie podstawowe hasło ruchu współczesnych squatterów⁵⁹. Zgodnie z ich ideologią prawo do mieszkania oraz do sztuki są podstawowymi prawami człowieka (Thompson 1979, s. 123–124). Moi rozmówcy — przeważnie zaprzyjaźnieni z organizacją RAI o alterglobalistycznych inklinacjach — także hołdują tym postulatami, choć w kwestii odzyskiwania przestrzeni zajmują się recyklingiem nieco mniej spektakularnym niż squattowanie. Działania w tym zakresie sprowadzają się do maksymalnego wykorzystania jej potencjału mieszkalnego i użytkowego⁶⁰, tym bardziej gdyby

nymi z przyjętym modelem zachowań. Działając taktycznie, „cokolwiek się zdobywa, nie można tego zatrzymać, trzeba nieustannie manipulować wydarzeniami, aby zamienić je w możliwości” (ibidem, s. 70). Z refleksji Michela de Certeau dość obszernie czerpie również nurt *post-it city*, który wyraźnie podkreśla cechę efemeryczności recyklingu. I właśnie podobny charakter mają wszelkie przypadki recyklingu, np. czasu czy czasoprzestrzeni publicznej, które włączam tu w kulturę, czy też w sztukę ulicy barcelońskiej Starówki, albo w jej *rec-folklor*.

⁵⁹ Co ciekawe, moi rozmówcy zwracają uwagę na fakt, iż początki recyklingu ulicznego, podobnie jak jego propagowanie, należy wiązać właśnie ze środowiskiem squatterów.

⁶⁰ Najbardziej groteskowym przykładem jest tu użytkowanie balkonów i tarasów jako składu, sypialni, kuchni czy nawet budki telefonicznej.

miała pozostać przez jakiś czas niezagospodarowana. Zachowania te również mają swoje źródła w dużym zatłoczeniu i ruchliwości ludności w barcelońskiej Starówce: ponieważ ludzi i przedmiotów stale przybywa, jej ograniczona przestrzeń staje się dobrem rzadkim⁶¹. Dlatego recyklowanie często wiąże się tu z koleżeńskim jej dzieleniem lub udostępnianiem do użytku publicznego. Jednocześnie, jak się okazuje, przestrzeń zwaną publiczną także można recyklować (zwłaszcza że podział nie zawsze jest jasny, jak w przypadku niezagospodarowanej, czy wręcz marnotrawionej znaczeniowo przestrzeni — może bardziej nawet społecznych niż dosłownych *terrain vague*). Taki recykling polega na nadawaniu jej sensu przez tymczasowe zajmowanie jej pod działania publiczne, zwykle — jeśli chodzi o moich rozmówców — związane ze sztuką i rozrywką, jak muzykowanie czy widowiska uliczne itp. Chociaż jeśli potraktować zjawisko recyklingu przestrzeni publicznej szerzej, można by włączyć także wiele ulicznych aktów typu *post-it city* o charakterze mniej lub bardziej zarobkowym⁶², lub łączącym oba, jak w przypadku sławnego w Starówce Bamboliniego — ruchliwego Francuza, który w przebraniu, śpiewem i grą na trójkącie zachęca plażowiczów do kupna pączków z tacy niesionej na głowie.

Z uwagi na tymczasowy (z założenia) charakter tych działań oraz ich wpływ na percepcję i waloryzację przestrzeni, jaką zajmują, takie jej wykorzystanie nazywam recyklingiem czasoprzestrzeni publicznej, okresowym nieustannym jej

⁶¹ Jak zauważa Baudrillard, w społeczeństwie konsumpcyjnym „nie tylko dobrobyt, lecz także szkody padły łupem logiki społecznej. Dominacja środowiska miejskiego i przemysłowego przyczynia się do powstania nowych niedoborów i pojawienia się nowych dóbr rzadkich: przestrzeni i czasu [podkreślenie — K. B.], czystego powietrza, zieleni, wody, ciszy. Niektóre z dóbr, niegdyś bezpłatnych i dostępnych bez ograniczeń, stają się luksusem, na który pozwolić sobie mogą jedynie uprzywilejowani, podczas gdy dobra wytworzone i wszelkie usługi oferowane są w ilościach masowych. [...] przedmioty obecnie mają mniejsze znaczenie niż przestrzeń i społeczne jej nacechowanie. Miejsce zamieszkania pełni zatem być może funkcję przeciwstawną względem funkcji innych przedmiotów konsumpcyjnych, im właściwa jest funkcja ujednorodniająca, jemu natomiast — funkcja dyskryminacyjna, różnicująca pod względem stosunków przestrzennych i umiejscowienia” (Baudrillard 2006, s. 58–59). W coraz bardziej popularnej, a jednocześnie zatłoczonej od czasów olimpiady (1992) barcelońskiej Starówce, wobec zaostrzającej się sytuacji niedoboru przestrzeni, nie brak chronicznej spekulacji (ibidem, s. 59) na (niekoniecznie czystym) rynku nieruchomości. A więc obecnie także i staromiejskie barcelońskie squatty zanikają jeden po drugim, zamykane przez policję w widowiskowy sposób.

⁶² Zwykle to działalność z zakresu nielegalnego handlu i świadczenia usług. Ogromna większość sprzedawców to imigranci, czy wręcz gremia zawodowe przypisane tym razem do zajęć typu *post-it city*, jak grupy Nigeryjczyków uciekających przed policją z tobołkami pełnymi podrabianych toreb marki Prada, czy Pakistańczycy oferujący przechodniom rozłożone na ziemi okulary przeciwsłoneczne, chusty itp. Pełne spektrum podobnych zajęć zaobserwować można na barcelońskiej plaży. Prym wiodą przemierzający ją w większej liczbie Pakistańczycy, oferujący *cerveza*, coca-colaę, fantę, *aguaaaa!*, kawałki kokosa, tatuaże z henny etc., choć jest też sporo np. tajlandzkich masażystek oraz międzynarodowe towarzystwo włóczykiów — budowniczych wielkich figur z piasku i jedna Polka z Wrocławia puszczająca wielkie bańki mydlane.

ożywianiem w sensie społecznym. Podstawą tej formy aktywności recyklingowej jest właśnie osobliwy barceloński staromiejski „rec-folklor”, w którym dużo się dzieje i dzieją się dziwne rzeczy.

Natomiast recykling czasu okazuje się procesem nieco mniej oczywistym, bardziej nieuchwytnym. W najprostszym wydaniu wiąże się z mniej lub bardziej złożonym taktycznym (w znaczeniu proponowanym przez M. de Certeau) jego zagospodarowywaniem, jak działania potocznie określane zabijaniem go lub wykorzystaniem, zamiast marnowaniem⁶³. Ale można także poddać recyklingowi czas własny, osobisty. Wtedy recykluje się samego siebie z systemu lub w systemie konsumpcji, rozumianym jako społeczno-ekonomiczny układ zależności, wartości i znaczeń. Tutaj dopiero ujawnia się istotny wątek ideologiczny działań noszących miano recyklingu, który trzeba rozumieć jako alternatywną opcję lub próby modyfikacji systemu konsumpcji. Recyklowanie się to zdobywanie większej autonomii (choćby pozornej) w gospodarowaniu własnym czasem i relacjami z innymi ludźmi.

Ideologia recyklingu sugeruje tu poprzez postulat 4R zmianę podejścia do dóbr jako obiektów transakcji i konsumpcji. Zamiast wymieniać czas na pieniądze, a pieniądze na rzeczy i usługi, można wymieniać rzeczy na rzeczy i usługi na usługi, pozostały czas inwestować bezpośrednio w zdobywanie środków do życia i jego organizowanie, pieniądze natomiast zdobywać tylko okazjonalnie. Pojawi się wówczas duży margines dowolności w wyborze czasu i sposobu ich zdobywania, ponieważ wydawane będą tylko na to, czego nie można zrecyklować wcale lub zrecyklować trudno⁶⁴. W ten sposób ideologia recyklingu rozszerza bogactwo systemu konsumpcji o spontaniczną cyrkulację wszelkich dóbr, opartą na szeroko pojętej zasadzie wzajemności (lub wręcz

⁶³ Na Starówce powszechnie jezdnię przechodzi się przy czerwonym świetle. Raz, gdy jeden z moich rozmówców to zrobił, usłyszał żartobliwą uwagę: „Ten to recykluje wszystko, nawet czas na światłach!”.

⁶⁴ Zasadniczo służy tu rozróżnienie na dobra składające się na materialny dostatek (którego kwestię już poruszyliśmy) oraz środki do życia — te, zdaniem Lorny Marshall, ważne wyjątki, jakimi są np. żywność i woda (Marshall, za: Sahlins 2005, s. 282). Tradycyjni łowcy-zbieracze podporządkowywali swój koczowniczy tryb życia właśnie kwestii zdobywania tych ostatnich. Także współcześnie pożywienie stanowi ważny wyjątek. Ciężko liczyć na pełnowartościowe i pewne wyżywienie jedynie z recyklingu, czy też recyklingowego niemal dosłownego zbieractwa, tym bardziej że niektórzy jedzenie, a czasem też inne rzeczy, obejmują totalnym tabu recyklingowym. Również części z dóbr uznawanych dziś za konieczne minimum, jak środki higieny czy lekarstwa itp., po prostu nie da się zrecyklować (no chyba, że przez przypadek p o znajomych, którzy wyjechali, lub o d takich, którzy wyjechać zamierzają). Ponadto prozaicznie trzeba też opłacić wodę, gaz (zwykle w butlach), światło, ewentualnie telefon czy internet (choć niektóre z tych dóbr można podkraść, ale o tym później). Tak oto część towarów, czy też usług, należących do standardowego minimum, nie jest dostępna w recyklingowym drugim obiegu — albo wcale, albo w stopniu niewystarczającym ilościowo czy jakościowo — i trzeba je nabywać za pomocą transakcji pieniężnych.

bezinteresowności) ich przekazywania oraz wspólnocie czy następstwie użytkowania. Ponieważ jednak towarzystwo zwolenników recyklingu należy do najbardziej niestabilnych grup społecznych, w których sposób wymiany bezpośredniej, realizującej przedstawioną tu zasadę 4R nie zawsze jest możliwy, to wymiana ta powinna być w jakiś zmodyfikowany sposób zinstytucjonalizowana. Modyfikacja taka dotyczyłaby nie tyle nawet uniwersalnego środka wymiany, ile rynkowych kryteriów zasady wzajemności obejmujących wszelkie dziedziny życia. Być może musiałaby wiązać się z szerszym kręgiem społecznym tzw. „wzajemności uogólnionej”, o czym pisał M. Sahlins. Jednak wówczas, pomijając wymóg równorzędności i natychmiastowości, musiałaby uwzględnić wzajemność wieloraką i niezinstytucjonalizowaną (za: Szykiewicz 1987, s. 379) lub zinstytucjonalizowaną „jakoś inaczej”. Przykładem mogą być *mercadillos* (ryneczki wymiany) i *amiguismo*⁶⁵ (koleżeństwo), czyli spontaniczna lub/i bezinteresowna wymiana przysług oraz rzeczy i dzielenie się nimi. W ten nurt wzajemności można też włączyć przeróżne umiejętności, o czym wspomina wielu z moich rozmówców.

Amerykańska Katalonka, tłumacz wielu języków, żona ukraińskiego malarza i poety:

Istnieje pewien subsystem, który robi wrażenie i jest wiele rynków wymiany ostatnio.

...lub meksykańska młoda artystka:

Też nie jestem przeciwna pieniądзом, sądzę, że to dobrze, ale chodzi o to, jak je zarobisz i jak ich używasz.

W ten sposób recykling jest nie tyle antykonsumpcją, ile — jako konsumowanie przemyślane — wariantem samej konsumpcji. Konsumpcyjna obfitość, nagromadzenie i wielość, kuszące bywalców na staromiejskich barcelońskich ulicach, nawet jako produkt uboczny, mogą dla powodzenia strategii 4R okazać się poważnym zagrożeniem jako niekontrolowane i szybkie zagrącanie przeszerzeni. Do tego właśnie przyznaje się zresztą wielu moich rozmówców...

...meksykański Katalończyk:

Trzeba uważać na to, co się recykluje i jak się recykluje, żeby się nie zamienić w chorego na syndrom Diogenesa; wiesz, który to jest syndrom Diogenesa? To ludzie, którzy zbierają rzeczy, śmieci z ulicy i wstawiają do swoich mieszkań,

⁶⁵ Oto jak pojęcie *amiguismo* tłumaczy kolumbijski malarz: „To też jest pewna filozofia życiowa, to poszukiwanie alternatywnego sposobu życia również wspierając się na swoich przyjaciółach, i żeby twoi przyjaciele także mieli wsparcie w tobie, to jest jakby sposób postępowania lokalny również, i nie wiem, myślę, że można zrobić wielkie rzeczy w ten sposób”.

i żyją otoczeni śmieciami. [...] to rzeczywiście jest choroba, syndrom, jak syndrom Downa. Znam tu niektórych...⁶⁶

...amerykańska Katalonka:

I kiedy przechodzisz obok czegoś na ulicy, to zawsze zaglądam do śmieci, to jest pewne uzależnienie, którego się dostaje...

...ukraiński Żyd:

To jest uzależnienie, ale słuchaj, istota ludzka... jesteśmy zbieraczami i łowcami, z definicji, dobrze, i co łowimy, i co zbieramy? — to jest kwestia, więc łowimy kasę, a zbieramy rzeczy z ulicy na przykład, możemy nazwać to w ten sposób.

Porównanie to pozwala ujrzeć recykling i jego domniemane konsumpcyjne drugie oblicze w całkiem innym świetle, zwłaszcza mając na uwadze teksty Jeana Baudrillarda (2006) i Marshalla Sahlinsa (2005), analizujące organizacje paleolitycznych społeczności łowiecko–zbierackich. Jak się okazuje, współcześni „łowcy i zbieracze” są do nich bardzo podobni, choćby np. w zakresie demokratycznego, liberalnego czy niedbałego wręcz podejścia do własności, a kreatywnego i umiejętnego wykorzystywania napotykaney po drodze materii oraz priorytetu lekkości podróży. J. Baudrillard pisze: „łowca–zbieracz pokłada zaufanie — co charakteryzuje jego system ekonomiczny — w bogactwie zasobów ekonomicznych. [...] Tym, co funduje ufność właściwą ludziom pierwotnym i sprawia, że żyją w dobrobycie nawet w doświadczeniu głodu, jest w ostatecznym rozrachunku przejrzystość i wzajemność stosunków społecznych” (Baudrillard 2006, s. 74). Co więcej, Michael Thompson zauważa, że uczynienie ze śmieci kategorii „jawnej” (*overt*) umożliwiła zamianę społeczeństwa klasowego w egalitarne, w czego następstwie znana już kategoria elitarnych obiektów „trwałych” (*durable*), powinna zniknąć. Jednak problem w tym, że np. moi rozmówcy — ponończe łowcy–zbieracze — w przeciwieństwie do tych dawnych, działają tylko na ograniczonym, podzielonym i wysoce sprywatyzowanym w wielu sektorach obszarze, w obrębie społeczeństwa zorganizowanego w „system konsumpcji”. A więc są od niego zależni pod wieloma względami. W tym świetle recykling, jako podejście łowiecko–zbierackie, może się okazać jedynie drugą twarzą konsumpcjonizmu. Żywi się on bowiem jego błędami, odpadkami, sabotując go i równocześnie prowadząc z nim nieustanny flirt⁶⁷, czego jednak — wnioskując

⁶⁶ Na tę przypadłość chorobliwego gromadzenia rzeczy — jak się mówi po cichu — poważnie cierpi jeden z moich rozmówców. Sąsiedzi toczą wojnę o wyrzucenie go z własnego mieszkania z powodu smrodu na klatce schodowej.

⁶⁷ Ów flirt ujawniają nawiązujące do konsumpcjonizmu (zwłaszcza sklepu IKEA) żartobliwe wypowiedzi, np. Polaka: „idziesz ulicą i sobie oglądasz, tutaj stoi jakiś stół, tutaj stoją jakieś krzesła, tam ktoś jakiś telewizor wystawił, i to jest taka typowa wystawka, idziesz sobie ulicami i oglądasz sobie wszystko, chcesz, to możesz sobie wziąć, nie chcesz, to zostawiasz”; i ta

z wprowadzenia prawa *la ley del civismo*⁶⁸ i tym podobnych regulacji — system, delikatnie mówiąc, nie odwzajemnia. Tak o nowym prawie wypowiada się znany francuski muzyk:

Prawo *la ley del civismo* zmieniło pojęcie przestrzeni publicznej. Fiti mówił mi, [że] wcześniej siedziałeś na ławce i grałeś sobie tam na gitarze na ulicy, i przychodził policjant, i mówił: „A, nie możesz grać!”, a ty mu mówiłeś: „Ale jestem na ulicy, robię, co chcę, dlatego, że jestem w przestrzeni publicznej”. Teraz to policjant przychodzi i mówi ci: „Nie możesz grać, dlatego że jesteś na ulicy!”. Znaczy, że nastąpiła olbrzymia zmiana w pojęciu przestrzeni publicznej, że wcześniej mogłeś robić na ulicy wszystko, dlatego że to było publiczne, a teraz nie możesz robić na ulicy nic, dlatego że jest publiczne. Znaczy to odwrócili, rozumiesz? To jest bardzo mocne.

Wygląda na to, że szereg nieplanowanych, niekontrolowanych, nieprzewidywanych działań *post-it city*, o charakterze mniej lub bardziej artystycznym czy zarobkowym, które składają się na barceloński rec-folklor (głównie imigrancki) i które w dużej mierze stanowią o uroku miasta, władze postanowiły potraktować jako zawłaszczanie przestrzeni publicznej, nadając im etykietkę: *incívico*. Zakwalifikowały je do tej samej szufladki co zaśmiecanie przestrzeni miejskiej przez „pasożytniczych ekonomicznie obcych”. Trzeba też podkreślić, że *la ley del civismo* jest tak skonstruowane, iż piętnuje i karze jedynie te działania, które nie zostały uregulowane prawnie. Pojawia się tu zatem pewna swoboda systemowa. Ponieważ w sposób oczywisty życie publiczne wzbogaca miasto, podtrzymuje

Kolumbijczyka: „To jak pójść na zakupy, tylko bez płacenia”; Baskijki: „«Słuchaj, brakuje mi warzyw.» «Dobra, to dzisiaj idę recyklować.» I to jest tak, jak «pójdę kupić», tylko «pójdę zreCYklować», to jest to samo”; Meksykanki: „stałyśmy się *recicladores compulsivos* (przymusowi recykliści), jak *compradores compulsivos* (przymusowi nabywcy)”. Najbardziej jaskrawym przykładem nawiązania do systemu konsumpcji i sklepów IKEA są zorganizowane w Barcelonie akcje na rzecz recyklingu TRASH i TRASHbis (w latach 2003 i 2004), których hasłem było właśnie „Twoje śmieci to nie śmieci”. Akcje miały na celu propagowanie idei recyklingu przez pokazanie, jak wiele przedmiotów nadających się do użytku można odzyskać z ulicznych śmieci oraz jak te niepotrzebne przedmioty należy wystawiać, aby mógł ich użyć ktoś inny. Te uliczne znaleziska dostały etykiety z naszkicowaną własną podobizną w ikeowym stylu oraz nazwy, np. lustro AÍA, wieszak HÁNK, krzesło UGHLLI, fotel BARBAPAPÁ, taboret SCHRÛM, ograny elektroniczne CAZĪ, komputer HASPĪ, drukarka SPĪT, dinozaur DĪNOCERONTĚ oraz gipsowa, biała, odrapana, naturalnej wielkości figurka siedzącego psa rasy seter PÛPHEE (dzięki której zresztą trafiłam na ślad akcji) — to tylko kilka z nich. Więcej o projekcie na: www.jstkg.org/proyectos/trash/index.html.

⁶⁸ Pojęcie *cívismo* dość trudno przetłumaczyć na polski jednym słowem. Po hiszpańsku znaczy mniej więcej tyle, co umiejętne zachowanie obywatelskie, umożliwiające współistnienie w społeczeństwie. Seria *Guías prácticas para el civismo* (wydana w 2006 r.) składa się z pięciu publikacji, które mają na celu przybliżenie obywatelom Barcelony powszechnych norm, które ich obowiązują i regulują ramy współżycia. Każda z pięciu publikacji omawia odrębne problemy planu promującego *cívismo* (czystość, hałas, przestrzenie wspólnego użytku, pupile i mobilność) i opracowanego przez Ayuntamiento, wydawcę.

jego sławę, przyciąga turystów i ich „próżniaczy kapitał”, to artystom pozwala się np. na pozowanie na Rambli jako żywe pomniki czy muzykowanie i występy w wyznaczonych miejscach i czasie. Muszą jednak wykupić na to licencję, o której przyznaniu decyduje specjalna miejska komisja. Artystyczna działalność w przestrzeni publicznej nie zostaje zakazana pod warunkiem, że jest zarobkowa (czytaj: dochodowa), opodatkowana i kontrolowana. Dopiero wówczas hałas i bałagan nie są zaśmiecaniem.

Jednak czy tego typu „inscenizowany autentyzm” (por. MacCannell 2005, s. 143–167) można nazwać życiem publicznym? Mimo że przestrzeń, zwana publiczną, zostaje wtedy zagospodarowana, to wraz z tym obywatelskim prawem (*la ley del civismo*) kreatywne, spontaniczne i nieskrępowane więzami materialnymi ciągle odnawianie *alias* recyklowanie czasoprzestrzeni publicznej odchodzi w niepamięć. Razem z procesem tym znika, być może, „autentyczny człowiek publiczny”. W jego miejsce pojawia się „publiczny człowiek turystyczny” i „człowiek publiczny na użytek turystyczny”. *La ley del civismo*, regulując życie w przestrzeni publicznej, faktycznie ją okrada, pozostawiając jedynie kontrolowaną, cywilizowaną, niezaśmieconą i dochodową agorę (Bauman 2000, s. 56). Tak czy inaczej, koniec roku 2005, gdy pojawiać się zaczęły pierwsze takie regulacje, wielu postrzega jako schyłek złotego wieku osławionego barcelońskiego liberalizmu, odwiecznej otwartości miasta portowego na dziwne i obce idee. Oto znaczący fragment mojej rozmowy z baskijską socjolożką:

— ...to się kończy, zrywają z tym, czym jest Barcelona. Zrywają z subświatem, z tym czym jest Barcelona, żeby zmienić Barcelonę w świat turystyczny i tyle.

— I kto to robi?

— Konsumpcjonizm, rząd, rząd potrzebuje turystyki, chce pieniędzy, podejrzewam, nie? [...] sądzę, że trochę niszczą, nie? Znaczy że trzeba wszystko zorganizować, żeby wszystko było uporządkowane, żeby wszystko miało reguły, jak np. potrzebujesz kartę, żeby być muzykiem w metrze, kartę, żeby być muzykiem na ulicy, kartę, żeby być żywym posągiem, wszystko jest uregulowane, wszystko musi być uregulowane, bo jeśli nie, to powstanie chaos i konflikt. Nie boję się konfliktu, konflikt sam w sobie, sądzę, że nie jest zły, znaczy jest zły, kiedy go doprowadzasz do ekstremum, kiedy chcesz, żeby był negatywny, konflikt i chaos nie muszą takie być, tylko trzeba to zracjonalizować, dlatego że wszyscy jesteśmy konfliktowi, wszyscy mamy swoje konflikty, dlatego w jakimś społeczeństwie miałyby ich nie być, to normalne, że są, jeśli tylko są w jakiejś strukturze, która nie jest negatywna. Ale jeśli chcesz uregulować wszystkie konflikty, to zobaczysz, że wybuchnie ich więcej i gorsze, dlatego że coś uczynasz i mnie to ehhhh!

Sądzę, że recykling w barcelońskim staromiejskim wydaniu, w jakim praktykują go moi rozmówcy, można przede wszystkim rozumieć jako przystosowanie do warunków płynnej epoki ponowoczesności, jej zmienności, tymczasowości i niepewności. Być może jednak przystosowanie zbyt kruche, aby móc przetrwać totalne „czyszczenie, porządkowanie i uładzanie” swojej podstawy bytu, jakim

jest urzekający „nieinscenizowanym autentyzmem” (por. MacCannell 2005) skrawek „trzeciego świata” na barcelońskiej ziemi. Recyklujący (się) mogą bez przeszkód ulec w nim przemianie w „turystów na opak”, a zaśmiecenie i śmieci zmienić się z kategorii ignorowanej i kłopotliwej w taką, która poza problemami oferuje także szereg możliwości.

Bibliografia

Baudrillard J.

2006 *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, Warszawa.

Bauman Z.

2000 *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika?*, Warszawa.

2000a *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa.

2006 *Płynna nowoczesność*, Kraków.

Biskupska K.

2008 *Twoje śmieci to nie śmieci. Nowy recykling — badania wśród (i)migrantów Starego Miasta Barcelony*, IEiAK UW, Warszawa.

Boyle R.

1999 *The Accidental Paradise*, „Serendib magazine”, March/April, http://www.livingheritage.org/three_princes.htm (08.09.2008).

Buchowski M.

1987 *Magia*, [w:] *Słownik etnologiczny*, Warszawa–Poznań, s. 218–222.

Caillois R.

1973 *Żywioł i ład*, Warszawa.

1997 *Gry i ludzie*, Warszawa.

Cedó F.

2006 *Los barceloneses se sienten víctimas de la propia ciudad*, „20 minutos”, 07.11.2006, nr 1578, s. 1–2.

de Certau M.

2002 *General introduction to the Practice of Everyday Life*, [w:] *The Everyday Life Reader*, (red.) B. Highmore, Londyn–Nowy Jork, s. 63–75.

Clifford J.

2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa.

Douglas M.

2007 *Czystość i zmaza*, Warszawa.

Durán i Sampere A.

1936 *Historia de La Rambla*, Barcelona.

Frazer J. G.

1996 *Złota gałąź*, Warszawa.

- Giddens A.
2001 *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa.
- Hannerz U.
2006 *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich*, Kraków.
- Hughes R.
1993 *Barcelona*, Nowy Jork.
2004 *Barcelona the Great Enchantress*, Nowy Jork–Waszyngton.
- Huizinga J.
1997 *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa.
- Kopytoff I.
2005 *Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, (red.) M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa, s. 249–274.
- Kowalski P.
1998 *Droga / Drogi rozstajne*, [w:] *Leksykon. Znaki Świata*, Warszawa, s. 89–94.
- Kueneke L.
2007 *Barna's Capuchas. Big city — small mundos*, „BCNWeek”, 15.11–05.12.2007, s. 4–7.
- Kula A.
2001 *Rewaloryzacja kulturowej przestrzeni miasta. Dzielnica El Raval i Muzeum Sztuki Współczesnej w Barcelonie*, IEiAK UW, Warszawa, M. 520.
- Kwaśniewska K. (i inni)
2008 *De comedor a comedor. Informe de una investigación con acción participativa*, Barcelona.
- MacCannell D.
2005 *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawa.
- Martinotti G.
1996 *Four Populations: Human Settlements and Social Morphology in Contemporary Metropolis*, „European Review”, vol. 4, s. 1–21,
<http://www.unesco.org/most/martinot.htm#author> (15.07.2008).
- Matas J.
1995 *Historia de Barcelona desde su fundación al siglo XXI*, Barcelona.
- Peran M.
2002 *Ciudades y metrópolis en las dinámicas de la globalización*, „Anuario de los Temas y sus Protagonistas” 2002, s. 246–266.
- Pirveli M.
2004 *Przemiany społeczne a antropologia codzienności w mieście okresu przemian*, [w:] *Przemiany struktury przestrzennej miast w sferze funkcjonalnej i społecznej*, (red.) J. Słodczyk, Opole, s. 223–230.
- Sahlins M.
2005 *Pierwotne społeczeństwo dobrobytu*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, (red.) M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa, s. 275–306.

Szynkiewicz S.

1987 *Zasada wzajemności*, [w:] *Słownik etnologiczny*, Warszawa–Poznań, s. 378–380.

Thompson M.

1979 *Rubbish Theory. The Creation and Destruction of Value*, Oxford.

Tuan Y.

1987 *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa.

Turner L.

2006 *Gdy turystyka wymyka się spod kontroli*,
<http://przewodnik.onet.pl/1238.16601.332925artykul.html> (15.12.2006).

La Varra G.

2000 *Post-It City: the Other European Public Space*, [w:] *Mutations*, (red.) R. Koolhaas, Barcelona, s. 426–431.

2008 *Post-it city. El último espacio público de la ciudad contemporánea*,
www.ciutatsocasionals.net/textos/textosprincipalcast/lavarracataleg.htm (12.09.2008).

Vila P.

1974 *Barcelona i la seva rodalia al llarg dels temps*, Barcelona.



Joanna Kowal

Imperatyw czerni. Antropologiczny szkic o współczesnym ubiorze korsykańskim

Artykuł wykorzystuje materiały i przemyślenia mojej pracy magisterskiej pt. *Imperatyw czerni. Antropologiczna analiza współczesnego ubioru korsykańskiego* (IEiAK UW 2008). Podstawowym źródłem informacji na temat korsykańskiej kultury były dla mnie wywiady zebrane podczas pięciomiesięcznego (w 2008 r.) pobytu na wyspie. Trudno było nie zauważyć, że wielu mężczyzn i niemal wszystkie kobiety noszą czarne stroje. W literaturze etnograficznej, etnologicznej i antropologicznej nie znalazłam wyjaśnienia tego obyczaju, który stał się organizatorem tamtejszej mody, oczywistym i niekwestionowanym wyróżnikiem mieszkańców Korsyki. Na tyle oczywistym, że nawet go nie dostrzegano, dziwiąc się moim zapytaniom. Chciałam przede wszystkim opisać ubiory, a następnie spróbować odpowiedzieć na pytanie, skąd, jak i w jakiej formie ów „imperatyw czerni” przedostał się na Korsykę, jak wkroczył do codzienności, jak opanał święto. Musiałam sięgnąć do historii wyspy, aby opisać współczesne zwyczaje i choć trochę zrozumieć ich sens praktyczny i symboliczny. Niezbędne też było określenie teoretycznych ram wyjaśnień zaobserwowanych faktów. Wykorzystałam przede wszystkim propozycje M. Herzfelda. Materiały — wywiady w języku francuskim — są dostępne w Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

*

Korsykę, śródziemnomorską wyspę poprzecinaną pasmami surowych gór, łagodzonych pastelowym pejzażem dolin i malowniczymi wioskami, zamieszkują ludzie w czerni. To pierwsze wrażenie przybysza zadziwionego kontrastem łagodności barw stromych brukowanych uliczek i ubranych na czarno, zawsze modnie i elegancko, Korsykanów. Tu barwnie ubierają się tylko Francuzi i cudzoziemcy. Na Korsyce bowiem czarna jest odzież, czarne są dodatki do strojów, kobiece makijaże, włosy, nawet dziecięce wózki, zdarza się również, że suknie ślubne. Na czarno ubierają się chyba wszyscy — kobiety i mężczyźni, starzy, młodzi i dzieci. Nawyk ten przejmują także obcokrajowcy mieszkający tu na stałe. To moda czy obyczaj?

Wydaje się, że tego fenomenu nie dostrzegli jeszcze badacze korsykańskiej kultury. Natomiast dla samych Korsykanów sposób ich ubierania się jest po prostu oczywistością, której nie ma powodu badać, opisywać, dyskutować. A jednak dla mnie właśnie ten jeden dominujący szczegół okazał się punktem wyjścia obserwacji i pięciomiesięcznych badań, które miałam okazję prowadzić na Korsyce w 2008 roku.

Jednak cały ten problem wymaga sięgnięcia do historii korsykańskiego ubioru, zwłaszcza kobiecego. Oto Prosper Mérimée w swej słynnej powieści pt. *Kolumbia* opisał dziewiętnastowieczną Korsykankę, odzianą w czarny strój, z narzuconym na głowę szalem, zwanym *mezzaro*:

Nazajutrz, na chwilę przed powrotem myśliwych, miss Nevil wracając z przechadzki nad morzem, zbliżyła się do gospody z panną służącą, kiedy zauważyła młodą kobietę, czarno ubraną, siedzącą na niedużym, ale silnym koniku i właśnie wjeżdżającą do miasta [...]. Uderzająca piękność kobiety ściągnęła od pierwszego spojrzenia uwagę miss Nevil. Wyglądała na jakieś dwadzieścia lat. Była słusznego wzrostu, biała o ciemnoniebieskich oczach, różowej twarzy, zębach lśniących jak emalia. Na twarzy jej malowała się duma, niepokój i smutek. Na głowie miała welon z czarnego jedwabiu zwany *mezzaro*, który Genuefczycy wprowadzili do Korsyki, a w którym tak jest do twarzy kobietom. Długie kasztanowate warkoczki tworzyły jak gdyby turban dookoła głowy. Strój był schludny, ale nadzwyczaj prosty (Mérimée, 1969, s. 33).

A oto *sega*, typ dzisiejszej Korsykanki, który opisała mi korsykańska współczesna dziewczyna:

Tak — elegancja, ale to jest coś więcej — to prawdziwy luksus! Jak widzisz koszulę *sega* lub sukienkę *sega*, cóż, to jest uuuuo! Czyli generalnie mają okulary Diora, ubrania wielkich marek — być może nie są burżujami, ale cóż jednak to jest korsykańska burżuazja, tak. Więc to będzie... klocki — buty na bardzo wysokich obcasach lub balerinki. *Sega* to w końcu ktoś, kto ubiera się modnie i nie patrzając na cenę, bo ubiera się modnie. To czyni *sega* typowo korsykańskim. I co więcej... większość z nich — dziewięćdziesiąt dziewięć lub osiem procent — musi mieć przynajmniej jedną rzecz czarną — całkowicie czarną. Te trykoty, obcasy, powyżej spodnie. Pięćdziesiąt pięć na sto nosi spodnie. Zauważyłaś to, nie!? Ale to nie jest wizerunek korsykański!? Wmawia się nam, że nie było stroju korsykańskiego. Ale on jest! Baza to takie coś jakby kurtka [kaftan] à la „japonka”, botki z niskim obcasem i spódnica. I spojrz, teraz wszystkie te lolity z wysokimi obcasami, z krótkimi spodenkami i to wszystko, to jest... nie wiem [śmieje się zde gustowana] dogadzamy sobie. Nie jest to zbyt otwarte na inność — te zwyczaje i mentalność korsykańska. To jest mentalność wykluczająca¹.

¹ Wszystkie tłumaczenia cytatów w tym artykule — Joanna Kowal. Oryginalne teksty wywiadów znajdują się w Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

A więc zarówno kobiety ubiór korsykański typu *kolomba*, jak i typu *sega* mają co najmniej jedną cechę wspólną: czerni, której panowanie na Korsyce potwierdza literatura już od końca XVIII wieku. Natomiast dzisiejsi Korsykanie wyraźnie czują się spadkobiercami tamtej tradycji. Opinie na ten temat są wyjątkowo jednorodne i niezróżnicowane, co wydaje się dość osobliwe, ponieważ równocześnie sami Korsykanie w ogóle na ten temat nie dyskutują ani nie rozmawiają o tym z turystami. Wydaje mi się, że do wyjaśnienia korsykańskiego fenomenu imperatywu czerni użyteczne może się okazać pojęcie zażyłości kulturowej, tzn. „podzielanie znanych i uznanych cech, nie tylko określających wewnętrzność, lecz co do których można przypuszczać, że zostaną potępione przez wpływowo osoby z zewnątrz” (Herzfeld 2007, s. 142).

Korsykanie opowiadają — a sądzą, że są to opowieści skomponowane specjalnie dla badacza — że do końca XVIII wieku korsykańskie ubiory były kolorowe i bardzo zróżnicowane regionalnie. Natomiast ich zmiana wiąże się z czasami narastającej wendety, to znaczy z wiekiem XIX. Wtedy też, tradycyjne stroje korsykańskie zastąpił czarny strój żałobny, a jego nieodłącznym składnikiem stała się *faldetta*². Pierwsza wojna światowa, podczas której zginęły tysiące Korsykanów, zwłaszcza młodych, walczących w armii francuskiej, spotęgowała odczucie smutku, żalu, żałoby. Wielu mieszkańców wyspy do dziś jest przekonanych, że dowódcy francuscy celowo wystawiali na pierwszy ogień korsykańskich żołnierzy. Dlatego też po wojnie żałoba objęła całą wyspę. W czerni spowiły się wtedy przede wszystkim kobiety — osierocone żony, matki, córki, siostry. Ale swoich mężczyzn traciły one także w czasie pokoju, w wyniku wendety, porachunków dla honoru. Przyzwyczyły się do ubierania się w czarne stroje, zwłaszcza że mężczyźni to akceptują — czerni bowiem na Korsyce kojarzy się z elegancją, szykiem, klasą.

Odtworzenie dziś domniemanego narodowego stroju korsykańskiego jest nie lada problemem. Literatura na ten temat jest bardzo skąpa. Znalazłam trochę informacji w jednej z książek (Ravis–Giordani, Pecqueux–Barboni 1979, s. 143–148), które mogę uzupełnić informacjami przekazanymi mi podczas wywiadu przez krawca z Bastii. W ten sposób udaje się z grubsza zrekonstruować tego, co zaginęło w ciągu wieków, co niejako zlekceważył przekaz międzypokoleniowy.

Wspomniany wyżej tekst, zaczerpnięty z książki pt. *Corse* (Ravis–Giordani, Pecqueux–Barboni 1979) podaje, że historia tradycyjnego stroju korsykańskie-

² *Faldetta* to rodzaj oponczy, jednoczęściowego okrycia czy narzuty nakładanej na kaftan lub suknię, koloru czarnego bądź granatowego, z przodu krótszego okrywającego głowę podobnie jak szal, ale z tyłu dłuższego, mogącego sięgać aż do stóp. *Faldetta* była przede wszystkim noszona na znak żałoby. Obecnie użycie *faldetty* na Korsyce ogranicza się do symbolicznego zakładania jej w czasie procesji Wielkiego Tygodnia (np. procesja w Wielki Piątek w Erbalunga). W czasie tych procesji nie ma wymogu zakładania pod nią stroju odświętnego. Wiele kobiet pod *faldettę* zakłada zwykle dżinsy, bluzki czy kurtki.

go sięga czasów Etrusków, od których przejęto niektóre konfekcyjne detale. Od XIV wieku ubiór ten był wzbogacany o elementy toskańskie, natomiast w XVIII wieku — do tej pory dość jednorodny na całej wyspie — różnicuje się regionalnie na tyle, iż w XIX wieku można wyróżnić już 60 jego wersji. Wszystkie one mają charakter ubioru wiejskiego. Zróżnicowane wzornictwo i kroje pozwalały na regionalną identyfikację noszących je ludzi. Autorzy podkreślają, że już wówczas niezbędnym uzupełnieniem kobiecego odzienia, nawet w najskromniejszych środowiskach, był makijaż, mimo że niewiasty chodziły boso. Nie mniej istotne były damskie fryzury. Kobiety spletały włosy w dwa warkocze upięte nad uszami i zakrywały je czepcami. Uczesanie to jest zapewne efektem wpływów mody włoskiej i francuskiej, ale *mezzaro* (o którym wspomniał P. Mérimée) przejęte od genueńczyków pojawiło na Korsyce dopiero w XVIII wieku. Natomiast żałobę kobiety demonstrowały, zakładając granatowe narzuty (*faldetta*), spowijające całą postać i nakładane także na głowę, jak habit. Kolor ciemnoniebieski (*bleu foncé* lub *bleu marine*) bowiem był tu tradycyjnym kolorem żałoby (ibidem, s. 143). Mój rozmówca z Bastii (krawiec) śledził dekry wydawane w XVIII wieku na wyspie i odkrył, że czerń, którą dziś większość Korsykanów kojarzy z tradycją żałoby, przez wiele lat była zakazanym kolorem ubiorów dla zwyczajnych ludzi. Prawo noszenia czarnych strojów miała wyłącznie arystokracja, wywodząca się z Włoch, Francji, Hiszpanii, w żadnym przypadku nie korsykańscy pasterze.

Zapewne dlatego czerń stała się symbolem elegancji, europejskiej mody i szyku. Dziś młodzi Korsykanie niewiele wiedzą o tamtych odległych czasach, ale symbole są trwalsze niż ludzka pamięć i pewnie także dlatego czarny kolor przeważa we współczesnych korsykańskich ubiorach jako najmodniejszy, najelegantszy, najatrakcyjniejszy, a więc najbardziej pożądanym.

Krawiec z Bastii uważa, że czerń zastąpiła ciemnoniebieski, stając się kolorem żałoby, dopiero na przełomie XVIII i XIX wieku i zmiana ta dokonała się pod wpływem francuskiej burżuazji, która po przejęciu wyspy przez Francję, zaczęła się tu osiedlać i wprowadziła zwyczaj wdziwania czerni na znak żałoby. Wtedy też rozpowszechniły się hasła rewolucji francuskiej, co — między innymi — spowodowało zniesienie zakazu noszenia czerni. Zmiany te doprowadziły do jej upowszechnienia wśród Korsykanów, którzy masowo nosili żałobną czerń (ale kolor ten nie był już obwarowany żadnymi zakazami, za to kojarzony był wciąż z kolorem arystokracji i elegancją). A jednak autorzy książki pt. *Corse* (Ravis–Giordani, Pecqueux–Barboni 1979) w ogóle nie wspominają o podobnym zakazie. Natomiast rozpowszechnienie się na Korsyce ubiorów w tym kolorze wiąże z kontynentalną modą, zwłaszcza kobiecą, propagującą czarną suknię z jedwabiu bez dekoltu, zapinaną pod szyję jako symbol stroju szlacheckiego i eleganckiego (ibidem, s. 143). W tym samym okresie narodził się także literacki wizerunek Kolomby.

A więc mogę sądzić, że w XIX wieku czarna suknia stała się popularnym kobiecym odzieniem na Korsyce. Jej upowszechnieniu sprzyjało zapewne także

zubożenie ludności wyspy i dotarcie na Korsykę pierwszych tanich materiałów produkowanych metodą przemysłową. Krawiec z Bastii wyraźnie podkreślał, że nawet dziś popularność czarnych ubiorów wiąże się wyraźnie z problemami ekonomicznymi. Korsykanie bowiem wybierają czarne ubrania, gdyż — według niego — zawsze są one nieco gorszej jakości. Ponadto czarna odzież wydaje się jednaka, jest mniej rozpoznawalna, mniej zróżnicowana i dlatego kupuje się ją rzadziej. Otoczenie i tak się nie zorientuje, że ktoś nosi wciąż to samo ubranie.

Ponadto francuskie wpływy na korsykańską modę spowodowały, że wyparła ona dawny ciemnoniebieski kolor z żałobnej symboliki, stając się dziś właściwie jedynym kolorem pośmiertnej pamięci żyjących. Proces takiego utożsamienia był zapewne dość skomplikowany, gdyż upodobanie do francuskiej mody zostało zaanektowane przez kulturowy wymóg upamiętniania coraz liczniejszych ofiar wendety. Można chyba uznać, że z tego powodu właśnie wiek XIX okazał się wiekiem powszechnej żałoby na Korsyce.

A więc to wendeta jest tym bezpośrednim czynnikiem, który czarny ubiór, a zwłaszcza kobiecą czarną suknię, upowszechnił na wyspie. Uzupełniona *faldettą* nadała charakterystyczny wygląd narodowemu ubiorowi kobiet na Korsyce i właśnie tak bywa on dziś postrzegany. Barwne i różnorodne stroje z ubiegłych wieków (np. jeszcze z wieku XVIII) odeszły w zapomnienie. Zastąpiła je nieślabnąca pamięć o krwawej zemście i honorze jako o cennym dziedzictwie narodu i niezbywalnym składniku korsykańskiej tożsamości. W tym historycznym bagażu opowieści, fakty przemieszały się z legendami i baśniami. Dziś trudno już dociec, co jest prawdą, a co zmyśleniem. Dominuje wielka legenda wendety, do której ukształtowania przyczyniła się zapewne także i *Kolomba* Prospera Mérimée³.

Kolomba jest opowieścią o losach pewnego Korsykanina, na którym ciąży rodowy obowiązek wendety, pomśzczenia śmierci ojca. A jednak opóźnia on realizację honorowego zabójstwa. Natomiast *Kolomba*, jego siostra, strażniczka rodzinnej tradycji, dokłada wszelkich starań, aby brat wypełnił swój obowiązek. W przeciwnym razie rodzina zostanie zhańbiona, spadnie na nią społeczne potępienie. Nic chyba dziwnego, że właśnie to dzieło, jednoznacznie wskazujące na cechy (wendeta, honor, kobieta — strażniczka tradycji), które w oczach Francuza charakteryzowały korsykański etos, istotnie wpłynęło na wykształcenie się stereotypu Korsykanina. Nawet podczas badań wielokrotnie spotykałam się z opinią, że Korsykanie to bandyci, rasiści i nacjonalisci w kominarkach. Bywa też, że turyści uważają wendetę za miejscową, korsykańską atrakcję. Wydaje mi się, że również Mérimée intuicyjnie dostrzegł widowiskową, fabularną i turystyczną atrakcyjność krwawej zemsty, ponieważ w *Kolombie* umieścił scenę,

³ Tę powieść P. Mérimée wydał we Francji w 1840 r., w Polsce ukazała się już w roku następnym.

w której bohaterka proponuje bratu, aby dokonał jej publicznie, przekształcając ją w spektakl dla angielskiej podróżniczki:

Ba! Ci Anglicy to osobliwi ludzie. Ostatniej nocy, którą spędziłam w pokoju panny Lidii, mówiła, że byłaby bardzo zmartwiona, gdyby opuściła Korsykę, nie zobaczywszy ładnej wendety. Gdybyś chciał Orso, można by jej dla pokazania urządzić napad na dom Barricnich? (Mérimée 1969, s. 125–126)

Dzisiaj oczywiście już nikt nie urządza dla turystów pokazowych napadów. Natomiast można jako pamiątkę z Korsyki zabrać wspinały nóż z napisem *vendetta*, a w księgarni kupić jedną z wielu książek o korsykańskim obyczaju krwawej zemsty.

Czarny ubiór Korsykanów to z punktu widzenia antropologii kulturowej przejaw nostalgii strukturalnej. M. Herzfeld (2007, s. 157) definiuje ją jako wyobrażenie przeszłości — niczym nieskażonej, idealnie harmonijnej i przede wszystkim nieodwracalnej — które istotnie wpływa na terażniejszość. To właśnie przeszłość uzasadnia dzisiejsze działania, wyposaża je bowiem w moralny autorytet odwiecznej prawdy. Dlatego też czerń noszona przez prababki współczesnych Korsykanów wydaje się dziś czarniejsza i szlachetniejsza, natomiast dryfując przez pokolenia ku przyszłości, wydaje się ona blaknąć, wręcz niknąć, nawet w oczach ubranych od stóp do głów na czarno Korsykanek. Krawiec z Bastii, który interesuje się historią zachodnich wpływów na Korsyce, poskarżył się rozżalony, że żaden Korsykanin nie chce wierzyć jego odkryciom z dziedziny dawnych strojów korsykańskich:

Wiem, jak to jest, kiedy mówi się, że w XVIII wieku kobiety korsykańskie nosiły jaskrawe kolory — wprawia to w oburzenie niektóre osoby, które mówią: „Ja moją babcie widziałem zawsze w czerni”. A ja mówię: „To prawda, moja babcia również zawsze była ubrana w czerń, ale moja babcia urodziła się na początku XX wieku”.

W społeczeństwach tradycyjnych ubiór pełni funkcję stabilizatora czasowego (Harvey 1995, s. 18). Zapewne dlatego też babka współczesnego Korsykanina okazuje się pewnego rodzaju ikoną w obszarze tradycyjnego stroju, który wyłania się ze stałej i stabilnej przeszłości. Być może, gdyby Francuzi nie zajęli Korsyki, to ludzie tu mieszkający nadal ubieraliby się w barwne stroje, a żałobę wyrażałby kolor ciemnoniebieski lub granatowy.

A jednak, otoczona ludźmi ubranymi tylko na czarno (z wyjątkiem cudzoziemców), nie byłam całkowicie pewna tego, że nie jest to obyczaj wyrażający rodzaj zbiorowego hołdu dla zmarłych przodków. Na Korsyce bowiem ludzie dość powszechnie są przekonani o bliskości śmierci, która prześladowa całe społeczeństwo. I nie jest to dziś śmierć z ręki wroga rodu czy śmierć na wojnie. Jedna z moich młodych informaterek (Maia) powiedziała, że kiedy była nastolatką, w wypadkach samochodowych zginęło dziesięcioro jej znajomych.

Przeżyła także śmierć ukochanej babci. Po tej serii zgonów zaczęła ubierać się na czarno i tak już pozostało do dziś. A więc dzisiaj i śmierć na Korsyce przybiera formy nowoczesne. Wielość wypadków samochodowych sprzyja obcowaniu Korsykanów ze śmiercią, powoduje pewnego rodzaju oswojenie się z nią, a na pewno częste o niej myślenie. Wkroczywszy w świat żywych, wydaje się już ona nie tak przerażająca i odległa. Czasami przedostaje się również do świata mody. Nieoceniony krawiec z Bastii, który zajmuje się także ubiorami pogrzebowymi, powiedział, że nierzadko wiekowe Korsykanki wybierające się na tamten świat szują sobie suknie na własny pogrzeb, który planują już za życia:

Sprawiają sobie sukienkę swojego rozmiaru, aby w razie śmierci położyć się do trumny w swojej pięknej kreacji. To jest tutaj powszechne. [...] Mam klientki, wciąż żyjące, które sprawiły sobie sukienki pięć, sześć lat temu na dzień swej śmierci. Proszę bardzo! Aż do śmierci trzeba pozostać eleganckim. Trzeba robić wrażenie aż do śmierci.

W dzienniku z badań zanotowałam interesujące spostrzeżenie. Oto goszcząc u pani Andrée z Venaco, w pomieszczeniu zwanym biblioteką zobaczyłam na ścianie stary portret–fotografię pięknej, młodej kobiety ubranej na czarno. Okazało się, że jest to wizerunek ciotki pana domu. Moja rozmówczyni ze spokojem wyjaśniła, że to zdjęcie zostało wykonane już po śmierci ciotki, za życia nikt nigdy jej nie sfotografował. Do fotografii nieboszczkę trzeba było ucharakteryzować tak, aby wyglądała jak żywa, dlatego specjalnie wymodelowano jej gałki oczu. Ja, słuchając tej opowieści, czułam się trochę nieswojo, natomiast moja rozmówczyni nie czuła się ani wzruszona, ani zażenowana.

A jednak śmierć bywa na Korsyce traktowana także w inny sposób. Może stać się przedmiotem zażyłości kulturowej. Dzieje się tak wówczas, gdy towarzyszy jej kontekst narodowy, który na wyspie ma charakter na ogół dość gwałtowny. Podczas badań terenowych, zupełnie przez przypadek i trochę bezmyślnie, wkroczyłam w sytuację niebezpieczną. Oto fragment mojego dziennika:

15.04.2008

Umówiłam się na wywiad z córką Jeana w Bigulii, na około 14:30 w okolicach kościoła. Wspinamy się więc z moim towarzyszem podróży pod górę samochodem z głównej drogi na Bastię, ale wszędzie jest mnóstwo ludzi, ciasnota, samochody blokują wąskie uliczki wioski. Ledwo udało nam się dojechać na górę. Pod kościołem dziki tłum. Widzimy osoby przebrane w stroje z epoki. Z trudem i w nerwach znajdujemy miejsce parkingowe przy ładnym tarasiku widokowym, z którego roztacza się widok na całą okolicę i kościół. Ponieważ żadnym sposobem nie udało nam się dopchać na plac kościelny, krążyliśmy po wsi, próbując dodzwonić się raz do Jeana, potem znów do jego córki. W końcu ustąpiliśmy z myślą, że pewnie są w kościele. Większość otaczających nas osób była ubrana na czarno (co nie jest specjalnie zaskakujące). Wszyscy milczeli jakby pogrążeni w smutku. Nabraliśmy podejrzewania, że nie jest to festyn historyczny, tylko pogrzeb. Po dłuższym milczeniu nadeszła pora na wydobywające się z kościoła śpiewy polifoniczne, po-

tem gra na dudach i na muszli. Następnie zorientowaliśmy się, że po wsi chodzimy z obstawą panów kryjących oczy za ciemnymi okularami. Mimo to, niczego nie podejrzewaliśmy, aż do czasu, kiedy jeden z owych panów z niepojętych dla mnie powodów zabronił mi robienia zdjęć. Gdy wyciągnęłam aparat, okazało się, że pilnujących nas „ochroniarzy” jest więcej niż dwóch i wszyscy groźnie kiwają w naszym kierunku palcem. Tę niezręczną dla nas sytuację wytłumaczyłam sobie intensywnością przeżywania takiego wydarzenia, jakim jest pogrzeb w kulturze korsykańskiej. Potem pod kościołem padły strzały!

Na koniec mszy zeszliśmy z naszego tarasiku szukać Jeana. Przycupnęliśmy na dawno nieczynnym przystanku autobusowym. Minął nas najpierw odchodzący ksiądz... ten sam, który prowadził wielkopiątkową procesję w Bisinchi — tak, to był Mondoloni — ksiądz z rewolwerem pod sutanną! Chyba nas poznał, bo rzekł do nas: „Bonjour enfants”. Potem podeszło do nas dwóch mężczyzn. Stojąc w pewnym oddaleniu od nas, zadawali sobie pytania, czy „oni” (czyli my) mówią po francusku, następnie spytali, kim jesteśmy, co tu robimy, zapewne jesteśmy turystami (byliśmy ubrani na kolorowo — ja miałam na sobie różowe spodnie) i czy mogą sprawdzić moją torebkę, czy nie mam przypadkiem aparatu fotograficznego. Powiedziałam więc szczerze, że mam aparat. Zrobiło się groźnie, więc przyznaliśmy się, że czekamy na Jeana G., z którym mieliśmy się tutaj spotkać. To zmieniło sytuację. W takim razie „ça va”. „Jean to jeden z nas”. Mężczyźni odeszli z wyraźnym wyrazem ulgi na twarzach, a my po chwili ujrzeliśmy wynoszoną z kościoła trumnę przykrytą wielką korsykańską flagą z głową Maura. Za chwilę spotkaliśmy Jeana. Okazało się, że jego córka czeka na nas od dwóch godzin w kawiarni.

Jean objaśnił nam, że był to pogrzeb ważnego działacza korsykańskiego, który zginął nagle, zostawiając żonę w ciąży. Podczas pogrzebu *commando clandestin* oddało mu hołd, strzelając z kałasznikowów (strzały pod kościołem). Wyrazem rangi tego pożegnania były śpiewy polifoniczne, gra na werblach, na dudach, na muszli (tradycyjny instrument pasterski). Kościół otoczony był flagami korsykańskimi związanymi u dołu na znak żałoby. Oczywiście nie wolno było robić żadnych zdjęć, ponieważ policja mogłaby zidentyfikować na nich osoby należące do korsykańskiego podziemia. Cała obrzędowa misja była ściśle tajna, a *commando*, aby oddać strzały, wyłoniło się na kilka sekund jakby spod ziemi i chwilę później zniknęło w tłumie. Wieś zamieszkiwali tylko swoi, a obstawa służyła wytropieniu ewentualnych szpiegów i wrogów. Nasza obecność wzbudziła oczywiście niepokój i obawę, że to francuscy policjanci przebrani za turystów tropią wrogów systemu. Obawy, jak się okazało, były uzasadnione. Następnego dnia po pogrzebie w Bigulii zjawiał się policyjny oddział antyterrorystyczny, aby rutynowo zabezpieczyć ewentualne ślady (m.in. zbierano odciski palców z miejsc wokół kościoła) pobytu osób podejrzanych.

A jednak nasza przygoda z korsykańskimi nacjonalistami wcale na tym się nie skończyła. Kilka dni później dostałam informację, że nie wolno mi nikomu pokazywać żadnych zdjęć i na ich komisyjne oglądanie musimy umówić się z Jeanem. Przerażeni pokazaliśmy mu zdjęcia. Jean, który zawsze miał pewien

dystans do ruchu nacjonalistycznego, tym razem bronił tych, którzy zlecili mu cenzurę naszych zdjęć. Powiedział, że przez nasze nierozsądne zachowanie niewinne osoby mogą zostać oskarżone i trafić do więzienia, tak jak niegdyś się to stało z jego bratem. Nie mogłam zrozumieć tego braku zaufania do nas, skoro jesteśmy przyjaciółmi Jeana. Poczułam się dyskryminowana ze względu na narodowość i oskarżyłam Korsykanów o izolacjonizm. Na co Jean powiedział, że skoro on, Korsykanin, pomaga mi w badaniach, aranżując spotkanie ze swoją córką, to dlaczego ja, niewdzięczna, oskarżam Korsykanów o izolacjonizm! Natychmiast uświadomiłam sobie zbieżność literatury antropologicznej z życiem. Otóż podobne zdarzenie przytrafiło się M. Herzfeldowi w Grecji, gdy był jeszcze studentem. W podobny sposób miejscowi Grecy przywołali go do porządku. Oto ta relacja:

Mieszkaniec wyspy Nisiros [...] narzekał w mojej obecności na rzucanie petard tuż pod ludzi, co miało być „zwykłym barbarzyństwem”, jeden z nich wściekł się, kiedy ja, zdenerwowany wybuchem petardy rzuconej mi pod nogi, w swej głupocie myślałem, iż mogę powstrzymać tego rodzaju prowokacje, odwołując się do ich retoryki. Bez ceregieli i otwarcie zostałem przywołany do porządku przez bardzo pijanego i skrajnie rozgniewanego Nisiriańczyka. A kimże ja jestem, że mówię coś takiego, mimo iż jadłem i piłem z wyspiarzami oraz przyjemnie spędzałem z nimi czas, który mi poświęcali, chcąc pomóc niedoświadczonemu młodemu człowiekowi w jego badaniach (Herzfeld, 2007, s. 95)⁴.

A więc chodziło o zażyłość kulturową. Przygoda w Bigulii zupełnie przypadkiem urealniła mi sens tego pojęcia. Wkrótce okazało się, że ciąg dalszy tej historii jest jeszcze ciekawszy. Miesiąc po pogrzebie, przeglądając czasopismo „Corsica”, zobaczyłam w nim zdjęcie miesiąca, na którym rozpoznałam zamaskowanych ludzi z *commando clandestin* z kałasznikowami, otaczających trumnę (nie było to zdjęcie mojego autorstwa). Podpis informował, że jest to fotografia z pogrzebu nacjonalistycznego działacza, którego pochowano w Bigulii. A więc kpina z francuskiej władzy i demonstracja wolności.

Nacjonalizm korsykański w pewnej mierze jest kontynuacją tradycji wendety i bandytyzmu, które dziś umiejscowiły się w folklorze (Barrett 2002, s. 95–103). Z moich obserwacji wynika, że Korsykanie zawsze znajdują sobie jakąś ideę, o którą muszą walczyć, i chyba mało jest ważne, czy chodzi np. o honor rodziny czy udowodnienie Francji własnej narodowej odrębności. To płynne przejście od jednej do drugiej idei oporu wiąże się zapewne z historią wyspy i wyraża przywiązanie do dawnych norm i obyczajów, nawet w zupełnie odmiennych warunkach. Muszę bowiem dodać, że działania groźnego *commando* na ogół są akcjami całkowicie bezpiecznymi dla zwykłych ludzi. Zamachy na banki, na pre-

⁴ M. Herzfeld (ibidem) wspomina też, że barbarzyństwo w pewien sposób łączyło się z Turkami (Herzfeld 2007, s. 95).

fektury, na domy oficjeli są dokonywane wówczas, gdy nie ma w nich nikogo. Natomiast jeżeli ktoś ginie, to jest to efekt świadomego planu korsykańskiego ruchu oporu (jak np. zamach na prefekta Korsyki).

Wracając do kwestii ubioru, na pogrzeb można ubrać się jedynie na czarno i w tej kwestii Korsykanie są zgodni. A jednak jest interesujące, co różni czarny ubiór codzienny od czarnej żałobnej kreacji. Mężczyźni na pogrzeb ubierają się tak jak na co dzień. Kobiety mają więcej problemów. Na pogrzeby w żadnym wypadku nie nosi się krótkich spódnic ani wydekoltowanych bluzek. Suknie, spódnice, bluzki, płaszcze, żakiety są uszyte z niepołyskliwych materiałów i nie są ani zdobione, ani naszywane cekinami. Uzupełnieniem są pantofle na płaskim obcasie, a makijaż powinien być dyskretny. Często też zakładają ciemne okulary, aby ukryć łzy. Ale czerń żałobna i czerń codzienności to na Korsyce niejako dwa odrębne kolory. I Korsykanie przypisują im zupełnie inne korzenie: pierwsza wyrasta z pogmatwanej historii wyspy, druga jest wyrazem elegancji i mody.

A moda na Korsyce odgrywa niepoślednią rolę. Oto satyryczna piosenka pt. *Morts aux tâches*, bardzo tu popularna:

W wieku ośmiu lat, komórka przy uchu
 W wieku dziesięciu lat, okulary od Chanel
 W wieku piętnastu lat, buty od Prady
 W wieku dwudziestu lat, samochód taty.

Każdy wiek ma określone gadżety, które pozwalają na identyfikację z jakąś grupą. A mimo to tak naprawdę jedynym uniwersalnym gadżetem mieszkańca Korsyki jest czerń ubioru, synonim elegancji, szyku i mody, kolor dobrego gustu, fantastyczny, poważny, uwodzicielski, słowem — jedyny najlepszy i świadczący o człowieku, który go wybiera:

Jean: A George Clooney — dlaczego jest ubrany na czarno?
 Maïa: Bo to jest klasa.
 Jean: Bo to jest klasa. To jest kolor uwodzenia.

Maguy: Ja bardzo lubię kolory, ale moja mała siostrzenica [pokazuje niski wzrost] chce koniecznie czarną spódniczkę z czarną bluzeczką, a ona ma pięć lat! Tak to jest — ponieważ taka jest moda!

A więc czerń na Korsyce to kolor wyjątkowy. Przez wieki gromadziła kapitał znaczeń, który umocnił jej pozycję (Harvey 1995, s. 21). Zapewne dlatego moda na czarne stroje powraca co pewien czas ze wzmożoną siłą. W wieku XVIII nosili je tylko ludzie z arystokracji, plebs musiał zadowolić się kolorowymi ubiorami. Wówczas nawet kolorem żałoby był kolor ciemnoniebieski. Natomiast od XIX wieku na Korsyce panuje powszechna akceptacja czerni, którą kobiety uznały za barwę swego narodu. Każdy wyjątek, każda postać w kolorowym odzieniu to ktoś obcy, dziwak lub osoba niepoważna. Moi korsykańscy rozmówcy zawsze wobec mnie (ubranej w kolorowe spodnie i bluzkę) starali się zachować dyskret-

nie, a więc nie krytykowali otwarcie kolorowych ubrań. Mimo to nie było trudno dostrzec braku ich aprobaty w tej dziedzinie, mówili: „Na przykład taki kolor jak czerwony. To nie jest kolor naprawdę poważny. Jest w porządku, ale nie jest zbyt poważny”.

Kolorowe ubrania, w opinii Korsykanów, nie mogą być ani eleganckie, ani ludzi w nie ubranych nie można traktować poważnie. Noszą je turyści, oni muszą ubierać się wygodnie, często też nie zwracają uwagi na swój wygląd. Kolorowe ubiory noszą też artyści i „erasmusy” (studiująca na Korsyce młodzież różnych narodowości). Natomiast Korsykanka w kolorowych szatach to postać niewyobrażalna. Jedna z moich rozmówczyń powiedziała koleżance, że niestety bardzo lubi kolor czerwony. W młodości z powodu tego upodobania spotykało ją wiele nieprzyjemności, nawet matka ją upominała, aby nie ubierała się aż tak okropnie. I właśnie ona, szczerze oceniając mój wygląd, stwierdziła, że jestem ubrana w byle co. Czarne odzienie to przecież nic niezwykłego w Europie. Jednak kiedyś zamieniłyśmy się rolami i to Korsykanka mnie pytała o ubiory w Polsce⁵, a po długim i męczącym wywiadzie podsumowała: „Pytaniem nie jest to, dlaczego my się ubieramy czarno. Pytanie brzmi, dlaczego ty ubierasz się inaczej?”.

Szyk i elegancję określają i dyktują najznamienitsze, najdroższe i największe firmy europejskie, głównie włoskie i francuskie. To właśnie ich odzież najchętniej kupują Korsykanki i Korsykanie. Częstym tematem kobiecych rozmów są najnowsze trendy mody, znają katalogi, w których poszukują atrakcyjnych i modnych fasonów sukien, bluzek, płaszczy itd. Czasami brak pieniędzy zmusza niektóre dziewczyny do skrajnej oszczędności. Wtedy kupują choćby tylko guziki od Chanel czy od Diora, aby przyszyć je do tańszych ubrań. Ubieranie się, zwłaszcza wśród młodzieży, to swoista gra pozorów. Na przykład jedna ze studentek w Corte przychodziła na wykłady w ubiorze z wyeksponowaną na zewnątrz metką, aby wszyscy mogli się dowiedzieć, że jest markowy. A jednak o tym, do jakich sytuacji może doprowadzić pokusa prestiżu ukryta w czarnym stroju, chyba najlepiej wiedział krawiec z Bastii.

Kiedy przyszedłem do jego salonu mody, właśnie pracował nad czarną suknią ślubną dla swojej klientki. Okazało się, że upodobania tej panny młodej nie są wcale odosobnione. W pierwszym kwartale 2008 roku uszył już trzy suknie ślubne czarno-białe i jedną czarną. Kilukrotnie proszono go także o czarną suknię dla matki pana młodego lub matki panny młodej. Jednak krawiec zawsze odmawiał, argumentując, że jest to kolor zbyt smutny jak na weselną okazję, a ponadto bardzo postarza osoby już niemłode.

Czarna suknia ślubna nie należy na Korsyce do obowiązkowego wyposażenia panny młodej. Tylko niektóre dziewczyny, chcąc w tym ważnym dla siebie dniu

⁵ Niektóre Korsykanki były przekonane, że w Polsce ludzie noszą ubrania z tkanin wzorzystych w wielokolorowe kwiaty.

wyglądać naprawdę wyjątkowo i olśniewająco, wybierają czerń, uznając ją za najbardziej elegancką. A więc dzisiaj jest ona przede wszystkim oznaką szyku, nie żałoby. Stała się rodzajem wytwornego uniformu, który skrywając indywidualność, neutralizuje plotki, o które nietrudno w małych lokalnych społecznościach Korsyki. Wydaje się, że zwłaszcza młodzież, ulegając presji rówieśników, stara się demonstrować klasę ubiorów, a czarny strój pozwala być takim samym i ukryć się w tłumie, unikając krytyki:

Tutaj na Korsyce jest kult urody, wszyscy chcą być idealni, patrzą tylko na wygląd. Ja ubieram się na czarno, ponieważ czuję się dzięki temu lepiej, mam wrażenie, że mniej się na mnie gapią.

Brak zainteresowania modą jest często źle widziany, nie tylko wśród młodzieży. Nawet ci, którzy mówią, że nie obchodzi ich marka ubrań, i tak włączają się w ogólny nurt upodobań, wzmacniając wzorzec *sega*⁶. W ten sposób wytworzył się stereotypowy wizerunek narcystycznego Korsykanina skupionego na wyglądzie i na ubiorach. Podporządkowując się presji otoczenia, nawet ci, którzy by nie chcieli, ubierają się tak jak inni. Na przykład Laurente, Francuzka mieszkająca na Korsyce od wczesnego dzieciństwa, na wywiad ze mną przyszła w czarnej wieczorowej sukni (było południe), z wyrazistym makijażem, w pantoflach na szpilkach, z elegancką torebką (w której mieszczą się jedynie chusteczki higieniczne) i w koronkowych rękawiczkach. Jej czarny strój był naprawdę czarny i wyjątkowo wytworny. Jednak Laurente mówi, że nie nosi markowych drogich strojów, że specjalnie nie dba o swój wygląd. Zdarza się, że ktoś zmylony elegancją jej sukni zapyta, gdzie ją kupiła. Dozna rozczarowania — Laurent kupuje na wyprzedażach stroje tanie i niemarkowe, a więc zupełnie nieinteresujące dla jej korsykańskich znajomych. Dla niej są oni widzami, oglądaczami sklepowych wystaw, a ona musi się dobrze prezentować.

Mogłoby się wydawać, że moda i dbałość o elegancję będą ważniejsze w miastach niż w górskich wioskach liczących trzydziestu, stu lub trzystu mieszkańców. Natomiast moi rozmówcy przekonywali mnie o czymś zupełnie odwrotnym. Mówili, że w korsykańskich wioskach schludny wygląd człowieka jest wyrazem szacunku do tych, z którymi się spotyka. A w tych małych osadach położonych wysoko w górach ludzie spotykają się bezustannie. Wszyscy się znają, a więc wszystkim trzeba okazywać szacunek, ubierając się nie tylko schludnie, ale też elegancko. Jedna z młodych Korsykanek opowiadała, że jeżeli zdarzy jej się wyjść z domu w swojej wiosce w byle jakim stroju, to następnego dnia dowiaduje się od swoich rodziców, że sąsiedzi widzieli ją źle ubraną. Dlatego też wiele kobiet, wychodząc choćby po drobne zakupy do sklepu, robi sobie staranny makijaż i fryzurę, zakłada elegancki strój. Laurente tak to skomentowała: „[I wszystkim]

⁶ O *sega* pisałam na początku artykułu.

tylko po to, żeby pójść po chleb. Nigdy nic nie wiadomo, nigdy nic nie wiadomo. Nie można unikać bycia zmysłową”. Inaczej sytuacja wygląda wśród mieszkańców miast, które usytuowane są głównie na wybrzeżu. Ze względu na fakt, iż zamieszkują je głównie Francuzi i spotyka się tam wielu turystów, można zauważyć różnicę w ocenach ubiorów.

O kobiecie ubranej na czarno myślę sobie, że jest ona osobą zakompleksioną, a kobieta ubrana na kolorowo jest kimś, kto czuje się dobrze we własnej skórze i nie zwraca uwagi na spojrzenia innych.

Natomiast nocą miasta Korsyki należą do *sega*. Wieczorne wyprawy do restauracji i klubów są kulminacją korsykańskiej autoprezentacji, zwłaszcza dla młodzieży. Wtedy ulice zamieniają się w prawdziwą rewię mody: dziewczyny w krótkich spódnickach, w połyskujących skórzanych kusych kurtkach i w pantoflach na bardzo wysokich obcasach, z rozpuszczonymi farbowanymi na czarno włosami, silnie uperfumowane prezentują najmodniejsze makijaże, w ciągu dnia skrywane za wielkimi ciemnymi okularami. Ożywają kluby, lecz wypełniają się tylko te bardzo drogie i ekskluzywne, tylko tam może się bawić wytworna młodzież. Wieczorne eskapady wymagają nie tylko respektowania mody, ale także swoistej rozrzutności — płacenia za innych. Maia, moja rozmówczyni, powiedziała, że jeszcze nigdy nie zdarzyło jej się zapłacić za siebie w barze w miejscowości, w której mieszka.

Wieczorne rekreacyjne młodzieżowe (choć nie tylko) wyprawy do lokali pochłaniają często wcale niemałe sumy, a nierzadko składa się nie cała rodzina. Ten rodzinny fundusz reprezentacyjny wymaga oszczędzania, często także brania bankowych kredytów, wsparcia od krewnych. Z trudem zdobyte pieniądze młodzi wydają później lekką ręką, kupując modne ubrania, obuwie, kosmetyki, biżuterię (oczywiście złotą), samochody, alkohole i płacąc za wystawne kolacje w modnych lokalach. Jednak taki restauracyjno-klubowy sposób spędzania wieczoru bardzo usztywnia relacje towarzyskie. Tracą one charakter spontanicznych spotkań (np. tylko przy piwie) na rzecz wystawnych kolacji w ekskluzywnym lokalu, a to pociąga za sobą wiele zobowiązań.

Korsykanki (zwłaszcza młode) uzupełniają swe stroje biżuterią — okazałą, widoczną, lśniąca. Modne są też złote guziki, zegarki i łańcuszki, a także skórzane (przeważnie) torby, torebki i woreczki, których fasony propagują magazyny mody, zaś umieszczone na nich napisy potwierdzają renomowane marki tych wyrobów. Koniecznym uzupełnieniem tego wyjściowego wyposażenia są okulary przeciwsłoneczne, koniecznie znanych europejskich firm. W samym tylko Corte (mieście liczącym około pięciu tysięcy mieszkańców) są trzy sklepy z firmowymi okularami Diora i Chanel, w których zakup choćby jednej pary to wydatek nawet kilkuset euro. Ubiory — codzienne i wieczorowe, biżuteria i restauracyjna wystawność mają sprawiać wrażenie bogactwa i elegancji. Nieoceniony krawiec z Bastii tak to ocenia: „Na ulicy można zobaczyć bardzo wystawną biżuterię,

która nie pasuje do codziennego wyglądu”. A przecież, jak powiada, na Korsyce indywidualne upodobania prawie nie mają znaczenia, zwłaszcza w dziedzinie mody. Często się zdarza, że ludzie kupują nawet to, co im się nie podoba, lecz wybór narzuca sama metka projektanta i producenta.

Akceptacja wzorów europejskich na Korsyce, co pokazuje stereotyp *sega*, to tylko opóźnione naśladownictwo, o którym pisała Ernestine Friedl (1964, za: Herzfeld 2007, s. 29), dowód napięcia między autoprezentacją a rzeczywistymi przeżyciami, z którymi borykają się Korsykanie. Dlatego też należy ją rozumieć jako wielowarstwową strategię społeczną, płynącą z kulturowej disemii (ibidem, s. 30). A jednak na Korsyce powab importu „eurostylu” (ibidem) nie jest maskowany przez pozornie miejscową tradycję, lecz stał się sposobem eksponowania treści o charakterze lokalnym, własnym, narodowym.

Korsykańskie, zwłaszcza kobiece, zamiłowanie do elegancji i powab mody realizują się wyraziście w niezwykle skomplikowanym procesie zakupywania ubrań, który pochłania wiele czasu, wymaga zaangażowania, a nawet poświęcenia. Każdy nadchodzący sezon wymaga zaznajomienia się z katalogami, czasopismami, telewizyjnymi programami poświęconym najnowszym trendom mody, informującymi o najdroższych i najnowszych kolekcjach europejskich. Do zakupów przystępuje się nie zawsze z pełną kieszenią, dlatego bywają one mało imponujące. Markowe ubrania są bardzo drogie, a Korsykanie nie należą do najbogatszych. Dlatego kupują niewiele strojów, ale za to bardzo drogie, które dyskretnie zmieniają podczas noszenia. Zarówno w butikach, jak i w większych magazynach, których właściciele doskonale już rozpoznali lokalny rynek i specyficzne korsykańskie upodobania, dominują oczywiście ubiory czarne. Choć ich ceny są tu wyższe niż na kontynencie, to i tak znajdują nabywców.

Kobiety z torbą Dior, Chanel, Vuitton, buty itp., ubrania wręcz niemożliwe, samochody, które kosztują miliony. Ale to jest... tak! — dla wyglądu...

Niektórzy ludzie chętnie wybierają się na kontynent na zakupy, i to nie tylko ze względu na oszczędności⁷, ale także dlatego, że w sklepach Bastii czy Ajaccio jest zbyt mała oferta. Grozi to zakupem ubioru banalnego i identycznego z odzieniem znajomych.

Krawiec z Bastii ma klientki mieszkające w różnych częściach wyspy, także z osad, do których nie docierają ani turyści, ani usługi, ani biznes. Ale i tam ceni się elegancję i dbałość o ubiór. Zapewne dlatego u krawca w Bastii pojawiają się regularnie starsze damy z korsykańskich wiosek, które nie przywykły do zakupów odzieży w eleganckich butikach. Usługi krawieckie są drogie, a mimo to niezbyt zamożne kobiety korzystają z nich z przyzwyczajenia. Krawiec wyznał:

⁷ Najczęściej oszczędności wynikające z wyjazdu na kontynent są pozorne, np. jadąc do Francji po suknię ślubną, wyda się więcej pieniędzy na podróż i hotele, niż wart jest sam zakup.

Mam tu osoby ze wszystkich środowisk społecznych. Mam ludzi, którzy są posiadaczami wielkich fortun korsykańskich, i mam osoby, które zarabiają minimalną płacę krajową. Tego jestem pewny.

Odwiedziłam kilka sklepów z odzieżą w Bastii, w Ajaccio i w Corte. Wszędzie były jakieś klientki, które oglądały nawet wszystkie ubrania, także te kolorowe, ale do przymierzalni zabierały jedynie czarne rzeczy. Inne przymierały stroje w różnych kolorach, lecz kupowały i tak tylko czarne. Niewielka grupa po prostu pomijała te kolorowe. Barwne ubiory rzadko trafiają do korsykańskich szaf, a jeżeli już się tam znajdują, to najczęściej w nich pozostają, nigdy nie będąc noszone. Jedna z rozmówczyń powiedziała:

Czasami są takie przypadki, że bardzo podoba mi się coś kolorowego, ale w ostrożności wiem, że nie będę tego nosić, więc nie kupuję. Więc szukam kolorów: czarna oliwka, ciemnoniebieski lub granatowy...

Dyktat asortymentu sklepów na Korsyce, a może także presja miejscowej opinii, zmusiły wiele mieszkających na Korsyce cudzoziemek (Francuzek, Chińek) do korzystania z tego, co najbardziej dostępne, czyli ubrań dość bezbarwnych, ciemnych, czarnych. Natomiast nie zdarza się, by były one klientkami najdroższych czy najmodniejszych butików, a także nie stosują tak wyrazistego jak Korsykanki makijażu i nie używają perfum o równie silnych zapachach.

Skoro moda i markowe gadżety okazują się sprawą najwyższej wagi dla korsykańskiej młodzieży, to warto wspomnieć o sposobach zdobywania funduszy na te zakupy. Wspominałam, że ludzie młodzi, aby zaspokoić swe reprezentacyjne potrzeby, dostają pieniądze od rodziny i to nie tylko od rodziców, ale także od dziadków. Co więcej, właśnie dziadkowie niejednokrotnie prześcigają się w obdarzaniu wnuków nie tylko pieniędzmi, ale też najdroższymi ubraniami i akcesoriami. Powiadają: „Dopóki są jeszcze dziadkowie — są też pieniądze”. Ten rodzinny system dotacji opiera się na swoistej rywalizacji między dwoma gałęziami rodziny. Mówi się: „Tamten dziadek dał ci okulary za 150 euro, masz tu 250 euro, kup sobie lepsze”. Podobną dobroczynność demonstrują wujowie, albowiem — jak powiadają na Korsyce — „dziecko jest królem”. Właśnie tak mówiło bardzo wielu moich rozmówców, gdy tylko rozmowa schodziła na problem płacenia za ekskluzywne gadżety niezbędne w wizerunku młodego Korsykanina. Koszty rozumiano jako kontynuację spełniania zachcianek małego dziecka. A dzieci na wyspie są dobrem cennym, dziś rodzi się tu ich niewiele, ponieważ — ludzie są o tym przekonani — dziecko wiąże się z olbrzymimi kosztami, nie tylko zwyczajnego utrzymania, ale również kosztami dziecięcych kaprysów, z którymi rodzice muszą się liczyć.

Na Korsyce solidarność rodowa zawsze była ważną częścią relacji społecznych, a rodzinne zobowiązania obejmowały rozległe obszary życia. Dawniej w budowie domu, w wypasie owiec pomagali przede wszystkim rodzina i sąsiedzi. Natomiast w honorowe zadośćuczynienie włączał się już cały ród. Dziś więzi rodzinne nie są wcale słabsze. Na przykład ludzie młodzi pracujący lub studiuja-

cy w Corte na każdy wolny dzień wracają do swoich wiosek, przedkładając więzi rodzinne nad towarzyskie. Chłopak, nawet jeżeli pochodzi z biednego domu, wychodząc wieczorem na zabawę, zawsze ma w kieszeni sporo pieniędzy, które zapewniła mu rodzina, ta najszerzej pojmowana. Ale po to, żeby jeden chłopak nie okazał się biedakiem, wszyscy współrodowcy ponoszą niemałe wyrzeczenia.

Ograniczają się także na co dzień, a cel jest tylko z pozoru prozaiczny. W istocie chodzi o społeczny wizerunek w grupie. Laurente (moja rozmówczyni) opowiadała o swoich sąsiadach z Belgodere, którzy jadali jedynie ziemniaki i makaron, tylko po to, aby za zaoszczędzone środki kupić markowe ubrania. To samo wyznała Dumenica, która w Ajaccio pod koniec miesiąca miewała nawet problem z kupnem makaronu, produktem zastępującym mięso i jarzyny. Z kolei Christelle wspominała swojego świętej pamięci kuzyna, który całe życie pracował, aby wszystkie pieniądze wydawać na luksusowe stroje:

Mój kuzyn, na przykład, nie miał żadnych dodatkowych zajęć. Tylko pracował i kupował za to ubrania [mówiła podwyższonym głosem, wskazując na dziecinność tego zachowania]. Żywność? — nie kupował jej... tylko ubrania. Pracował... a rodzice dawali mu zakupy [spożywcze].

Oszczędzanie na jedzeniu po to, aby móc kupić drogie ubrania, wynika z zasady niewydawania pieniędzy na to, czego nie widać. Moi rozmówcy podkreślali, trochę ironicznie, że przy tak silnym wymogu autoprezentacji, jak to ma miejsce na Korsyce, nie warto wydawać większych sum na produkty, które nie służą autoreklamie na forum publicznym, czyli poza domem. Jeżeli dziadkowie albo wujkowie zawiodą w dofinansowaniu młodego pokolenia, zawsze można skorzystać z bardzo popularnego na Korsyce systemu kredytów.

Kredyty umożliwiają kupno praktycznie wszystkiego, od sukni po samochód. A więc Korsykanie zaciągają kredyty w sposób niepohamowany, zanim spłaci się jeden, już zaciąga się kolejny. W ten sposób możliwe jest stałe nadążanie za modą. Mówili:

Na przykład w Bastii jest dużo butików, które sprzedają modne ubrania i które wprowadzają ułatwienia w regulowaniu zapłaty. Płaci pani za swoją, nie wiem, torbę Dior, w czterech ratach. I jeżeli, pewnego razu, wychodzi ona z mody i mimo że nie skończyła pani jej jeszcze spłacać, kupuje pani już nową.

Warunkiem powszechności kredytów jest przede wszystkim swojskość kontaktów między mieszkańcami Korsyki. Wiele relacji społecznych opiera się na bezpośrednich znajomościach i na zaufaniu. W ten sposób łańcuch znajomych gwarantuje spłaty zobowiązań finansowych, tu każdy zna każdego i nikomu nie uda się zniknąć niezauważenie, bez spłacenia długów. Zapewne dlatego, nawet krawiec z Bastii w swoim luksusowym salonie mody oferuje klientom możliwość płacenia w ratach, z czego w zasadzie wszyscy korzystają. Krawiec pamięta tylko dwóch klientów, którzy za uszycie zapłacili od ręki. Przed laty, gdy otwierała swe

przedsiębiorstwo, nie planował takich udogodnień dla klientów. Jednak do tego właśnie go zmusili, nieśmiało pytając (jeżeli np. trzeba było zapłacić 1500 euro): „Ach, to jest trochę drogie. Czy mogę zapłacić w kilku ratach?”. Albo po złożeniu zamówienia telefonowali z zapytaniem: „Proszę posłuchać, sprawdziłem swoje konto, krępuje mnie to, to jest trochę drogie, czy mogę rozłożyć na kilka razy?”. Natomiast wstępna propozycja rozłożenia na raty finansowego zobowiązania od razu rozwiązuje problem, a klientom oszczędza zenujących pytań. Krawiec z Bastii uważa, że kupowanie na kredyt i spłacanie go w ratach jest wpisane w kulturę korsykańską, istniało od zawsze. Na przykład jego dziadek prowadził w Corte sklep z artykułami spożywczymi i już wówczas dawał na kredyt większość sprzedawanych tam produktów, ponieważ mówili: „Zapisze pan! Zapisze pan! Zapisze pan”, a on miał zeszyt i notował, a potem ludzie „[gdy zamknął sklep i przeniósł się z Corte do Bastii] nigdy mu już nie zapłacili”.

Przez wiele lat krawiec z Bastii mieszkał w Paryżu. Jednak postanowił wrócić w rodzinne strony. Jeszcze zanim jego stopa stanęła na wyspie, poczuł przedsmak tego, z czym na co dzień przyjdzie mu się spotykać na ziemi przodków:

Pewnego razu, powiem pani szczerze, ja, mieszkający długi czas w Paryżu, gdy leciałem samolotem, aby wrócić na Korsykę, kiedy przybyłem z walizkami i kiedy zobaczyłem przechodzącą dziewczynę, w stylu trochę *too much*: z przesadną ilością biżuterii, torbą Chanel, torbą Vuitton, całą w markach — wszędzie. Tu czytamy Dior, Prada na nogach i to wszystko... A więc dobrze... to pewnie była Korsykanka, więc śledzę wzrokiem (pach, pach, pach) wskazówki dla podróżnych, idę za nią i co? Okazuje się, że zmierzamy na ten sam samolot. Proszę bardzo! Sądzę, że tutaj na Korsyce ludzie są zakompleksieni, niektórzy są po prostu śmieszni, nikogo nie obrażając, ale ludzie są bardziej zwabiani przez markę niż przez ubranie.

A więc Korsykanek można poznać od razu po stylu „trochę *too much*”. A więc, w miarę badań i coraz dociekliwszych obserwacji, coraz bardziej się upewniałam, że ubiór korsykański — szykowna czern markowych strojów, dodatki, kobiece makijaże itd. — to nie tylko realizacja wskazań współczesnych nurtów światowej mody, lecz element kultury tradycyjnej. Dla wielu moich rozmówców ubiór był sposobem zademonstrowania przynależności do grupy rodzinnej, społecznej czy rówieśniczej. A mimo to z trudem szukali wyjaśnień, gdy pytałam, na czym polega ich związek z takim sposobem ubierania się i dlaczego np. czern uznali za element swojej tożsamości. Tłumaczyli: „To jest kolor, który pasuje do naszej kultury”, a unifikację ubiorów wyjaśniali: „Wszyscy mamy tę samą mentalność”. Albo:

To jest bardzo prestiżowe, myślę, że to jest coś, co w nas siedzi. Nie wiem... jak zakładałam coś na głowę — to jest to czarne. To się dzieje każdego dnia i [czern] pasuje do wszystkiego z jednej strony, nie w sensie, że będę wyglądać z klasą, ale w sensie TO JESTEM JA.

Współczesna identyfikacja ze swym środowiskiem, która wiąże się na Korsyce z czarnym ubiorem, daje poczucie bezpieczeństwa i chroni przed ewentualną krytyką źle dobranych kolorów. Jednak chyba najważniejszą zaletą czarnego stroju jest jego prostota, gdyż nie trzeba myśleć o kolorystycznej kompozycji jego składników. Niektórzy z moich znajomych twierdzili, że pracujące kobiety (problemy stroju dotyczą przecież głównie kobiet) nie mają czasu na kompletowanie różnokolorowej garderoby. A więc od stóp do głów ubierają się na czarno, omijając w ten sposób niewygodny problem estetyczny. Obawa przed źle dobranymi jaskrawymi kolorami jest tak silna, że niektórzy z moich rozmówców (jak np. Maïa), mieli nawet czarne meble w swoim pokoju, żeby zachować harmonię barwy półki i kolorów książkowych okładek.

Ponadto kolor — czerń — to kryterium identyfikacji ludzi na Korsyce. Jest to delikatny temat rozmów. Moi korsykańscy znajomi uważali się za wielce tolerancyjnych. Przeczy temu historia pewnego Francuza, którego odmienny styl ubierania się skazał nie tylko na towarzyską dyskryminację i wykluczenie z grupy rówieśników, lecz także uznano go za osobę niespełna rozumu. Francuz, student uczelni w Corte, od początku pobytu na wyspie czuł się we własnym przecież kraju jak obcy. A więc narzekał na Korsykanów, pijąc w najtańszych knajpkach miasta w towarzystwie cudzoziemców. Prawda, że ów Francuz wyglądał dość ekscentrycznie: zaczesane na bok włosy, niezbyt męskie tenisówki o opływowym kształcie, skórzana kurtka i kolorowe spodnie zwężane na dole, przypominające legginsy. Ten wygląd kwalifikował go, w mniemaniu korsykańskich rówieśników, do grupy towarzyskiej *étrangers*. Widziałam kiedyś, jak przechodził z jednej spelunki do drugiej, idąc przez korsykański wybieg mody, czyli przez główną ulicę Corte — Cours Paoli. Grupka odzianych na czarno dziewczyn obrzuciła go zgorzonymi spojrzeniami. Wiedząc, że przyczyną owych spojrzeń są jego kolorowe ubrania, Francuz odpowiedział na ten milczący atak: „Co się tak gapicie? Nie mam czarnych spodni, tak?!”. Po czym zaczął demonstracyjnie parodiować miny zbulwersowanych Korsykanek⁸.

Nie był to jakiś wyjątkowy, pojedynczy wybrzyk korsykańskich *sega*. Kiedyś ten Francuz został złapany za gardło i przyciśnięty do muru przez Korsykanina, który go po prostu spytał, „skąd się urwał”, i sugerował, że z pewnością „pomylił on narodowości”. A więc zapytałam Francuza, czy nie myślał o tym, żeby zacząć ubierać się na czarno, co znacznie ułatwiłoby jego życie na wyspie. Ale on wolał prowokację. Powiedział, że papuzie stroje przywdział na znak buntu przeciw wszechobecnej na Korsyce czerni. Kiedy mieszkał we Francji kontynentalnej, ubierał się w bardziej stonowane kolory. Przybywszy na wyspę, dostrzegł lokalny styl ubierania, który mu się nie spodobał i postanowił stać się symbolem „antykorsykańskości”. Doskonale wiedział, że na tle powszechnej czerni ubio-

⁸ Na podstawie dziennika badań.

rów korsykańskich wyglądał — w odczuciu Korsykanów — niebywale śmiesznie. Sam przyznał, że ta prowokacja posłużyła mu do udowodnienia sobie własnej odmienności od Korsykanów. Poczł się inny, w dobrym tego słowa znaczeniu. Powiedział, że jego oryginalność na tle korsykańskich rówieśników polega na tym, że

jego babcia nie wpływa na jego decyzje życiowe, że nie wraca w każdy weekend do mamusi, że nie ubiera się jak smutas i nie jest taki sam jak wszyscy, tylko ma swój styl, choćby był on niezbyt gustowny.

Modelowa sytuacja konfliktogenna: Francuz, obcy we własnym kraju, niezrozumiany u rówieśników i dyskryminowany ze względu na kolor ubrania, zapalał głęboką nienawiścią do Korsykanów. W konsekwencji skrytykował wszelkie korsykańskie inicjatywy zmierzające do rozszerzenia autonomii politycznej, a równocześnie chciał mieć prawo do tego, aby czuć się na Korsyce jak we własnym kraju. W języku korsykańskim takich właśnie ludzi jak ów Francuz nazywają *pinzutu* — przybysz z kontynentu, którego łatwo rozpoznać. Na tę inność wskazuje nie tyle ostry akcent⁹, co tak naprawdę ubiór. Odkrycie obcości na Korsyce prowadzi bardzo często do dyskryminacji, a powszechnym sposobem obrzydzenia życia takiemu *pinzutu* jest na przykład owinięcie jego samochodu papierem toaletowym lub wybicie szyb (co zdarza się nawet na parkingu strzeżonym, lecz pilnowanym przez stróża, oczywiście Korsykanina).

Od słowa *pinzutu* powstało określenie *i corsi pinzutacci*, oznaczające Korsykanów mieszkających poza wyspą, którzy starają się być bardziej korsykańscy niż zasiedziali tubylcy. Z moich obserwacji wynika, że takie pojęcia, jak *pinzutu*, *i corsi pinzutacci*, a także *sega* są określeniami jednoznacznie pejoratywnymi. Ponadto Korsykanie stosują je wówczas, gdy chcą skrytykować czyjś wygląd. Powyższych określeń nie używa się w stosunku do tych, którzy ubierają się w klasyczne i popularne na Korsyce dzinsy oraz czarne T-shirty. Taki strój nie jest, jakby się mogło wydawać, neutralnym stylem, ale jest to moda, która powstała na Korsyce w latach 70. ubiegłego wieku wraz z formowaniem się śpiewaczych grup polifonicznych. Obecnie stały się one tak powszechne, że niemal w każdej korsykańskiej wiosce działa co najmniej jeden chór polifoniczny. I nawet jeśli nie zyskał on międzynarodowej albo krajowej sławy, nie wydał płyt, to zawsze cieszy się uznaniem lokalnej, wioskowej społeczności, np. przygotowując muzyczną oprawę procesji któregoś z bractw religijnych.

Tradycyjnie polifonicznym śpiewem zajmowali się jedynie mężczyźni. Dziś działa także wiele grup kobiecych. Najśłynniejsze zespoły, takie jak: *Canta*, *I Muvrini*, *Canta u populu Corsu*, budowały swój wizerunek sceniczny, wykorzystując prostotę, surowość, ascetyzm, wyrażane zarówno w muzyce, jak i w niewy-

⁹ *Pinzutu*, *pinzuti* (l.mn.) oznacza w języku korsykańskim: ostry, spiczasty.

szukanym wyglądzie śpiewaków. Nikt nie miał prawa wyróżniać się strojem ani na scenie, ani w kościele w swojej wsi. Zapewne dlatego takim bezkonfliktowym ubiorem w zespołach polifonicznych śpiewaków okazały się dżinsowe spodnie i czarne T–shirty. Dzięki swej prostocie ubiór ten stał się symbolem korsykańskiej polifonii.

Korsykańskie zespoły, które zyskały sławę i uznanie, stały się wzorem dla pozostałych grup, w których udziela się spora część mieszkańców wyspy. To na tych wzorach pozostali uczyli się nie tylko sposobu śpiewania i pisania tekstów¹⁰, ale także codziennego stylu ubierania, głównie mężczyźni. Ta muzyka jest także sposobem manifestowania dążeń niepodległościowych. Podczas pobytu na wyspie uczestniczyłam w zorganizowanym przez Uniwersytet Korsykański koncercie, który miał służyć prezentacji młodzieżowych zespołów z Korsyki i Sardynii, lecz przekształcił się on w nacjonalistyczną manifestację. Korsykańscy organizatorzy koncertu (samorząd studencki) założyli czarne T–shirty z napisami w języku korsykańskim i zakłócali występy, rytmicznie uderzając pięściami w blat stołu. Krzyczeli też na całe gardło: *indipendenza*¹¹! Każdy uczestnik tego spotkania otrzymał gazetkę z artykułami na temat dążeń niepodległościowych Korsyki. Można było również kupić pocztówkę lub koszulkę ze zdjęciem Ivana Colonna¹².

Grupy polifoniczne wniknęły w społeczeństwo korsykańskie do tego stopnia, że nawet młodzi ludzie słuchają ich na co dzień. Często są oni fanami grup pochodzących ze swojej wioski. Słuchając miejscowych stacji radiowych, nie usłyszy się utworów muzyki rock, pop, disco czy rap¹³, za to prezentują się tam niezliczone zespoły korsykańskie, które określa się jednym mianem — polifonii korsykańskiej. Brak sympatii do międzynarodowej muzyki popularnej łączy Korsykanie z nieprzychylnymi ocenami zachodnioeuropejskich subkultur odzieżowych. Nie ma tu młodych ludzi ubranych według mody skate, punk czy metal. Nikt tych trendów tu nie zna, a ich nazwy wzbudzają głęboką nieufność. Niektórzy z moich rozmówców sprawiali wrażenie, jakby w ogóle nie znali określenia subkultura. Natomiast zachodnie mody uznają za zjawiska wulgarne i niegodne Korsykanów.

Jedna z moich rozmówczyń nieśmiało podsunęła mi pomysł, że popularność czarnego koloru na Korsyce może się poniekąd wiązać z czarnymi kominiarkami

¹⁰ Tematyka pieśni korsykańskich dotyczy prawie wyłącznie miłości do ojczyzny, piękna korsykańskiej ziemi i ideałów narodowowyzwoleńczych.

¹¹ Z korsykańskiego: niezależność!

¹² Ivan Colonna — korsykański nacjonalista skazany na dożywocie za morderstwo prefekta Korsyki, dla Korsykanów bohater narodowy.

¹³ Chyba że grają tę muzykę zespoły korsykańskie, a jest ich zaledwie kilka i ich repertuar nie jest zbyt bogaty. Opowiadał mi o tym kolega Korsykanin, który interesuje się subkulturami na Korsyce.

nacjonalistów. Ludzie z tajnych oddziałów separatystycznych, ubrani w czarną odzież, gubią się w tłumie, co znacznie utrudnia policji ich identyfikację. A przecież ta separatystyczna czerń nie miałaby sensu, gdyby wszyscy inni Korsykanie ubierali się inaczej. Członkowie oddziału *commando clandestin* na pogrzebie w Bigulii ubrani byli w dżinsy, ortalionowe czarne kurtki i — oczywiście — maskujące kominiarki. To właśnie one są wyjątkowo intrygujące, ponieważ na Korsyce używa się ich powszechnie, można je kupić za niewielką kwotę w niemal każdym wielobranżowym sklepie, zapewne przeznaczonym przede wszystkim dla miejscowych. Są one bardzo zróżnicowane pod względem fasonów, rozmiarów, materiałów i ewentualnych nadruków.

Kominiarki nacjonalistów do złudzenia przypominają kaptury bardzo popularnych na Korsyce bractw religijnych, które są organizatorami procesji w Wielkim Tygodniu. Obyczaj ten jest nadal żywy w większości wsi korsykańskich. W Wielki Czwartek kaptury braci są jeszcze zwinięte w rodzaj czapki i zakładane na głowę. Natomiast podczas *u Catenacciu*¹⁴ twarze członków bractw kryją się już pod kapturami. Powiadają, że zasłonięcie twarzy ma chronić przed śmiercią, którą przesycona jest męka Chrystusa (Verdoni 2003, s. 90).

Czerń na co dzień, czerń świąteczna, czerń separatystów, bractw religijnych czy grup polifonicznych, ludzi młodych i dojrzałych, kobiet i mężczyzn — to niepodważalny korsykański imperatyw, uzasadniony wewnątrz i zrozumiały na zewnątrz, użyteczny indywidualnie i akceptowany społecznie. W ten sposób czerń na Korsyce to nie tyle filar zażyłości kulturowej, ile ostoja niektórych jej elementów. Styl ubierania się na Korsyce, w kontekście jej historii i kultury, nabiera wyjątkowego znaczenia. Być może można go nazwać tradycyjnym współczesnym stylem ubioru, którego sens kształtował się przez długie lata.

Bibliografia

- Barrett S. R.
2002 *Culture Meets Power*, Westport, Conn, s. 95–108.
- Harvey J. R.
1995 *Men in Black*, Chicago.
- Herzfeld M.
2007 *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, Kraków.
- Mérimée P.
1969 *Kolomba*, Warszawa.

¹⁴ Określenie w języku korsykańskim na drogę krzyżową, inscenizowaną przez bractwa religijne wieczorem w Wielki Piątek.

Ravis–Giordani G., Pecqueux–Barboni R.

1979 *Corse*, ed. C. Bonneton, Artigues–pres–Bordeaux.

Verdoni D.

2003 *A Settimana Santa in Corsica: une manifestation de la religiosité populaire: anthropologie du patrimoine social*, Ajaccio.

Katarzyna Gmachowska

Urynkowieni: przypadek ludzi z korporacji

Artykuł ten opiera się na materiałach i ustaleniach mojej pracy magisterskiej pt. *Człowiek, praca, korporacja. Antropologiczne badania w Warszawie w latach 2006–2008* (IEiAK UW 2008). Była ona próbą opisanego doświadczeń pracy w polskich korporacjach. Wykorzystałam tu 19 rozmów, przeprowadzonych według kwestionariusza, opracowanego, sprawdzonego w badaniach pilotażowych i indywidualizowanego w każdej rozmowie. W pracy zaprezentowałam inspirujące mnie i wykorzystane koncepcje teoretyczne, które określiły ramy przeprowadzonej analizy. Opierała się ona na przedstawionych drobniaczko materiałach, pogrupowanych w zbiory, z których każdy relacjonował i porządkował informacje o innym zjawisku kulturowym. W obrębie tych zbiorów rozważałam opowieści moich rozmówców, traktując je jako centra analizy, wykorzystującej pojęcia metody biograficznej. Natomiast w interpretacjach wykorzystałam teorię tzw. lekkiego i elastycznego kapitalizmu.

*

Praca

Głównym problemem rozważanym w tym artykule jest praca. W świadomości potocznej funkcjonuje ona jako pojęcie oczywiste, tak jak jedzenie, sen czy inne czynności organizmu człowieka. Z tego względu okazuje się pojęciem powszechnym, neutralnym i naturalnym, które znając, każdy interpretuje inaczej, zależnie od okoliczności, historii życia, doświadczenia. Ilustrują to potoczne zwroty, takie jak: „idę do pracy”, „mam dużo pracy”, „u mnie w pracy”. A więc praca to zarówno miejsce, czynność, jak też istotny fakt życia społecznego i indywidualnego. W badaniach kultury i społeczeństwa nie chodzi o traktowanie jej jako czynności — wymogu organizmu czy, jak chciała tego np. etyka protestancka, jako „stanu naturalnego” zgodnego z zawodowym powołaniem (Weber 1995, s. 91–92), nawet wtedy, gdy pośrednio umożliwia przetrwanie, a jej brak jest uważany za

odstępstwo od normy. W dyskursie — tak potocznym, jak i oficjalnym — praca to pewien etap społecznego rozwoju uwarunkowany edukacją. A jednak każda, na pozór prosta próba jej zdefiniowania, wskazania tego, co nią jest, a co nie zasługuje na to miano, może okazać się wielce problematyczna. Ta trudność wynika chyba przede wszystkim z faktu odmiennego dziś pojmowania czynności zarobkowych i zawodowych. W poprzednich stuleciach pracę rozumiano jako warunek konieczny podtrzymania egzystencji, czemu służył jeden zestaw umiejętności wykorzystywanych przez całe życie. Współcześnie, zarówno motywacje podejmowania pracy, jak i cel, do którego ma prowadzić, stały się, jak nigdy przedtem, niezmiernie trudne do uchwycenia. Lecz również sama praca się zmieniła. Pracować — dziś oznacza również wykonywać epizodyczne czynności w różnych firmach i na różnych stanowiskach. Aktualnie „praca” nie określa już tylko wyrażnie jednego rodzaju czynności, jej rozumienie paradoksalnie okazuje się najbliższe czternastowiecznemu angielskiemu terminowi *job* — gruda, kawałek (Sennett 2006, s. 7). Nie wdając się jednak w niuanse współczesnych problemów definicyjnych, należy się zgodzić, że praca, zgodnie z większością socjologicznych i antropologicznych ujęć, to czynność najemna wykonywana przez zatrudnionych (por. *Słownik socjologii i nauk społecznych* 2004, s. 251).

Dla badacza kultury i społeczeństwa jest oczywiste, iż praca ma charakter społeczny. Można też chyba zaakceptować stwierdzenie, że jest to najbardziej społeczny wymiar ludzkiej aktywności, przede wszystkim ze względu na jego konsekwencje ekonomiczne. Jest on społeczny, ale zarazem indywidualny, a sama praca to nie tylko czynność wykonywana, lecz także odczuwana i myślna. W nowoczesności praca okazuje się ważnym elementem życiorysu człowieka, a każda indywidualna o nim narracja jest zapewne efektem refleksji opowiadającego nad własną biografią. To z kolei nie pozostaje bez wpływu na dalsze kształtowanie indywidualnej tożsamości (Giddens 2001, s. 112–122). Praca, rozumiana jako czynność, wiąże się z życiowym i zawodowym doświadczeniem człowieka, sposobem, w jaki ją przeżywa. A więc zawsze jest to *czyjeś* przeżycie i *czyjaś* refleksja nad przeżyciem. To właśnie jest ten obszar badań, który może interesować antropologa, gdyż wtedy, zbierając indywidualne narracje, może ich współdoświadczać, a opisując je, może zrozumieć, czym dla interlokutorów są poszczególne pojęcia (m.in. także praca). To chyba proponował Karl Popper, wyrażając przekonanie, iż: „socjologiczne modele i analizy muszą być konstruowane w terminach jednostkowych stosunków, oczekiwań, działań i relacji” (Popper, cyt. za: Rapport, Overing 2000, s. 254).

Kapitalizm po polsku

Praca nie tylko ma różny sens dla różnych ludzi, ale — co bezsporne — jej rozumienie i specyfika zależą też od aktualnego ustroju ekonomiczno-politycznego.

W Polsce transformacja ustrojowa końca ubiegłego stulecia wyznaczyła ramy gospodarczo–społeczne zupełnie tu nieznane po drugiej wojnie światowej. To one określiły dzisiejsze realia pracy, a więc także umożliwiły uformowanie się nowego fenomenu w tej dziedzinie, za jaki w polskich warunkach trzeba uznać pracę w filiach wielonarodowych korporacji. A ponadto to otwarcie krajowego rynku na zagraniczny kapitał umożliwiło lokowanie tu kapitału korporacyjnego.

Wybór polskiej drogi do kapitalizmu i jej realizacja, ich może nieco utopijne motywacje oraz realne skutki (wyraźnie widoczne w nowym sposobie organizacji pracy), stały się powodem dyskusji i starć poglądów ekonomistów i badaczy społecznych¹. Dwadzieścia lat po wkroczeniu na szlak przemian systemowych jesteśmy świadkami rozkwitu wolnorynkowego kapitalizmu, który dostrzegamy w sposobach organizowania pracy i, co za tym idzie, bardzo określonego wpływu na pracowników w procesie jej doświadczania. Ponadto polskie przemiany, tak w krajowym dyskursie politycznym, jak i na forach międzynarodowych instytucji (takich np. jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy czy Bank Światowy), uznane zostały za wzór do naśladowania dla innych rozwijających się krajów. Natomiast sama Polska ma ambicje utrzymania pozycji lidera zmian gospodarki, także w procesie urynkowienia Unii Europejskiej na wzór USA.

Aktualny system gospodarczy w Polsce opiera się na wzorze anglosaskiej, neoliberalnej koncepcji ustrojowej, jest też wynikiem wyraźnego doradztwa jej orędowników². Przemiany były przeprowadzane w duchu Konsensusu Waszyngtońskiego, w myśl którego rozwój gospodarczy miała zapewnić, między innymi, deregulacja gospodarki, a więc ograniczanie roli państwa w jej obszarze i napływ zagranicznych inwestycji bezpośrednich, a także liberalizacja handlu i stóp procentowych. W takich warunkach kapitał zagraniczny mógł cieszyć się ogromnym zaufaniem, toteż transnarodowe korporacje chętnie sytuowały się w stabilnym politycznie i ultraliberalizowanym państwie, jakim z założenia stawała się Polska.

Na podążenie tą drogą miało wpływ kilka zasadniczych czynników. Biorąc pod uwagę oczywisty u schyłku realnego socjalizmu niedobór zaopatrzenia we wszystkich dziedzinach gospodarki i życia codziennego, plan przemian gospodarczych wymagał szybkiej liberalizacji rynku. Wzorem były kapitalistyczne państwa tzw. Pierwszego Świata, które legitymizowały dobrobyt. Nie bez znaczenia był także czas decyzji, które zapadły jeszcze w atmosferze sukcesów rządów prezydenta Ronalda Reagana w Stanach Zjednoczonych (lata 1981–1989)

¹ Por. Kowalik (2005, s. 352–373), gdzie została omówiona także krytyka polskiej transformacji ustrojowej. Surowe oceny pozwalają lepiej zrozumieć kontekst, w jakim funkcjonują filie wielonarodowych korporacji i ich pracownicy, aniżeli opinie entuzjastów oparte głównie na statystykach ilustrujących wzrost gospodarczy.

² Tu odwołuję się do założeń tzw. Planu Balcerowicza. Jego współtwórcą był Jeffrey Sachs, którego poglądy w latach 90. ubiegłego wieku były bliskie zasadom ekonomii neoklasycznej.

i Margaret Thatcher w Wielkiej Brytanii (lata 1979–1990). Pozwalało to wierzyć w zachodnie wzory, a także w gospodarczą pomoc na wzór powojennego Planu Marshalla. Nie można też pominąć ówczesnej sytuacji budżetu państwa polskiego, które — w wyniku kryzysu zadłużeniowego w 1982 roku, spowodowanego podniesieniem stóp procentowych przez Rezerwę Federalną USA — uwikłało się w skomplikowaną zależność finansową od zachodnich wierzycieli. A więc otrzymanie od bogatych państw Zachodu wsparcia materialnego i logistycznego wymagało zasadniczych zmian całokształtu systemu ekonomicznego (Kowalik 2005, s. 355–356).

Przyjęcie gospodarczego modelu amerykańskiego było ważne również ze względu na istotną rolę giełdy w tym systemie gospodarczym, w efekcie transformacji bowiem nowo powstała polska giełda powoli zyskiwała niepodważalną rangę w regionie. Niemniej niepokój związany ze światową ekspansją amerykańskiego spekulacyjnego kapitalizmu wyrażali przed laty i wyrażają nadal światowej sławy ekonomiści, między innymi John Keynes: „amerykańscy liderzy nie mają absolutnie żadnej koncepcji współpracy międzynarodowej. Ponieważ jednak są najpotężniejszym partnerem, sądzą, że mają prawo nadawać ton w każdej sprawie. Byłoby pół biedy, gdyby byli muzykalni, ale niestety nie są” (Keynes, za: Kowalik 2005, s. 44). A Tadeusz Kowalik zauważa: „dopiero po wejściu świata komunistycznego w okres stagnacji, a następnie upadku ziściły się niejako najgorsze przeczucia Keynesa. Stany Zjednoczone zastąpiły politykę współpracy polityką dyktatu, co stworzyło nowe ramy dla rozwoju kapitalizmu i zaczęło zmieniać sam kapitalizm” (Kowalik 2005, s. 45). I dalej: „Polska transformacja stała się wzorcem dla innych krajów bloku sowieckiego, ale nie w promowaniu czegoś, co przypominałoby rooseveltowski Nowy Ład, lecz przeciwnie, w ograniczaniu praw pracowniczych i opiekuńczych” (Kowalik 2005, s. 360)³. Jednak polskie reformy nie były przeprowadzane jedynie pod wpływem „zachodniego dyktatu” czy panującego przekonania o braku wówczas innych możliwości⁴. Autor *Systemów gospodarczych* tak ocenia ówczesny wybór i dzisiejszą jego kontynuację: „[...] Polska z własnego wyboru [inaczej niż wiele krajów członkowskich Unii Europejskiej — K. G.] wprowadziła reformę o bardzo wysokim, w Europie bodajże najwyższym udziale emerytur kapitałowych, uzależnionych od sytuacji na rynku finansowym, w tym na giełdzie. Rozszerza więc sferę niepewności w życiu społecznym i w życiu poszczególnych ludzi” (Kowalik 2005, s. 362).

A zatem można przypuszczać, iż działające w Polsce korporacje transnarodowe, nastawione na penetrację sektora usług, modelowo wcielają w życie cechy współczesnego kapitalizmu i charakterystycznych dla niego stosunków pracy na

³ W prospołecznym duchu Nowego Ładu reformy w pierwszym okresie polskich przemian chciał przeprowadzić Jacek Kuron.

⁴ Zdaniem ekonomistów, było co najmniej kilka alternatywnych rozwiązań. Niektórzy z nich się zastanawiają, dlaczego wtedy wybrano model amerykański (patrz Kowalik 2005, s. 356–357).

wzór państw wysoko rozwiniętych. Niewątpliwie Polska jest obecnie częścią globalnego rynku. Jednak nie można zapominać, że ten polski system społeczno–gospodarczy ma przy tym swoją lokalną specyfikę.

Nowe realia

Nowe warunki ekonomiczno–społeczne oznaczają nowe możliwości pracy, a więc i odmienną od dotychczasowej jej percepcję. Zyskują też swoisty wpływ na życie człowieka. W okresie ostatniego dwudziestolecia w Polsce stosunki pracy i jej uwarunkowania, tak jak wiele innych dziedzin rzeczywistości, uległy istotnej zmianie. Jednym z ważnych symptomów tych przemian było wkroczenie na polski rynek międzynarodowych korporacji, które tu otwierały swoje filie, nierzadko tworząc spółki z dawnymi państwowymi firmami lub je przejmując. W ten sposób nie tylko kształtowało się nieznane wcześniej środowisko pracy, lecz również korporacyjnymi kanałami upowszechniały się nowe style życia i wzory konsumpcji. Można uznać, że wraz z napływem kapitału docierały do Polski pewne charakterystyczne treści kulturowe⁵.

Dla antropologa praca w przedsiębiorstwach korporacyjnych jest interesującym terenem badawczym. Ten hermetyczny świat firm kolosów organizuje ludzi wokół realizacji celów, ustanawiając zmienną hierarchię pracowników, zależną od efektów działania, kreatywności, umiejętności i uporu. A więc jest to środowisko społecznie i kulturowo bardzo ciekawe, aczkolwiek w różny sposób oceniane przez obserwatorów. Natomiast mnie interesuje przede wszystkim to, jak tego korporacyjnego świata indywidualnie doświadczają sami jego pracownicy. Taki właśnie projekt badawczy realizowałam w latach 2006–2008, przygotowując pracę magisterską.

Ludzie korporacji

Wydaje się, że bardzo trudno określić regułę obsadzania stanowisk w korporacyjnej strukturze, chociaż zapewne w tych decyzjach znaczenie mają i cechy osobowości, i wykształcenie. Niemniej przeprowadzone przeze mnie obserwacje badawcze wśród pracowników warszawskich korporacji nie upoważniają do żadnej generalizacji w tym względzie. Każdy rozmówca okazywał się innym przypadkiem w tej maszynie pracy. Mieli różne profesje, odmienne wykształ-

⁵ Mam tu na myśli zapożyczenia terminologiczne (najczęściej z języka angielskiego) stosowane przez pracowników polskich filii korporacyjnych, wykorzystywane w nowym nazewnictwie profesjonalnym oraz wzory konsumpcji i rozrywki, prezentowane chociażby podczas wyjazdów integracyjnych.

cenie, różnili się też wiekiem. Mimo że korzystanie z najnowszych technologii należało do ich codziennych obowiązków w firmie, nie wymagano, aby byli profesjonalnymi informatykami. Wielu z nich miało wykształcenie humanistyczne, a studenci, niemający jeszcze żadnego zawodu wcale nie należeli do rzadkości. Pochodzili też z różnych środowisk społecznych. Chociaż na ogół byli to ludzie niestarzy, to przecież nie należeli do jednego pokolenia. Natomiast zapewne wszyscy — i ci w wieku dwudziestu kilku lat, i czterdziestu paru — poddawali się presji modelu młodości, widocznej w dbałości o wygląd, w ekspresji zawodowej energii, braku skrępowania w zawodowych kontaktach. Te właśnie cechy młodości starają się eksponować podczas rozmów kwalifikacyjnych, co jeden z moich rozmówców, decydujący o zatrudnieniu pracownika skomentował słowami: „młodzi ogarniają technologię”. Jednak to nie oznacza, że o zatrudnieniu decydują kwalifikacje. Chyba przeciwnie, gdyż powiedziano mi, że ważne jest, by potencjalny człowiek korporacji miał zapał do pracy, natomiast reszty się nauczy. Pracownik jednej z firm ujął to lapidarnie: „energia, entuzjazm — to cechuje samą markę”.

Na pierwszy rzut oka moich rozmówców łączył przede wszystkim wygląd zewnętrzny: demonstrowana młodość, dbałość o ubiór, rysująca się na twarzy pewność siebie i samozadowolenie. Prawie każdy z nich szczyił się swoją rangą w firmowej strukturze (tu chętnie używali angielskiej terminologii), tytułem managera lub po prostu PM-a (kierownika projektu). Moje rozmowy pozwalają też sądzić, że ich styl życia wykazywał bardzo wiele podobieństw, a nawet tożsamości. Na przykład większość miała poglądy liberalne na życie osobiste, łatwo zmieniała środowiska i ceniła sobie luźne związki między ludźmi, także w sferze intymnej. Oczywiście aktywnie korzystali z możliwości konsumpcyjnych, jakie oferuje wielkie miasto. Widoczne to było zwłaszcza w wyborze rodzajów rozrywki z obszaru kultury popularnej. Wielu z nich, przede wszystkim ci najmłodszy, wyraźnie okazywało poczucie wyższości, którego źródłem była praca w tej właśnie firmie, która ich zatrudniała, a którą uważali za konkretyzację władzy.

W tym środowisku już sam fakt pracy w korporacji okazywał się specyficznym pozytywnym komunikatem w międzyludzkich relacjach, niezależnie od zajmowanego tam stanowiska. Warto też dodać, że miało to istotny związek z tym, iż większość moich rozmówców, zanim została zatrudniona w wielonarodowym przedsiębiorstwie, pracowała w małych firmach bądź w instytucjach państwowych i tę nową pracę potraktowała jako formę awansu społecznego, a także ekonomicznego. Mimo to i tak niektórzy z tych korporacyjnych entuzjastów narzekali w rozmowie ze mną, przede wszystkim na trudności pogodzenia wielce absorbującej pracy w firmie (gdzie bardzo często np. wykonanie skomplikowanego projektu wymaga pracy ponad ustawowe osiem godzin, a niekiedy nawet trzeba pracować więcej niż dwanaście godzin w ciągu doby) z planami założenia rodziny. Mieli świadomość, że każdorazowy urlop, zwłaszcza macie-

rzyński, wiązać się może z „rozmyciem się” stanowiska pracownika podczas jego nieobecności, w czego efekcie nie ma on już gdzie wracać. Moi rozmówcy często mówili o istnieniu w przedsiębiorstwach korporacyjnych różnych niezgodności z prawem pracy, prawami człowieka, czy nawet Konstytucją RP, lecz mimo to nikt z nich nie zamierzał ani zainicjować protestu, ani przyłączyć się do ewentualnego wspólnego wysiłku w egzekwowaniu należnych praw od zarządu firmy, instancji odległej, personalnie nieznannej i nieuchwytej (zresztą prawnie a priori zabezpieczonej statusem spółki z ograniczoną odpowiedzialnością lub spółki akcyjnej). Z moich doświadczeń badawczych wynika, że niezależnie od korporacji, dla której pracowali rozmówcy, chyba wszyscy respektowali treść firmowych haseł określających pożądaną osobowość pracownika, chociaż bywało, że niektórzy te najważniejsze — komunikatywność, elastyczność i efektywność — recytowali z przymrużeniem oka.

W sieci

Elastyczność i komunikatywność to cechy umożliwiające osiągnięcie efektywności poprzez swobodne poruszanie się w strukturze przedsiębiorstwa, która, w miejsce dawnych hierarchicznych piramid, w płynnej nowoczesności przybiera organizacyjną formę rozłożystej sieci (por. Thrift cyt. w: Bauman 2006, s. 238–239). Struktura sieciowa znakomicie się sprawdza w polskich filiach przedsiębiorstw międzynarodowych, które z założenia muszą być mobilne i odbiurokratyzowane. Sieć zapewnia także swobodną rotację pracowników. Oznacza to, że w przeciwieństwie do biurokratycznej piramidy w konstrukcji korporacyjnej usunięcie jednego elementu nie powoduje zawalenia się całej budowli. W badanych przeze mnie firmach pracownicy nieustannie się zmieniali, natomiast korporacyjny ład pozostawał nienaruszony. Zapewne wynika to przede wszystkim z zasad, na których zostały ufundowane takie przedsiębiorstwa. Wszystkie one są spółkami o rozproszonym kapitale, korporacja musi być dostosowana do szybko zmieniających się rynku i akcjonariatu, a to właśnie pozwala na budowanie i rozwijanie jej sieciowych, zmiennych struktur. Teoretycy zauważają, że w miękkim kapitalizmie „im mniej stabilna i im bardziej płynna forma zarządzania, tym lepiej” (Bauman 2006, s. 239), zaś zarządzający firmami deklarują równość między pracownikami. W znanych mi przedsiębiorstwach współistniały płynność i hierarchia, co wcale nie powodowało sytuacji absurdałnej. Przeciwnie, wydaje się, że obie struktury — elastyczna i sztywna — znakomicie się uzupełniały. Tych elastycznych zasad pracownicy uczyli się nieformalnie, w miarę pogłębiania współpracy z otoczeniem. Natomiast oprócz tego w przedsiębiorstwach istnieje gąszcz procedur, których zadaniem jest instruowanie pracowników o tym, co i jak należy robić, a także o tym, co w firmie jest niepożądane, czy wręcz zabronione. Jednakże, jak ustaliłam, wśród moich rozmówców zna-

jomość regulaminów jest znikoma. Ponadto większość nie traktowała ich poważnie, a tak naprawdę nikt nie znał dokładnie ich treści. Jeden z rozmówców powiedział: „przychodzą co jakiś czas maile, w których wypisane są jakieś nowe dokumenty, które pojawiły się w zbiorze zasad, reguł itd. Ale tego nie czytam, bo mi się nie chce”.

Elastyczność zasad przedsiębiorstwa w przypadku pracowników korporacji można dostrzec także w relacjach międzyludzkich oraz w sposobie organizacji samej pracy. Najbardziej widocznym ich skutkiem jest czas jej poświęcony, często nienormowany i to zazwyczaj na niekorzyść pracowników. Są oni bowiem zobowiązani zawsze być uchwytli, a w razie konieczności, nawet wtedy gdy teoretycznie mają czas wolny, muszą podjąć się zadań związanych z pracą. To wkraczanie w sferę prywatną dokonuje się poniekąd na skutek korzystania z najnowszych technologii informacyjnych. Natomiast praca po godzinach dotyczy przede wszystkim tych, którzy w trakcie ośmiu regulaminowych godzin — jak się przyjmuje — nie są w stanie wdrożyć projektu, na co mają wyznaczony czas. A więc elastyczny pracownik to ten, który potrafi — jak to określali moi rozmówcy — lawirować, to znaczy swobodnie poruszać się w korporacyjnej sieci, jednocześnie naginając na swoją korzyść elastyczne procedury, w myśl korporacyjnej zasady efektywności, a także sentencji: cel uświęca środki. Poza lawirowaniem można również pracę pozorować albo ją delegować na innych. Jeżeli niegdyś praca, jak chcą teoretycy (por. Weber i Sennett w: Sennett 2006, s. 142 i 144), była działalnością przygniatającą człowieka swoim ciężarem, to dzisiaj zaczyna przybierać kształt pozornej gry zespołowej.

Realizację elastyczności zasad ułatwia struktura zatrudnienia, opierająca się na przewadze pracowników młodych wiekiem. Oni łatwo nawiązują ze sobą kontakty pozbawione barier, równie łatwo mówią do siebie po imieniu, co okazuje się nieformalnym wskazaniem w relacjach między pracownikami bardzo wielu korporacji. Jeden z pracowników mówiąc z entuzjazmem: „nie ma żadnej hierarchii”, dorzucił, że naturalnie nikt nie zwraca się do siebie: „o, witam pana”, i spuentował: „tylko jest normalnie”. Kształtuje się tutaj pewne specyficzne środowisko pracy, do którego nieformalnych zasad musi się dostosować nie tylko każdy nowy pracownik, ale także badacz przekraczający progi gmachu korporacji. Jest to w pewnym sensie paradoksalny przypadek tego, jak trzeba się dostosować do braku formalnych reguł, który jest zasadą elastycznej organizacji przedsiębiorstwa. Oczywiście, moi rozmówcy bardzo cenią sobie sieciowe rozwiązania w korporacji. Twierdzą, że to właśnie ułatwia im pracę, przypominającą wielogłosowy dialog, ponieważ polega ona głównie na współpracy z innymi ludźmi, na negocjacjach i rozmowach z innymi pracownikami. A więc to komunikatywność okazuje się następną cechą fundamentalną z punktu widzenia efektywności działań w korporacji.

Kapitalizm, jego globalna ekspansja i nowe formy zakładają niezwykle szybką reakcję przedsiębiorstw na zmiany rynkowe, a także wprowadzanie nowych

usług. I to właśnie wymaga możliwości rotacji pracowników, błyskawicznego ich zatrudniania i zwalniania, celem bowiem ich pracy jest wykonanie konkretnego, ale na ogół jednorazowego zadania. Wyraża je zarządzenie projektowe, zaś realizację samego projektu można uznać za kwintesencję elastyczności przedsiębiorstwa. To proces, w którym kierownicy różnych organizacyjnych jednostek firmy definiują cel i czas jego realizacji, konstruują budżet i następnie poszukują ludzi, którym zostaną przydzielone zadania. W efekcie powstaje rozłożysta sieć, w której różni pracownicy, często spoza firmy, wykonują poszczególne konkretne działania.

Poza źródłem

Outsourcing, czyli nowa forma pracy najemnej, to ciekawe zjawisko, które jest dosyć powszechne w polskich korporacjach i stało się chyba jedną z istotnych cech ich organizacji. Zatrudnienie na zasadzie outsourcingu jest charakterystyczne dla dryfującego kapitalizmu, którego, jak zauważa Zygmunt Bauman (2006, s. 231), „znakiem rozpoznawczym jest brak zobowiązań i rozluźnienie więzi łączącej kapitał z siłą roboczą”.

W zdobyciu nietetatowej pracy w korporacji pośredniczy inna firma, co jest poważną jakościową zmianą na rynku. Jeden z rozmówców tłumaczył mi:

[...] oficjalnie ja nie jestem pracownikiem tej firmy [mowa o korporacji — K. G.], tylko firmy outsourcingowej — ona mnie wynajmuje do pracy tu [...] są pewne osoby [w korporacji] odpowiedzialne za zatrudnienie ludzi outsource’u i to do nich trafia. Trafia to potem do pionu zakupów, który rozsyła to do różnych firm [outsourcingowych] na zasadzie: potrzebujemy takiej osoby, potrzebuje ona mieć takie kwalifikacje itd. Firmy zgłaszają swoje propozycje ludzi razem z wymaganiami finansowymi.

Dopiero potem odbywają się negocjacje finansowe między obydwojma zainteresowanymi przedsiębiorstwami, decydujące o tym, ile korporacja zapłaci firmie outsourcingowej za pracę wykonaną przez pracownika outsource’a. Ale pracownik przez cały okres swojego zatrudnienia nie wie, ile za jego pracę dostaje firma outsourcingowa. Jeden z moich rozmówców, specjalista od firmowych budżetów, a więc wtajemniczony w mechanizm finansowania zatrudnienia zewnętrznego, powiedział:

[...] firma [outsourcingowa] potrafi sześćdziesiąt procent kasy zatrzymać dla siebie, a pracownik dostaje czterdzieści procent — proponują ci trzy tysiące złotych miesięcznie, a ty nie wiesz, że oni mogą brać za ciebie [od korporacji] nawet osiem tysięcy.

A więc wcale nierzadko się zdarza, że pracownik outsource’owy, którego miesięczna pensja nie przekracza trzech tysięcy złotych, uważa się za biznesme-

na, na którego spłynął prestiż bycia (choć tylko przygodnie) częścią jakiejś ogromnej grupy kapitałowej. Nie zdaje sobie przy tym sprawy z tego, że jest niejawnie wyzyskiwany przez firmy outsourcingowe, gdyż dla obydwu firmowych kontrahentów okazuje się tylko towarem. Ten proces Herbert Marcuse (2002) mógłby nazwać wyobcowaniem.

Zatrudnienie na takich zasadach jest po prostu kupowaniem ludzi, którzy stają się obiektami swoistych zakulisowych rozgrywek. Firmy outsourcingowe bowiem wyspecjalizowały się w poszukiwaniu i dostarczaniu korporacjom potrzebnych pracowników na podobnej zasadzie jak dostarczanie materiałów na fabryczną linię montażową. Moi rozmówcy nazywają przedsiębiorstwa outsourcingowe także firmami dostawczymi. Utowarowiają one ludzi za pomocą proponowanych warunków zatrudnienia, takich jak np. brak zabezpieczeń społecznych czy — aby nie zostać zwolnionym albo mieć szansę zaistnienia w korporacji — konieczność całkowitego oddania się firmie. Jedna z moich rozmówczyń uważa, iż korporacje umiejętnie wykorzystują nieugruntowaną pozycję nowych, zazwyczaj młodych pracowników, którzy muszą „się wykazać”. Powiedziała: „firma może to łatwo wykorzystać. Nasi przełożeni jeżdżą na wakacje, my ich zastępujemy”. Inny rozmówca opowiadał:

[...] pracują młodzi ludzie, którzy mają małe dzieci. Popularne jest, że dziecko tatusia już nie poznaje [...] ten chłopak, który ostatnio polecał, powiedział, że nie będzie siedział dłużej.

Przybliżał też następujące praktyki:

To jest firma międzynarodowa i sytuacja wygląda tak, że za tydzień zaczniesz w Belgii — przez pół roku tam projekt prowadzisz. I nie ma — jedziesz albo rezygnujesz z pracy. Mówią ci: masz jechać. Jeśli się nie zgadzasz, to może to dla ciebie oznaczać koniec kariery w tej firmie. Tak jest w jednej z firm dostawczych. Dostajesz propozycje nie do odrzucenia.

Z jednej strony outsourcing to zjawisko stricte ekonomiczne, gdyż głównym powodem takiej formy umów pracowniczych jest redukcja kosztów zatrudnienia w przedsiębiorstwie o te wydatki, których wymaga utrzymanie pracownika etatowego (zaplecze socjalne, sprzęt potrzebny do pracy itp.). Oczywiście z tym wiąże się ewidentny zysk firmy outsourcingowej, która — jak to określali niektórzy moi rozmówcy — „tuneluje kasę”. Ponadto takiego outsource’a korporacje odpisują sobie od podatku, wykonaną przez niego pracę traktując jako koszty własne, co jest warunkiem ich zwrotu. Tę formę zatrudnienia moi rozmówcy uważali za czysty zysk korporacji. Twierdzili, iż outsource’i są dla korporacji bardziej opłacalni, ponieważ na pracowników etatowych i na fachowców ich nie stać. Korporacja woli zatrudnić studentów lub osoby tuż po studiach „na outsource”, ci zaś, jak to ujmuje jeden z zatrudniających, na taką „nieatrakcyjną formę zatrudnienia się łapią”. Firmy outsourcingowe na tym

nowoczesnym najemnictwie zarabiają niemałe fortuny, przejmując znaczną część wynagrodzenia swoich pracowników wykonujących zadania na terenie korporacji. Natomiast w ten sposób korzysta także korporacja, gdyż w stosunku do pracowników nie podejmuje się żadnych zobowiązań. Sami ludzie akceptują te warunki luźnego zatrudnienia, chociaż nierzadko towarzyszy temu pewien niepokój.

Outsourcing, nowe i interesujące zjawisko kulturowe, wymaga od pracowników tak zatrudnianych wyrobienia w sobie adekwatnych do warunków nawiązków życiowych. Ma swoje zalety z perspektywy zarządzania korporacją, bo pozwala na swobodę działań i niepodejmowanie zbędnych zobowiązań. Ma też istotne wady, na które zwrócił uwagę jeden z moich rozmówców: „jesteś rzucony gdzie popadnie. Nie pasuje ci? No to dziękujemy [...] outsource’a możesz zwolnić w ciągu kilku minut i ta osoba po prostu zwalnia biurko, powiedzmy sobie szczerze... Z etatowymi to jest kwestia wypowiedzeń nie wypowiedzeń”. A więc pracownik etatowy może okazać się po prostu niewygodny dla elastycznego przedsiębiorstwa opartego na ciągłej zmienności i innowacjach. Każdy nowy pracownik etatowy jest niewiadomą z punktu widzenia firmy. Zapewne dlatego „nie się nie robi dla nowych” i pewnie dlatego najlepsza okazuje się wtedy forma outsourcingu. On bowiem umożliwia zarówno przetestowanie nowo zatrudnianego, jak i ewentualne szybkie jego zwolnienie w razie nieprzydatności. Pozwala to na oszczędności finansowe i na zachowanie elastyczności systemu.

Z tymi łatwymi zwolnieniami mieli do czynienia także moi rozmówcy. Opowiadali o tym bez emocji. Otóż np. na skutek nieporozumienia korporacji i firmy outsourcingowej jeden z pracowników, któremu nie wypłacono wynagrodzenia, pozwał obie firmy do sądu. W następstwie tego firmy zerwały ze sobą współpracę. Wydawało się, że kilkadziesiąt osób w ten sposób straciło pracę: „cała firma miała wypaść — i osoby z tej firmy to czuły też zagrożenie”. Ale, jak mi opowiadano, „nie można powiedzieć, że te osoby zostały zwolnione, po prostu oni przeszli sobie, firma tak jakby nie podpisała przedłużającej umowy na współpracę, no i ci pracownicy odeszli od nas, firma outsourcingowa nie zwolniła ich, oni sobie tylko po prostu... do... tam... innych firm...”.

Mimo niedogodności, a nawet wątpliwości związanych z outsourcingiem, między korporacją a takimi pracownikami panuje pewien rodzaj specyficznego porozumienia. W świecie wolnego rynku firmom wykorzystującym nowoczesne technologie zależy przede wszystkim (a może wyłącznie?) na innowacyjności, która zapewnia bieżący zysk. Również pracownicy oczekują szybkiego wynagrodzenia i z tego zobowiązania korporacje na ogół uczciwie się wywiązują (poza bardzo nielicznymi przypadkami). Nie ma powodu, aby zatrudnianym ludziom oferować coś więcej poza finansową gratyfikacją. A więc z pewnego punktu widzenia jest to uczciwe. Praca zaś nie jest już wiążącym kontraktem, lecz niezobowiązującą krótkotrwałą umową.

Łowcy głów

Obok firm outsourcingowych interesującym fenomenem, mającym wpływ na korporacyjne środowisko pracy, jest działalność headhunterów. Jeden z rozmówców, w chwilę po zakończeniu wywiadu, kiedy już mieliśmy rozejść się w różne strony, tajemniczym szeptem poinformował mnie o istnieniu wyspecjalizowanych firm headhunterskich, które penetrują korporacje. Ich wysłannicy, pracując na zlecenie konkretnych przedsiębiorstw, wyszukują ludzi o wyrobionej pozycji zawodowej i udowodnionych umiejętnościach. Proponują im warunki finansowe lepsze od dotychczasowych, a w przypadku akceptacji, zawierają z nimi atrakcyjne umowy o pracę. Jednak po chwili mój rozmówca dodał, że takie poszukiwania dotyczą przede wszystkim poważnych stanowisk kierowniczych.

Warto rozważyć tę kwestię w kontekście procesu uprzedmiotowienia pracownika we współczesnym przedsiębiorstwie korporacyjnym. Otóż działalność headhunterska odnosi się głównie do stanowisk etatowych. Wyszukany specjalista staje się dla firmy dobrem wielce użytecznym i bardzo cennym, możliwym do określenia na rynku pewną kwotą pieniędzy. Choć najczęściej proponowane analogie kulturowe okazują się zawodne, to w tym przypadku headhunterzy i ich „łupy” dla antropologa mogą wykazywać pewne podobieństwo z odległymi czasowo kulturami. Chodzi mi o wyjaśnienia Igora Kopytoff’a (2003, s. 250) odnoszące się do niewolnictwa w historii społeczeństw, nie tylko europejskich. I. Kopytoff uważa, że niewolnik był towarem przez czas jedynie pomiędzy pojmaniem a odsprzedaniem. Potem, na skutek wymiany, zyskiwał nową indywidualną tożsamość.

Współczesny pracownik najemny zostaje również kupiony, jednak w tym przypadku jest to prawie zawsze wynik świadomej akceptacji. Ale nie oznacza to wcale, że na pewien czas nie staje się towarem (nie tracąc przy tym swojej starej indywidualnej tożsamości i nie zyskując żadnej nowej) na rynku pracy, gdzie proces uprzedmiotowienia człowieka okazuje się dość skomplikowany. Wyłowiony przez headhuntera specjalista dobrowolnie uwalnia się od swojej poprzedniej firmy, zrywając umowę z dotychczasowym pracodawcą, który miał wyłączne prawo do jego umiejętności. Dlatego ten nowoczesny niewolnik musi się zobowiązać do przestrzegania istotnych zasad, m.in. do tego, że przez pewien czas nie będzie pracował dla innej firmy w tej samej branży. Taki zapis w umowie moi rozmówcy nazywali „lojalką”. Niepodpisanie jej grozi wyraźnymi konsekwencjami. Moi rozmówcy opowiadali:

chciano mu [pracownikowi podkupionemu przez „łowców głów” — K. G.] dopiec w ten sposób, że nie to, że rozwiążemy z tobą umowę i ty nie będziesz przychodził do pracy i będziesz mógł pójść do konkurencji, tylko na dwa miesiące go zamknięto w archiwum i tam za karę papiery przerzucał.

Warto zauważyć, iż zastosowano tu interesującą sankcję: zobowiązanie do wykonania rutynowych czynności okazało się karą w tym nowoczesnym, elastycznym przedsiębiorstwie.

Jest też i druga zbieżność między statusem nowoczesnego pracownika etatowego a dawnym niewolnikiem. Otóż obydwaj zmieniają swoją przynależność do właściciela lub pracodawcy, aby wykonywać określone czynności (*de facto* pracę) w nowych warunkach. Jeżeli można mówić, że dawni niewolnicy mieli swoje biografie, to tym bardziej trzeba uznać, iż wolni ludzie korporacji także się nimi szczycą. Co więcej, to właśnie owe zawodowe życiorysy stanowią o utowarowieniu ludzi, bo to one mają wartość rynkową. Niektórzy moi rozmówcy z niejaką dumą opowiadali, że zostali wyszukani przez korporacje, w których teraz pracują i dodawali nie bez satysfakcji: „oni się biją o ciebie, po prostu”. A jeden z nich powiedział: „jest bardzo dużo pracy na rynku w tej chwili i miałam propozycje przejść do innych firm, headhunterzy dzwonią...”.

Profesjoniści w określonych branżach mają świadomość tego, że mogą stać się cennym towarem dla rynku pracy albo już nim są. Niektórzy rozmówcy swoją aktualną pracę określali mianem „fajnej przygody”. Nie zamierzali pozostać w niej na długo. Jeden z nich powiedział: „[...] chcę nabrać doświadczenia, że-bym potem mógł swobodnie pływać po rynku”. A więc poczynania zawodowe pracowników korporacji przypominają strategie graczy. Ale w grze na ogół nie chodzi tylko o wygraną. Z. Bauman sądzi, że tu celem może być samo uczestniczenie w rozgrywanej akcji, którą okazuje się praca. Z tego samego powodu praca zyskała także wymiar estetyczny i emocjonalny — ma dawać indywidualną satysfakcję człowiekowi, czego miernikiem, między innymi, jest kolekcjonowanie wrażeń i zawodowych doświadczeń (Bauman 2006, s. 192, 215–217). Dlatego można pracować wszędzie, ważne, aby działać w strukturach rynkowych.

Dość dawno podstawy kapitalizmu konstruowała etyka protestancka, oparta na cnotliwej pracy, odrzucaniu gratyfikacji i skutkująca akumulacją kapitału w obrębie rodziny (patrz: Weber 1995). Natomiast dziś jej ślady w Europie i Stanach Zjednoczonych mocno się już zatarły (w Polsce w ogóle trudno byłoby ich szukać). Wydaje się, że współczesne elastyczne środowisko pracy w korporacjach nie sprzyja powstawaniu nowoczesnego etosu pracy. Mówi się o leseferyzmie i konsumpcyjnym stylu życia, a pracujący w korporacyjnych firmach ludzie, tak jak nie wiążą się na długo z jednym pracodawcą, tak również minimalizują swoje pierwotne oczekiwania zawodowe. Ograniczają je do indywidualnych korzyści, jakie może dać im praca, to znaczy liczą przede wszystkim na zawodowe doświadczenie i pieniądze.

Cnota niestabilności

Transnarodowy kapitał i korporacje są tożsame z afirmacją wolnego rynku i z libertarianizmem, któremu Amitai Etzioni, amerykański socjoekonomi-

sta, przypisuje faworyzowanie jednostek kształtujących własny, niezależnie od społeczeństwa, porządek wartości oraz podejmujących indywidualne decyzje (Etzioni 2004, s. 186–189). Według niego, pod koniec ubiegłego stulecia libertarianizm jako kierunek filozoficzny wywarł znaczący wpływ na społeczeństwo amerykańskie. Następnie przeniesiony na grunt dyskursu politycznego dotarł do innych krajów, w tym także do Polski. Ten właśnie libertariański punkt widzenia⁶ zaważył na poglądach przywódców USA i Wielkiej Brytanii. Margaret Thatcher mówiła: „zbyt wielu dzieciom i dorosłym dano do zrozumienia, że jeśli mają problem, to sprawa rządu, by go rozwiązać. [...] Tak więc przekładają swoje problemy na społeczeństwo, a kim jest społeczeństwo? Nie ma czegoś takiego! Są poszczególni mężczyźni i kobiety [...] ludzie troszczą się najpierw o samych siebie”⁷. Rozwinięciem tych poglądów i ich realizacją są założenia jednej z firm korporacyjnych w Polsce, której pracownik na wysokim stanowisku kierowniczym powiedział mi: „jesteśmy organizacją nastawioną na realizację celów biznesowych. Nie sądzę, żebyśmy byli organizacją takim socjałem. Jakbyśmy patrzyli na to, czy ktoś ma rodzinę i gromadkę dzieci, a w związku w tym powinien mieć inne traktowanie — moim zdaniem nie tędy droga”.

A więc można sądzić, że libertariańska postawa to przede wszystkim skupienie się podmiotu gospodarczego (niezależnie, czy jest to jednostka czy firma) na własnym interesie, wymagające także zaufania do tak pojętych racjonalnych graczy. Prawie wszyscy moi rozmówcy wyrażali właśnie zaufanie, niekiedy też nawet entuzjazm, wobec kapitału transnarodowych korporacji. Większości z nich nie przeszkadzała perspektywa natychmiastowego zwolnienia, związana z zatrudnieniem na zasadzie outsourcingu. Stabilność i prawomocność swojej pracy opierali na pozycji przedsiębiorstw na rynkach giełdowych. Niektórzy z nich z dumą mówili, że korporacja, w której pracują, jest notowana na giełdzie nowojorskiej. Znamienny jest również fakt, iż wartość swojego miejsca pracy oceniali liczbą zer na koncie spółki oraz jej miejscem w giełdowym rankingu. Mam wrażenie, że świadczy to w pewnym sensie o swoistej kolonizacji ich świadomości, wynikającej z faktu przyjęcia w Polsce nowego ustroju wraz z „giełdowym bagażem”⁸. Dla moich rozmówców już sama korporacja, dzięki swej finansowej potędze, symbolizuje stabilizację, natomiast giełdowa spekulacja ma być jej (być może alogicznym) uprawomocnieniem.

⁶ Wcześniej zapewne inspirowany filozofią J. Benthama i F. von Hayeka.

⁷ Cyt. za: <http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=106689> (18 września 2009 r.).

⁸ Słowa Z. Baumana mogą być uzupełnieniem tej obserwacji: „większość rozsądnych ludzi wolałoby powierzyć swoje oszczędności giełdowym funduszom inwestycyjnym i towarzystwom ubezpieczeniowym, zamiast liczyć na emeryturę, którą mogłaby im zapewnić firma, dla której aktualnie pracują” (Bauman 2006, s. 257).

Ten paradoks podkreślają badacze społeczni, zaniepokojeni globalną ekspansją operacji giełdowych: „to w niej tkwi główna przyczyna krótkiego horyzontu działania firm amerykańskich [ale w wyniku owej ekspansji nie tylko amerykańskich], skupiających uwagę na operacjach giełdowych i rachunku bieżącym (*short-termism*). [...] Wahania kapryśnej giełdy są często źródłem błędnej oceny pozycji firm na rynku [...]” (Kowalik 2005, s. 45–46). A jednak większość moich rozmówców sądziła, że spekulacyjny kapitał jest pewnym stabilizatorem rynku. Widać tu, jak giełdowa spekulacja przesyca korporacyjną rzeczywistość — nawet dosłownie, nie tylko w przenośni — bo *short-termism* jest jej praktycznym odzwierciedleniem. A więc każda inicjatywa socjalna, jak np. rada pracownicza, którą rozmówcy w jednej z firm określali mianem tworu komunistycznego⁹, jest w pewien sposób niezgodna z podstawową zasadą korporacjonizmu. Jeden z kierowników tak oto opowiadał o działalności członków rady: „piszą maile co jakiś czas do zarządu, żeby powiedział, jak wygląda przyszłość, kiedy wszyscy wiedzą, że nikt nie wie. Strata czasu i kasy”. W korporacyjnych realiach bowiem myślenie o firmowej lub indywidualnej przyszłości okazuje się pozbawione sensu wobec zasad gry na wolnym rynku. Dlatego prosocjalne wątki w polityce firmy, a zwłaszcza polskie prawo pracy, moi rozmówcy uznali za przejaw minionego ustroju realnego socjalizmu. Nawet zapewnienie opieki zdrowotnej pracownikom etatowym jeden z nich nazwał skansenem komunizmu, a komunizm jest tu rzeczownikiem o zdecydowanie pejoratywnym znaczeniu, wyrażającym te aspekty pracy, które są przeżytkiem minionego ustroju lub które dla moich rozmówców były sprzeczne z logiką wolnego rynku. Np. pracownik odpowiedzialny za rekrutację w firmie wprost narzekał, iż w korporacji, wchodzącej w spółkę z jego przedsiębiorstwem „transformacja jest taka bardzo powolna: są związki zawodowe — tam się trudniej zwalnia ludzi”.

Podobnie lekceważący stosunek mieli moi rozmówcy do regulaminów wewnątrz spółek. Określali je jako zbędną „papierologię”, a jeden z nich próbę wcielenia przez radę pracowniczą ogólnokorporacyjnej etyki pracy nazwał propagowaniem „kodeksu erotyki” i podał to jako przykład bezsensownej produkcji dokumentów. Wszyscy rozmówcy wyrażali pogląd, iż rady pracownicze (żaden z nich nie był w stanie wymenić ani jednego z jej członków) to niemodny przeżytek, w który nie warto się angażować, o ile w ogóle nie należało by go zlikwidować, a przynajmniej nie powinno się zasilać jego wątych szeregow. Podobne wypowiedzi moich rozmówców świadczą o braku poczucia solidarności, jaka przyświecała idei związków zawodowych, zrzeszających tych, którzy chcieli mieć kontrolę nad przyszłością własnej grupy zawodowej. Alan Aldridge tak

⁹ To odpowiednik związków zawodowych, między innymi w spółkach z ograniczoną odpowiedzialnością. Ustawa z 2006 r., wdrażająca dyrektywę Unii Europejskiej, zezwala na powstawanie związków pracowniczych w firmach zatrudniających co najmniej pięćdziesięciu pracowników.

to komentuje: „[...] pracownicy wiedzą dobrze, że katastrofa — masowe zwolnienie, bezrobocie — potrafi być przypadkowa. Kolektywna obrona i zabezpieczenia nie mają więc sensu, a w rezultacie odsetek pracowników zrzeszonych w związkach zawodowych jest dziś równie niewielki, co wpływy tych związków na gospodarczą rzeczywistość. [...] Pracownicy i działacze związkowi stanęli wobec zaniku dawnej pewności oraz władzy, która o nich dbała” (Aldridge 2006, s. 41). A więc rady pracownicze, ów komunistyczny twór wewnątrz kapitalistycznych korporacji, próbują się przeciwstawić zagrożeniu destabilizacji przedsiębiorstwa. Jednak brak zaufania do firmy, tak jak nieufność do poczynań związkowych uniemożliwiają skuteczne działania.

Z. Bauman pisze, że „współczesne lęki, niepokoje i żale trzeba przeżywać indywidualnie. Nie sumują się one i nie łączą w żadną *wspólną sprawę*, nie mają żadnego konkretnego, a tym bardziej oczywistego adresata. [...] Podczas rozmów z rzeczywistymi lub potencjalnymi ofiarami obecnych zmian w sferze zatrudnienia Pierre Bourdieu dowiadywał się raz po raz, że w obliczu nowych form wyzysku, wynikających głównie z deregulacji pracy i powszechności tymczasowego zatrudnienia, tradycyjne sposoby działalności związkowej okazują się niewystarczające. P. Bourdieu konkluduje, że ostatnie zmiany na rynku pracy zniszczyły podstawy dawnego poczucia solidarności [...]” (Bauman 2006, s. 230). Z moich badań również nie wynika, aby wśród moich rozmówców istniało jakiegokolwiek poczucie solidarności zawodowej, co zapewne tylko potwierdza pesymistyczne wnioski Z. Baumana i P. Bourdieu. Trudno się spodziewać, aby współcześni polscy pracownicy przedsiębiorstw korporacyjnych byli w stanie zorganizować się w stabilną grupę zawodową. Wspólne cele są nie do pomyślenia dla ludzi zatimizowanych załóg, na ogół są sprzeczne z ich partykularnymi dążeniami.

Jedna z rozmówczyń zauważyła, że tym, wprawdzie nikłym, zabiegiem wspólnotowym przeciwdziałają same korporacje:

zatrudnili grupę nowych HR-ów... [pracowników działów zarządzania zasobami ludzkimi, do którego zadań należy m.in. monitorowanie relacji między pracownikami — K. G.]. Słuchają, czy nam się podoba w pracy, czy się nie podoba, i jak pracują nasi przełożeni. Cokolwiek nie powiemy — z naszym imieniem i nazwiskiem — trafi na ich biurko. Mamy opowiadać o innych osobach, które są w naszej grupie... To jest takie dziwne... Natomiast z tego, co się orientuję, to takie działania są w korporacjach stosowane. Nikt nie wie, co powie ta druga osoba... I nie wiadomo, co powiedzieć... Więc, to jest takie działanie bardzo psychologiczne [...] czasami jest tak, że jak są za dobre stosunki między pracownikami, to są takie specjalne działania, które — ja mam takie wrażenie — powodują takie lekkie rozbitcie tego, bo pewni pracodawcy mogą się bać, że to się obróci przeciwko nim, czy przeciwko firmie.

Takie praktyki rozmówczyni podpira następującym przykładem: dwa tygodnie po przyjęciu do pracy wraz z nią grupy osób, jedna z nich została zwolniona. Był to pracownik dociekliwy, jak zaznacza, o silnej osobowości, a zarazem

autokrytyczny i krytyczny wobec zewnętrznego świata, który potrafił skupić wokół siebie innych pracowników. Zwolnienie nastąpiło w dość niejasnych okolicznościach: „nie było powiedziane dlaczego, nie było powiedziane kto... Ale zabrzmiało, jakbyśmy pojedynczo chodzili do przełożonego na jakieś skargi [na zwolnionego pracownika — K. G.]”. W rezultacie tworząca się dopiero grupa przestała istnieć, a niepewni sytuacji ludzie wyjaśnili sobie wątpliwości dopiero podczas nieformalnych spotkań towarzyskich poza firmą.

Ta sama rozmówczyni — zresztą jedna z nielicznych osób jawnie krytykująca i pracę, i przedsiębiorstwo — znajduje ilustrację współczesnego swoistego kultu leseferyzmu i libertarianizmu w zjawisku nazywanym reklamą wewnątrzfirmową. Są to pokazy, np. filmu, na którym jeden z dyrektorów korporacji skacze ze spadochronem z samolotu. Wyświetla się go najczęściej podczas spotkania mającego zintegrować nowych pracowników firmy. „To tylko dlatego, żeby pracowników przekonać, że ta firma będzie wspaniała”, konkluduje opowiadająca. Firma bowiem prowadzi wśród pracowników oczywistą propagandę, pokazując, jak wiele można w niej osiągnąć: jej dyrektorzy korzystają przecież zarazem z nieskrępowanej potęgi, jak i ochrony korporacji.

W rzeczywistości pozycja korporacyjnych filii w Polsce, gdyby ich wartość porównać ze spółkami matkami, prawdopodobnie nie jest aż tak optymistyczna, jak muszą w to wierzyć ich pracownicy. Jeden z rozmówców przyznaje, iż firma, w której pracuje, na ogół odnotowuje deficyty z działalności w Polsce. Mimo to ją kontynuuje, czekając, aż ludzie się wzbogacą. Tymczasem, jak sądzi mój rozmówca, działa z zamiarem wyrobienia w pracownikach i w klientach przyzwyczajenia, aby w przyszłości inkasować już tylko zyski. Muszę tu dodać, że ta korporacja była jedyną, która w swoich strategiach uwzględniała plany długoterminowe. Większość przedsiębiorstw, którym się przyglądałam, jest nastawionych na doraźny zysk, w myśl aforyzmu (przypisywanemu neoklasyicznemu ekonomście Miltonowi Friedmanowi): „The business of business is business”. Wydaje się, że zgodnie z tą dewizą swoją pracę traktują również pracownicy polskich przedsiębiorstw korporacyjnych.

Libertarianizm, jako ideologia i praktyka, jest obecny nie tylko w dyskursie politycznym i w działaniach korporacji zakładających filie w Polsce. Tkwi również wewnątrz korporacji jako system wartości akceptowany i wdrażany przez pracowników. Fenomen nieutożsamiania się z pracą i traktowania jej instrumentalnie¹⁰ jest w korporacjach prawie powszechny, choć zarazem wcale nie jest prosty, gdyż jego uzasadnień trzeba by szukać w indywidualnych motywacjach poszczególnych osób. Większość „najemników”, z którymi roz-

¹⁰ Por. model, który w klasycznym studium pt. *The Affluent Worker in the Class Structure* zaproponowali John Goldthorpe, David Lockwood i współpracownicy (za: *Słownik socjologii i nauk społecznych* 2004, s. 60–62), ukazując doświadczenie pracy w jego trzech formach: instrumentalnej, solidarystycznej oraz biurokratycznej.

mawiałam, zdecydowanie nie wiąże swojej zawodowej przyszłości z obecnym przedsiębiorstwem. Zazwyczaj w ogóle nie planowali pracy w wielonarodowym przedsiębiorstwie, a więc w ich przypadku nie można mówić o projektowaniu takiej kariery. Przeciwnie, pracę dostali dzięki zbiegowi pewnych okoliczności, przeważnie zawdzięczają ją znajomościom. Wydaje się, że zatrudnianie po znajomości jest częstą praktyką w korporacjach, a to poniekąd zaprzecza zasadom gry na wolnym rynku. Rekomendacja w rzeczywistości polskich korporacji jest na ogół traktowana jako naturalny sposób na znalezienie zatrudnienia (może właściwiej, w którym zatrudnienie znajduje pracownika) i przeważnie nie jest wartościowana negatywnie.

Moich rozmówców charakteryzował dość wyjątkowy stosunek do pracy. Byli oni nastawieni na własny rozwój zawodowy, w którym firmy są tylko kolejnymi przypadkowymi epizodami, szczeblami i etapami, a więc jedynie instrumentem, nigdy zaś celem. Wyraźnie to widać w wypowiedzi jednego z moich rozmówców, gdy deklaruje wprost: „gdzie jest projekt, tam ja będę”. Ale projekty są tymczasowe, podobnie jak praca nad nimi. Trudno zatem mówić o zawodzie, moi rozmówcy przeważnie nie pracowali zgodnie z jakimkolwiek swoim wykształceniem. Ponadto dewiza „być tam, gdzie projekt” oznacza częste zmiany miejsc zamieszkania, bycie mobilnym wtedy, gdy praca daje szansę rozwoju umiejętności i satysfakcję. Moi rozmówcy wyrażali otwarcie, iż nie zamierzają „ugrzęznąć w jednej korporacji”. Mówili:

Nie wiem, czy akurat w tej firmie, ale mam zamiar wyszkolić się, jak najwięcej doświadczenia zebrać i potem prawdopodobnie iść dalej. Dopóki będzie mi tu dobrze, dopóki będę robić swoje dobrze i będę się mogła szkolić i uczyć, to będę siedzieć tutaj, a jak nie — przestanę podnosić swoje kwalifikacje, to po co tu siedzieć?

Tym samym dawali do zrozumienia, że nie myślą o swoim aktualnym zatrudnieniu w kategoriach długiego trwania. Często nawet już z góry zakładali zmiany, a roszady wewnątrzfirmowe i rotacje w obrębie kilku firm określali mianem zdrowego postępowania:

w korporacji się nie pracuje całe życie, w korporacji trzeba popracować ze cztery lata — maksymalnie trzeba wykorzystać ten czas. To nie jest polski wymysł, to też przyszło ze Stanów i tak jest po prostu najzdrowiej. Najlepsze doświadczenie się zdobędzie, ponieważ w pewnym momencie w korporacjach nie ma szansy na awans — człowiek się nie rozwija i tkwi w tym samym miejscu. A jak zdobywa się nowe doświadczenie — przeskakuje się w ramach tej korporacji, zmienia się stanowiska, to człowiek się lepiej rozwija i ma możliwość zdobycia coraz to lepszej pracy, a co za tym idzie lepiej płatnej.

Brak przywiązania do firmy to przejaw indywidualnego stosunku do pracy. Najczęściej łączy się on z instrumentalnym traktowaniem pracy jako środka do osiągnięcia gratyfikacji finansowej. Ale w rozmowach walor wartości, poza wy-

nagrodzeniem, zyskiwała także osobista satysfakcja z własnych umiejętności. W tej sytuacji przydatne, choć nie w pełni zadowalające, jest wyjaśnienie odwołujące się do warunków tymczasowego zatrudnienia. Głębsze uzasadnienie tego fenomenu wymaga wkroczenia w obszar teorii płynnej nowoczesności.

Richard Sennett, obserwując analogiczne zjawiska zachodzące kilkanaście lat temu w Stanach Zjednoczonych, dowodził, że jest to efekt procesu w skali makro: „specyfikę nowego systemu najlepiej oddaje hasło «Nic na długo» [...] Dziś w świecie pracy zanika tradycyjny model kariery wiodącej krok za krokiem przez korytarze jednej bądź dwóch instytucji; nie można już korzystać z jednego zestawu umiejętności przez cały okres aktywności zawodowej [...] korporacje zaczęły zlecać małym firmom i osobom zatrudnionym na umowach krótkoterminowych wiele zadań, które niegdyś realizowały samodzielnie. Najszybciej rozwijającym się sektorem amerykańskiej siły roboczej jest sektor osób angażowanych przez agencje zatrudnienia tymczasowego” (Sennett 2006, s. 22–23). Tym samym praca staje się czynnością przygodną. Polskim odpowiednikiem amerykańskich agencji zatrudnienia tymczasowego okazują się rodzime firmy outsourcingowe, a zatrudnieni w nich moi rozmówcy chlubią się swoją niezależnością, mówiąc: „outsource’si są takimi wolnymi strzelcami”.

Z. Bauman uważa, iż elastyczność rynku pracy sprawia, że w doświadczeniu takiej rzeczywistości „długotrwałe poczucie bezpieczeństwa jest ostatnią rzeczą, jaka powinna kojarzyć się z wykonywaną aktualnie pracą [...] ciągłość nie jest już znakiem postępu. Dawny kumulatywny i długofalowy charakter postępu ustępuje wymaganiom kierowanym pod adresem kolejnych odrębnych epizodów. Zalety każdego z epizodów trzeba odkryć i skosztować w całości, zanim dobiegnie on końca i zanim rozpocznie się następny epizod. W życiu, którym rządzi zasada elastyczności, strategie i plany życiowe mogą mieć wyłącznie krótkoterminowy charakter” (Bauman 2006, s. 214, 236). A więc charakterystyczne dla współczesnej kultury jest uznawanie trwania w jednym miejscu za porażkę. Skomentował to R. Sennett (2006, s. 115): „niezmiennność, stabilność wydają się niemal śmiercią za życia — stąd ważniejsze jest, by poruszać się, nie bacząc na cel”. To podkreślali także moi rozmówcy.

Z tych właśnie rozmów wyłonił się obraz pracownika ery korporacji, który utożsamia się nie z miejscami prac, lecz z wolnym rynkiem i z kapitalizmem. Obserwując dzisiejszą sytuację społeczno-gospodarczą, trudno oprzeć się wrażeniu, iż kapitał — eksterytorialny jak nigdy dotąd i jak nic innego — stał się sednem upragnionego kosmopolityzmu, symbolem wolności i swobody. Sfera światowych finansów jest dziś obszarem najbardziej zintegrowanym i jednocześnie integrującym globalny rynek. Optymistyczną zaś wiarę ludzi w to, że będąc obywatelem świata, osiągnąć można absolutnie wszystko, pobudzają takie upowszechnione już pojęcia, jak demokracja, liberalizacja, leseferyzm, globalizacja.

Wydaje się, że w dzisiejszych realiach instrumentalny indywidualizm zastępuje wspólnotę. Natomiast społeczeństwo i wszystko to, co społeczne, jest spowite

teraz przez rynek i wolnorynkowe poczynania. Pewnie dlatego konieczne jest celebrowanie wolności, chętnie przez moich rozmówców wyrażanej — chyba bardzo trafnie — przez metaforę „pływania po rynku”. Prospołeczne osiągnięcia w środowisku korporacyjnych pracowników nie zyskują natomiast zaufania. Rynek i jego towary oferują konsumentom ideał samospełnienia, do którego prowadzi jedynie instrumentalny indywidualizm. Na niebezpieczeństwa współczesnej kultury narcyzmu — być może ukształtowanej przez rynek — zwracało zaś uwagę wielu autorów (Taylor 2002). Można zaryzykować tezę, iż dawna wiara w społeczeństwo dziś została zastąpiona wiarą w rynek. W tej sytuacji zapewne interesujące byłoby zbadanie, jak ewentualne światowe kryzysy gospodarczo-finansowe rozchwieją tę wiarę w rynek globalny choć spersonalizowany, który ustanawia reguły gry w późnej nowoczesności.

Korporacja jest oczywiście nastawiona na zysk, tak jak proponuje to teoria instrumentalnej racjonalności M. Webera, który zauważył, że korporacje, tak jak partie polityczne i rządy, zaczęły realizować swoje cele ze szkodą dla obywateli, zamykając ich w żelaznej klatce (por. Tambiah 2007, s. 165–167). To spostrzeżenie jest aktualne. Dzisiaj zarówno rynek, jak i korporacje oferują konsumentom i pracownikom libertariańską ideologię, która wydaje się naturalnie atrakcyjna. Jednak jest to pułapka, klatka z niewidzialnymi kratami, pewien groźny mit współczesności (Barthes 2000, s. 277–280), którego treści zostały uznane za oczywiste.

Alienacja?

Karol Marks, obserwując pracę dziewiętnastowiecznych robotników fabrycznych, zdefiniował alienację jako istotną cechę kondycji ludzi, którzy nie kontrolują efektów swojej pracy, czerpią z niej znikomą korzyść oraz — a właściwie przede wszystkim — boleśnie odczuwają to wyobcowanie. Niecałe sto lat później Herbert Marcuse, rozważając przypadek amerykańskiego społeczeństwa konsumpcyjnego, zasugerował, że już samo zadowolenie z pracy może podważyć marksistowską koncepcję alienacji (Marcuse 2002, s. 13–15). Jednak nie zaprzeczył jej istnieniu, sądząc, że jest ona po prostu zjawiskiem nieuświadomianym dla tych, którzy jej ulegają. Pominąwszy bowiem kwestię charakteru pracy ówczesnych robotników, skupił się tylko na ogólnych konsekwencjach konsumeryzmu. Współczesne korporacyjne środowisko pracy różni się oczywiście w sposób istotny od realiów, które opisywał K. Marks, także koncepcja H. Marcuse’a odnosiła się do innych procesów ekonomiczno-społecznych. Trzeba uznać, że wyobcowanie pracowników korporacji, wykorzystujących najnowsze technologie informatyczne, musi mieć inną postać niż to opisywały wspomniane definicje.

Usługi telekomunikacyjne, które dziś zdominowały rynek, wydają się dziedziną całkowicie anonimowej pracy ludzi tam zatrudnionych, gdyż jej efekty są

wielce abstrakcyjne — usługa istnieje tylko wtedy, gdy użytkownik z niej korzysta. A więc pracownicy — konstruktorzy usług telekomunikacyjnych — niewiele wiedzą o końcowym etapie swojej pracy i o kliencie, z którym nie mają bezpośredniej styczności, chociaż właśnie on, korzystając z usługi, nadaje sens ich pracy. To technologia sprawia, że ich praca zostaje oderwana od efektu finalnego. A mimo to, paradoksalnie, znajomość i posługiwanie się nowoczesną techniką przynosi takim pracownikom poczucie wyższości i prestiżu. Zapewne oni nie bardzo odczuwają swoją alienację.

Dziś pojęcie alienacji, rozumiane dość potocznie, można rozszerzyć na sferę życia prywatnego. Jeden z moich rozmówców powiedział: „człowieka nie ma w domu przez to, że się poświęca tutaj temu kieratowi, a tam ważniejsze rzeczy mu umykają między palcami”. A więc już sama praca w korporacyjnej firmie uniemożliwia związek twórcy usług z jego produktami, a ponadto wkracza w jego życie prywatne, żądając dyspozycyjności, elastyczności czasu pracy, co dokonuje się kosztem osobistych wyrzeczeń. O tych problemach opowiadali moi rozmówcy, podkreślając, że już tylko same rodzaje szkoleń — prosprzedażowych lub proklienkich — uczą, iż klient jest nadczłowiekiem, natomiast pracownicy to podludzie.

Współczesnej alienacji służy także rozbudowana biurokracja, organizująca pracę, która polega tylko na produkcji papierów. Niektórzy z moich rozmówców narzekali na nadmiar obowiązujących w firmie procedur i bezsens tej części swojej pracy, która w znacznej mierze jest po prostu tworzeniem dokumentów:

teraz, kiedy staliśmy się tym, czym jesteśmy [chodzi o przejęcie polskiej firmy przez transnarodową korporację — K. G.], jakby nam z dnia na dzień dziewięćdziesiąt dziewięć procent klientów zniknęło, to sto procent pracowników by produkowało tyle samo papierów, ile produkuje teraz — nikt by tego nie zauważył. Jesteśmy taką maszyną, która kręci się po prostu dla samej siebie — żżera swój ogon. Produkujemy papiery — jesteśmy szczęśliwi. Ważne jest, że one są. Jesteśmy molochem, takim mamutem.

W takiej biurokratycznej maszynie pojawia się odczucie, że procedury stawiają bariery swobodzie wykonywania zadań, a nawet ją krępują. Jedna z rozmówczyń wyjaśniła, że jej praca wiąże się z permanentnym napięciem dlatego, iż pracownicy są bezustannie kontrolowani — począwszy od zdalnego skanowania ich komputerów, po przeszukiwanie ich biurka przez „biuro bezpieczeństwa”. Natomiast zdaniem innego rozmówcy, bezsensowność pracy wynika z proceduralnego bałaganu wewnątrz korporacji: „są sprzeczne cele i to wymaga pracy”. Są też kłopoty ze współdziałaniem rozmaitych oddziałów firmy, które się pojawiły, gdy ta przekształciła się w dużą korporację ze skomplikowaną strukturą sieciową. Spowodowało to, że zatrudnieni tu ludzie odmiennie rozumieją nawet podstawowe pojęcia, co utrudnia efektywną komunikację. Inny rozmówca podsumował: „każdy dział jest jak państwo w państwie”.

Rozrost struktur korporacyjnych oraz zalew dokumentacji procesu pracy oznaczają, iż sensem i celem działań ludzi tu zatrudnionych staje się podtrzymanie systemu. Natomiast pracownicy przestają się odnajdywać w biurowych realiach. Znaczna część ich aktywności skupia się na zadaniach absurdalnych i ze sobą sprzecznych. Być może z czasem, w co wierzą niektórzy moi rozmówcy, będzie w firmie mniej sztywności i proceduralnych spraw. Ale dziś:

[...] rozmywa się świadomość tego, za co ktoś jest odpowiedzialny i są problemy. Chciałabym, żeby biznes zaczął trochę więcej myśleć nad tym, co tak naprawdę chcą od nas, bo bardzo często wydaje im się, że coś chcą — a potem to się zmienia na etapie realizacji projektu.

Uczucie wyobcowania wiąże się ściśle z brakiem orientacji w sieciowej strukturze i z rozmyciem obowiązków. Jakkolwiek moi rozmówcy chwalili sobie elastyczną organizację pracy w przedsiębiorstwie, to równocześnie przyznawali, iż w tej sytuacji odpowiedzialność za podjęte działania często się rozmywa. Natomiast ci gorzej zorientowani w sieci firmowych obowiązków narzekali, że niekiedy „wszystko się zapętle”, że często trudno im nawiązać kontakt z osobą kompetentną w określonej dziedzinie. Jeszcze inni, bardziej krytyczni uważali, iż programowa elastyczność w korporacji to jedynie swego rodzaju propaganda, zaś jej demokratyczny charakter to po prostu slogan, pustosłowie. Nie wierzą oni, że „firma jest płaska”, bo choć „teoretycznie jest do prezesa dostęp, to w praktyce nie bardzo”.

Alienacja, poczucie obcości prowadzi także do zaniku trwalszych więzi między pracownikami. Moi rozmówcy twierdzili, że w miejscu pracy nie zawiązuje się przyjaźni, natomiast dominują tu kontakty funkcjonalne, pozbawione cech osobistych. Mówili np.: „nie oszukujmy się — ludzie z pracy nigdy nie będą twoimi przyjaciółmi”. Jednak to nie oznacza wrogości. Przeciwnie, w znanych mi firmach korporacyjnych stosunki między pracownikami były, aczkolwiek zapewne powierzchowne, to przecież wyraźnie życzliwe, tego wymagał dobrze pojęty interes ich wszystkich. W czasie przerw w pracy czy podczas wymiany potrzebnych informacji rozmowy dotyczyły nie tylko problemów rozpracowywanego projektu. Najbezpieczniejszym wtedy tematem, jak sądzili, są rozmowy o seksie, pozwalające ukryć własne słabości lub zawodowe niedostatki¹¹, bo w tej kwestii każdy ma coś do powiedzenia, a to pozwala uniknąć niewygodnych tematów czy — jak to ujmowali — zdradzenia się z czymś. Byli zdania, że owo „świntuszenie” to tylko temat zastępczy w rozmowie, która pozwala scalać zespół jako powierzchowną wspólnotę.

Do respektowanych na co dzień korporacyjnych obyczajów należą powitania nawet nieznanym sobie osób. Np. poranne „Cześć!” kreuje od razu nastrój swobo-

¹¹ Odnosiło się to zwłaszcza do tych, którzy pracowali w zespołach, w firmach korporacyjnych, zwanych *teamworkami*.

dy i zaprzyjaźnienia, nawet wówczas gdy ma on być tylko pozorny. Moi rozmówcy uważali, że w stosunkach między pracownikami tej samej firmy trudno o prawdziwe zaufanie, gdyż ludzie są wobec siebie dwulicowi. Udadają wzajemną sympatię, by równocześnie „wbijać sobie nóż w plecy”, np. wtedy gdy zrzucają na innych odpowiedzialność za zawodowe niepowodzenia. Niektórzy nazywali to taktyką „dupochronu”. Mimo to antagonizmy należały do sytuacji wyjątkowych. W korporacyjnej rzeczywistości, jak twierdziła moja rozmówczyni, obowiązuje nieformalna zasada ping-ponga i bumerangu, która zawsze pozwala na powrót do sytuacji wyjściowej. Okazywanie jawnej niechęci uniemożliwia efektywną współpracę.

A więc wszystko to, co tu opisywałam, to po prostu przejawy kapitalistycznych reguł gry w procesie pracy. Mechanizmy wolnego rynku sprawiają, że wszyscy zatrudnieni w przedsiębiorstwie, w zależności od sytuacji, są albo klientami, albo należą do konkurencji. Jeden z moich rozmówców powiedział: „tym biznesem [mowa o korporacji — K. G.] rządzi nasz klient wewnętrzny — biznesowy [osoba lub jednostka organizacyjna, która zleca innej wykonanie danego projektu — K. G.]. I to on ustala reguły gry, bo to biznes rządzi, po to ten cały zamach się kręci”. A to jest zgodne z korporacyjnym zapisem, że misją (jednego z działów firmy) jest „realizacja strategii przedsiębiorstwa poprzez efektywne zarządzanie zasobami ludzkimi zapewniające wsparcie celów biznesowych firmy”.

Interpretacji tego odczucia szukałam w tekście Jean-François Lyotarda (1997, s. 33–34). Uważa on, że proces zamiany wiedzy w towar to kwintesencja dzisiejszego kapitalizmu, to fundament ponowoczesności. Można w tym kontekście powiedzieć, że ten proces charakteryzują fuzje korporacji, łączących się w spółki, co pozwala im dzielić się zdobytą wiedzą w celu kumulacji kapitału. Natomiast ich pracownicy stają się dla siebie zarówno współpracownikami, jak i klientami. Obydwu tym relacjom przyświeca ten sam cel — interes. Jedna z moich rozmówczyń uważa, że już podczas szkoleń (gdy pracownicy zobowiązani są odgrywać „scenki” między sprzedawcą a klientem, przyjmując rolę raz jednego, raz drugiego) trenuje się te cele i potrzebne umiejętności.

Biznes to pojęcie-skrót oddające naturę kapitalistycznego przedsiębiorstwa. Jest ono nastawione na zysk i wszelka prowadzona w nim aktywność powinna być środkiem prowadzącym do tego celu. Zapewne dlatego ludzie odpowiedzialni za realizowane projekty uważają, że zawsze firmową miarą użyteczności ludzkich działań jest to, czy ich efekt można sprzedać. Inne kryteria są drugorzędne.

Niektórzy z moich rozmówców swoją pracę w przedsiębiorstwie zupełnie świadomie uważali za grę, której reguły mogą być zmieniane w trakcie jej trwania, w wyniku interakcji między ludźmi korporacji w ramach poszczególnych zespołów i między nimi a biznesem. Pracownicy grali swoje role, kreując własny wizerunek zgodny z własnymi wyobrażeniami i oczekiwaniami. Ta narracja jednostkowa musi być spójna, bo tego wymaga nowoczesność (Giddens 2001). Nierespektowanie tej zasady może mieć ważne konsekwencje społeczne i indywidualne. Dla ludzi korporacji złamanie jej prowadzi np. do zmiany miejsca pra-

cy. Gra w tym kontekście korporacyjnego zatrudnienia jest metaforą, opisującą kondycję pracownika epoki elastycznego kapitalizmu, tzn. osoby, która dąży do samorealizacji, a to oznacza kształtowanie życia w zgodzie ze stanem wiedzy o sobie samym. A więc współczesny elastyczny gracz jest niczym skoczek szachowy lawirujący między polami szachownicy, z których każde to inny dział–klient, sekcja, projekt, firma. W tych miejscach zdobywa doświadczenie, ale w żadnym nie zostaje na dłużej. Jego kariera i zawodowe narracje to nie prosta suma wiedzy i umiejętności, lecz związek między epizodami doświadczenia zawodowego, które wyjaśnić może jedynie on sam.

Przeciw alienacji

„Wzniosłe cele” stawiane pracownikom w korporacjach mają nadawać sens ich pracy. Natomiast często takie działania przynoszą niezamierzone skutki. Jedna z rozmówczyń opowiadała:

praca w korporacji, dla mnie, przypomina trochę taki PRL. To znaczy są wyzwania i czuję się jak taki partyjny działacz. Są wyzwania, są cele bardzo wysokie, natomiast środki realizacji są bardzo przyziemne. Struktury, układy, powiązania, sposoby realizacji pewnych spraw są takie bardzo peerelowskie — sprowadzają się do tego, że coś trzeba za pomocą pleców uzyskać.

Oczywiście, peerelowskie analogie to tylko negatywny szablon, skonstruowany z indywidualnych wspomnień. Współczesny bowiem system ekonomiczno–społeczny w Polsce nie jest hybrydą, jest nowym sposobem życia i pracy. Wspierają go zasady wolnego rynku, nie tylko jako działania deklarowane, lecz również jako elastyczna organizacja firm. A jednak ten wolnorynkowy ideał w Polsce upowszechnia się dość opornie i zapewne dlatego niektórzy z moich rozmówców jeszcze dostrzegali w nim minioną przeszłość.

Współcześnie, właśnie na styku pracowniczych oczekiwań i rzeczywistości pojawia się świadomość — wyraźna albo niejasna — alienacji. Ludzie nie widzą i nie czują związku pomiędzy deklarowanymi przez firmę celami a własną pracą. Może właśnie dlatego korporacje usilnie starają się o propagowanie programów motywacyjnych (jak np. MBO — *management by objectives* — zarządzanie przez cele), które przewidują przyznawanie corocznych nagród rzeczowych i premii pieniężnych dla wyróżniających się pracowników. Mimo to te działania moi rozmówcy uważali za bezsensowne, ponieważ projekty — sedno nowoczesnego elastycznego przedsiębiorstwa — zmieniają się kilka razy w ciągu roku, natomiast MBO tych zmian nie uwzględnia. Elastyczni menedżerowie, z którymi rozmawiałam, są zdania, że „MBO to lipa. Według MBO pracownik powinien być szczęśliwy tylko z tego tytułu, że pracuje. Bardzo ciężko jest ludzi zmotywować do tego, żeby poczuli, że robienie czegoś, coś im da”.

Do akcji motywacyjnych należą także wyjazdy integracyjne. Teoretycznie to właśnie dzięki nim (co zauważają także moi rozmówcy) pracownik firmy ma być bardziej efektywny i nabrać energii do pracy, wtedy „nie będzie trzeba go pilnować”. Już sama nazwa takich imprez — integracyjne — ma działać odstre-sowująco, a co za tym idzie, ma powodować lepszą pracę załogi do dnia wyjazdu. Moi rozmówcy byli zdania, że wyprawy integracyjne są jednak koniecznością, ponieważ po pewnym czasie pracownicy tracą motywację, zwłaszcza ci, którzy pracują w firmie długo. Natomiast sam efekt wyjazdów bywa krótkotrwały — po powrocie wprawdzie poziom pracy wzrasta, jednak później wszystko wraca do normy.

Mimo tych realistycznych ocen, wielu pracownikom wyjazdy integracyjne wy-dają się pewną formą wyróżnienia, dowodem tego, że firma ich zauważyła. Prze-konanie o tym prowadzi do przeświadczenia o stabilności ich pozycji w firmie, a więc czują się docenieni i potrzebni. Ten mechanizm myślenia jeszcze wyraź-niej daje o sobie znać w przypadku wyjazdów szkoleniowych. Dobrze ilustruje to wypowiedź jednego z moich rozmówców: „widzę, że organizacja zaczęła łożyć troszkę więcej na mnie”¹². Jego zdaniem, takie wyjazdy służą rozładowywaniu stresu. Określił je mianem bonusu, co uzupełnił spostrzeżeniem: „są jednostki organizacyjne, które nigdzie nie jeżdżą, bo są omijane, czy mało istotne z punktu widzenia korporacji, i na tym cierpią”. A więc korporacje, co potwierdza przy-toczona tu wypowiedź, skłonne są do inwestowania w pracowników istotnych dla firmy. To oni przede wszystkim objęci zostają programem motywacyjnym i bywają nagradzani. W tym przypadku nie ma znaczenia, czy są to pracownicy etatowi, czy outsource’i. Jednak trzeba dodać, że w żadnym z tych przypadków motywacji i nagradzania nie chodzi o konkretnych ludzi, ale o zespół, który — w przypadku wyjazdów — firma traktuje jako całość, czy — zdaniem mojego rozmówcy — jako jednostki organizacyjne.

Wyjazdy integracyjne mają także skutki negatywne. Jedna z moich rozmów-czyń opowiedziała o wyjazdach integracyjno-szkoleniowych związanych z czymś, co nazwała wracaniem do poprzednich wcieleń, folklorem korporacji. Uważa, że pracowników wysyła się na nie po to, aby powzięli pomysł na to, co będą robić poza firmą, a to — według niej — jest po prostu toksyczną indoktrynacją firmową, a nawet praniem mózgu. Niektórzy pracownicy byli przekonani (a tę świadomość ma bardzo wielu pracowników korporacji), że firmowa integracja

¹² Jak się okazuje, problem nie jest nowy. Podobne praktyki stosowano już w fabryce Henriego Forda, gdzie pracownikom podwojono pensje, aby tym skuteczniej przywiązać do miejsca pracy (Bauman 2006, s. 89). Według neomarksistów istnieje uzasadniona analogia pomiędzy pracą biurową a pracą w fabryce. Można przypuszczać, iż na swój sposób pracownicy korporacji przypominają robotników pierwszych faz kapitalizmu. Tu jednak nie traktują tej analogii tak radykalnie (jak neomarksści), dlatego pomijam szczegóły wyjaśnienia pozwalające współczesną klasę pracowników biurowych uznać za nową formę proletariatu.

dezorganizuje ich życie rodzinne. Do tego przyczynia się „chłańsko i rozpusta”, czemu towarzyszy „bycie na bani”, nieodzwonnie pojawiające się podczas integracyjnych wyjazdów i chętnie praktykowane przez znaczną część uczestników. Wiele osób było zdania, że to właśnie skutki libacji mają najgorszy wpływ na życie rodzinne: „nie każdy musi zapomnieć, że ma żonę, męża albo dzieci. No, ale niektórym... Wielu, po alkoholu się zdarza”. Moi rozmówcy nazywali to ciemną stroną korporacji. Co więcej, niektórzy sądzili, że wyjazdy integracyjne i praktykowane na nich rozrywki, które sponsorują korporacje, są ich celową polityką. Ma ona powoli doprowadzić do zerwania więzi pracownika z rodziną, a w efekcie uczynić go od niej niezależnym. Wtedy, niczym niekępowany, w pełni zaakceptuje elastyczne zasady rynkowej gry. Jednak w tym miejscu konieczna jest pewna uwaga natury antropologicznej. Otóż wspólny wyjazd poza obręb nie tylko firmy, lecz również miasta, prowokuje nowo powstałe grono do symbolicznych demonstracji nietrwałej wspólnoty. Do takich gestów należy picie alkoholu (patrz: Sulima 2000, s. 93–119). Zapewne nie jest ono jednoznaczne z „puszczaniem hamulców”. Temu jednak może sprzyjać nie tylko brak kultury picia, ale również brak etosu pracy, którego powstanie uniemożliwia korporacyjny leseferyzm.

Praca w płynnej nowoczesności

Tematem tego artykułu była praca w wolnorynkowej rzeczywistości polskich filii międzynarodowych korporacji, a więc i niektóre, jak się zdaje, ważne jej konteksty społeczno–kulturowe. Powstało tu wyjątkowe środowisko pracownicze konstytuowane przez dwie siły: procesy wolnorynkowe, zmierzające do uelastycznienia zatrudnienia pracowników i narzucające im reguły rynkowej gry, oraz pracowniczy indywidualizm, w wielu przypadkach posunięty nawet do narcyzmu, który ułatwia uczestnictwo w grze. Te dwa, poniekąd przeciwstawne sobie nurty definiują pracę w przedsiębiorstwach płynnej fazy kapitalizmu. Jest ona wynikiem dialektycznego procesu ścierania się dwóch sił — konieczności i wolności. W ten sposób wolność zawiera pierwiastek konieczności, a zarazem w konieczności tkwi element wolności.

W dzisiejszych wolnorynkowych realiach, które — jak starałam się pokazać w tym artykule — przesycają korporacyjne środowisko pracy, antropologiczna analiza, wrażliwa na indywidualne refleksje, jest wyjątkowo przydatna. Antropologia bowiem, dzięki możliwości i umiejętności dostrzegania szczegółów, chyba jak żadna inna nauka może uchwycić sens jednostkowego doświadczenia pracy w masowym systemie elastycznego zatrudnienia w korporacji.

Bibliografia

- Aldridge A.
2006 *Konsumpcja*, Warszawa.
- Barthes R.
2000 *Mitologie*, Warszawa.
- Bauman Z.
2006 *Płynna nowoczesność*, Kraków.
- Etzioni A.
2004 *Wspólnota responsywna: perspektywa komunitariańska*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, (red.) P. Śpiewak, Warszawa.
- Giddens A.
2001 *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa.
- Kopytoff I.
2003 *Kulturowa biografia rzeczy*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, (red.) M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa.
- Kowalik T.
2005 *Systemy gospodarcze. Efekty i defekty reform i zmian ustrojowych*, Warszawa.
- Lyotard J. F.
1997 *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa.
- Marcuse H.
2002 *One-Dimensional Man*, London.
- Rapport N., Overing J.
2000 *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, London–New York.
- Sennett R.
2006 *Korożja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, Warszawa.
- Słownik socjologii i nauk społecznych*
2004 G. Marshall (red.), Warszawa.
- Sulima R.
2000 *Antropologia codzienności*, Kraków.
- Tambiah S. J.
2007 *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Kraków.
- Taylor C.
2002 *Etyka autentyczności*, Kraków.
- Weber M.
1995 *Szkice z socjologii religii*, Warszawa.



Rafał Chabowski

Style życia: młodzi pracownicy międzynarodowych korporacji. Badania w Warszawie w latach 2006–2007

Artykuł ten jest skrótem mojej pracy magisterskiej pt. *Styl życia młodych pracowników międzynarodowych korporacji w Warszawie* (Warszawa 2008), w której opisałem i interpretowałem informacje na temat stylów życia moich rozmówców — młodych profesjonalistów biznesowych pracujących w warszawskich oddziałach dużych transnarodowych korporacji. Skupiłem się głównie na analizie rytmu dnia, tygodnia i roku tych pracowników, a także na tym, co robią po pracy, to znaczy na cechach życia towarzyskiego, jakie prowadzą, na ich gustach w dziedzinie kultury i rozrywki oraz na problemach zdrowia i stosunku do ciała i cielesności. Poprzez rozmowy o wartościowaniu ich własnych działań czy na temat preferowanych wzorów osobowych starałem się dotrzeć do ich ocen i sensu wykonywanej pracy, do ich ambicji, planów w dziedzinie profesjonalnej kariery. Wnioski z tych rozważań pozwoliły na zrekonstruowanie stylów życia moich rozmówców, jakie można odtworzyć na podstawie zebranych materiałów i wyjaśnienie ich w kontekście społecznych i ekonomicznych zmian charakterystycznych dla współczesnego procesu globalizacji.

*

Styl życia to pryzmat teoretyczny, który służy do opisu sposobu życia badanej społeczności lub grupy¹. Pojęcie to bywa różnie definiowane (np. Palska 2000, s. 336; Veal 2000, s. 1–17; Wilska 2002, s. 3–4). Są to na ogół definicje nieostre, a kryjąc rozmaite znaczenia, bywa że służą do opisu odmiennych aspektów życia ludzi (Palska 1999, s. 54; 2002, s. 17). Jednocześnie jego duża pojemność interpretacyjna pozwala na zróżnicowane wyjaśnienia problemów współczesności (Palska 2002, s. 55; Veal 2000, s. 3–8). Styl życia jako pojęcie ma kilka określeń synonimicznych, takich jak np. sposób życia, poziom życia (którego znaczenie

¹ Zastosowana przeze mnie w tym zdaniu tautologia — definiowanie stylu życia poprzez wyróżniający się sposób życia — jest zdaniem Sobera (1981, za: Veal 2000, s. 9) częstym zabiegiem stosowanym przez wielu badaczy stylów życia.

podobne jest do jakości życia), wzory zachowań, wzory konsumpcji, wartości i postawy, wzory kultury, a także niekiedy również ideały i etos (Palska 1999, s. 55; 2002, s. 17).

Zdaniem wielu badaczy społecznych, niezwykle istotna w badaniu stylu życia jest codzienność, powszedniość oraz powtarzalność (Czerwiński 1976, s. 34–35; Giddens 2001, s. 113; Palska 1999, s. 59–60; Siciński 1976, s. 15, 26; Tarkowska 1976, s. 80). Ważny jest również aspekt identyfikacji z grupą ludzi uznanych za podobnych jednostce (Giddens 2001, s. 115–117; Palska 1999, s. 56). Styl życia „jest oznaką przynależności grupowej, ułatwia własną społeczną identyfikację” (Palska 2002, s. 8). A więc może być uznany za wyraz przynależności lub chęci przynależenia człowieka do pewnych grup społecznych, jego aspiracji do odgrywania pewnych ról społecznych (Chaney 1996, s. 14).

Styl życia wyraża się także w pracy zawodowej badanych jednostek (Balce- rek 1976, s. 56; Dyczewski 1982, s. 231; Giddens 2001, s. 114), w ich ocenach czasu spędzanego w pracy oraz w rytmie dnia czy tygodnia (Czerwiński 1976, s. 41, 55). Nie mniej istotny w tym badaniu jest też problem stosunku do własnej pracy, a także pewne wzory zachowania, myślenia czy spędzania czasu wolnego, które można uznać za wspólne danej grupie: „Praca współkonstruuje styl życia bezpośrednio, ponieważ spędza się przy niej ileś tam godzin, ponieważ od niej zależy rozkład innych czynności, współkonstruuje go pośrednio w sposób, który wymaga wnioskowania z danych — ponieważ wpływa na nawyki, na poglądy itd.” (ibidem, s. 41). A. Giddens dodaje: „Wybór pracy i środowiska pracy w warunkach niesłuchanie złożonego podziału pracy stanowi podstawowy czynnik wyboru stylu życia” (Giddens 2001, s. 114), co uzupełnia opinia M. Falkowskiej (1997, s. 190), że „przykłady wzajemnych relacji między pracą a wypoczynkiem, czasem wolnym, opiniami, poglądami i podejmowanymi działaniami przez osoby znajdujące się w odmiennych sytuacjach zawodowych najlepiej pokazują, że praca współtworzy styl życia i mieści się w nim”.

Jednak moje badania wymagają dokładniejszego przyjrzenia się pojęciu stylu życia (Palska 1999, s. 56; Siciński 1976, s. 13; 1978, s. 13–14). A więc przede wszystkim oznacza ono dość regularne (w ramach dnia, tygodnia oraz roku) uwzorowane, zrutynizowane zachowania, aktywności oraz czynności człowieka, które wykonuje się ze względów praktycznych, przyziemnych (np. praca wymuszająca pewien rytm dnia i tygodnia), ale także z uwagi na aspiracje lub chęć przynależenia do grupy społecznej (np. clubbing czy — jak w przypadku kilku moich rozmówców — rozgrywki squasha). Natomiast z drugiej strony ważnym aspektem stylu życia są wyznawane przez jednostkę wartości, motywujące do działania, czy też światopogląd będący źródłem konkretnych wyborów w codzienności i święta. Nie należy też bagatelizować sfery konsumpcji, a więc kwestii wydawania lub oszczędzania pieniędzy, stosunku do zakupów, a także do posiadania w ogóle.

Badania prowadziłem wśród młodych profesjonalistów² biznesowych. Pracują oni w międzynarodowych korporacjach, które są w Polsce jednym z istotnych warunków przemian współczesnego życia nie tylko gospodarczego, ale także społecznego czy kulturowego. Według wielu badaczy współczesności, przedsiębiorstwa ponadnarodowe (Zabielska, Fierek 2007, s. 2), korporacje ponadnarodowe (Giddens 2005, s. 79; Pach 2007, s. 5), międzynarodowe (*Korporacje...* 2007) czy transnarodowe (Domański 2004, s. 1; *FDI...* 2007; Urry 2005, s. 697; Vertovec 1999, s. 452) są głównymi stymulatorami procesów globalizacyjnych w dzisiejszym świecie.

Jedną z najważniejszych cech globalizacji jest, opisywane przez wielu badaczy, zmniejszające się znaczenie lokalności we współczesnych zjawiskach gospodarczych, społecznych i kulturowych (Burszta 1998, s. 158; 2004, s. 89; Giddens 2005 s. 77). Anthony Giddens (2001, s. 8) pisze o „wpływie odległych wydarzeń na to, co dzieje się w bezpośredniej bliskości” naszego terytorium. Granice państw bowiem stają się dziś w coraz mniejszym stopniu barierami dla wielu różnych przepływów kulturowych (ibidem), politycznych i gospodarczych (Albrow 2005, s. 679–697; Hannerz 2002, s. 4). Wskazuje na to również W. J. Burszta (1998, s. 158; 2004, s. 89). Natomiast A. Appadurai przewiduje koniec geografii, opisując zjawisko deterytorializacji, które polega na deprecjacji miejsca i umiejscowienia, na uwolnieniu człowieka od ograniczeń i przypisań przestrzennych (Appadurai 2005, s. 1–23). Powszechnie znaną metaforą, opisującą ten proces, jest globalna wioska (McLuhan 1962, s. 31).

Głównym motorem globalizacji jest rozwój technik informacyjnych i telekomunikacyjnych. Dzięki temu „jednostki są dziś coraz bardziej niż kiedyś świadome złożoności swoich powiązań z innymi i bardziej skłonne dostrzegać kwestie globalne” (Giddens 2005, s. 74), co zwiastuje „rewolucję w stosunkach czasoprzestrzennych pomiędzy ludźmi i miejscami” (Urry 2005, s. 697). A więc dzięki technologii informacyjnej świat staje się jednym miejscem (Burszta, Kuligowski 2005, s. 48). Ponad granicami regionów, państw, a nawet kontynentów powstają

² Terminu „profesjonaliści” używam w niniejszym artykule na określenie przedstawicieli zawodów, które wymagają wyższego wykształcenia i jednocześnie pracy w charakterze specjalisty lub kierownika, menedżera w jednej z dziedzin czy branży, do których przygotowują studentów liczne w Polsce szkoły i kierunki biznesowe, ekonomiczne: zarządzanie, kierunki menedżerskie, finanse i bankowość, marketing, zarządzanie personelem, informatyka oraz prawo (Thompson 1997, s. 300). Dziewięć moich rozmówców pracowało w wielkich transnarodowych korporacjach konsultingowych z branży doradztwa: korporacyjnego, finansowego, marketingowego, strategicznego i podatkowego, a także doradztwa dotyczącego tak zwanych zasobów ludzkich (HR — *Human Resources*). Kolejnymi rozmówcami byli: pracownik dużej firmy ubezpieczeniowej, kierownik w wielkiej międzynarodowej firmie — operatorze sieci komórkowej oraz pracownik wielkiego transnarodowego koncernu komputerowego. Troje pracowało w dużych bankach, dwoje w kancelariach prawniczych, a dwóch kolejnych rozmówców w wielkich korporacjach z branży tak zwanych produktów szybkozbywalnych — FMCG (*Fast Moving Consumer Foods*).

organizacje, wspólnoty, grupy, kategorie, klasy, czy też kultury międzynarodowe, transnarodowe (Hannerz 2006, s. 159–160, 193–208; Vertovec 1999, s. 447–462). W tej „transnarodowej przestrzeni [...] przemieszczają się nie tylko ludzie, ale także informacje oraz znaczenia” (Hannerz 2007, za: Zawisza 2007, s. 68). W ten sposób transnarodowość okazuje się integralnym składnikiem procesu globalizacji (Guarnizo and Smith 1998, za: Zawisza 2007, s. 17), powołującej do istnienia różne transnarodowe, globalne wspólnoty wyobrazeniowe (Burszta 2004, s. 89; Cohen 1998, s. 9), postnarodowe rzeczywistości polityczne, nowe typy wspólnot wyobrażonych (Appadurai 2005, s. 1–23).

„Dzisiejsze kultury transnarodowe są zwykle dość wyraźnymi i jednoznacznymi kulturami zawodowymi (często związanymi z transnarodowymi rynkami pracy)” (Hannerz 2006, s. 159). Nie dziwi zatem coraz szybszy rozwój grupy transnarodowych profesjonalistów biznesowych, co opisuje M. Nowicka (2006). Co więcej, współczesne kultury „stają się transnarodowe zarówno wtedy, kiedy ludzie je tworzący robią krótkie wypadki z domu w wiele innych miejsc — na kilka godzin lub dni w tygodniu, albo na kilka tygodni tu i tam w ciągu roku”. Ważną cechą tych kultur jest to, że ludzie do nich należący „znajdują innych, którzy nawiązują z nimi kontakt dzięki wyspecjalizowanym albo wspólnym dla całej grupy odniesieniom” (Hannerz 2006, s. 159), tworząc w ten sposób środowiska kulturowe (ibidem, s. 196).

Uczelnie (*School...* 2007), różne międzynarodowe, transnarodowe stowarzyszenia i organizacje branżowe (Vertovec 2002, s. 6) ustalają i sprawdzają empirycznie pewne standardy zawodowe. Organizują egzaminy oraz wystawiają własne dyplomy i certyfikaty. W ten sposób przedstawiciele globalnej klasy średniej (Kozłowski 1999b, s. 46–47), transnarodowej klasy kapitalistycznej (Sklair 1998, s. 5–6) przejmują podobne style życia bez względu na miejsce, w którym żyją i pracują.

Ten styl życia, jak się zdaje, prezentują tzw. *yuppies*, lub w wersji spolszczonej „japiszony”. *Yuppie* to akronim pochodzący od słów *young urban professionals*. Oznacza ludzi z wyższym wykształceniem, stosunkowo młodych (od około 25 do 35–45 lat), na ogół mieszkających i pracujących w dużym mieście, którzy pracują w charakterze menedżera lub innego profesjonalisty (*professional occupation*). Poświęcają oni swojej pracy wiele wysiłku i czasu (Carpini, Sigelman 1986, s. 503–504; Savells 1986, s. 235), a także mają aspiracje osiągnięcia prestiżu, uznania, sławy, wysokiego statusu społecznego, władzy i pieniędzy (Piesman, Hartley 1984, s. 12, za: Carpini, Sigelman 1986, s. 503).

A więc *yuppies* są to ludzie młodzi, dobrze wykształceni, wysoce mobilni, niebojący się ryzyka i wyzwań, dążący do poprawy swego statusu społecznego oraz elitarni, maksymalistyczni w swoich postawach, gdyż tylko doskonałość może ich zadowolić. Charakteryzuje ich także silnie odczuwana potrzeba osiągnięć (Savells 1986, s. 235). Są skupionymi na sobie perfekcjonistami (Manning 2000), często podróżującymi w poszukiwaniu niepowtarzalnych doświadczeń

i rozrywek (Manning 2000; Savells 1986, s. 235). Jedną z głównych cech *yuppies* jest także to, że polegają oni w głównej mierze na sobie samych i w swoim mniemaniu posiadają kontrolę nad własnym życiem. Potrafią też usilnie się starać i walczyć o wyznaczony cel w każdej dziedzinie swojego życia, które chcą przeżywać i często przeżywają intensywnie (*living life to the limit*) (Savells 1986, s. 235). Zapewne dlatego *yuppies* wyraźnie wyrażają niechęć do marnowania czasu, a wszystko musi być przez nich sprawdzone pod kątem jakości i wyjątkowości (ibidem, s. 236).

Bardzo ważnym wyróżnikiem stylu życia *yuppies* jest wystawna konsumpcja (Belk 1986, s. 515), snobistyczne dążenie do kupowania i posiadania możliwie najlepszych i najdroższych markowych produktów oraz usług (Savells 1986, s. 236). Dlatego zdobywają ekskluzywne samochody i ubiory, co pozwala im się wyróżniać (Manning 2000). *Yuppies* na ogół są zamożni, ale mają mało czasu do własnej dyspozycji, dlatego poszukują tylko wyjątkowych doświadczeń, przeżyć czy towarów (Savells 1986, s. 235–236). Drogie i ekskluzywne rzeczy stanowiąc mają swoiste wynagrodzenie za ich ciężką pracę, choć, co znamienne, potrafią odroczyć gratyfikację, nagrodę za ponoszony wysiłek i trud na bardzo odległą przyszłość (Belk 1986, s. 515).

Yuppies to bardzo często osoby samotne (single) lub żyjące w nieformalnym związku. Założenie rodziny odsuwają często na przyszłość, a kobiety *yuppies* uwalniają się od „determinizmu reprodukcyjnego”, uznając dzieci za zbędny emocjonalny bagaż (Gianoulis 2002, s. 237). Wiąże się to, jak twierdzą, z charakterem ich pracy i rolą, jaką odgrywa ona w ich życiu (Manning 2000; Savells 1986, s. 237). Być może jest to nawet rodzaj obsesji na punkcie własnej kariery, ale zapewne praca jest dla nich również emocjonalnie satysfakcjonująca, jest sposobem autoekspresji i samorealizacji (Piesman i Hartley 1984, za: Manning 2000). Nie bez znaczenia jest bezustanna rywalizacja, jak również niezłe zarobki, pozwalające na spłacanie zaciąganych licznych kredytów (Belk 1986, s. 516). Poza pracą *yuppies* prowadzą życie niezwykle aktywne, wiele uwagi poświęcają sportom, np. uprawiają jogging, grają w squasha, są bywalcami fitness klubów i klubów zdrowia (Belk 1986, s. 516).

Innymi przykładami współczesnych globalnych i transnarodowych kategorii społeczno-zawodowych związanych z biznesem są pracownicy korporacji oraz menedżerowie. Człowiek korporacji (*corporation man*) to pracownik firmy należącej do jednej z dużych międzynarodowych korporacji³. Korporacje bywają czasem kojarzone z biurokracją (Zdrenka 2003, s. 272) oraz z racjonalizacją wielu dziedzin funkcjonowania swoich firm. Bywają też oskarżane o dehumanizację, technicyzację, czy też po prostu o makdonaldyzację działań i między-

³ Piszą o tym np. Czubaj, Pęczak 2001, s. 72; Podgórska 2001, s. 81–83; Winnicka, Wujec 1997, s. 7–9, a także Bakan 2006; Brzozowska 2005, s. 79–83; Koźmiński 1999a, 1999b i Plattner 1989, s. 174.

osobowych relacji (por. Bakan 2006; Ritzer 2003, s. 285–286). Wyrazem tych zjawisk w przekazie popularnym, czy nawet naukowym, jest podobny, a niekiedy identyczny strój biznesowy pracowników korporacji, którego skutkiem jest anonimowość, a nawet uniformizacja biznesmenów: „Coraz więcej młodych ludzi rezygnuje ze swojej odrębności na rzecz biznesowej uniformizacji, zwiększyły się bowiem wymagania wobec stroju noszonego przez pracownika. Uniformem biznesu stał się ciemny klasyczny garnitur, krawat i biała koszula” (Czekalski 2005, s. 408).

Natomiast A. Koźmiński (1999a, 1999b) rysuje zgoła odmienny obraz współczesnych korporacji oraz pracujących w nich menedżerów–profesjonalistów. Według niego, przede wszystkim globalna konkurencja i coraz większe umiędzynarodowienie firm, a także nowoczesne technologie informacyjne oraz różnorakie nowe warunki instytucjonalno–prawne spowodowały to, że doszło do „umasowienia oraz demokratyzacji profesji menedżerskiej” (Koźmiński 1999a, s. 317). A więc uprawnienia decyzyjne zostały „sprowadzone w dół”: „Rzesze ludzi, których uważano dotąd — i którzy sami siebie uważali — za biernych wykonawców, «małe trybiki wielkiej maszyny», musiały poczuć się menedżerami i przejąć funkcje kierownicze” (ibidem, s. 318). Ponadto, według A. Koźmińskiego, pojawiła się nowa globalna społeczno–zawodowa grupa menedżerów. Jej powstanie opiera się, między innymi, na bardzo podobnych lub niemal identycznych programach studiów lub/i kursów zawodowych, a także na wspólnocie doświadczeń zawodowych zdobytych w trakcie rozwiązywania podobnych problemów i zadań oraz stawiania czoła wyzwaniom globalnego rynku (ibidem, s. 320). W ten sposób powstała światowa klasa średnia (por. Koźmiński 1999b). Szybko rosnąca globalna klasa średnia prowadzi, jego zdaniem, ten sam lub bardzo zbliżony styl życia (ibidem, s. 46–47), ma też charakter międzynarodowy i kosmopolityczny (Koźmiński 1999a, s. 320–321). *Lingua franca* tej grupy jest uproszczony *business English*.

Globalna wspólnota kulturowa tej grupy menedżerów wyznaje „fanatyczny niemal kult profesjonalizmu potwierdzonego formalnie”, który polega na „niemal ślepym zaufaniu do formalnych kwalifikacji, udokumentowanych dyplomami i świadectwem oraz rankingami instytucji i osób podpisanych pod nimi”. Ceni marki, etykiety, zaświadczenia i dyplomy, ale też zdolność do niekonwencjonalnego działania wbrew schematom i rutynie (ibidem, s. 326). Znakami tej kultury są prestiżowe luksusowe dobra konsumpcyjne stanowiące oznaki statusu i świeżo zdobytej pozycji społecznej (ibidem, s. 327).

Własne badania prowadziłem w Warszawie w latach 2006–2007 wśród pracowników polskich oddziałów transnarodowych korporacji biznesowych. Moi rozmówcy, dzięki swojej pracy, mieli częste i liczne kontakty z różnymi globalnymi wzorami społecznymi czy biznesowymi, to znaczy w większym lub mniejszym stopniu uczestniczyli w kulturze transnarodowego biznesu (Hannerz 2006, s. 196). Ponadto mieli okazje do podróży po Europie w ramach obowiązków za-

wodowych, a wielu uczestniczyło także w różnego rodzaju międzynarodowych kursach i szkoleniach, uzyskując dzięki temu międzynarodowe certyfikaty. Wielu uczęszczało na międzynarodowe kursy zawodowe także w Polsce. Ta dbałość o posiadanie dyplomów uznawanych w społeczności międzynarodowej wskazuje na zbieżność z literaturą (Koźmiński 1999a, s. 326), podkreślającą fanatyczny niemal kult profesjonalizmu potwierdzonego formalnie wśród grupy globalnych menedżerów. Natomiast owe transnarodowe branżowe stowarzyszenia i organizacje biznesowe, które wystawiają te certyfikaty, uznaje się za ważny czynnik sprzyjający tworzeniu się transnarodowej klasy biznesowej (Vertovec 2002, s. 6).

Niemal wszyscy rozmówcy posługiwali się biegle językiem angielskim, co było koniecznością, ponieważ wielu miało częsty kontakt — zarówno osobisty, jak i telefoniczny czy e-mailowy — z obcojęzycznymi współpracownikami, przełożonymi bądź klientami. Anglojęzycznych było również bardzo wiele materiałów, opracowań, ustaw czy regulacji, z którymi musieli się zapoznawać w trakcie wykonywania swoich obowiązków zawodowych. Co istotne, bardzo często tematyka ich pracy dotyczyła nie tylko polskich, lecz także międzynarodowych zagadnień, zjawisk, czy też uregulowań prawnych, standardów i norm.

Moi rozmówcy byli dobrze wykształceni, bardzo mobilni, nie stronili od podejmowania w pracy ryzyka i wyzwań, wyraźnie dążyli do poprawy swojego statusu społecznego (jak *yuppies*, patrz: Savells 1986, s. 235). Bardzo cenili sobie własny rozwój zawodowy (ibidem, s. 236), byli dynamiczni zawodowo i życiowo, zajmowali się stale wieloma różnymi sprawami (Manning 2000), a także bardzo nie lubili marnować czasu (Savells 1986, s. 236). Dla obu tych grup główną osią życia jest praca zawodowa, której poświęcają większość energii, wysiłku, uwagi, myśli (Manning 2000; Savells 1986, s. 237). Praca musi być emocjonalnie i intelektualnie satysfakcjonująca. W przypadku moich rozmówców (ale także *yuppies*) ważną motywacją do podjęcia tej pracy (absorbującej, a jednocześnie dobrze płatnej) były (między innymi) kredytowe zobowiązania wobec banków⁴ (Belk 1986, s. 516). Ponadto starali się dobrze planować swoją karierę zawodową (Patrzalek 2004, s. 27) i uzyskać poczucie kontroli nad własnym życiem (Savells 1986, s. 235).

W wypowiedziach wielu moich rozmówców — podobnie jak w przypadku *yuppies* (Savells 1986, s. 237; Belk 1986, s. 515) — pojawiał się wątek odkładania w czasie przyjemności, rozwijania własnych pozazawodowych zainteresowań, a także założenia rodziny. Niemal wszyscy respondenci prowadzili tak zwany aktywny styl życia, a więc uprawiali różne sporty. Co ciekawe, kilkoro z nich uprawiało sporty modne wśród *yuppies*, tzn. squash czy jogging, kilkoro było bywalcami pływalni, siłowni, ćwiczyło w fitness klubach albo w klubach zdrowia (Belk 1986, s. 516).

⁴ Kredyty brali w celu kupna mieszkania bądź domu.

A jednak pomiędzy stylami życia moich rozmówców a *yuppies* istnieją różnice, zwłaszcza między ich życiowymi preferencjami. Młodzi polscy profesjonalści biznesowi w większości przypadków podkreślali silne więzy z bliskimi osobami, w tym z rodziną, podczas gdy *yuppies* literatura i badacze przypisują skrajny egoizm. Zdecydowana większość moich rozmówców deklarowała, że ważni (a często, że niezwykle ważni) są dla nich ich bliscy. Kilkoro założyło już własne rodziny. Co więcej, także kilkoro za autorytet dla siebie uznało swoich rodziców. W większości przypadków nie byli singlami (w przeciwieństwie do *yuppies*), lecz mieszkali z rodzicami i rodzeństwem, z małżonkami czy z partnerami. Młodzi polscy profesjonalści biznesowi inaczej też realizują wzory konsumpcji. Zdecydowana większość moich rozmówców twierdziła, że zwraca uwagę na marki produktów tylko dlatego, aby mieć pewność, iż kupują towary dobrej jakości. Jedynie nieliczni dążyli do ekskluzywności, wyjątkowości, snobizmu przy wyborze marek ubrań czy miejsca zamieszkania⁵.

W opisach współczesnej silnie zglobalizowanej oraz późnonowoczesnej rzeczywistości społecznej, gospodarczej, kulturowej często się podkreśla elastyczność, płynność, zmienność i mobilność (Bauman 2000; Lash, Urry 1994 i Sennett 1998, za: Giddens 2005, s. 436). „Mobilność okazuje się najwyżej cenioną i pożądaną wartością” (Bauman 2000, s. 6) i „chcąc nie chcąc, wszyscy jesteśmy w ruchu, z inicjatywy własnej lub cudzej” (ibidem, s. 7). Natomiast elastyczność i zmienność to cechy nowego typu społeczeństwa, nowego ładu społecznego, społeczeństwa postindustrialnego, wieku informacji (Giddens 2005, s. 76, 399). Ów niesłychany dynamizm oraz nieporównywalnie szybsze tempo zmian (a także ich zasięg i wpływ na praktyki i zachowania społeczne) są cechami całej nowocześnieści⁶, a nie tylko ostatnich kilku dekad (Giddens 2001, s. 23). Nowoczesność cechuje dynamizm: specyficznym dynamicznym charakterem nowoczesnego życia społecznego (ibidem).

Dziedzinami życia społecznego, w których bardzo wyraźnie przejawiają się różne zjawiska i procesy utożsamiane z globalizacją, w tym presja na coraz większą elastyczność, płynność oraz zmienność i mobilność, są gospodarka oraz biznes. Powstanie oraz integracja globalnej gospodarki światowej (Giddens 2005, s. 75), a także jej uwolnienie się od bezpośrednich wpływów poszczególnych państw narodowych, wiąże się z koniecznością międzynarodowej współpracy, bo „[...] w końcu globalizacja [to] proces ściślejszych związków państw i ludzi dzięki redukcji kosztów transportu i informacji oraz znoszenia barier w prze-

⁵ Natomiast *yuppies* przypisuje się wystawną konsumpcję (Belk 1986, s. 515), materializm oraz chęć wyróżniania się spośród innych poprzez posiadanie drogich i ekskluzywnych towarów, produktów (Manning 2000).

⁶ Którą utożsamia się ze światem uprzemysłowionym (w tym z industrializmem i kapitalizmem), państwem narodowym, jako nową formą uspołecznienia oraz narodzinami organizacji, jako regularnej kontroli stosunków społecznych na dużym obszarze czasu i przestrzeni (Giddens 2005, s. 21–23).

plywach towarów, usług, kapitału, wiedzy i ludzi z kraju do kraju” (Wójtowicz 2008). Niezbędne jest także znaczne uelastycznienie wielu dziedzin gospodarki (Giddens 2005, s. 405).

Te cechy funkcjonowania gospodarki mają wpływ także na styl życia współczesnego człowieka biznesu, w tym przede wszystkim na jego życie zawodowe, jego stosunek do pracy (ibidem, s. 84). W całej gospodarce globalnej dochodzi do ciągłych zmian, a to wymusza adaptację firm do nowych warunków i zmusza ich pracowników do ustawicznego szkolenia się. A więc przede wszystkim zaczęto od nich wymagać wszechstronnego wykształcenia i ciągłego podnoszenia kwalifikacji, a także bardziej elastycznego podejścia do wykonywania swoich obowiązków (ibidem, s. 405). Charakterystyczne jest również odejście od wąskich specjalizacji i szkoleń na rzecz systemu nauczania pracowników opartego na bardziej elastycznych zasadach (ibidem, s. 406). Bardzo ważną cechą współczesnego pracownika jest twórcze radzenie sobie z problemami: „Wszechstronność jako kierunek rozwoju systemów produkcji wpływa na proces rekrutacji pracowników. Podczas gdy kiedyś podstawowymi kryteriami przy rekrutacji były wykształcenie i kwalifikacje zawodowe, dziś wielu pracodawców poszukuje ludzi, którzy łatwo się przystosowują i szybko uczą” (ibidem, s. 407). Giddens twierdzi także, że stała posada odchodzi do przeszłości (ibidem, s. 85, 436). Podczas gdy dawniej jednostka pozostawała związana z jednym pracodawcą przez wiele lat, „obecnie więcej osób samodzielnie układa swoją karierę zawodową, stawiając sobie własne cele i dowolnie dobierając prowadzące do nich środki. Często oznacza to wielokrotne zmiany pracy, zdobywanie nowych kwalifikacji i umiejętności, i przenoszenie ich w różne konteksty zawodowe” (ibidem, s. 85). Zwiększa się współcześnie zapotrzebowanie na pracowników z portfolio, którzy posiadają wiele różnorodnych umiejętności zawodowych i którzy wykonują kilka różnych zawodów, pracują na kilku różnych stanowiskach (ibidem, s. 436). Od takiego pracownika oczekuje się umiejętności podejmowania ciągle nowych zadań (ibidem).

Opisywana przeze mnie grupa młodych profesjonalistów biznesowych mogła pojawić się w Polsce dopiero w wyniku transformacji polityczno-gospodarczej po 1989 roku. Zaistniały wtedy warunki do wejścia na polski rynek korporacji międzynarodowych, które okazały się źródłem i kanałem przepływu nowoczesnych technologii (Zabielska, Fierek 2007, s. 5), *know-how*, wzorów kultury organizacyjnej, a także wzorów zachowań, upodobań czy aspiracji pracowników zarówno w wymiarze zawodowym, jak i pozazawodowym.

A więc mobilność, zmienność oraz elastyczność należą do istotnych cech charakteryzujących style życia i pracy przedstawicieli większości opisywanych w polskiej literaturze biznesowych grup czy kategorii społeczno-zawodowych (np. Sikorska 2000, s. 93–110; Latusek 2004, s. 96). Interesujące refleksje na ten temat, wynikające z obserwacji autorki, prezentuje książka Elizabeth C. Dunn *Privatizing Poland: baby food, big business, and the remaking of labour* (2004). Omówione tu zostały różne zmiany w zachowaniu i w myśleniu polskich pracowników

sprywatyzowanego i przejętego przez międzynarodowy koncern polskiego przedsiębiorstwa. Piszę ona o analogii pomiędzy przemianami w polskiej gospodarce⁷ a zmianami w świadomości polskich pracowników, zwłaszcza wszystkich tych na stanowiskach kierowniczych i specjalistycznych. Analogicznie do przemian makroekonomicznych oraz zgodnie z nowymi wymaganiami rynku pracy i oczekiwaniami pracodawców, polscy pracownicy stali się bardziej elastyczni (ibidem, s. 91–92). Pisząc o tych zmianach, autorka określa nowy typ pracownika mianem elastycznego ciała (*flexible bodies*), poszukiwanego przez sprywatyzowane polskie przedsiębiorstwa, które w szybkim tempie uległy globalnym wpływom (ibidem, s. 92). Procesom tym towarzyszyło utowarowienie pracy (*commodification of labour*), którego przejawem było zanikanie granic pomiędzy tym — kim kto jest, a tym — co kto robi w pracy, pomiędzy pracownikiem a jego pracą (ibidem, s. 81). Dawni kierownicy stawali się menedżerami (ibidem, s. 69–71) i przejmowali habitus zachodniego biznesmena (ibidem, s. 73).

W ten sposób najcenniejszą cechą pracownika szczebla kierowniczego w badanym przez E. C. Dunn przedsiębiorstwie okazał się ruch (*movement*), także w znaczeniu elastyczności oraz umiejętności przystosowywania się do częstych zmian. Co więcej, także szkolenia w tej firmie w mniejszym stopniu dotyczyły kwestii merytorycznych, natomiast więcej uwagi poświęcano w nich zmianom w osobowości, w mentalności, w sposobach myślenia i w charakterach pracowników oraz internalizacji przez nich cech pożądaných (ibidem, s. 77).

Te oczekiwania względem pracowników ze strony giętkiego, elastycznego kapitalizmu (*flexible capitalism*) w postaci koncernów międzynarodowych opisuje E. C. Dunn w terminach zmiany habitusu oraz manipulowania własnym wizerunkiem. Określa to jako kulturowy imperializm (ibidem, s. 73–75). Kilkoro innych badaczy tych problemów (np. Ziółkowski 2007) jest podobnego zdania. Komercyjne i kulturowe wzory realizują się przede wszystkim w obrazie modelowego pracownika (Dunn 2004, s. 69–93), który narzuca ludziom nie tylko zachowania, ale także specyficzny język pełen anglojęzycznych zwrotów oraz określeń biznesowych i potocznych. W ten sposób język polski wzbogacił się o szereg słów obcych, lub obcego pochodzenia, takich jak: menedżment, menedżer, konsultant, marketing (Kostera 1996, s. 226), ale te słowa mają również pewien wydźwięk wartościujący: „nowocześniej jest być menedżerem, kierownik jest staroświecki”. I właśnie ten normatywny i wartościujący charakter obcojęzycznych określeń jest elementem transferu tożsamości rodem z zachodniej kultury biznesu (ibidem, s. 226 i 245).

Omawiane cechy współczesnego życia zawodowego biznesmena — większa mobilność, elastyczność i otwartość na novum — stwarzają możliwość w miarę swobodnego planowania swojej kariery, dowolnego wyboru zawodu i jego zmian

⁷ W oryginale: „from bounded and rigid system to a fluid, flexible, and global one” (Dunn 2004, s. 91).

(Handy 1994, za: Giddens 2005, s. 436). A jednocześnie presja ze strony rynku zmusza do poświęcania pracy zawodowej coraz więcej czasu, uwagi i energii. Silnie odczuwane są również brak czasu wolnego i przyspieszenie tempa życia u grup zawodowych związanych z biznesem, których „praca pochłania czas wy-ciszenia potrzebny dla zachowania zdrowia” (Giddens 2005, s. 422–423). Kolejnym skutkiem owej presji jest rozmywanie się granic między pracą a życiem prywatnym (ibidem, s. 492), ponieważ coraz agresywniej przenika ona do domu (Scraton i Branham 1995, za: Haralambos, Holborn 2000, s. 767–768).

Dzieje się tak między innymi za sprawą nowoczesnych technologii wykorzystywanych w pracy zawodowej: komputerów, laptopów czy telefonów komórkowych (Giddens 2005, s. 492; Naisbitt 2003, s. 33; Scraton, Branham 1995, za: Haralambos, Holborn 2000, s. 768; Śliwiński 2003, s. 283–285), które umożliwiają przenoszenie stanowiska pracy w dowolne niemal miejsce (Naisbitt 2003, s. 33). I tak na przykład telefony komórkowe wzmagają tempo życia oraz „naruszają prywatny czas jednostek [...] ich posiadacze są dostępni bez przerwy, przez co zacierają się granice między życiem prywatnym a pracą zawodową” (Giddens 2005, s. 492). Ponadto przyczyniają się do kompresji czasu i przestrzeni: „aparat znajduje się w intymnej przestrzeni człowieka, przemieszczając się wraz z nim, a jednocześnie ciągle ma możliwość połączenia z każdym punktem kuli ziemskiej [...] i tak przestrzeń globalna przestaje być przeszkodą w komunikacji, zostaje skompresowana” (Śliwiński 2003, s. 283). Podobnie internet, który „wtargnął do sfery życia prywatnego, zamazując granicę dzielącą życie zawodowe od domu”, a co więcej, „zmienia charakter życia codziennego”, zaciera bowiem „granice między globalnym a lokalnym wymiarem rzeczywistości” (Giddens 2005, s. 495). A jednak trudno nie zauważyć, że współczesne wynalazki technologiczne „pozwalają na bardziej efektywne wykorzystanie czasu dotychczas słabo zagospodarowanego (dojazdy) lub nadania wielofunkcyjnego charakteru czasowi mającego ściśle określoną funkcję (praca, wypoczynek, dojazd)” (Bombol 2005, s. 121).

Oddziaływanie opisanych przed chwilą presji współczesnego globalnego rynku pracy widoczne jest w wielu aspektach stylu życia moich rozmówców. Praca zawodowa dla moich rozmówców, podobnie jak dla większości opisanych w literaturze polskich biznesowych grup społeczno-zawodowych, jest główną osią życia. Właśnie aktywności zawodowej poświęcali oni najwięcej starań i uwagi, myśli i emocji. Podczas rozmów wielokrotnie podkreślali swoje w nią zaangażowanie i w większości przypadków interesowali lub wręcz pasjonowali się tematyką swojego zawodu. Niektórzy dokładnie, emocjonalnie, niekiedy nawet z zachwytem opowiadali o swoich zawodowych obowiązkach, np.:

[odpowiedź na pytanie, czy lubi pracę] bardzo, to urozmaicenie, wiele różnych przypadków, różnych sytuacji, różnych ludzi, z którymi się człowiek styka, naprawdę bardzo, ja naprawdę to lubię, fajna jest ta robota, jestem pasjonatem tego. Dla mnie to jest proste, chcę to robić, tak? Masz i stresu dużo, ale masz też

i jakąś satysfakcję, tak? Praca jest w miarę dobrze płatna, tak że no... fajnie, jak coś się dzieje, a można z tego żyć, tak?

Praca większości moich rozmówców wymagała przede wszystkim niemałego wysiłku intelektualnego, uaktywnienia wyobraźni i zdolności kreatywnych, w mniejszym stopniu zaś sprowadzała się do powielania utartych schematów. Co znamienne, niemal wszyscy rozmówcy bardzo cenili sobie bezustanne nowe wrażenia i doświadczenia towarzyszące ich zawodowej aktywności:

[...] lubię to, co robię, tak? nie mogę powiedzieć, co najbardziej lubię, no bo mam wiele rzeczy, praca składa się z wielu rzeczy różnych... Mogę powiedzieć, że najbardziej lubię to, że to nie jest takie powielanie pracy tej samej, praca taśmowa, nudna; natomiast konsulting to tak usługowo, różne projekty, różne firmy, różni klienci, różni ludzie [...] podobało mi się to, że są nowe projekty, nowe rzeczy, nowi ludzie. To dopiero jak przychodzisz do pracy, to się dowiesz, co będziesz dziś robił, jak otworzysz skrzynkę mailową [...] więc to jest fajne, ja bym nie mogła robić ciągle tego samego, nie wiem, wpisywać faktur... Nie wiem, wykonywać tych samych zajęć... więc to jest fajne, że się poznaje nowych ludzi, którzy mają bardzo różne doświadczenia.

Urozmaicone zadania i obowiązki w pracy oznaczały dla moich rozmówców również rozwój różnorodnych umiejętności oraz zdobywanie bogatego doświadczenia zawodowego:

[odpowiedź na pytanie, co mu się spodobało w jego pracy] Hm, dwie ważne rzeczy, to znaczy, po pierwsze: możliwość ciągłego rozwoju, to znaczy tam naprawdę jest tak, że każdy projekt jest inny, oczywiście, że tak jest, że trzeba się w czymś specjalizować, powiedzmy w consumer goods, w financial services, w bankingu, w farmie, w IT, i to jest, i to jest oczywiście dobrze, że jest... ale to jest tak, że... ale to nie jest tak, że jak jesteś specjalistą w banking, to już tylko robisz banking, nieeee, robisz czasami inne rzeczy, a nawet jak jesteś w tym banku, to możesz robić różne rzeczy, może to być, różne projekty, operations, może mieć strategię, możesz mieć IT, możesz mieć... outsourcing i wiele innych różnych rzeczy [...] tak że cały czas coś się zmienia, cały czas masz jakieś nowe wyzwania, nowe firmy.

Ta wypowiedź wydaje się potwierdzeniem ustaleń, które pojawiają się w literaturze na temat wymagań ze strony współczesnego, wysoce mobilnego i zmiennego rynku pracy stawianych współcześnie pracownikom. Przykładowo, M. Sikorska (2000, s. 107–108) wymienia strategię, jakie dobrze zarabiający pracownicy firm prywatnych przyjmują względem pracy. Są to przede wszystkim działania własne, uruchamiane dzięki silnemu przekonaniu o istotnym sensie własnej aktywności, własnych pomysłów i własnego wysiłku w kształtowaniu swojego życia zawodowego. Ponadto niezaspokojona ambicja zmusza tych właśnie pracowników do ciągłych poszukiwań, do „nie stania w miejscu” (ibidem, s. 108).

Jednym z ważniejszych aspektów stylu życia zdecydowanej większości moich rozmówców było dbanie o własny rozwój zawodowy — robienie planów i kon-

sekwentne ich realizowanie. Większość z nich dość dokładnie planowała swój rozwój zawodowy. Rozmówcy rozwój często zastępowali słowem kariera, mówili też o ścieżce kariery. Bardzo często w wypowiedziach na temat planów zawodowych i zawodowego rozwoju pojawiały się plany ustawicznej nauki oraz powiększania własnego doświadczenia zawodowego:

Co jest dla mnie ważne, to jest to ścieżka wzrostu, która umożliwi mi dojście tam, gdzie chcę dojść, tak? To już mówiłem o tym wcześniej. Ścieżka wzrostu, żebym się uczył, żebym robił ciekawe rzeczy, bo to jest to, co sprawia mi przyjemność i pozwala osiągnąć w przyszłości to, co bym chciał.

Z rozwojem zawodowym łączyły się również, w pewnej mierze, wspomina-
ne już wielokrotnie i emocjonalnie ważne dla rozmówców aspekty ich pracy: zmienność, różnorodność, wszechstronność, kreatywność i nieschematyczność. Uważali, że doświadczenie i wykonywanie różnorodnych, a także niestandardowych zadań umożliwi im w przyszłości znalezienie pracy bardziej ich satysfakcjonującej:

Mieć jak najbardziej rozwijającą pracę — to się u nas liczy w branży, żeby właśnie nie stać w miejscu, tylko żeby się rozwijać, żeby podnosić swoją wartość rynkową. Podnieść wartość rynkową można właśnie w taki sposób, że się robi coraz to nowe rzeczy, coraz trudniejsze.

W plany bowiem zdecydowanej większości moich rozmówców wpisana była zmiana stanowiska, niekiedy miejsca pracy, a nawet zawodu:

Założenie jest takie, że nie można stać w jednym miejscu, tak? Czyli jak zdobywasz jakąś pozycję nie pozycję, to nie można spocząć na laurach, należy się uczyć, należy się rozwijać, trzeba się uczyć czegoś nowego.

Niektórzy, chociaż lubili swoje aktualne zadania i obowiązki zawodowe, planowali po pewnym czasie zmianę branży, czy też charakteru pracy. Twierdzili, że to poszerzy ich wiedzę i doświadczenie zawodowe, a także pozwoli poznać nowe dziedziny i problemy, tematy i zagadnienia.

Być może ta dbałość o własny rozwój zawodowy była w pewnym stopniu efektem zatarcia granic między życiem zawodowym a prywatnym, gdyż większości moich rozmówców nie udawało się rozdzielenie sfery zawodowej od prywatnej. I chyba właśnie rozmycie tych granic okazuje się jedną z najważniejszych cech stylu życia niemal wszystkich moich rozmówców. Dbali oni bowiem o swoją przyszłość zawodową tak w pracy, jak i poza nią. Po wyjściu z pracy — w domu, w czytelniach — czytali różnego rodzaju specjalistyczne bądź ogólnobiznesowe artykuły, książki czy opracowania, uczęszczali na rozmaite studia, kursy i szkolenia zawodowe, zdobywając dodatkowe certyfikaty i uprawnienia albo dyplomy, nie tylko polskie. Prenumerowali i czytali już „po pracy” fachowe, branżowe czasopisma, gazety. Bardzo często interesujących ich wiadomości i lektur szukali w internecie. Kilkoro było w pełni świadomych

tego, że dodatkowe umiejętności i certyfikaty są elementem budowania własnej pozycji zawodowej, wartości na rynku pracy, a także zabezpieczeniem na wypadek zwolnienia przez obecnego pracodawcę: „przykładowo robisz tam jakiś certyfikat to [...] jak ci coś nie pójdzie, że umożliwi ci zahaczenie się w jakiejś innej firmie”. Podobne plany zawodowego doskonalenia mieli też na przyszłość.

To przenikanie się pracy i prywatności jest chyba najbardziej widoczne w tym, że większość moich rozmówców często pracowała „po godzinach”, zarówno w biurze, jak i w domu, ale też bywało, że czasami w trakcie pracy zajmowali się sprawami niezwiązanymi ze swoimi obowiązkami zawodowymi. Mimo to znacznie częściej sfera pracy wnikała do sfery prywatności niż na odwrót. Jednym z głównych powodów tego był, moim zdaniem, nienormowany czas pracy. Rozliczanie pracowników (moich rozmówców) z konkretnych i wymiernych efektów ich pracy przez pracodawców powodowało, że faktyczny czas ich pracy bywał często wydłużany:

Nie mam normowanego czasu pracy [...] to nie jest tak, że muszę być tam do 17.00 czy do którejś, ale z reguły ten nienormowany czas pracy przekłada się na większą ilość godzin przepracowanych. Nawet nie zdążam przeczytać dziennie całej poczty, dziennie mam jakies... 100–150 maili.

Nie bez znaczenia w rozmywaniu granic prywatności i pracy są także urządzenia elektroniczne i internet, za których sprawą pojęcie miejsca pracy staje się umowne. Komórka, laptop oraz łatwy dostęp do internetu w większości miejsc na ziemi powodowały, że rozmówcy nie mieli czasem szans na oderwanie myśli od pracy, także podczas weekendu lub wyjazdu wypoczynkowego poza miasto. Mówili:

Przez internet często w domu, na laptopie [...] chciałabym trochę więcej życia prywatnego mieć. W ten weekend planuję całkiem się oderwać, dziś wieczorem wyłączyć komputer [a mamy piątek samo południe] i włączyć go w niedzielę wieczorem, żeby może coś na poniedziałek przygotować. Trochę relaksu...

Albo:

Byłem na wyjeździe ostatnio, z moimi przyjaciółmi, to żeby tak zupełnie odstresować się, nie mieć tak nic totalnie do roboty. Domek w lesie, i tylko żeby sobie coś do jedzenia zrobić. No to ja jednak część czasu musiałem spędzić na pisaniu dokumentów, które musiałem oddać koniecznie zaraz po przyjeździe.

Co więcej, praca wywierała też wpływ na pozazawodowe obszary życia moich rozmówców: wzory zachowań, sposoby myślenia, postrzegania oraz mówienia. Interesującym tego przykładem może być język i sposób mówienia. Niektórzy rozmówcy w naszą rozmowę — przecież nie zawodową — wplatali biznesowe bądź branżowe słownictwo związane z wykonywaną przez nich pracą. Były to głównie zwroty anglojęzyczne lub też ich spolszczenia:

Musi być między nimi jakiś interfejs; dostawać większe pensje i targety; no masz jakiś tam brand [...] spełnia tam warunki safety policy firmy; na pewno lubię Benettona, ale to raczej jest casual niż do pracy; spotykamy na rozliczeniach jakiś staffów; o 8.30 mamy morning meeting, czyli ekonomiści, traderzy mówią [...] no to zamykanie deali, pricowanie, prezentacje; dwa razy w roku na tym brandzie.

Kilkoro używało tak polskich, jak i anglojęzycznych pojęć biznesowych w kontekście pozazawodowym, gdy rozmawiali o sprawach niezwiązanych bezpośrednio lub w ogóle z ich pracą. Przykładem może być często pojawiające się pojęcie zarządzania czasem (*time management*). Wydaje mi się też, że charakter ich pracy (zmiennosc, dynamicznosc) wpływał także na sposób i tempo mówienia oraz podejście do rozmowy. To tylko hipoteza, ale może właśnie ona tłumaczy, dlaczego niektórzy z nich mówili bardzo szybko, często, gdy rozmowa się przedłużała, towarzyszyło temu widoczne zniecierpliwienie. Co ciekawe, kilkoro spośród szybko mówiących rozmówców (a niektórych znałem od dawna) znacznie przyspieszyło swoją mowę po rozpoczęciu pracy zawodowej. Jeden z rozmówców powiedział o tym wprost:

[zapytany o to, czy widzi jakieś większe minusy swojej pracy] nooo... są... one bardzo wpływają na charakter [...] znaczy... mówię 30 razy szybciej niż kiedyś... stałem się bardzo niecierpliwy... [i w tym momencie zaczął mówić znacznie wolniej].

Przenikanie się sfer pracy i prywatności może nieść ze sobą różne konsekwencje. Jedną z nich jest brak czasu na bardzo wiele zajęć i realizację zamierzeń. W wypowiedziach moich rozmówców pojawiały się wyraźne tego deklaracje. Rozmówcy mówili też o szybkim upływie czasu:

Mało czasu, czas szybko płynie; [a czy masz wrażenie, że na coś brakuje ci czasu?] Na życie brakuje mi czasu; na wszystko mi brakuje czasu [...] no nie wiem, ja mam naprawdę problem z powiedzeniem, na co mi nie brakuje tego czasu.

Niektórzy mówili ogólnie, że brakuje im czasu na:

życie prywatne; znaczy się, staram się jakoś to bilansować, teraz już coraz mniej mi się udaje, nie? Życie prywatne z... te jakieś imprezy... też dziewczyna i tak dalej, i tak dalej.

Wielu mówiło także o różnych swoich dawnych zainteresowaniach lub ulubionych zajęciach, na które teraz nie mają już czasu.

Ten aspekt problemu — brak czasu wśród przedstawicieli polskich grup społeczno-zawodowych związanych z pracą w biznesie — podkreślają niemal wszyscy autorzy opracowań naukowych. I tak np. właścicielki małych i średnich firm narzekały na brak czasu na życie osobiste i rodzinne (Wójtowicz 2006, s. 73–77). Również większość spośród tzw. ludzi sukcesu oddaje się „pogoni za czasem”, którego brakuje im, między innymi na remont mieszkania, na naprawę samo-

chodu, na czytanie, a także na rodzinę, na towarzyskie kontakty czy po prostu na przyjemności. Przedstawiciele tej grupy narzekali też na zmęczenie psychiczne i stres wywołany pracą, jak również na to, że po powrocie do domu nie mogą sobie pozwolić na odrobinę luzu. Rzadko wykorzystywali czas po pracy na wypoczynek, a znacznie częściej przeznaczali go na odrabianie zaległości w pracy czy na naukę (Palska 2000, s. 344).

Powód braku czasu może być banalny, może to po prostu wynikać z nadmiaru różnych zajęć i obowiązków, bezpośrednio związanych z wykonywaną pracą, jak i pośrednio z nią powiązanych. Z badań socjologicznych wynika, że około jedna trzecia społeczeństwa polskiego w połowie lat 90. w różnym stopniu odczuwała deficyt czasu. Znamienne, że ów niedobór czasu najsilniej odczuwali „przede wszystkim przedsiębiorcy, właściciele firm, przedstawiciele wolnych zawodów, specjaliści, pracownicy nowego rynku finansowego — giełdy, bankowość, nowego rynku komputerowego” (Tarkowska 1998, s. 95).

Jednak brak czasu może być również symbolem, wyrażającym i podkreślającym status społeczny. Niektórzy badacze zwracają uwagę także na pozytywne wartościowanie braku czasu, mówiące o przydatności, użyteczności biznesmenów (np. Czekalski 2005, s. 354; Tarkowska 1998, s. 95). Znamienne, że podejście do czasu, w tym do czasu wolnego, zmieniło się u Polaków diametralnie po 1989 roku. Zmiana tempa życia spowodowała to, że „nastąpiła moda na brak czasu i pośpiech, identyfikowane z życiem ludzi sukcesu” (Czekalski 2005, s. 354). Podobnego zdania jest też i E. Tarkowska: „deficyt czasu ma obecnie w Polsce znaczenie symboliczne. Widoczna jest wyraźnie moda na brak czasu, pośpiech, które stanowią oznakę sukcesu. Nie wypada przyznawać się do nadmiaru czasu” (Tarkowska 1998, s. 96). To sytuacja odwrotna niż w czasach PRL-u, gdy wartością cenioną i będącą miarą sukcesu oraz awansu społecznego była duża ilość czasu wolnego: „z wyższymi pozycjami w hierarchii społecznej, z wyższym wykształceniem czy dochodami łączył się większy zakres czasu do własnej dyspozycji” (ibidem). Brak czasu łączyło wtedy z niską pozycją społeczną, a także miernymi dochodami czy kwalifikacjami. Współcześnie sytuacja uległa odwróceniu: „ten charakterystyczny dla społeczeństw tradycyjnych układ zmienił się obecnie diametralnie: to biedzie i niskiej pozycji w hierarchii społecznej towarzyszy nadmiar niezagospodarowanego czasu, natomiast różnego rodzaju elity — w skali dochodów, władzy, wykształcenia — charakteryzują się niedoborem czasu, także czasu wolnego” (ibidem).

Bibliografia

- Albrow M.
2005 *Globalizacja: teoretyczne aspekty zmian*, [w:] *Socjologia. Lektury*, (red.) P. Sztompka, M. Kucia, Kraków, s. 679–697.

Appadurai A.

2005 *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków.

Bakan J.

2006 *Korporacja. Patologiczna pogoń za zyskiem i władzą*, Warszawa.

Balcerek J.

1976 *Socjologia pracy*, Warszawa.

Bauman Z.

2000 *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa.

2007 *Płynna nowoczesność*, Kraków.

Belk R. W.

1986 *Yuppies as Arbiters of the Emerging Consumption Style*, „Advances in Consumer Research”, Vol. 13, red. J. L. Lutz, Provo, UT: Association for Consumer Research, s. 514–519.

Bombol M.

2005 *Ekonomiczny wymiar czasu wolnego*, Warszawa.

Brzozowska B.

2005 *Gen X. Pokolenie konsumentów*, Kraków.

Burszta W. J.

1998 *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.

2004 *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań.

Burszta W. J., Kuligowski W.

2005 *Sequel: dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa.

Carpini M. D., Sigelman L.

1986 *Do yuppies matter? Competing explanation for their political distinctiveness*, „Public Opinion Quarterly”, Vol. 50, s. 502–518.

Chaney D.

1996 *Lifestyles. Key ideas*, Routledge, United Kingdom.

Cohen R.

1998 *Transnational social movements: an assessment, WPTC-98-10, Paper to the Transnational Communities Programme seminar held at the School of Geography, University of Oxford, 19 June 1998*,
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/cohen.pdf> (12.2007).

Czekalski T.

2005 *Czasy współczesne*, [w:] *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, (red.) A. Chwałba, Warszawa, s. 340–423.

Czerwińska D.

1999 *Nowi młodzi pracownicy*, <http://praca.gazeta.pl/gazetapraca/1,73343,74538.html> (06.2007).

Czerwiński M.

1976 *Pojęcie stylu życia i jego implikacje*, [w:] *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, (red.) A. Siciński, Warszawa, s. 33–69.

Czubaj M., Pęczak M.

2001 *Zawód egoista. Nowy model kariery: 11 miejsc pracy w 12 lat*, „Polityka”, nr 18 (2296), s. 72.

Domański B.

2004 *Transnational corporations and the postsocialist economy: learning the ropes and forging new relationships in contemporary Poland*, <http://econlab.uom.gr/~move/images/stories/articles/relationships.pdf> (01.2008).

Dunn E. C.

2004 *Privatizing Poland: baby food, big business, and the remaking of labour*, London.

Dyczewski L.

1982 *Kontynuacja i zmiana w stylach życia polskiego społeczeństwa*, Lublin.

Falkowska M. (red.)

1997 *Wartości, praca, zakupy... O stylach życia Polaków*, Warszawa.

FDI...

2007 *FDI investment grows*, „The Warsaw Voice”, 24.10.2007, <http://www.warsawvoice.pl/view/16257> (12.2007).

Gianoulis T.

2002 *Yuppies*, *St. James Encyclopedia of Popular Culture*, http://findarticles.com/p/articles/mi_g1epc/is_tov/ai_2419101361 (03.2007).

Giddens A.

2001 *Nowoczesność i tożsamość: «Ja» i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa.

2005 *Socjologia*, Warszawa.

Gingrich A.

2002 *When ethnic majorities are dethroned: towards a methodology of self-reflexive, controlled macro-comparison*, [w:] *Anthropology by comparison*, (eds.) A. Gingrich, R. G. Fox, London, s. 225–248.

Grzeszczyk E.

2003 *Sukces: amerykańskie wzory — polskie realia*, Warszawa.

Hannerz U.

2002 *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology*, WPTC–2K–02, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf> (12.2007).

2006 *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, Kraków.

Haralambos M., Holborn M.

2000 *Sociology. Themes and perspectives*, London.

Hayder P.

2004 *Firma to ja: autowizerunek polskiego przedsiębiorcy prywatnego na przełomie XX i XXI wieku*, praca magisterska, IEiAK UW, Warszawa.

Korporacje...

2007 *Korporacje międzynarodowe*, [w:] *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3925944> (12.2007).

Kostera M.

1996 *Postmodernizm w zarządzaniu*, Warszawa.

Koźmiński A. K.

1999a *Kultura menedżerska*, [w:] *Humanistyka przełomu wieków*, (red.) A. Koziński, Warszawa, s. 317–336.

1999b *Zarządzanie międzynarodowe. Konkurencja w klasie światowej*, Warszawa.

Latusek D.

2004 Kierownik w Korporacji Międzynarodowej w Polsce. Etnografia roli zawodowej, praca magisterska, Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Studiów Międzynarodowych, <http://www.kostera.pl/mag.htm> (01.2007).

Manning J.

2000 *9. Yuppie Culture*, strona internetowa: The Eighties Club. The Politics and Pop Culture of the 1980s, <http://eightiesclub.tripod.com/id295.htm> (04.2007).

McLuhan M.

1962 *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto.

Naisbitt J.

2003 *High tech–high touch: technologia a poszukiwanie sensu*, Poznań.

Nowicka M.

2006 *Transnational professionals and their cosmopolitan universes*, Frankfurt, abstrakt, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/> oraz <http://www.campus.de/presse/9783593381558> (12.2007).

Pach J.

2007 *Rola korporacji ponadnarodowych w procesie globalizacji gospodarki światowej. Wnioski dla Polski*, <http://janek.ae.krakow.pl/~ekte/konf/pach.doc> (12.2007).

Palska H.

1999 *Styl życia. Stan badań i nowe potrzeby badawcze*, [w:] *Homo eligens: społeczeństwo świadomego wyboru: księga jubileuszowa ku czci Andrzeja Sicińskiego*, (red.) D. Gawin, Warszawa, s. 53–68.

2000 *Czy nowe style życia Polaków: wybrane wymiary stylu życia ludzi sukcesu*, [w:] *Jak żyją Polacy?*, (red.) H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard, Warszawa, s. 335–359.

2002 *Bieda i dostatek: o nowych stylach życia w Polsce końca lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa.

Plattner S.

1989 *Economic Anthropology*, Stanford.

Podgórska J.

2001 *Syndrom czarnego poniedziałku: przez lata byli pracoholikami, dziś czują się wypaleni*, „Polityka”, nr 41 (2001), s. 81–83.

Pucek Z.

2005 *Arjun Appadurai i antropologia bez granic*, [w:] *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, A. Appadurai, Kraków, s. V–XXVIII.

Ritzer G.

2003 *Makdonaldyzacja społeczeństwa: wydanie na nowy wiek*, Warszawa.

Savells J.

1986 *Who are the «Yuppies»? A Popular View*, „International Journal of Comparative Sociology”, XXVII, 3–4 (1986), s. 234–241.

School...

2007 *School of management. Postgraduate studies. University of St Andrews*, folder studiów, www.st-andrews.ac.uk/services/admissions/pdfs/Management.pdf (12.2007).

Siciński A. (red.)

1976 *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, Warszawa.

1978 *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce*, Warszawa.

1988 *Styl życia w miastach polskich (u progu kryzysu)*, Wrocław–Warszawa–Kraków.

Siciński A., Wyka A. (red.)

1988 *Badania «rozumiejące» stylu życia: narzędzia*, Warszawa.

Sikorska M.

2000 *Przetransformować się na kogoś innego — definiowanie sytuacji pracy*, [w:] *Między rynkiem a etatem. Społeczne negocjowanie polskiej rzeczywistości*, (red.) M. Marody, Warszawa, s. 93–110.

Sklair L.

1998 *Transnational practices and the analysis of the global system*, seminar delivered for the Transnational Communities Programme Seminar Series, 22 May 1998, London School of Economics and Political Science.

Śliwiński P. J.

2003 *Jestem, który jestem w sieci. Czyli o telefonie komórkowym w polskiej codzienności*, [w:] *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI wieku*, (red.) R. Sulima, Łomża, s. 280–291.

Tarkowska E.

1976 *Kategoria stylu życia a inspiracje antropologiczne*, [w:] *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, red. A. Siciński, Warszawa, s. 71–98.

1992 *Czas w życiu Polaków. Wyniki badań, hipotezy, impresje*, Warszawa.

1998 *Na czasie o czasie*, [w:] *Życie po polsku — czyli o przemianach obyczajów w drugiej połowie XX wieku*, (red.) B. Gołębiowski, Łomża, s. 92–97.

Thompson P.

1997 *The Pyrrhic Victory of Gentlemanly Capitalism: The Financial Elite of the City of London, 1945–90*, „Journal of Contemporary History”, Vol. 32, Nr 3, lipiec 1997, s. 283–304.

Urry J.

2005 „Społeczeństwa” i wymiar globalny, [w:] *Sociologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków, s. 697–707.

Veal A. J.

2000 *Leisure and lifestyle: A review and annotated bibliography*, http://www.business.uts.edu.au/lst/downloads/08_Lifestyle_Leisure_bib.pdf (07.2007).

Vertovec S.

1999 *Conceiving and researching transnationalism*, „Ethnic and Racial Studies”, Vol. 22, Nr 2, 01.03.1999, s. 447–462.

Wilska T. A.

2002 *Me, a Consumer? Consumption, Identities and Lifestyles in Today's Finland*, „Acta Sociologia”, 45(3), s. 195–210.

Winnicka E., Wujec P.

1997 *Na ósmym miejscu są krzesła*, „Magazyn”, dodatek do „Gazety Wyborczej”, nr 14, 04.04.1997, s. 7–9.

http://www.niniwa2.cba.pl/korporacje_na_osmym_miejscu_sa_krzesla.htm

Wójtowicz M.

2006 *Polskie właścicielki małych i średnich firm u progu XXI wieku a współczesne stereotypy dotyczące pracy zawodowej kobiet*, praca magisterska, IEiAK UW.

Zabielska I., Fierek M.

2007 *Korporacje transnarodowe jako podmiot procesu globalizacji*,

<http://www.konferencja.edu.pl/ref8/pdf/pl/Zabielska-Fierek-Olsztyn.pdf> (12.2007).

Zawisza K.

2007 *Spółeczna sieć migracyjna Polaków w Irlandii Północnej. Tworzenie się przestrzeni transnarodowej*, praca magisterska, IEiAK UW.

Zdrenka M. T.

2003 *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*, Toruń.

Ziółkowski M.

2007 *Two paradigms of analysis of the transformations in East-Central Europe*.

www.unesco.org/most/essziolkowski.doc



Marta Elas

Ubóstwo a sprawstwo. O ruchu samotnych matek i Stowarzyszeniu „Damy Radę”

Artykuł nawiązuje do mojej pracy magisterskiej pt. *W obronie praw, w obronie dzieci. Ruch samotnych matek w Stowarzyszeniu „Damy Radę”* (IEiAK UW 2008)*. Jest ona efektem baczego przyglądania się powstawaniu i ewolucji warszawskiego Stowarzyszenia „Damy Radę”, założonego przez samotne matki protestujące przeciwko likwidacji Funduszu Alimentacyjnego**. Początkowo Stowarzyszenie miało pewne cele polityczne. Organizowało akcje protestacyjne, uczestniczyło w kampanii na rzecz obywatelskiego projektu ustawy przywracającej Fundusz Alimentacyjny. Jednocześnie animowało wzajemną samopomoc, która stała się zaczynem organizacji materialnie wspierającej biedne rodziny posiadające dzieci. W pracy, na przykładzie „Damy Radę” pokazałam różne społeczne sposoby reagowania na biedę: od tworzenia aktywnego ruchu protestu zabierającego głos w debacie publicznej aż po organizowanie pomocy skierowanej bezpośrednio do potrzebujących. Różne formy działania Stowarzyszenia były przejawem troski i odpowiedzialności za dzieci. Badania prowadziłam od września 2006 do maja 2007 roku. W prezentacji materiałów i ich interpretacji korzystałam z propozycji teoretycznych głównie socjologów i antropologów społecznych. Natomiast bardzo ważną inspiracją do podjęcia tego rodzaju badań były dla mnie artykuły pojawiające się w prasie i realne protesty zrozpaczonych matek.

*

Wstęp

Ruch samotnych matek zawiązał się w Polsce pod koniec roku 2002, a na początku 2003 rozpoczął organizowanie sprzeciwu wobec likwidacji Funduszu

* Praca uzyskała wyróżnienie specjalne im. Gajki Kuroniowej w XIV edycji konkursu prac magisterskich im J. J. Lipskiego organizowanego przez „Otwartą Rzeczpospolitą”, Stowarzyszenie przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii.

** Fundusz Alimentacyjny został przywrócony ustawą z dn. 7 września 2007 r. (przyp. red.).

Alimentacyjnego. Wtedy to w różnych miastach zaczęły powstawać stowarzyszenia i nieformalne grupy kobiet chcących najpierw zapobiec likwidacji, a później walczących o przywrócenie Funduszu. Jednym z nich było założone w Warszawie Stowarzyszenie „Damy Radę”. Śledzenie historii ruchu samotnych matek, który można uznać za przykład macierzyństwa upolitycznionego (Werbner 2007), oraz badania przeprowadzone w „Damy Radę” pozwoliły mi na dostrzeżenie różnych reakcji osób biednych na sytuację życia w ubóstwie i różnych strategii, jakie mogą one przyjąć w obliczu trudnej sytuacji materialnej.

Od czego się zaczęło? O Funduszu Alimentacyjnym

Fundusz Alimentacyjny powstał w 1974 roku. Jego celem była opieka nad osobami, które nie mogły wyegzekwować zasądzonych na ich rzecz świadczeń alimentacyjnych. Obowiązki alimentacyjne brał na siebie ZUS, który rozrządzał środkami Funduszu, co korzystającym z niego osobom zapewniało regularne wypłaty świadczeń i stabilną sytuację życiową (Niegowska 2000, s. 5). Jednocześnie Fundusz miał zwiększać odpowiedzialność zobowiązanych do alimentacji. Niepłacąca osoba zaciągała wobec państwa dług, którego zwrotu dochodził już sam Fundusz, zwalniając z tego obowiązku uprawnionych do otrzymywania alimentów (Andrzejewski 1995, s. 22–24). Skuteczność postępowania była niska: o ile na przełomie lat 70. i 80. wynosiła ok. 50%, to w latach 90. już tylko 12–13% (ibidem, s. 109). Jednocześnie następował stały przyrost świadczeniobiorców, w roku 1996 z Funduszu korzystało 358 400, a w 2003 już 535 500 osób. Fundusz Alimentacyjny został zlikwidowany 1 maja 2004 roku (Janus i in. 2005, s. 12–13). Wywołało to protesty samotnych rodziców, w znacznej większości matek. Na terenie kraju zaczęły powstawać stowarzyszenia i grupy nieformalne, których celem była obrona, a następnie przywrócenie Funduszu Alimentacyjnego.

Badania

Działania ruchu samotnych matek śledziłam w prasie, uczestniczyłam też jako obserwatorka w kilku pikietach pod Sejmem RP. Ruch zainteresował mnie jako przypadek aktywizacji i zaangażowania w działalność o charakterze politycznym marginalizowanej grupy społecznej, jaką są ubogie samotne matki. W założonym przez nie w Warszawie Stowarzyszeniu „Damy Radę” prowadziłam badania od września 2006 do maja 2007 roku. Odwiedzałam biuro Stowarzyszenia oraz magazyn, kilkakrotnie zmieniający siedzibę w tym okresie. Prowadziłam dziennik badań, w którym zapisywałam wszystkie spostrzeżenia i informacje

zdobyte podczas kolejnych wizyt. Przeprowadziłam wywiady i nierejestrowane rozmowy z kobietami pracującymi w Stowarzyszeniu, udało mi się porozmawiać z kilkoma podopiecznymi. Staralam się uczestniczyć w okolicznościowych wydarzeniach organizowanych przez „Damy Radę”.

W trakcie moich badań „Damy Radę” zajmowało się przede wszystkim działalnością charytatywną, a grupą docelową były biedne rodziny z dziećmi, zwłaszcza rodziny samotnych matek. Z pomocy „Damy Radę” korzystali ludzie bardzo ubodzy, będący równocześnie beneficjentami Ośrodków Pomocy Społecznej. Prowadzenie badań w takim środowisku było utrudnione — podopieczni Stowarzyszenia często nie godzili się na rozmowę, byli akurat bardzo zajęci i się spieszyli. A więc z wieloma osobami mogłam porozmawiać zaledwie przez kilka minut. Czasem miałam wrażenie, że rozmówczynie nie chcą powiedzieć zbyt wiele o sobie i nie zawsze są ze mną szczere. Kilka osób nie przyszło na umówione spotkania. Doszłam do wniosku, że problemy te wynikają ze specyfiki badanego środowiska. Osoby, z którymi chciałam rozmawiać, są świadome swojej ciężkiej sytuacji i niskiej pozycji społecznej, mają poczucie wstydu i niechętnie wtajemniczają w swoje sprawy ludzi spoza swojego świata.

Potwierdzenie moich przypuszczeń znalazłam w literaturze przedmiotu. Na trudności pojawiające się przy badaniu zjawiska biedy i niejasną relację badacz–badany zwróciła uwagę Krystyna Lutyńska, opisując projekt prowadzony pod kierownictwem Elżbiety Tarkowskiej. Według K. Lutyńskiej, badani często traktowali badaczy jako urzędników Ośrodka Pomocy Społecznej lub przedstawicieli innej instytucji, a więc w rozmowach nieraz mijali się z prawdą, przedstawiali swoją sytuację tak, żeby dobrze wypaść (Lutyńska 2000, s. 199–232). E. Tarkowska zauważyła, że reakcje badanych były inne, gdy badacz potraktowany został jako przedstawiciel „opieki”, gdyż wtedy starali się oni spełniać kryteria, warunkujące przyznanie pomocy (Tarkowska 2000, s. 42).

Dlatego właśnie bardzo istotnym źródłem informacji był dla mnie dziennik badań, w którym starałam się możliwie jak najdokładniej odnotować wszystko, co działo się podczas wizyt w „Damy Radę”. Zrezygnowałam z nagrywania większości wywiadów, gdyż uznałam, że stwarza to dodatkową barierę pomiędzy mną a rozmówczyniami i może spowodować, że wypowiedzi będą nieszczerze lub wywiad okaże się wręcz niemożliwy do przeprowadzenia.

Strategie sprawstwa

W polskiej literaturze na temat ubóstwa osoby biedne są często przedstawiane jako bierne. Przy ich opisie pojawiają się takie pojęcia, jak np. niezaradność, wyuczona bezradność czy uzależnienie od pomocy społecznej. Obserwując protesty samotnych matek i późniejsze działania warszawskiego stowarzyszenia, doszłam do wniosku, że wielu spośród osób, z którymi się zetknęłam, nie można zarzucić

braku inicjatywy. Historię ruchu „alimenciar” i „Damy Radę” chciałabym więc ująć w kategoriach sprawstwa.

Jak pisze Ruth Lister, teorie o strukturalnych źródłach ubóstwa negują potencjał ludzi biednych do działania i przyjęcia odpowiedzialności za swoje życie. Z kolei koncepcje przeciwne, takie jak teoria *underclass*, przyczyn biedy upatrują w kulturze i samym biednym. Najnowsze teorie dotyczące opieki społecznej dążą do przekroczenia dychotomii pomiędzy podejściem indywidualistycznym a strukturalistycznym. W ich ujęciu człowiek jest twórczą i refleksyjną jednostką, podmiotem, który aktywnie kształtuje własne życie. Jednocześnie działa on w określonym kontekście społecznym i kulturowym, a więc jego sprawczy potencjał może podlegać ograniczeniom, np. ze względu na brak zasobów materialnych i władzy (Lister 2007, s. 156–157).

R. Lister wyróżnia kilka modeli sprawstwa osób żyjących w ubóstwie, umieszczając je na osiach strategiczne — codzienne oraz osobiste — polityczne/obywatelskie. Wymiary te należy traktować nie jako opozycje, lecz jako kontinuum, a dana osoba może realizować swój potencjał sprawczy jednocześnie na wiele sposobów. Decyzje o charakterze strategicznym mają wpływ na dalsze życie podejmujących je osób, natomiast działania codzienne określają sposób doświadczania biedy. Sprawstwo osobiste dotyczy indywidualnych prób utrzymania się lub wyjścia z trudnej sytuacji, podczas gdy o sprawstwie politycznym i obywatelskim można mówić wtedy, gdy celem podejmowanych działań jest grupowe stawienie oporu lub doprowadzenie do zmiany społecznej (ibidem, s. 159).

Strategią codzienną i zarazem osobistą jest „wiązaną końca z końcem” (ibidem, s. 160). Aktywność tego typu jest z zewnątrz niewidoczna, a więc często nie uznaje się jej za przejaw działania sprawczego. Obejmuje ona m.in. planowanie domowego budżetu, ustalanie hierarchii potrzeb i wydatków, rezygnowanie z tego, co uznano za zbędne, ale też radzenie sobie w relacjach z otoczeniem, rozwiązywanie problemów rodzinnych, np. związanych z wychowywaniem dzieci. Zakres i rodzaj działań podejmowanych przy codziennym radzeniu sobie z trudną sytuacją życiową zależą od tego, jakimi zasobami osobistymi, społecznymi, materialnymi i kulturowymi dysponuje dana jednostka. Najczęściej opisywane zasoby osobiste to odporność i zaradność. Natomiast zasoby społeczne wynikają z siły sieci społecznych, tworzonych przez krąg krewnych, przyjaciół i sąsiadów, którzy mogą zapewnić wsparcie zarówno emocjonalne i materialne, jak też w formie wymiany nieodpłatnej pracy, np. opieki nad dziećmi pomiędzy kobietami. Pojęcie zasobów kulturowych odnosi się m.in. do umiejętności nadawania sensu sytuacji życia w ubóstwie czy do dostępu do informacji, zwłaszcza tych dotyczących możliwości zmiany swojego położenia. Zasoby materialne mogą być powiększane przez pracę „na czarno”, która jest jednym z elementów strategii „wiązaną końca z końcem” (ibidem, s. 160–172).

„Krytykowanie i odgrywanie się” R. Lister opisuje jako strategię również codzienną, jednak o wymiarze politycznym/obywatelskim. Obejmuje ona takie

zachowania, jak praca „na czarno” czy walka z systemem świadczeń pomocy społecznej poprzez naruszanie obowiązujących przepisów (ibidem, s. 173). Nie wszyscy badacze zgadzają się co do tego, że działania te są formą świadomego oporu, widząc w nich raczej formę przystosowania, czy też skutek rozczarowania wynikającego z niespełnienia oczekiwań pokładanych w państwie opiekuńczym, co z kolei może stanowić usprawiedliwienie dla nieuczciwości. Nie ma również zgody, czy codzienne działania tego typu mają jakieś znaczenie polityczne, czy też prowadzą do odtwarzania społeczno-ekonomicznego porządku (ibidem, s. 175–176). Niezależnie od tego, jakie znaczenie zostanie przypisane aktom „odgrywania się”, „podważają one zrównanie biedy z biernością oraz brakiem działań sprawczych” (ibidem, s. 177).

Jako „wydobywanie się”, czyli dążenie do wyjścia z biedy, R. Lister określiła działania o charakterze osobistym, a zarazem strategicznym. Podstawowymi drogami do osiągnięcia tego celu są edukacja oraz praca. Część osób przykłada dużą wagę do wykształcenia dzieci, by te nie musiały w przyszłości żyć w ubóstwie. Wielu beneficjentów pomocy społecznej stara się też znaleźć zatrudnienie, niektórzy podejmują pracę na pół etatu bądź w charakterze wolontariuszy, zakładając, że da im to szansę na cały etat w przyszłości. Przeszkodą w znalezieniu pracy może być sama bieda, tj. związane z nią małe zasoby ograniczające potencjał strategiczny. Codzienne radzenie sobie z sytuacją ubóstwa pochłania wiele energii, negatywnie wpływa na poziom zaufania do samego siebie, na stan psychiczny i fizyczny. Co więcej, znalezienie pracy niskopłatnej wcale nie musi oznaczać wyjścia z ubóstwa, a czasem prowadzi do jego nasilenia, gdy zasiłki z pomocy społecznej zostaną zastąpione często niepewnymi dochodami z pracy (ibidem, s. 177–182). R. Lister przedstawiła skomplikowaną sytuację samotnych matek w odniesieniu do strategii „wydobywania się”. Z uwagi na normy kulturowe związane z macierzyństwem często nie podejmują one pracy, dopóki uważają, że ich głównym obowiązkiem jest opieka nad dziećmi. Co więcej, podjęcie pracy zarobkowej może utrudnić im dbanie o edukację dzieci. Wykorzystanie przez samotne matki ich potencjału sprawczego i znalezienie pracy może więc negatywnie wpływać na przyszły potencjał ich dzieci (ibidem, s. 181–182).

Organizowanie się to strategiczna, a zarazem polityczna/obywatelska forma realizowania potencjału sprawczego. Może ona przyjąć formę samopomocy lub działań o charakterze politycznym, które często zachodzą na siebie. Inicjatywy takie rzadko wykraczają poza wspólnotę lokalną (ibidem, s. 183). Warunkiem koniecznym zaistnienia tego typu aktywności są podmiotowość i poczucie grupowej tożsamości. Życie w ubóstwie negatywnie wpływa na poczucie własnej wartości oraz skuteczności politycznej, a bieda rzadko staje się podstawą tożsamości. Traktowana jest raczej jako sytuacja społeczno-ekonomiczna niż cecha określająca jednostki, a z podobnej sytuacji materialnej określonej grupy osób nie musi wynikać ich wspólna charakterystyka. W przypadku grup takich, jak homoseksualiści czy niepełnosprawni, stygmatyzujące niegdyś określenia stały

się podstawą uznania własnej odrębności i tożsamości (ibidem, s. 183–187). Proces ten jest trudniejszy w przypadku osób ubogich, gdyż większość z nich nie chce żyć w biedzie i, jak ujęła to R. Lister, „niewiele osób chciałoby maszerować z transparentem z napisem «jestem dumny z bycia biednym»”. Stąd wspólne działania mogą odbywać się pod szyldem innych tożsamości, np. mieszkańców danego regionu, emerytów czy samotnych matek (ibidem, s. 187).

Nieformalne sieci społeczne umożliwiające „wiązaną końca z końcem” mogą stać się podstawą bardziej zorganizowanych form samopomocy. Działania samopomocowe przyczyniają się do poprawy warunków życia na określonym obszarze dzięki wykorzystaniu wspólnych zasobów, są ważną strategią przetrwania stosowaną przez ubogich na całym świecie, mogą też stanowić wstęp dla dalszego zaangażowania w aktywność polityczną bądź ekonomiczną (ibidem, s. 188–189).

Choć uważa się, że aktywność polityczna osób biednych jest stosunkowo niska, to żyjący w ubóstwie podejmują niekiedy działania tego typu. R. Lister podaje przykłady ruchów ze Stanów Zjednoczonych, które zorganizowały się właśnie wokół kwestii ubóstwa czy praw do zasiłku. W latach 60. funkcjonowała Narodowa Organizacja Praw Socjalnych. Odrodzenie kampanii na rzecz praw do zasiłku, walki z ubóstwem i niskimi zarobkami nastąpiło w latach 80. i 90. Jedną z takich organizacji, Kensingtonska Unia na rzecz Praw Socjalnych, organizowała kampanie, narodowe i międzynarodowe marsze, różnego rodzaju spotkania, co doprowadziło do powstania Kampanii ds. Ekonomicznych Praw Ludzi Biednych (ibidem, s. 190). W przedsięwzięciach tego typu dużą rolę odgrywają kobiety, właśnie one zainicjowały kampanię, która doprowadziła do powstania Narodowej Organizacji Praw Socjalnych, w wielu krajach są siłą napędową lokalnych działań (ibidem, s. 191–192).

Historia ruchu samotnych matek dostarcza przykładów różnych form sprawstwa osób biednych. Formy te omówię w kolejności odwrotnej do tej przedstawionej w modelu teoretycznym. Skupię się na tych leżących po przeciwległych stronach zaproponowanych przez R. Lister osi — działaniach strategicznych i politycznych/obywatelskich oraz codziennych i osobistych.

Organizowanie się — protesty

Gdy pod koniec 2002 roku w mediach pojawiły się informacje o likwidacji w Polsce Funduszu Alimentacyjnego, korzystające z niego osoby, głównie samotne matki, wystąpiły przeciwko planowanym zmianom¹. Kobiety, które same o sobie

¹ Protesty samotnych matek opisuję na podstawie własnych notatek zamieszczonych w dzienniku badań, zdjęć z pikiety pod Sejmem RP z 02.03.2005, wywiadów z uczestniczącymi w tych wydarzeniach trzema rozmówczyniami z „Damy Radę”, filmu *Protest samotnych matek pod Sejmem*

mówiły „alimenciary”, zastosowały różne formy protestu. Pisały listy do posłów, senatorów, prezydenta, marszałka Sejmu, rzecznika praw obywatelskich, rzecznika praw dziecka, pełnomocnika ds. równego statusu kobiet i mężczyzn. W rezultacie rzecznik praw obywatelskich zaskarżył nową ustawę do Trybunału Konstytucyjnego. Najpierw protestowano przeciwko likwidacji Funduszu, potem apelowano o jego przywrócenie. Powstał Komitet Inicjatywy Ustawodawczej, któremu pod obywatelskim projektem ustawy przywracającej Fundusz Alimentacyjny w nowej formie udało się zebrać ponad 300 tysięcy podpisów. W różnych miastach odbywały się demonstracje i pikety. Na jedną z demonstracji w Warszawie pod Sejmem RP przyjechały samotne matki z całego kraju (Ostałowska 2004, s. 30–34; 2005, s. 32).

Dzięki wywiadam przeprowadzonym w „Damy Radę” miałam okazję poznać historię protestów z perspektywy ich uczestniczek. O planach likwidacji Funduszu Alimentacyjnego moje rozmówczynie dowiedziały się z prasy w 2003 roku. Ważną rolę odegrał w tym dziennikarz „Super Expressu”, który opisał sprawę, a następnie kontaktował ze sobą zgłaszające się do niego kobiety. Rozmówczynie wspominały pikety i demonstracje pod Sejmem, zbieranie podpisów. Chodziły na galerię sejmową, rozmawiały z parlamentarzystami i słuchały kolejnych czytań proponowanych zmian Ustawy. Otrzymały pomoc od posłów, polityków PiS-u, Samoobrony i LPR-u, którzy wprowadzali je do budynku i tłumaczyli konkretne zapisy.

Inną formą działania były protesty uliczne, organizowane w różnych miastach w Polsce. Skupię się na analizie tych, które odbywały się w Warszawie pod Sejmem RP. W ich trakcie uwidaczniał się i dochodził do głosu oddolny, spontaniczny i bardzo emocjonalny charakter ruchu.

Język protestów ulicznych jest językiem szczególnym. Nie ma w nim miejsca na subtelne analizy, refleksje czy głęboką wymianę myśli. Podczas demonstracji i pikiet, niezależnie w jakiej sprawie się one odbywają, protestujący niosą sztandary i transparenty z hasłami o bardzo skrótowej, uproszczonej, lecz za to dosadnej treści. Hasła, niezależnie czy wypisane na płótnie, kartonie czy skandowane, określają główne cele, odwołują się do podstawowych idei i wartości, wyrażają to, co dla protestujących najistotniejsze, a zarazem wyraźnie wskazują na to, z czym się oni nie zgadzają i co lub kogo uznają za głównego winowajcę bądź przeszkodę dla realizacji swoich postulatów.

RP 2004 z protestu z 26 maja 2004 r., zrealizowanego przez aktywistów Federacji Anarchistycznej Lublin. Źródła te dostępne są w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW jako materiały do mojej pracy magisterskiej. Korzystałam również z artykułów Lidii Ostałowskiej zamieszczonych w „Wysokich Obcasach”, dodatku do „Gazety Wyborczej” oraz z relacji z protestów opublikowanych na portalu Centrum Niezależnych Mediów Indymedia (<http://pl.indymedia.org>).

Podczas protestów pod Sejmem RP głównym motywem powtarzającym się na transparentach samotnych matek była troska o dzieci, a słowem chyba najczęściej powtarzanym — głód. Nazwy, jakie przyjmowały kolejne stowarzyszenia i grupy nieformalne zintegrowane wokół walki o Fundusz wskazują na matczyną odpowiedzialność za dzieci jako podstawową wartość i lęk o ich przyszłość jako główny motyw działania. Oto kilka z nich: „Pomoc Dzieciom Funduszu Alimentacyjnego” (Brodnica, Toruń), „Rodzice — Dzieciom” (Kalisz), „Prawa Dziecka” (Łódź), „Godne życie dla dziecka” (Mielec), „Stowarzyszenie Dla Naszych Dzieci” (Ostrowiec Świętokrzyski, Poznań). Były też nazwy odwołujące się do samej likwidacji funduszu: „Zagroźni likwidacją funduszu alimentacyjnego” (Tarnów), „Stowarzyszenie Osób Poszkodowanych w związku z likwidacją funduszu alimentacyjnego” (Bytom). Inne wskazywały na samotne macierzyństwo, czy szerzej, rodzicielstwo: „Stowarzyszenie Wspólnota Samotnych Matek” (Kraków), „Podkarpacki Komitet Osób Samotnie Wychowujących Dzieci” (Rzeszów). Jeszcze inne odwoływały się do trudnej sytuacji, w jakiej znalazły się protestujące: „Zagroźni” (Bydgoszcz, Opole) czy „Stowarzyszenie Zgryzota” (Wrocław). Chyba jedyną pozytywnie brzmiącą nazwą było „Damy Radę”.

Podczas opisywanych protestów odwoływano się do emocji i języka uczuć. Głos zabierały kobiety, które opowiadały o swojej sytuacji. Treść i emocjonalny ton wypowiedzi wskazywały, że nie walczą one o jakąś abstrakcyjną ideę ani nie reprezentują niczych politycznych interesów. Ich wystąpienia były pełne lęku, pretensji czy frustracji, pojawiały się też łzy. Samotne matki mówiły w swoim imieniu i walczyły o sprawy niezwykle im bliskie, mówiły własnym głosem. Prysłuchując się rozmowom demonstrujących między sobą, z dziennikarzami czy ich skierowanym do wszystkich wypowiedziom przez megafon, łatwo można się było zorientować, że wiele z nich znalazło się w sytuacji tragicznej. Motyw głodu królował w hasłach na transparentach, natomiast w wypowiedziach powtarzały się informacje dotyczące leczenia chorych czy niepełnosprawnych dzieci, konieczności zrezygnowania starszych dzieci ze studiów, gdyż nowa ustawa pozbawiała studiujące dzieci wszelkich świadczeń, czy wręcz konieczności oddania dzieci do domu dziecka.

W rozmowach przewijał się też wątek samobójstwa, jak też wypowiedzi wyrażające zrozumienie dla takiej postawy w obliczu bardzo trudnej sytuacji życiowej. Pamiętam wypowiedź jednej z protestujących, odnoszącą się do opisanej wcześniej w prasie sprawy kobiety, która zabiła swoje dzieci, a następnie popełniła samobójstwo. Mówiąca wyrażała oburzenie z powodu tego, że dopiero gdy dochodzi do tragedii, wszyscy się sprawą interesują i o niej piszą, „ale nikt nie pyta, jak my żyjemy, zanim to zrobimy”. Jej przemowa zyskała wyraźną aprobatę stojących obok kobiet. Była dla mnie dużym zaskoczeniem, gdyż wyraźnie wskazywała na utożsamienie się mówiącej z osobą, która z powodu problemów, z którymi nie potrafiła sobie poradzić, posunęła się do dzieciobójstwa. Kobiety, które w swojej działalności odwoływały się do roli matki i obowiązków macie-

rzyńskich, wyraziły zrozumienie dla tej, która obowiązkom nie sprostała i odebrała życie sobie i swoim dzieciom.

Język protestujących

Protestujące odwoływały się przede wszystkim do pojęć macierzyństwa oraz narodu. Zaangażowanie w protesty było motywowane poczuciem odpowiedzialności, troską i lękiem o dzieci, wiązało się z bardzo silnymi emocjami. Wartości i postawy związane z macierzyństwem rzadko pojawiają się w polityce parlamentarnej, a już na pewno nie podczas debat o stanie finansów państwa. Przyjęcia tych wartości samotne matki domagały się od zasiadających w Sejmie polityków. Bardzo znaczące było hasło: „Polska to nie ojciec, ale matka”, jako wyzwanie rzucone retoryce polityków, wyraźna odpowiedź na ich argument: „Państwo nie jest ojcem” wysuwany przez popierających nową ustawę (Ostałowska 2004, s. 30; 2005, s. 35). To hasło protestujących wskazuje też na ich przekonania dotyczące obowiązków państwa wobec obywateli, obowiązków, można powiedzieć, macierzyńskich w swym charakterze, wiążących się z koniecznością zapewnienia każdemu obywatelowi godnych warunków życia. Jest to wizja państwa przeciwna do tej promowanej w okresie neoliberalnych reform.

Innym, bardzo wyraźnym już odwołaniem się do narodowych symboli było wykorzystanie podczas protestów polskiego hymnu. Do jego melodii ułożono nowe, adekwatne do sytuacji słowa:

Jest na premie, jest na bale, na rządowe diety,
ale dla biednych dzieciaków brakuje niestety,
marsz, marsz do serca, które jest z kamienia,
może ten hymn nowy coś w nim poodmienia.

Nie tylko treść, ale i forma wypowiedzi stanowiła element dyskursu, którym posługiwały się protestujące. Na przykład podczas demonstracji odbywającej się pod Sejmem 26 maja 2004 roku niesiono czarną tabliczkę, na której pod napisem „26 maj, dzień matki” narysowana była trumna, a wielu uczestników niosło czarne chorągiewki. Podczas protestu na początku marca 2005 roku obok wbitych w śnieg transparentów ustawiono szubienicę, na której powieszona była lalka.

NIE dla polityków

Protestujące samotne matki nie zaakceptowały ustawodawczej inicjatywy rządzących i wysuwanych przez nich argumentów, wskazywały na ich odpowiedzialność za sytuację, w jakiej znalazły się ich dzieci. Atakowały niektórych polityków i kwestionowały ich intencje.

Część haseł odwoływała się do sytuacji dzieci, miały formę apelu lub wyrzutu kierowanego do polityków: *Nie zabierajcie dzieciom alimentów! Za co będą żyć?, Afryka głoduje, Polska jej wtóruje, Czym się różnią wasze dzieci od naszych?, Czy dzieci samotnych rodziców muszą być skazane na głód?, Dzieci alimentacyjne przez rząd niechciane czy 500 tysięcy dzieci zginie z głodu — to jest hańba dla narodu.* W wielu hasłach prawa dzieci zestawiane były z atakiem na rządzących, którym wypominano dostatnie życie i zbędne wydatki: *Panie prezydencie nasze dzieci są głodne!!!, Wykarmisz niejedną rodzinę za rządową limuzynę, Chleba dzieciom zabrali na wojnę w Iraku dali.* Napis umieszczony na tle flagi Polski głosił: *Jolanto tobie i prezydentowi nic nie brakuje a nam i naszym dzieciom brakuje chleba.* Ostatni cytat to nie jedyne odwołanie się do osoby Jolanty Kwaśniewskiej. Na przykład na jednej z pikiet protestująca przypominała opisaną w prasie sytuację, gdy córka państwa Kwaśniewskich zamiast drogich prezentów od rodziców z wyjazdu zagranicznego, poprosiła jedynie o wisiorek. A ich dzieci chcą tylko alimentów. W innej wypowiedzi jedna z kobiet pytała pierwszą damę, dla kogo budowany jest szpital dziecięcy, dla kogo jest fundusz „Odnawiamy nadzieję”? Czy dla ich dzieci, które będą tam leczone na krzywicę, choroby serca i inne choroby, na które zapada się w wyniku niedożywienia i złych warunków życia? Wyraźnie kwestionowano tu dobre intencje pierwszej damy, która w tym czasie była kreowana na osobę bardzo wrażliwą, troskliwą, przejmującą się losem potrzebujących (Elas 2004).

Analiza wznoszonych podczas demonstracji haseł wskazuje na to, że w oczach protestujących rządzący stracili legitymizację do sprawowania władzy z powodu prowadzenia szkodliwej, zdaniem przeciwników likwidacji Funduszu, polityki. Od 2004 roku wdrażano tak zwany Plan Hausnera, który zakładał cięcia wydatków publicznych, m.in. na cele socjalne, by zmniejszyć zadłużenie i pobudzić wzrost gospodarczy. Podczas protestów widoczne były odniesienia do panującej retoryki oszczędności i łatania dziury budżetowej: *Ustawa bubel a dzieci głodują czy Samotne matki latają dziećmi dziurę budżetową.* Jedno z haseł mogło wywołać poczucie co najmniej dyskomfortu u jednego ważnego wtedy polityka: *Rozliczyliśmy Hitlera rozliczymy i Hausnera. Warszawa walcząca.* Jerzy Hausner nie tylko nie był uznawany za tego, który może uratować gospodarkę kraju i finanse publiczne. Porównany został do Hitlera, ma ludziom przynieść nie ratunek, a zagładę.

Protestujące kobiety kwestionowały nie tylko intencje i argumenty polityków. Nie zgadzały się też na przyjęcie roli, w jakiej rządzący chcieli je umieścić i nie akceptowały sposobu, w jaki są przedstawiane. Jedna z posłanek koalicji rządzącej tak określiła swój stosunek do protestujących samotnych matek: „trzeba było nóg nie rozkładać, to byście dzieci nie miały” (Ostałowska 2004, s. 28). Na demonstracji pod Sejmem 26 maja 2004 roku jedna z liderek odpierała zarzuty, że do tej pory pieniądze z Funduszu trafiały tylko do wąskiej grupy kobiet kombinatorek. „Bo tak się nas nazywa, kobiety kombinatorki”. Mówiła też: „Nie

jesteśmy patologią, mamy niepełne, ale zdrowe rodziny. Jesteśmy odpowiedzialnymi rodzicami walczącymi o dobro naszych dzieci”. Wyraziła solidarność z matkami, których dzieci nie mają ustalonego ojcostwa — według nowych przepisów kobiety te dostałyby dodatek dla osób samotnie wychowujących dzieci, natomiast pieniądze z Funduszu Alimentacyjnego im nie przysługiwały. „Nie można zabierać biednym i dawać biedniejszym” — argumentowała. W swoim przemówieniu nie zgodziła się ani na przypisanie protestującym kobietom patologii, ani na prowokowanie konfliktu beneficjentek Funduszu z innymi kobietami potrzebującymi wsparcia, gdyż o działania właśnie na ich niekorzyść politycy oskarżali protestujące kobiety.

Współczesna Matka Polka

Kobiety protestujące przeciwko likwidacji Funduszu Alimentacyjnego podważyły prawomocność języka władzy, ale czy same były uprawnione do dyskursu, w którym wyrażały swój protest? Czemu dla wyrażenia swoich postulatów posługiwały się symboliką narodową i postacią matki?

W tym miejscu chcę odwołać się do mitu Matki Polki. Jak pisze Sławomira Walczewska (2000, s. 53), jest to formuła udziału kobiet w polskiej wspólnotce narodowej. W Polsce kobiety zyskały miano obywaterek w okresie rozbiorów, po utracie niepodległości. Musiały wówczas włączyć się w walkę o jej odzyskanie oraz podjąć starania o zachowanie polskiego języka i zwyczajów (Walczewska 2000, s. 41). Pomimo przededefiniowania roli kobiet jako obywaterek i wejścia przez nie w sferę działalności politycznej, podział ról w oparciu o kryterium płci pozostał nienaruszony. Kobiety miały strzec domu jako ostoji polskości, natomiast w walce powstańczej przewidziano dla nich jedynie funkcje sanitariuszek, opiekunek, pomocnic, kurierek. Jedną z form uczestnictwa we wspólnotce narodowej miało być macierzyństwo, poprzez które kobieta niejako wkupiała się w tę wspólnotę. Miała urodzić i wychować dzieci, a zwłaszcza synów, na dzielnych żołnierzy gotowych oddać życie za ojczyznę. Szczęście dziecka i matki podporządkowane zostało interesom kraju. Do postaci Matki Polki odwołuje się też Renata Hryciuk, pisząc, że ta rola ustanawia autorytet i władzę kobiety w rodzinie, zapewnia emocjonalną i symboliczną gratyfikację za ponoszone trudy (Hryciuk 2005). Zapewne dlatego ów dyskurs macierzyński wykorzystywany przez protestujące samotne matki był w ich ustach wiarygodny. Odwołanie się przez nie do rangi macierzyństwa i macierzyńskich obowiązków, wartości głęboko zakorzenionych w polskiej historii i kulturze, przydało siły i spójności protestującym oraz pozwoliło na określenie tożsamości tej grupy.

Samotne matki, które ukształtowały własny język protestu, wynikający z ich roli i miejsca w strukturze społecznej, zarazem podważyły legitymację dyskur-

su rządzących. Skoro politycy nie zadbali o dzieci samotnych matek, te odmówiły zaakceptowania ich prawa do władzy, ponieważ niedopełnienie przez państwo tak ważnego obowiązku, jakim jest troska o dzieci, w pełni to uzasadniało. I właśnie wtedy nastąpiło odwołanie się do symboli narodowych, „przywłaszczenie” sobie melodii hymnu narodowego, co zwięźle wyraził transparent przyniesiony na jedną z akcji przez przedstawicielki organizacji feministycznych: *Matka Polka ma już dość*.

Samopomoc i pomoc wzajemna

Równoległe z protestami warszawskie samotne matki rozpoczęły działania samopomocowe. Podczas spotkań Stowarzyszenia „Damy Radę” omawiano bieżącą sytuację, planowano dalsze działania, ale też dzielono się problemami. Według relacji rozmówczyni, na jednym z zebrań uczestnicząca w nim kobieta łąpczywie rzuciła się na przyniesione śliwki. Okazało się, że ona i jej dzieci od kilku dni nic nie jedli. Stowarzyszenie musiało więc zareagować na aktualną sytuację, nie mogło ograniczyć swojej działalności do wysiłków na rzecz utrzymania Funduszu Alimentacyjnego, uczestniczkom zebrań potrzebna była też pomoc doraźna.

Zwykle na zebrania przynoszono jakiś poczęstunek (np. ciasto), zbierano artykuły żywnościowe, a czasem drobne pieniądze, by pomóc tym uczestniczkom, które miały najpoważniejsze problemy finansowe. Pewnego dnia pojawił się pomysł pójścia do okolicznych sklepów z prośbą o żywność. Sklepikarze nie odmówili pomocy, a kobiety ku ogólnej radości wróciły z różnymi produktami, z których po powrocie do domu mogły przygotować dzieciom posiłek. Wkrótce otwarto magazyn, do którego produkty zaczął dostarczać Bank Żywności. Stowarzyszenie zaczęło świadczyć regularną pomoc żywnościową.

Przykłady pomocy wzajemnej można było zaobserwować również w późniejszym okresie, podczas codziennej pracy magazynu, w relacjach pomiędzy Stowarzyszeniem a wspierającymi je darczyńcami. By pozyskać dodatkowe produkty do magazynu, poza tymi otrzymywanymi z Banku Żywności, jego kierowniczka nawiązywała kontakty z różnymi firmami, przekonując je do wsparcia Stowarzyszenia. Czasem otrzymana pomoc była jednorazowa, innym razem przybierała bardziej regularny charakter.

Zdarzało się też, że to Stowarzyszenie pomagało darczyńcom. Kierowniczka magazynu opowiadała o sytuacjach, gdy przekazujący produkty prosili, by „Damy Radę” pomogło ich pracownikom znajdującym się w trudnej sytuacji, których sami nie mogli dostatecznie wesprzeć, a jeden z przedsiębiorców poprosił o pomoc dla siostrzeńca oczekującego na przeszczep szpiku kostnego. „Damy Radę” pomogło nagłośnić tę sprawę, dzięki czemu udało się zebrać odpowiednie fundusze i chłopiec przeszedł operację za granicą.

Strategie codzienności

Wbrew moim przypuszczeniom, stowarzyszenie wyrosło z ruchu samotnych matek nie skupiło się na walce o prawa kobiet. Swoje dalsze działania „Damy Radę” nakierowało przede wszystkim na dzieci, pomagając im poprzez wspieranie ich rodzin. Początkowo wsparcie miały otrzymywać samotne matki i ich rodziny, później pomocą objęto też te, które po prośbie były w trudnej sytuacji finansowej. Podopieczni, czyli osoby korzystające z pomocy Stowarzyszenia, przychodzili do „Damy Radę” przede wszystkim ze względu na magazyn, jednak można tam było skorzystać też z porad prawnika i przez pewien czas psychologa. Porady prawne najczęściej dotyczyły przyznania zaliczki alimentacyjnej, nieodpowiednich działań komornika oraz eksmisji.

Codziennie strategie radzenia sobie w sytuacji ubóstwa są pracochłonne i czasochłonne. Zwraca na to uwagę Hanna Palska, opisując specyficzną sytuację kobiet w obliczu biedy. Podział obowiązków w rodzinach jest nierówny i w dużej mierze obciąża on kobiety. W sytuacji ubóstwa to właśnie one z ogromnym wysiłkiem starają się o przetrwanie rodziny, przy czym ich wysiłkom towarzyszy nie tylko upór, lecz także zażenowanie, wstyd, osamotnienie i poczucie izolacji. Starają się o zapomogi i muszą utrzymać domy przy niewystarczających środkach i często w bardzo złych warunkach, gdy nieraz nie ma gazu, wody, działającej pralki czy kuchenki, gdy trzeba ugotować „z niczego”, posprzątać bez środków czystości (Palska 2002, s. 194–206).

Z racji charakteru prowadzonych przeze mnie badań nie miałam okazji towarzyszyć ubogim kobietom w ich codziennym życiu. Jednak obserwowanie działań Stowarzyszenia „Damy Radę” pozwoliło mi zetknąć się z tymi codziennymi strategiami osób ubogich, które obejmują starania o dary i zasiłki. Jak pisze H. Palska, ubodzy z racji braku odpowiednich środków nie mogą uczestniczyć we współczesnym świecie konsumpcji, a więc łamią społeczną normę. Brak pieniędzy wyklucza ich ze sfery publicznej, w którą nie chcą wkraczać, aby uniknąć pokus (ibidem, s. 125–137). Nie mogąc brać udziału w normalnej konsumpcji, osoby żyjące w ubóstwie mają swój specyficzny rynek: miejsca dystrybucji darów, ośrodki pomocy społecznej, organizacje charytatywne. Staranie się o podarowane zaopatrzenie, pożyczki i zasiłki jest główną aktywnością ekonomiczną niepracujących ubogich i sposobem na przetrwanie, który determinuje ich tryb życia. Powszechne jest wymienianie między sobą rzeczy, które jeszcze mogą się komuś przydać. Wśród żyjących w biedzie często pojawiają się słowa: dostać, wziąć, brać, dawać. A jednak ludzie ubodzy nie podchodzą do darów z bezkrytyczną wdzięcznością. Narzekają na pomoc niekompletną i nieprzemyślaną, gdy jednych artykułów jest za dużo, a innych brakuje. Dary mogą być deprecjonujące, gdy są np. bardzo złej jakości, zniszczone, przeterminowane albo bezużyteczne. Wtedy nieraz ludzie odmawiają ich przyjęcia. Inaczej traktowane są zasiłki z pomocy społecznej, których nie uważa się za dary, a za coś, co się po prostu

człowiekowi należy. Ale opieka społeczna jest także krytykowana, gdyż — zdaniem korzystających z niej osób — przyznaje zbyt niskie zasiłki, równocześnie poddając życie potrzebujących stałej kontroli. Kontakty z nią są często źródłem wstydu i upokorzenia (Palska 2000, s. 172–198; 2002, s. 125–137, 194–206).

Podopiecznymi „Damy Radę” były osoby korzystające też ze wsparcia ośrodków pomocy społecznej (OPS). Aby otrzymać pomoc z magazynu Stowarzyszenia, musieli oni przedstawić aktualne skierowanie z OPS-u. Po jego zdobyciu potrzebujący przychodzili najpierw do biura, skąd kierowani byli do magazynu. Magazyn udzielał przede wszystkim pomocy żywnościowej. Głównym źródłem zaopatrzenia był tu Bank Żywności. Banki Żywności są organizacjami działającymi na terenie Unii Europejskiej, ich zadaniem jest przeciwdziałanie marnotrawstwu żywności z jednej, a głodowi i niedożywieniu z drugiej strony. Dystrybuują żywność do instytucji pomocowych, takich jak „Damy Radę”, które następnie rozdają ją swoim podopiecznym (Banki żywności: O nas, <http://www.bankizywnosci.pl/onas.html> [10.09.2007]). Dostawa z Banku Żywności przychodziła do magazynu raz w miesiącu, była to tak zwana „unia”. Produkty te to przede wszystkim mąka, kasza, makaron, trochę mleka i cukru. Nabiał, poza mlekiem, zdarzał się bardzo rzadko, gdyż przydzielany jest organizacjom wydającym ciepłe posiłki.

Obok Banku Żywności produkty do magazynu dostarczały też firmy prywatne i dlatego można było tu dostać np. markowe, sportowe obuwie, pochodzące wprawdzie z reklamacji, a jednak w dobrym stanie. W pewnym okresie zaprzyjaźniona piekarnia dostarczała magazynowi Stowarzyszenia świeże pieczywo.

Korzystanie z tej pomocy wymagało od jej beneficjentów pewnego wysiłku — uzyskania i doniesienia potrzebnych skierowań i cyklicznego ich odnawiania, regularnego odwiedzania magazynu i samodzielnego transportowania nieraz ciężkich produktów. Jedna z kobiet korzystających z magazynu przyznała, że po pieczywo przyjeżdża codziennie.

Moje rozmówczynie uważały, że Stowarzyszenie, ze względu na swoją genezę, różni się od innych instytucji pomocowych, zwłaszcza od OPS-ów. Charakterystyczny dla „Damy Radę” był brak sztywnych kryteriów przyznawania pomocy, mimo że wszyscy podopieczni musieli dostarczać zaświadczenia z OPS-u. Jedna z moich rozmówczyń stwierdziła, że „Damy Radę” i OPS-y stoją po dwóch stronach barykady: OPS-y mają swoje przepisy i administrację, a kobiety ze Stowarzyszenia mają swoje emocje i bardzo bolesne doświadczenia. Kobiety z „Damy Radę” starają się widzieć każdego indywidualnie, podchodzić inaczej do każdego przypadku, do każdej prośby. Stąd zdarzało się, że pomoc z magazynu otrzymywały osoby, które formalnie nie należały do grupy docelowej, np. takie jak samotne osoby starsze albo rodziny pełne, ale bardzo biedne, gdy właśnie pomoc ograniczono tylko do tych niepełnych.

Kobiety, które działają w Stowarzyszeniu od samego początku, same doświadczyły biedy, dla ich sytuacji finansowej likwidacja Funduszu Alimentacyj-

nego była na tyle groźna, że zdecydowały się na protest przeciwko tej decyzji. Miały do czynienia z różnymi instytucjami pomocowymi, z którymi kontakty okazały się bardzo przykre. Rozmówczynie z „Damy Radę” podkreślały znaczenie własnego doświadczenia. Według nich, umożliwia ono inne podejście do zgłaszających się po pomoc osób niż to, którego same doświadczyły, gdy miały kłopoty finansowe. Im łatwiej jest zrozumieć sytuację podopiecznych. Przykładem jest kierowniczka magazynu, która do „Damy Radę” trafiła najpierw jako podopieczna. Dzięki Funduszowi Alimentacyjnemu jakoś wiązała koniec z końcem, przy bardzo oszczędnym gospodarowaniu wystarczało jej na dokonanie wszystkich opłat i trzy posiłki dziennie dla dzieci. Po likwidacji Funduszu jej sytuacja finansowa znacznie się pogorszyła, popadła w długi. Pierwszą wizytę w „Damy Radę” wspominała niezwykle ciepło. Magazyn był wtedy pełny, dostała dużo żywności, w tym słodycze, owoce i warzywa. Musiała przychodzić kilka razy, by zanieść wszystko do domu. Rozmówczyni ta podkreślała, że ona też stała kiedyś po drugiej stronie kolejki, czyli przychodziła po pomoc. Natomiast kontakty z innymi instytucjami pomocowymi wspomina jako bardzo przykre i upokarzające, więc sama odnosi się do podopiecznych z szacunkiem i traktuje ich inaczej, niż ją traktowano².

„Wydobywanie się” — aktywizacja zawodowa

Według strategii przyjętej przez Stowarzyszenie na rok 2007 „ludziom należy dać wędkę, a nie rybę”. Takie podejście zbiegło się z koniecznością ograniczenia pomocy z magazynu. Zdaniem jednej z rozmówczyń, materialne wsparcie potrzebne jest na początku, gdy rodzina jest w trudnej sytuacji. Jest ono konieczne, jeśli kobieta ma małe lub chore dzieci i naprawdę nie może pracować. Jednak gdy dzieci podrosną, receptą na wyjście z kłopotów jest aktywizacja zawodowa. Znalezienie pracy umożliwia niezależnienie się od opieki społecznej, a zarazem daje szansę na to, że dzieci nie „odziedziczą” biedy po rodzicach.

Stowarzyszenie chciało przyczynić się nie tylko do poprawy losu dzieci i tych rodzin, które przychodziły tu po pomoc, lecz także do wyrwania podopiecznych z systemu pomocy społecznej. W tym celu starano się pomóc im w znalezieniu pracy. „Damy Radę” miało kontakty z przedsiębiorcami, którzy co jakiś czas zgłaszali się w poszukiwaniu pracowników. Te propozycje przedstawiano podopiecznym. Jednym z popularnych miejsc zatrudnienia były stołeczne supermarkety, gdzie w okresie świątecznym zajęcie znajdowało więcej osób. Także

² Nie potrafimy stwierdzić, czy również podopieczne „Damy Radę” niezaangażowane w działalność Stowarzyszenia uważają, że ma ono odmienny charakter niż inne miejsca, w których otrzymują pomoc.

dzięki kontaktowi z firmą prowadzącą badania rynku podopieczni Stowarzyszenia co jakiś czas mogli dorobić przy degustacjach, ale wtedy zamiast pieniędzy dostawali bony zakupowe, co — według jednej z rozmówczyń — było dobrym rozwiązaniem, gdyż nie można ich było wymienić na papierosy albo alkohol. Pracodawcy zgłaszali się do Stowarzyszenia również po tym, jak w prasie ukazał się artykuł na temat działalności „Damy Radę” obejmującej także pomoc w aktywizacji zawodowej podopiecznych.

Istotną rolę w aktywizacji zawodowej pełnił magazyn i jego kierowniczka. Z racji bliższego kontaktu z podopiecznymi znała ich sytuację, często to ona proponowała pracę konkretnym osobom. Sama szukała ofert, przeglądając darmowe gazety z ogłoszeniami. Można powiedzieć, że pośredniczyła pomiędzy ofertami pracy a szukającymi jej ludźmi. Twierdziła, że często nie informowała podopiecznych, że oferta pochodzi z gazety, gdyż nie darzyli oni takich propozycji zaufaniem, obawiając się, że nie mają odpowiednich kwalifikacji, że trzeba będzie zaniósć jakieś dokumenty itd. Mówiła im więc, że sama znalazła miejsce pracy i namawiała, żeby spróbowali. To właśnie kierowniczka magazynu podpowiedziała kilku kobietom, w jaki sposób mogą zarobić pieniądze. Zaproponowała, że jeśli potrafią piec dobre ciasta, albo np. haftować serwetki, mogą zwrócić się do właścicieli lokalnych sklepików, w których od lat robią zakupy i sprzedawać tam swoje wyroby. Kilka kobiet skorzystało z tego pomysłu. To, że coraz więcej podopiecznych zaczyna pracować, chociażby dorywczo, rozmówczynie uważała za sukces Stowarzyszenia.

Choć od czasu powołania domów pracy w XVI w. (Geremek 1989, s. 256–262) zmienił się stosunek do ubogich i sposób niesienia im pomocy, to jednak praca, mimo że już nieprzymusowa, nadal jest postrzegana jako główne remedium na biedę. R. Lister uważa jednak, że „płatna praca może być głównym sposobem wychodzenia z ubóstwa, ale nie jest ona panaceum na biedę”. Podjęcie pracy zazwyczaj wiąże się z utratą zasiłku, co w przypadku niepewnego zatrudnienia może spowodować nasilenie ubóstwa (Lister 2007, s. 182). Praca, którą podejmowały podopieczne „Damy Radę”, przeważnie miała charakter tymczasowy, dorywczy, a więc trudno stwierdzić, czy może przyczynić się do trwałego wydobycia ich rodzin z ubóstwa.

Macierzyństwo upolitycznione

Elementami spajającymi poszczególne etapy i formy działania Stowarzyszenia były postawy, które przyjmowały, i wartości, do których odwoływały się działające kobiety, tj. odpowiedzialność za dzieci i troska o nie oraz chęć zapewnienia im godnego życia. Walczące o Fundusz „alimenciary” swoją postawę uzasadniały odpowiedzialnością wynikającą z roli matki, a samotne macierzyństwo stało się podstawowym wyznacznikiem tożsamości grupy. Zagrożenie tego aspektu życia,

za który kobiety są odpowiedzialne — utrzymania i wychowania dzieci — stało się dla nich bodźcem do działania. Protestujące kobiety domagały się respektowania zasad i etyki związanej z macierzyństwem, realizowania postawy troski i opieki nad potrzebującymi w polityce państwa dotyczącej rodziny. W późniejszej działalności Stowarzyszenia „Damy Radę” postawa troski znalazła inny wyraz. Pomoc materialną, obejmującą początkowo samotne matki, rozszerzono na ubogie rodziny z dziećmi, a także właśnie dla dzieci organizowano wyjazdy w czasie wakacji i ferii zimowych lub inne imprezy okolicznościowe.

Wydaje się, że ruch samotnych matek można interpretować jako przykład upolitycznionego macierzyństwa (*political motherhood*). Terminem tym posłużyła się Jennifer Schirmer w artykule na temat macierzyńskich ruchów w Ameryce Łacińskiej (Schirmer 1993, cyt. za: Werbner 2007, s. 93). W swoich działaniach ruchy te podkreślają cechy związane z macierzyństwem, jak opiekuńczość, współczucie, odpowiedzialność za słabszych, uznając je za zakorzenione w demokratycznym systemie wartości. Pnina Werbner zastosowała pojęcie upolitycznionego macierzyństwa do opisu ruchów kobiecych, które odwołują się do obszarów tradycyjnie podlegających władzy kobiet, a atak na nie staje się bodźcem do działania. Opisała m.in. dziewiętnastowieczny ruch filantropijny w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych. Wówczas kobiety zajmowały się kwestiami takimi, jak: bieda i wykluczenie, demoralizacja, opieka nad dziećmi, zdrowie, edukacja, walka z alkoholizmem. Później kwestie te doczekały się znaczących pozycji w państwowych budżetach. Wiele kobiet było też zaangażowanych w ruch postulujący zniesienie niewolnictwa, a wykluczenie ich ze Światowej Konferencji na Rzecz Zniesienia Niewolnictwa w Londynie w 1840 roku przyczyniło się do radykalizacji postulatów i powstania pierwszej fali feminizmu w Stanach Zjednoczonych (Werbner 2007, s. 94–95). Z kolei w Ameryce Łacińskiej kobiety zaczęły działać na rzecz członków rodziny, którzy zaginęli podczas dyktatorskich rządów w ich krajach. Obecnie ruchy tego typu skupione są w FEDAM, Organizacji Krajów Ameryki Łacińskiej na rzecz Bliskich Osób Zaginionych, jednej z największych międzynarodowych organizacji działających w obronie praw człowieka. Ich aktywność rozszerzyła się obecnie na wiele dziedzin, takich jak obrona praw kobiet, praw ekonomicznych czy prawa do edukacji (ibidem, s. 101).

Według P. Werbner, ruchy macierzyńskie przyczyniły się do feminizacji obywatelstwa, czyli przededefiniowania tego pojęcia w duchu wartości kojarzonych jako kobiece, takich jak współczucie, odpowiedzialność za słabszych, opiekuńczość. W epoce Oświecenia za cechy konstytuujące obywatelstwo uznano racjonalność jednostki, niezależność, równość. Rozumiano je jako cechy męskie, których nie posiadają kobiety, a więc zostały one wykluczone ze sfery publicznej. Nowożytne ruchy odwołujące się do macierzyństwa „przekładały swoje współczucie na programy ideologiczne wyrażane w sferze publicznej [...]”, co w efekcie „zmienia porządek społeczny, nie podważając go” (ibidem, s. 93–116).

Kobiety występują w obronie rodziny, podkreślając jednocześnie, że wartości związane z macierzyństwem mają kluczowe znaczenie dla całej wspólnoty.

Zakończenie

Historia Stowarzyszenia „Damy Radę” pozwala zaobserwować różnorodne odpowiedzi badanych na sytuację życia w biedzie. Strategie podejmowane przez poszczególne grupy osób na różnych etapach funkcjonowania „Damy Radę” odpowiadają opisanym przez R. Lister (2007, s. 153–195) modelom sprawstwa osób żyjących w ubóstwie. Stowarzyszenie wywodzi się z ruchu samotnych matek przeciwko likwidacji Funduszu Alimentacyjnego, a więc rozpoczęło od działań zakwalifikowanych przez R. Lister jako strategiczne i polityczne/obywatelskie. Ruch ten był przykładem zorganizowania się zmarginalizowanej grupy społecznej, jaką są ubogie samotne matki, wokół prawa do świadczeń socjalnych. Podstawowym elementem zbiorowej tożsamości, która jest warunkiem koniecznym przy podejmowaniu wspólnych działań, było nie tyle ubóstwo, co samotne macierzyństwo. Protestujące odwoływały się do wartości związanych z macierzyństwem i oczekiwały ich uwzględnienia w polityce państwowej, a więc ruch ten można traktować jako przykład macierzyństwa upolitycznionego.

W obliczu braku oczekiwanych rezultatów działań podejmowanych poprzez ruch społeczny oraz pilnych potrzeb materialnych zaangażowanych w niego osób, równoległe z protestami podjęto działalność samopomocową, która również jest jedną z form „organizowania się” (Lister 2007, s. 188–189). Wspólne zaangażowanie w zbieranie potrzebnych produktów i wzajemne wsparcie miały pomóc w zaspokojeniu potrzeb rodzin uczestniczek działań, zwłaszcza dzieci, w sytuacji utraty dochodów z Funduszu.

Otworzenie magazynu i dalsza działalność „Damy Radę” przynosi inne przykłady reakcji na biedę, które mogłam obserwować podczas badań w Stowarzyszeniu. Podopieczni przychodzący po pomoc żywnościową i materialną stosowali codzienną, osobistą strategię, jaką jest „wiązaną końca z końcem” (ibidem, s. 160). Jednocześnie pojawiały się inne działania, przez R. Lister (2007, s. 177–183) zaklasyfikowane również jako osobiste, jednak o charakterze strategicznym, tj. „wydobywanie się” z ubóstwa. Część podopiecznych, m.in. dzięki pomocy Stowarzyszenia, podejmowało pracę, co może być krokiem w kierunku wyjścia z ubóstwa.

Historia ruchu samotnych matek i dalsze działania „Damy Radę” pokazują, że osoby żyjące w ubóstwie nie są pozbawione potencjału sprawczego, choć możliwości jego realizacji są ograniczone przez czynniki strukturalne. Każde odrzucić, powszechne w myśleniu potocznym i częste w literaturze fachowej, utożsamienie biedy z biernością.

Bibliografia

Andrzejewski M.

1995 *Fundusz Alimentacyjny. Komentarz do ustawy z dnia 18 lipca 1974 r.*, Lublin.

Elas M.

2004 *Piękna i beksa*, „Zadra. Pismo feministyczne”, nr 2 (19), Kraków, s. 8–10.

Geremek B.

1989 *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa.

Hryciuk R. E.

2002 *Political Motherhood: The Emergence of Single — Mothers for the Alimony Fund Movement*, www.globaljusticecenter.org/papers2005/hryciuk.htm (15.03.2007).

Janus M., Nosek A., Zadumińska B., Besser J.

2005 *Alimentare znaczy jeść*, Krakowskie Centrum Praw Kobiet (20.02.2007).

Lister R.

2007 *Bieda*, Warszawa.

Lutyńska K.

2000 *Bieda w rodzinie. Psychologiczny, społeczny i kulturowy kontekst wywiadów z przedstawicielami trzech pokoleń*, [w:] *Zrozumieć biednego*, red. E. Tarkowska, Warszawa, s. 199–232.

Niegowska G.

2000 *Świadczenia z Funduszu Alimentacyjnego. Stan prawny na dzień 1 stycznia 2000 r.*, Warszawa.

Ostałowska L.

2004 *Alimenciary*, „Wysokie Obcasy”, nr 18 (226).

2005 *Nadchodzi pokolenie NN?*, „Wysokie Obcasy”, nr 23 (321).

Palska H.

1999 *Ludzie „w opiece”. Przyjmowanie darów i zaciąganie długów jako element stylu życia ubogich*, [w:] *Zrozumieć biednego*, red. E. Tarkowska, Warszawa, s. 172–198.

2002 *Bieda i dostatek. O nowych stylach życia w Polsce lat 90–tych*, Warszawa.

Tarkowska E.

Styl życia biednych rodzin w przeszłości i teraźniejszości: charakterystyka badania, [w:] *Zrozumieć biednego*, red. E. Tarkowska, Warszawa, s. 26–48.

Walczewska S.

2000 *Uczestnictwo w życiu publicznym*, [w:] *Damy, rycerze i feministki*, Kraków, s. 41–68.

Werbner P.

2007 *Upolitycznione macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej*, [w:] *Gender. Perspektywa antropologiczna*, red. R. E. Hryciuk, A. Kościańska, Warszawa, s. 93–120.

Źródła internetowe:

Banki Żywności: *O nas*: <http://www.bankizywnosci.pl/onas.html> (10.09.2007).

Fundusz Alimentacyjny, Indymedia: <http://pl.indymedia.org/pl/2004/05/6844.shtml> (5.03.2007).

Agata Chełstowska

Aborcja i ruch pro-choice w Polsce. Refleksja antropologiczna

Artykuł ten opiera się na badaniach i ustaleniach do mojej pracy magisterskiej pt. *Aborcja i ruch pro-choice w Polsce. Antropologiczne badania w latach 2006–2008* (IEiAK UW 2008). Opisując kulturowy kontekst kobiecych starań o prawo do przerywania ciąży, sięgnęłam do historii i działań Stowarzyszenia SOS Same o Sobie walczącego o legalizację aborcji w Polsce. Wspominam też szkicowo o możliwościach internetu w dziedzinie aborcji medycznej, podkreślam zwłaszcza rolę strony Women on Web i forum, gdzie kobiety wymieniają się doświadczeniami związanymi z korzystaniem z tej strony. Sięgnęłam też do literatury antropologicznej i etnologicznej omawiającej wierzenia i obyczaje związane z płodem oraz jego kulturową symbolikę w wybranych społecznościach świata (m.in. w Chinach). Starałam się także wyjaśnić nowe obyczaje praktykowane przez kobiety, które poddały się aborcji i usiłując się z tym pogodzić, np. celebrują ceremonię pożegnania duszy nienarodzonego dziecka. W tej antropologicznej refleksji wykorzystuję pojęcie moralnej sprawczości, pozwalające na ujrzenie aspektu duchowego w kobiecym doświadczeniu aborcji.

*

Aborcja jako problem kulturowy rzadko bywa rozważana przez badaczy nauk humanistycznych. Zapewne dlatego źródłem także mojej wiedzy na ten temat były przede wszystkim informacje podawane przez środki masowego przekazu, prasa, publikowane wypowiedzi polityków, cytowane najczęściej przy okazji dyskusji parlamentarnych. Tu aborcja przedstawiana jest jako patologia albo nawet przestępstwo, tragedia (kobiety lub płodu) albo życiowy dramat, problem zdrowotny albo kontrowersyjny temat polityczny. Rzadziej źródłem potocznych wyobrażeń o aborcji bywa nauka: popularyzacja zdjęć USG zmieniła społeczne wyobrażenia na temat płodu i aborcji. Wszystko to, w rozmaitych konfiguracjach, ma wpływ na funkcjonujące w społeczeństwie opinie. A jednak w tej niekiedy gorącej dyskusji bardzo rzadko bierze się pod uwagę głosy i opinie kobiet, które rzeczywiście przerwały ciążę. Wiedza o realnym doświadczeniu aborcji nie przeniknęła do szerokiej świadomości społecznej

i pozostaje tematem tabu nawet w sferze prywatnej, mimo iż jest doświadczeniem tysięcy kobiet.

Z punktu widzenia polskiego prawa istnieje szereg sytuacji, w których aborcja jest legalna. W praktyce uzyskanie legalnego zabiegu jest prawie niemożliwe, dlatego wiele Polek decyduje się na nielegalne przerwanie ciąży. Zainteresowane problemem organizacje pozarządowe mówią obecnie o co najmniej stu tysiącach nielegalnych zabiegów rocznie. Jeżeli wierzyć tym szacunkom, to aborcja stała się doświadczeniem powszechnym, wręcz pospolitym, a jednocześnie takim, o którym bardzo rzadko się rozmawia, nawet z najbliższymi. Jest to rozległa sfera cienia; skrywanego, a ważnego doświadczenia w życiu społecznym, które w ogóle nie zostaje ujawnione. Postanowiłam zatem dotrzeć do kobiet, które przerwały ciążę i są gotowe opowiedzieć o tym doświadczeniu. Moje pytania dotyczyły tego, jak poradziły sobie w warunkach prawnego zakazu tzw. nieuzasadnionej aborcji. Interesował mnie zarówno praktyczny, jak i moralny czy emocjonalny aspekt przerywania ciąży.

Antropologia, dzięki jakościowym metodom badawczym, wymagającym bezpośredniego kontaktu z ludźmi, pozwala na uzyskiwanie informacji niedostępnych przy badaniach np. ilościowych. Dlatego swoje badania rozpoczęłam od przyjrzenia się polskiemu ruchowi pro-choice, nawiązując kontakt ze Stowarzyszeniem SOS Same o Sobie. Następnie zbadałam witrynę internetową podpowiadającą kobietom, jak omijać ustawowy zakaz aborcji (strona Women on Web). Przeprowadziłam też szereg rozmów z kobietami, które zgodziły się na opowiedzenie mi o swoich odczuciach, doświadczeniach i reakcji na przerywanie ciąży. Dzięki temu odkryłam nieopisane wcześniej obyczaje, np. ceremonię pożegnania z duszą płodu, co podsunęło mi myśl, aby sięgnąć do antropologicznego kontekstu innych kultur i spojrzeć na problem z tzw. perspektywy postkolonialnej.

„Palenie wdów” po polsku

Perspektywa postkolonialna w refleksji humanistycznej okazała się dość owocnym sposobem interpretacji wielu zjawisk w krajach postsocjalistycznych¹. Po 1989 roku, tzn. po ukonstytuowaniu się nowego państwa, polska świadomość narodowa cierpi na wszystkie bolączki wspólnot kolonizowanych. Pokazuje to Eva Thompson (2005a,b): ekonomiczne ubóstwo, postkolonialny pesymizm, skłonność do tworzenia mitu własnej minionej wielkości, wreszcie przepaść między elitami narodu (gorliwie naśladowującymi Zachód) a nieuprzywilejowaną

¹ Cechy Polski jako kraju postkolonialnego opisują m.in.: Maria Janion (2006), Eva Thompson (2005a,b) i Katherine Verdery (2002).

częścią społeczeństwa, która własne poczucie niższości rekompensuje sobie, obwiniając „innych” za niedolę i wykluczenie (Thompson 2005a).

Ten stan świadomości społecznej nierówności wiąże się z głębokim kryzysem polskiej kultury, jako efekt nierozładowanych kompleksów wspólnoty postkolonialnej. O tym pisze Maria Janion w książce pt. *Niesamowita Słowiańszczyzna* (Janion 2006). Jej zdaniem, polskie resentymenty odnoszą się zarówno do sowieckiej Rosji, jak i do państw zachodniej Europy. Polacy bowiem czują się gospodarczo i kulturowo zapóźnieni w stosunku do Zachodu, dlatego kontakty z Europą uznają za pewną formę kolonizacji (ibidem, s. 327–332). W tej sytuacji uzyskane członkostwo w Unii Europejskiej stało się okazją nie tylko do symbolicznej walki o niepodległość, ale także do nowożytnej krucjaty, podczas której „Polska ma oświecać Europę za pomocą wartości chrześcijańskich” (ibidem, s. 305–306).

Ta postkolonialna perspektywa pozwala nieco głębiej rozważyć polskie rozstrzygnięcia ustawodawcze, np. związane z ustawą o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i dopuszczalności przerywania ciąży (dalej nazywana: ustawą o planowaniu rodziny). Tym problemem zajmuje się Agnieszka Graff w dwóch swoich książkach (Graff 2005, s. 26–28; 2008, s. 9–29). Uważa ona, że uchwalenie przez polski Sejm w 1991 roku pierwszej wersji ustawy trzeba uznać za akt symbolicznego wyswobodzenia się spod władzy komunistów i przyznania władzy symbolicznej Kościołowi katolickiemu, sojusznikowi zwycięskiej opozycji². Ten symboliczny gest dokonał się kosztem kobiet³. W ten sposób nie tylko różnica płci doznała upolitycznienia. Jednocześnie „upłciowiono” politykę, co pozwoliło polskim parlamentarzystom — mężczyznom — na zademonstrowanie swojej władzy (Graff 2005, s. 17–18; Watson 1997, s. 144–161).

Polska ustawa o planowaniu rodziny doczekała się krytyki ze strony Parlamentu Europejskiego, ONZ i wielu organizacji międzynarodowych. A mimo to w ramach polityki kontroli populacji pojawiły się dalsze ograniczenia praw kobiet, związane z akceptacją roli Kościoła w wielu dziedzinach życia. Tym samym

² „Wielki zryw wolnościowy, jakim była «Solidarność», stanowił na planie symbolicznym akt przywrócenia porządku patriarchalnego, który system totalitarny zburzył” (Graff 2005, s. 26).

³ Wydarzenie, które można uznać za wykluczenie kobiet i odsunięcie ich od władzy w obozie zwycięskiej opozycji (likwidacja Komisji Kobiet w 1991 r.) w przenikliwy sposób opisuje amerykańska badaczka Shana Penn w książce pt. *Podziemie kobiet*: „W maju 1990 roku odbył się II Krajowy Zjazd Solidarności. Kobiety stanowiły 10 procent delegatów, choć w szeregach członkowskich była ich połowa. Zjazd przyjął rezolucję w sprawie ochrony prawnej nienarodzonych. Komisja Kobiet zaprotestowała. Stwierdziła, że delegaci nie mają do tego prawa, bo nikt nie skonsultował rezolucji z kobietami. — Twierdziłyśmy, że sprawy aborcji nie powinny regulować przepisy prawa karnego. Uważałyśmy, że przede wszystkim powinny o niej decydować kobiety — oznajmiła Krystyna Politch z Wrocławia, współorganizatorka Komisji Kobiet. [...] Komisja Kobiet wypowiadała się wielokrotnie przeciwko zakazowi aborcji. Doprowadziło to do jej delegalizacji [...] — wspomina Małgorzata. Komisja została rozwiązana wiosną 1991 roku” (Penn 2003, s. 294–295).

ograniczenia aborcyjne okazały się znakiem oporu Polski wobec Europy, wyrazem tych wartości chrześcijańskich, których Polska musi bronić przed Europą i które chce Europie zanieść w ramach postromantycznej idei polskiego meşjanizmu (Janion 2006, s. 305–306). Problem aborcji stał się również tematem zapalnym w polskim życiu politycznym.

Warto przyrzeć się bliżej historycznym i kulturowym powiązaniom koncepcji narodu i płci. Odwołam się tu do książki Agnieszki Graff pt. *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie* (Graff 2008). Autorka relacjonuje tu różne teorie i wyobrażenia znane z literatury pięknej, naukowej i popularnonaukowej. Bardzo często, właśnie w literaturze, eksponowany jest patriotyczno–nacjonalistyczny walor roli kobiet, które narodowej sprawie mają służyć jako dziewice, matki i żony, rodzące dzieci, wiernie przechowujące cenne wartości kultury narodu i kontynuujące tradycję zagrożonej wspólnoty. Retoryka narodowa przypisuje kobietom rolę pasywnych nosicielek wartości, które stanowią o tożsamości narodu (ibidem, s. 16). W tej sytuacji kobiety stają się zakładniczkami swoich społeczności (ibidem, s. 18). Ta polska narodowa wizja kobiety nie jest czymś wyjątkowym. Można ją napotkać w wielu wspólnotach, które znalazły się w sytuacji postkolonialnego nieustabilizowania, takich jak np. społeczeństwa Afryki Południowej, Singapuru czy Tajlandii. A. Graff pisze: „Scenariusz jest dość przewidywalny. Równoległe z kryzysem politycznym pojawia się w debacie publicznej niepokój nazywany przez niektórych «kryzysem męskości» lub «kryzysem rodziny». Przyczyn tego stanu rzeczy zawsze szuka się na zewnątrz. Odrodzenie narodu okazuje się równoznaczne z powrotem do «tradycyjnych wartości» w sferze płci i seksualności. [...] Rumieńców nabierają kobiece symbole narodu, wywyższa się Kobieta — symbol, mit, alegorię. Kobiety realne, zwłaszcza te, które domagają się jakichś praw, zostają wypchnięte poza margines wspólnoty” (ibidem, s. 17–18).

A. Graff, poszukując w literaturze światowej faktów porównywalnych z polskimi obyczajami, omawia dwa przykłady tzw. wynalezionej tradycji, która powołuje się na rzekomo tradycyjne, archaiczne zwyczaje, odnoszące się do ciała kobiety, a w rzeczywistości będące reakcją na sytuację historyczną. Pierwszy przykład pochodzi z Indii. Brytyjczycy odwiedzający ten kraj na początku XIX wieku ze zgrozą opisywali zwyczaj palenia wdów (*sati*), który wydawał im się barbarzyńskim, choć starożytnym rytuałem, mocno powiązanim z indyjską tożsamością narodową. W rzeczywistości zwyczaj palenia wdów odrodził się gwałtownie w latach 1815–1818 i był reakcją na brytyjską kolonizację. Drugi przykład przywołany przez A. Graff to obyczaj rytualnego okaleczania kobiecych genitaliów, spotykany na kontynencie afrykańskim i w afrykańskich diasporach na Zachodzie. Podobnie jak *sati*, zwyczaj ten zyskał na popularności wskutek zachodniej kolonizacji. A. Graff tak je komentuje: „Ten okrutny i niebezpieczny dla zdrowia zabieg [...] traktowany jest jako forma oporu wobec neokolonializmu, próba obrony kulturowej odrębności przed wrogiem światem Zachodu.

W każdym ze wspomnianych przypadków ciała «naszych kobiet» stają się siedzi-
bą tradycji, gwarancją ciągłości. Pół biedy, gdy chodzi o ciało symboliczne, wize-
runek, alegorię lub traktowany z powagą strój. Gorzej, gdy nośnikiem tradycji
staje się ciało realne, okaleczone, zgwałcone, spalone, zmuszone do rodzenia”
(ibidem, s. 20–21).

A. Graff uważa, że ustawa o planowaniu rodziny, ograniczająca dostęp do za-
biegu przerywania ciąży, pełni w polskim życiu politycznym bardzo ważną funk-
cję. Jest postrzegana jako świadectwo nowego ładu, który nastąpił po wyzwoleniu
spod radzieckiej kolonizacji i jednocześnie pojmowana jako ostoja oporu wobec
Zachodu, Unii Europejskiej, którą często zbiorowa wyobraźnia uznaje za no-
wego kolonizatora (Janion 2008). Podobny mechanizm można odkryć w historii
odległych wspólnot postkolonialnych. Zarówno tam, jak i w Polsce konkretyzuje
się on m.in. także w zakazie aborcji lub w obwarowaniu jej restrykcyjnym pra-
wem. Wyraźne jest to zwłaszcza w tych krajach, gdzie katolicyzm pełni ważną
funkcję w życiu publicznym⁴. A więc sądzę, że zdecydowane ograniczenie do-
stępności aborcji można uznać za oznakę kryzysu tożsamości wspólnoty post-
kolonialnej, częścią mechanizmu, który polega na łączeniu przetrwania poli-
tycznej tożsamości wspólnoty z praktykami dotyczącymi ciał kobiet.

Chiny: polityka jednego dziecka

Wiele interesujących tekstów antropologicznych na temat aborcji odwołuje się
do teorii M. Foucault, interpretującej sens władzy w społeczeństwie, proponu-
jącej nowy dyskurs seksualności, którego istotnym pojęciem jest biowładza⁵.
W antropologicznych interpretacjach aborcja uznana została za instrument
zarządzania reprodukcją należący do polityki kontroli populacji. W świetle tej
teorii nie można traktować kontroli narodzin (także aborcji) w kategoriach pry-
watnej decyzji. Środki kontroli urodzin to narzędzia realizacji celów państwa.

Aborcja jako narzędzie polityki kontroli populacji może być wykorzystywana
w bardzo różny sposób. Specyficznym przykładem mogą być współczesne Chiny.
Pisze o tym Ann Anagost w tekście pt. *Nadmiar ciał: populacja i państwowy roz-*

⁴ Np. w Irlandii, na Filipinach. O irlandzkim ruchu pro-life i o „ochronie wszystkich nienarodzo-
nych” pisze Laury Oaks (1999; na temat polskich analogii, patrz również: Świstow 2007). A fili-
piński polityk uważa, że „Filipiny są jedynym katolickim krajem w Azji, dlatego tak ważne jest,
żebyśmy zajęli jasne stanowisko w sprawie godności życia i ochrony nienarodzonych, którzy nie
mają szans na samodzielną obronę” (Tan 2004, s. 160–161). A więc chodzi o katolicką ideę mesja-
nistycznego przesłania, którą wyrażają deklaracje o „ochronie życia poczętego”.

⁵ „Mechanizmy władzy są skierowane do ciała. [...] Poprzez tematy zdrowia, potomstwa, rasy, przyszłości
gatunku, żywotności ciała społecznego, władza przemawiała o seksualności i do seksualności, która nie
była tu znakiem ani symbolem, tylko celem, obiektem... osiągnięciem o znaczącej wartości” (Foucault
1995). Zamiast „seksualność” możemy w tym zdaniu użyć słowa „reprodukcja”.

sądek w Chinach postmaoistowskich (1995). Jej zdaniem, po ostatnich reformach ekonomicznych, rządząca nadal partia komunistyczna nie była już w stanie kontrolować i planować produkcji przemysłowej. Dlatego skupiła się na kontrolowaniu i planowaniu reprodukcji obywateli. A. Anagost cytuje chińskiego sekretarza partii: „Kiedyś zarządzaliśmy produkcją, teraz zarządzamy niemowlętami” (Anagost 1995, s. 32). Państwowa polityka jednego dziecka wymaga corocznego opracowywania ogólnokrajowego planu reprodukcyjnego. Zgodnie z nim określa się dopuszczalną liczbę urodzeń dla poszczególnych regionów, miast i wsi. W celu kontroli powołano brygady kontroli narodzin (*brigade birth control teams*), których zadaniem jest dotarcie do każdej rodziny po to, aby poinformować o aktualnych limitach narodzin, doradzić antykoncepcję, czasem nawet wymusić aborcję lub sterylizację. Każdej parze, która samowolnie, bez pisemnego pozwolenia władzy pocznie dziecko, grożą sankcje: grzywna, przymusowa aborcja, zwolnienie z pracy, konfiskata ziemi itp. W takich przypadkach władza państwa nad ciałem człowieka–obywatela jest widzialna wyraźnie i bez niuansów. Konsekwencje nieprzestrzegania prawa są drastyczne i nieuniknione. Aborcja ma być zabiegiem dyscyplinującym, karą za przekroczenie narodowego programu, sposobem zapobieżenia narodzinom dzieci niepożądanych z punktu widzenia państwa. Rząd sugeruje, że zmniejszenie przyrostu naturalnego zwiększy jakość populacji. Polityka kontroli populacji służy więc wielkiemu projektowi narodowej modernizacji i ma na celu wykazanie wyższości socjalizmu nad kapitalizmem.

Lisa Handwerker (2002) i Nie Jing–Bao (2005) rozważają w swoich artykułach antropologiczny aspekt aborcji w Chinach. W tej kulturze kobieta znajduje się pod ogromną presją rodziny — ma urodzić dziecko, koniecznie zdrowe, najlepiej syna. Polityka jednego dziecka oznacza, że państwo daje kobiecie tylko jedną szansę na dopełnienie rodzinnego obowiązku. W tej sytuacji aborcja staje się narzędziem selekcji płodów: niektóre pary decydują się na przerwanie ciąży przy jakimkolwiek symptomie niedorozwoju płodu lub kiedy wczesne badanie USG wykáže, że płód ma płeć żeńską (Nie 2005; Handwerker 2002, s. 298–314). Selekcja płci dziecka poprzez aborcję lub zabijanie nowo narodzonych dziewczynek jest praktyką sprzeczną z prawem, ale na tyle popularną, że powoduje zaburzenie równowagi w strukturze płci populacji. To zjawisko, spotykane także w wielu państwach azjatyckich, nazywane jest fenomenem brakujących dziewczynek (Bossen 2007, s. 224–226). Aborcyjną selekcję płodów stosuje się też oficjalnie. Lekarze mają obowiązek zgłaszania organom administracyjnym „nienormalnych”, „nieautoryzowanych” ciąży i wydać decyzje o ich przerwaniu. Muszą też w określonych prawem sytuacjach aplikować pacjentkom długotrwałą antykoncepcję, a nawet dokonywać przymusowych sterylizacji (Handwerker 2002, s. 309).

Komentując politykę populacyjną Chin, Lisa Handwerker odwołuje się do badań A. Anagost (1988, 1989) i refleksji M. Foucault (1979, 1980). Pisze: „[...] najintymniejsze sfery życia rodzinnego stały się obiektem kontroli poprzez panoptyczne spojrzenie państwa. [...] kampania kontroli urodzeń i jej konse-

kwencje są przykładem tego, co Foucault nazwał «technologią normalizacji», która systematycznie bada, klasyfikuje i kontroluje anomalie ciała, szczególnie kobiecego ciała” (Handwerker 2002, s. 301).

Rumunia: nieposłuszeństwo jako choroba

Gail Kligman, w monografii pt. *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania* (1998) opisuje politykę kontroli populacji prowadzoną w Rumunii pod rządami Nicolae Ceaușescu. Podobnie jak w Chinach, także tu celem rządzącej partii było zbudowanie silnego i zdrowego narodu socjalistycznego. Jednak rumuńska ideologia państwowa, w przeciwieństwie do chińskiej, utożsamiała narodową siłę i zdrowie z jak największą liczbą obywateli i dlatego zadaniem kobiet miało być rodzenie jak największej liczby dzieci. W latach 1966–1989 nie wolno było w ogóle przerywać ciąży (Kligman 1998, s. 19–41).

Brak środków antykoncepcyjnych, rzetelnej edukacji seksualnej i złe warunki życia sprawiły, że rumuńskie kobiety dokonywały aborcji stosunkowo często, lekceważąc niebezpieczeństwo, jakie pociągało za sobą wykonanie nielegalnego zabiegu. W Rumunii aborcja nie tylko nie zniknęła: prawny zakaz, czyniąc ją niedostrzegalną w sferze życia publicznego, wyeksponował ją w prywatnych obszarach życia w nowy, intensywny i niebezpieczny sposób. Aby radzić sobie z wyzwaniem w państwie socjalistycznym (także ze zorganizowaniem zabiegu), obywatele wykorzystywali sektor prywatny, sieci rodziny i znajomych. G. Kligman podkreśla, że w związku z możliwością represji, sieci nieformalnych powiązań wykorzystywane przez obywateli były jednocześnie niezbędne i obciążone ryzykiem — każdy znajomy mógł okazać się donosicielem (ibidem, s. 149). Kobiety podejrzane o nielegalne przerywanie ciąży zatrzymywano, przesłuchiowano, wreszcie sądzono i osadzano w więzieniach. Środowisko medyczne było częścią państwowego systemu kontroli. Szpital, gabinet ginekologiczny, teoretycznie kojarzące się z intymnością, były miejscami pod obserwacją i nadzorem, a lekarz, który wykrył „podejrzany” przypadek, miał obowiązek zgłoszenia go na milicję. Milicyjni funkcjonariusze mogli swobodnie poruszać się po szpitalach i przychodniach, mieli prawo przyglądania się badaniom ginekologicznym, udostępniano im karty pacjentek (ibidem, s. 148–205).

W rumuńskiej propagandzie państwowej reprodukcja populacji była kwestią obywatelskiego obowiązku. Media słały macierzyństwo jako cud natury i źródło życia (Kligman 1995, s. 239), a te kobiety, które w tej rozrodczej ekstazie nie chciały uczestniczyć, uznawano za złe obywatelki. Propagowano też opinię, że bezdietność szkodzi zdrowiu, powoduje cierpienia, niespełnienie, sprawdza depresję i inne choroby. Aborcję w mass mediach nazywano morderstwem, które poważnie zagraża psychicznemu i fizycznemu zdrowiu kobiety (dokonywane nierzadko w prymitywnych warunkach nielegalne zabiegi rzeczy-

wiście bywały niebezpieczne) (Kligman 1998). Oznacza to, że w dyskursie państwowym społeczny opór był medykalizowany: posłuszeństwo/nieposłuszeństwo było tożsame ze zdrowiem/chorobą.

Wydaje się, że podobne racje pojawiają się dziś w Polsce — w dokumentach rangi państwowej, w wypowiedziach parlamentarzystów i polityków, nie wspominając o przedstawicielach hierarchii Kościoła. Oficjalny polityczny (i katolicki) dyskurs często gloryfikuje wyidealizowane macierzyństwo, potępia aborcję jako czyn niemoralny i jednocześnie szkodliwy dla zdrowia kobiety (syndrom postaborcyjny), natomiast płód określa mianem „nienarodzonego obywatela” lub mniejszości, która ma swoje prawa i której należy bronić. Ten nurt propagandy „prorodzinnej” wyraźnie wiąże zakaz aborcji z patriotyzmem i obowiązkami obywatelskimi (Graff 2008, s. 145–175; Włodarczyk 2005, s. 372–383).

Wspólne wartości po dwóch stronach barykady

Czytając takie teksty, jak np. artykuł Ann Anagost o Chinach czy Gail Kligman o Rumunii, można odnieść wrażenie, że człowiek kobieta to istota słaba, zdominowana przez instytucje władzy, pozornie bez szans na sprzeciw czy wybór własnej drogi. A jednak z badań innych badaczek wyłania się obraz zgoła odmienny. Tę perspektywę otwiera pojęcie sprawczości⁶. Wtedy w centrum uwagi badacza znajdują się nie normy, lecz praktyki (nierzadko przekraczające normę). Teksty antropologiczne z tego nurtu ukazują zdolność ludzi do wybierania pomiędzy dostępnymi dyskursami lub selektywnego używania ich elementów i sklepania dyskursów zupełnie nowych w celu formowania swoich życiowych strategii. Te założenia pozwalają nieco inaczej spojrzeć także na problem aborcji. Można, dzięki narracjom poszczególnych kobiet, odtworzyć ich doświadczenie życiowe i autorefleksje.

Sądzę, że jedną z najważniejszych książek, przedstawiających problem aborcji z perspektywy sprawczości jest *Contested Lives. The Abortion Debate in an American Community* autorstwa F. Ginsburg (1989). Jest to tzw. studium przypadku, oparte na długotrwałych badaniach terenowych w mieście Fargo w Północnej Dakocie. Autorka przedstawia tu i komentuje amerykańską dyskusję

⁶ N. Rapport i J. Overing (2000, s. 14) piszą: „sprawcy (*agents*) działają, a sprawczość (*agency*) to umiejętność, możliwość bycia źródłem działań”. A A. Kościańska definiuje sprawczość jako „zdolności i chęci jednostki bądź grupy do podjęcia autonomicznego, twórczego i celowego działania w ramach relacji społecznych” (Kościańska, tekst niepublikowany, s. 28, autorka odwołuje się do Brettel 2002; Goddard 2000, s. 3; Lister 2003, s. 37–42; Lister 2007). Natomiast według S. Ortner sprawczość jest „tym, co w ramach sprawowania władzy jest dawane lub odbierane, rozszerzane lub ograniczane. Jest to poczucie uprawnienia do działania bądź jego braku i braku praw. Jest to ten wymiar władzy, który sytuuje się w subiektywnym poczuciu aktora, co do jego uprawomocnienia, kontroli i skuteczności w świecie” (Ortner 1997, s. 146).

o moralnym aspekcie aborcji, którą reprezentują dwa dyskursy: pro-choice i pro-life. Ta prezentacja i komentarze opierają się przede wszystkim na wywiadach z lokalnymi działaczami obydwu tych ruchów, a miejscowy konflikt na temat tutejszej kliniki aborcyjnej można uznać za ilustrację całego problemu. F. Ginsburg uważnie wysłuchała rozmówczyń, które opowiadały jej swoje historie, koncentrując się na takich zdarzeniach, jak: zajście w ciążę, aborcje, urodzenie i wychowywanie dzieci. Te narracje F. Ginsburg nazwała historiami reprodukcyjnymi (Ginsburg 1989, s. 134).

Wszystkie rozmówczynie F. Ginsburg uznały macierzyństwo za życiowe doświadczenie wymagające od nich trudnego wyboru pomiędzy domem a pracą. Zarówno przedstawicielki ruchu pro-life, jaki i pro-choice bardzo sobie ceniły kobiecą opiekę nad dziećmi i troskę o dom. Obydwie grupy były też czynnie zaangażowane w działania na rzecz poprawy zdrowia i dobrobytu kobiet. Dzięki tym badaniom okazało się, że możliwe jest przełamanie opozycji — pro-choice/pro-life i znalezienie wartości podzielanych przez członkinie obydwu tych ruchów. F. Ginsburg pokazała i uzasadniła, że wartości wspólne, które stanowiły zasadę organizującą działania tych dwu nurtów, mogą stać się podstawą porozumienia, mimo dotychczasowego konfliktu⁷. Te spostrzeżenia są dla F. Ginsburg punktem wyjścia do głębszej krytyki współczesnej kultury amerykańskiej. Autorka twierdzi, że „kobieca opieka to źródło mocnej krytyki i model alternatywny do coraz bardziej indywidualistycznych i materialistycznych prądów w kulturze amerykańskiej” (ibidem, s. 133–145).

Japonia: rytuały dla nienarodzonych

Studium Williama R. LaFleura pt. *Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan* (1992) wprowadza nowe aspekty do rozważań o moralnych aspektach aborcji. Autor, Amerykanin, badacz japońskiego buddyzmu, dostrzegł w nim oryginalny sposób radzenia sobie z kwestią aborcji, tak trudną w jego kraju. W Japonii, mimo że aborcję uważa się za odebranie życia, a płód uznaje się za dziecko, okazuje się ona popularną metodą planowania rodziny i społecznie akceptowanym czynem. Z punktu widzenia zachodniej kultury jest to sprzeczność: prawo do życia płodu wyklucza prawo do wyboru kobiety, gdyż uznanie człowieczeństwa nienarodzonego uniemożliwia usprawiedliwienie aborcji. A więc jeżeli płód to istota ludzka, to pozbycie się go jest złem. Wówczas aborcja może być tylko nielegalna.

W japońskim buddyzmie te skrajności zostały pogodzone i wykorzystane w swoistych rytuałach umożliwiających zażegnanie rodzicielskiego smutku. Jest

⁷ Realizację takiego porozumienia rozpoczął już ruch pro-dialogue.

kilka rodzajów obrzędów, w których kobiety, po poronieniu lub aborcji, i ich partnerzy mogą wyrazić poczucie straty i żalu, mogą też za swój czyn przeprosić duszę nienarodzonego dziecka i podziękować jej za chwilową obecność. W tej sytuacji W. R. LaFleur stawia pytanie: jak możliwa jest wiara, że *mizuko*⁸ mają dusze i równoczesna akceptacja aborcji, skoro odebranie życia jakiegokolwiek żywej istocie, zgodnie z zasadami buddyzmu, jest złem? Ten konflikt wartości może zostać zażegnany tylko dzięki rytuałowi.

W. R. LaFleur opisuje rozbudowane obyczaje, pozwalające — przede wszystkim japońskim kobietom — uporać się z duchowym dylematem aborcji. Oto *mizuko kuyo*, rytuał podczas którego kobieta żegna się ze swoim nienarodzonym dzieckiem i oddaje cześć jego duszy (LaFleur 1992, s. 44–65, 143–159). Teraz dusza może już odejść tam, skąd przybyła, i nie powróci, żeby się mścić. Niektórzy rodzice swoim *mizuko* stawiają na przyświąconych cmentarzach małe kamienne pomniki (*mizuko jizo*) i odwiedzają je regularnie, jak groby bliskich. Figurki *jizo* przypominają małe, uśmiechnięte bóstwo, podobne i do dziecka, i do buddyjskiego mnicha. Owe rozległe cmentarze wypełnione są identycznymi, ustawionymi w rzędy, kamiennymi postaciami, którym rodzice zakładają np. śliniaki i podarowują zabawki. Istnieje też zwyczaj zawieszania w świątyniach drewnianych deseczek, to *ema*, na których wierni wypisują różne intencje i prośby do bóstw. Tam kobiety, które poddały się aborcji, mogą napisać modlitewną prośbę o przebaczenie i życzyć nienarodzonemu: „Śpij spokojnie” (także Oaks 1994, s. 518). W. R. LaFleur wspomina ponadto o tabliczkach z tokijskiej świątyni — można na nich przeczytać imiona rodziców, którzy zgodzili się na usunięcie ciąży, oraz np. „Prosimy cię o przebaczenie. My, twoi rodzice i rodzeństwo, mamy wobec ciebie dług” (LaFleur 1992, s. 153).

Analizując wierzenia i rytuały związane z aborcją, W. R. LaFleur dochodzi do wniosku, że to wiara w reinkarnację duszy umożliwia japońskim buddystom uznać aborcję za czyn wiodący duszę do kolejnego wcielenia. Wedle niektórych ludowych wierzeń, ta sama dusza może się wcielić w następne dziecko w tej rodzinie, w bardziej sprzyjającym czasie (ibidem, s. 26–29). Natomiast aby dusza nie żywiła urazy do niefortunnnych rodziców, muszą oni okazać jej szacunek i włączyć ją w sieć relacji z ludźmi (ibidem, s. 44–65, 143–159), ale to okazuje się niełatwe. Z jednej strony bowiem nie można zaniedbywać rytuałów dotyczących *mizuko*, ponieważ obrażałoby to duszę. Z drugiej strony, ponieważ rodzice mogą mieć nadzieję, że ta dusza odrodzi się w ich rodzinie, powinni wystrzegać się nadmiaru ceremonii, aby nie odeszła ona „zbyt daleko”, gdyż „zbyt mało rytuału może być tak samo niebezpieczne, jak zbyt wiele” (ibidem, s. 26–29).

⁸ *Mizuko* to „dzieci wody”, miano nadawane wszystkim nienarodzonym: sztucznie i naturalnie poronionym oraz dzieciom martwo narodzonym.

LaFleur pisze, że kiedy pytał buddyjskich mnichów, jakie stanowisko zajmują wobec kwestii aborcji, zwykle słyszał, że organizacje buddyjskie nie zajmują oficjalnych stanowisk na temat zagadnień życia publicznego. A jednak później podawano wyjaśnienie zgodne z buddyjską doktryną: „Oczywiście [...] pisma [buddyjskie] mówią jednoznacznie, że nie wolno zabijać żywych istot i że dzieci w łonach matek są żywymi istotami. Ale jeśli chodzi o zagadnienie aborcji we współczesnym społeczeństwie, jest to dla nas dylemat. To naprawdę problem. Nie możemy powiedzieć, że jest to jednoznacznie zły czyn. Kobiety, które muszą przejść przez aborcję, przeżywają ogromny stres i ból. Musimy im wobec tego okazać współczucie, prawda? A jednocześnie powinniśmy również żałować usuniętych płodów” (ibidem, s. XIII, tłumaczenie autorki).

Ten moralny dylemat ukazuje skalę trudności wszelkich życiowych wyborów, które wymagają rozstrzygnięć pozwalających na pogodzenie norm religijnych i konieczności realnego życia. LaFleur uważa, że takie rozwiązania tkwią w tradycji, a dzisiejsi ludzie korzystają z nich wtedy, gdy próbują tworzyć scenariusze podejmowania moralnych decyzji. LaFleur widzi już konieczność odwołania się do koncepcji moralnej sprawczości.

Na wstępie wprowadza pojęcie moralnego brikolażu, sformułowanego przez Jeffreya Stouta w książce *Ethics after Babel* (Stout 1988), w celu wytłumaczenia tego, jak jednostki radzą sobie z moralnymi wyzwaniem, które stawia przed nimi życie. Pozwoliło mu to na sformułowanie wniosku, że w sytuacji moralnego dylematu ludzie korzystają z różnych dyskursów, wybierając te elementy, które w danym momencie wydają się sensowne i użyteczne (są to na przykład niektóre elementy tradycji). Z nich budują własną konstrukcję, czy scenariusz, moralnych decyzji. Według J. Stouta na tym polega etyka. W tej teorii człowiek nie jest biernym realizatorem dominującej ideologii czy systemu wartości, lecz sam wypracowuje własne moralne rozwiązania, co czyni go moralnym aktorem. I tak dzieje się w kulturze japońskich buddystów, opartej na wielowiekowej tradycji, gdzie kobiety rytualnie rekompensują swój czyn. Dlatego nadal mogą czuć się dobrymi buddystkami (LaFleur 1992, s. 3–13).

Dusza i ciało płodu

Warto przyjrzeć się bliżej kulturowym konstrukcjom wokół aborcji w kulturze zachodniej i w tej kulturze japońskiej, którą opisał W. R. LaFleur. Dyskusja o aborcji w chrześcijańskiej kulturze Zachodu koncentruje się wokół rozważań, w jakim stopniu płód jest istotą ludzką. Ciało płodu, w miarę swego rozwoju, bywa traktowane jako konkurencja dla kobiety, w której ciele się rozwija. Natomiast badania antropologii kulturowej pokazują, że w świadomości ludzi cielesna natura płodu stanowi tajemnicę. Płód rozwija się wewnątrz ciała kobiety, ale nie jest samodzielną formą życia. Jednocześnie ciało płodu to coś

więcej niż tylko cząstka ciała kobiety. Płód znajduje się w nieokreślonym stanie potencjalnego życia i dlatego mógł stać się tematem przeróżnych fantazji i ambiwalentnych odczuć. Tymi niejasnościami statusu płodu zajmuje się E. Larsen (1999), analizując amerykański ruch pro-life. W jego *imaginarium* ludzki płód ukazywany jest na dwa sposoby. Skrajnie pozytywna wersja tego wyobrażenia demonstruje zdjęcia rozświetlonego, różowego wnętrza macicy, w której śpiąca, niczego nieświadoma, bezbronna istota ucieleśnia zaufanie i niewinność. Służą temu fotografie pozyskane dzięki najnowocześniejszym technologiom (m.in. USG). Wariant negatywny operuje publikowaniem zdjęć przedstawiających nieproporcjonalne ciała, pocięte, rozczłonkowane, sine albo krwawe, złożone na metalowych tacach laboratoryjnych. Zdjęcia, którymi posługuje się ruch pro-life, mają służyć zaszokowaniu odbiorcy. Przedstawiają one zwykle płody w zaawansowanych etapach rozwoju, przypominające już istotę ludzką, ale nieproporcjonalne i dodatkowo zniekształcone. Te zdjęcia bywają wielokrotnie powiększane, co rzeczywiście przeraża patrzących. Takie obrazy E. Larsen określa mianem fantazmatu „potwornego ciała płodu” (Larsen 1999, s. 236–240). Ponadto widok krwi i metalowych narzędzi chirurgicznych ma wzmacniać lęk przed zbrodniczymi możliwościami współczesnej medycyny.

Analizy E. Larsena i W. R. LaFleura pozwalają porównać to, co badacze opisują jako amerykańskie i japońskie pojmowanie przerywania ciąży. W Ameryce myśl o aborcji dotyczy kobiety i płodu, lecz ciało płodu jest tu dużo ważniejsze. Natomiast w Japonii⁹ aborcja to problem kobiety, płodu i jego duszy. W kulturze japońskich buddystów aborcja może być rozumiana jako sposób zawrócenia duszy dziecka tam, skąd przyszła. Spór o to, kiedy dokładnie dusza ożywia ciało płodu uznaje się za niemożliwy do rozwiązania i nieistotny. Dlatego też w kulturze japońskiej trudno odnaleźć temat koszmarnego ciała płodu, tak żywy w kulturze amerykańskiej. Laury Oaks (1994, s. 516–517, 520) tak podsumowuje japoński sposób formułowania moralnego problemu aborcji: w Japonii ważne jest nie to, w jakim stopniu płód jest osobą ludzką (*personhood*), lecz to, w jakim stopniu jego dusza (*spirithood*) została usatysfakcjonowana.

„Aborcyjny kaming aut” — pokazać twarz

Punktem wyjścia moich badań były obserwacje uczestniczące w Stowarzyszeniu Same o Sobie¹⁰, które ma na celu zmianę polskiej ustawy o planowaniu rodziny. Dzięki zdobyтым kontaktom udało mi się przeprowadzić rozmowy–wywiady

⁹ Sądzę, że także w Polsce, dzięki ceremonii pożegnania płodu (o czym dalej).

¹⁰ Jest to polska organizacja ruchu pro-choice.

z kobietami, które opowiedziały mi o swoich doświadczeniach aborcji i przemysłeniach na ten temat¹¹.

Badania zaczęłam od wywiadów z aktywnymi działaczkami stowarzyszenia. Jego grupa założycielska zawiązała się latem 2006 roku, kiedy skrajna prawica po raz pierwszy zapowiedziała całkowitą delegalizację aborcji poprzez wprowadzenie zmian w konstytucji. W reakcji na takie plany polityczne stowarzyszenie zorganizowało szereg demonstracji, pikiet i konferencji prasowych. Opublikowano także listy otwarte. W sumie zorganizowano kilkanaście akcji protestacyjnych i wydano własną publikację pt. *Przejrzyj na oczy* (Bratkowska 2007)¹². Wyjątkowo ekspresyjną formę miały akcje „Aborcyjny kaming aut”: kobiety demonstrujące pod Sejmem trzymały transparenty z napisem *Miałam aborcję*. Był to rodzaj politycznego performance'u. Uczestniczki opowiadały, że już samo wzięcie kartonu z napisem *Miałam aborcję* i pozowanie dziennikarzom do zdjęć wymagało przełamania strachu przed dezaprobatą, przemocą, przykrościami ze strony i obcych, i rodziny. Wszystkie podkreślały, że przeprowadzenie tej akcji było możliwe tylko dzięki temu, że działały wspólnie i wzajemnie się wspierały.

Dobro/Zło

Celem moich badań było określenie wartości, języka i wiedzy, do których odwołują się członkinie stowarzyszenia, uzasadniając swój sprzeciw wobec restrykcyjnej ustawy antyaborcyjnej. Innymi słowy, chciałam ustalić, z jakich dyskursów moje rozmówczynie, jako moralne aktorki, czerpią budulec do konstrukcji swojej odpowiedzi na dominujący w kraju dyskurs katolicki¹³.

Pierwszy ważny składnik tego dyskursu to pamięć historyczna. Ewa Dąbrowska-Szulc¹⁴, prezeska Stowarzyszenia Pro Femina, pamięta czasy sprzed wprowadzenia aktualnie obowiązującej ustawy. Zanim założyła rodzinę, jako studentka dwa razy korzystała z liberalnego wtedy prawa do przerwania ciąży. Ma troje dzieci. Pierwszy projekt ustawy o planowaniu rodziny i ochronie

¹¹ Badania prowadziłam od listopada 2006 r. do września 2008 r., uzyskałam 26 wywiadów. Siedem z moich rozmówczyń przynajmniej raz w życiu przerwało ciążę, trzy poddały się temu zabiegowi po 1993 r. Większość interlokutek ma wyższe wykształcenie. Wszystkie mieszkają w Warszawie. W artykule na ogół mają zmienione imiona. Żadna nie deklaruje się jako praktykująca katoliczka. Są aktywne zawodowo (jedna jest już emerytką), kilka z nich ma dzieci, których wiek zawiera się w przedziale od 10 do ponad 40 lat. Nie wszystkie rozmówczynie są członkiniami stowarzyszenia Same o Sobie.

¹² Tę broszurę wydano dzięki dotacji Urgent Action Fund (<http://sameosobie.free.ngo.pl/downloads/broszura.pdf>).

¹³ W uproszczeniu, dyskurs katolicki uznaje aborcję za zabicie człowieka, za zło współczesnej kultury śmierci.

¹⁴ Zezwoliła na ujawnienie jej nazwiska i funkcji.

życia poczętego istotnie ograniczał dostęp do zabiegu przerwania ciąży (kobiecie groziła kara więzienia). Ewa powiedziała: „[właśnie wtedy] zostawiłam dom i wyszłam na ulicę”. Dzieciom oznajmiła: „Obiadu dzisiaj nie będzie. Matka idzie na demonstrację”. Ewa pamięta trzy duże demonstracje w 1989 roku i fakt, że pod projektem referendum w sprawie aborcji zebrano ponad 1,2 miliona podpisów. Jej zdaniem, taki projekt prawnej regulacji społeczeństwo uznało za absurdalny i nieprawdopodobny. Pamięć o czasach, kiedy dzisiejsza norma była nie do pomyślenia, daje Ewie punkt oparcia, w przeszłości kotwiczy jej dzisiejszy opór.

Uzasadniając swoje aktualne poglądy i działania, moje rozmówczynie wykorzystywały także inne argumenty. Podkreślały, że restrykcyjne ograniczenie aborcji, a w rzeczywistości jej formalny zakaz, wcale nie zmniejsza liczby zabiegów (o czym świadczą nieoficjalne aborcyjne statystyki, turystyka aborcyjna, ogłoszenia gabinetów lekarskich itd.). Ponadto przyczynia się to do cierpienia kobiet, wskutek nielegalnych, często bardzo niebezpiecznych zabiegów, a nawet zgonów. Moje rozmówczynie nie miały złudzeń, że takie potraktowanie problemu „planowania rodziny” po prostu szkodzi zdrowiu kobiet, ponieważ w tej atmosferze lekarze odmawiają nie tylko przerwania ciąży, ale także informacji o przysługujących pacjentkom prawach, o możliwościach antykoncepcji, o badaniach prenatalnych, które w Polsce wykonuje się sporadycznie. Uznały też, że takie potraktowanie aborcji, jak w aktualnej ustawie, jest niesprawiedliwe, ponieważ dyskryminuje kobiety i rodziny biedne, podczas gdy ludzie zamożni mają nieograniczony dostęp do nielegalnych usług w tym zakresie. Zwraçały również uwagę na to, że dla kobiety (i dla rodziny) istnieje ogromna różnica między ciążą chcianą a niechcianą. Większą wartością od tego, aby każda ciąża była donoszona do końca, jest dla nich wiedza, że każde dziecko jest chciane i kochane. Zdaniem moich rozmówczyń, skoro kobiety uważa się za wystarczająco odpowiedzialne, aby wychowywały dzieci, to z tego samego powodu trzeba przyznać im także prawo do samodzielnych decyzji o liczbie dzieci. Wszystkie te opinie członkinie stowarzyszenia formułowały w specyficznym języku zdrowia reprodukcyjnego i praw reprodukcyjnych, który propagują organizacje zachodnie.

Interesujące zdanie na temat polityki prorodzinnej państwa miała Marianna, 35-letnia członkini Stowarzyszenia Same o Sobie. W rozmowie ze mną, podkreślając, że powodem aborcji może być po prostu sytuacja materialna (kobiety lub pary), uznała aktualną ustawę za przejaw sprytu polskich polityków. Skoncentrowanie się bowiem na nienarodzonych płodach nic nie kosztuje, w przeciwieństwie do „prawdziwej polityki prorodzinnej”, czyli takiej, która naprawdę byłaby zachętą do powiększania rodziny i ułatwiała wychowywanie dzieci (zasiłki, przedszkola, równe rodzicielstwo, praca dla kobiet).

Członkinie stowarzyszenia krytykowały retorykę polityków, którzy są zwolennikami zakazu aborcji. Wychwalają oni heroizm kobiet, które urodziły dzieci

mimo zagrożenia zdrowia, upośledzenia płodu, niedostatku. Ale zdaniem jednej z członkiń stowarzyszenia (Hanny Samson), nie ma heroizmu tam, gdzie brak jakiegokolwiek wyboru. Natomiast postulat całkowitego zakazu aborcji można porównać (zdaniem Marianny) do wojny religijnej, gdzie pojawia się „[...] zło w przebraniu dobra”. Członkinie stowarzyszenia przywiązują ogromną wagę przede wszystkim do mądrości i odpowiedzialności kobiet. Na pierwszym planie umieszczają życie dorosłej kobiety, a nie życie płodu (Bratkowska 2007, s. 6).

W Stowarzyszeniu Same o Sobie przyjmuje się, że w okresie pierwszych trzech miesięcy przerwanie ciąży jest dopuszczalne. Natomiast sprzeciw budzi możliwość zabiegu w następnych miesiącach ciąży, co oznacza, że moje rozmówczynie przywiązują dużą wartość do życia trzymiesięcznego płodu i poparłyby zakaz przerywania ciąży od czwartego miesiąca. Niektóre z nich uważały, że we wczesnym stadium ciąży emocjonalna i moralna ocena wartości płodu jest niesłyszanie subiektywna, że nie rządzą nią obiektywne normy. Kobieta pragnąca dziecka obdarzy je uczuciem od chwili poczęcia albo od momentu, gdy będzie pewna ciąży. Dlatego stowarzyszenie ma na celu przede wszystkim troskę o poszanowanie uczuć tych kobiet, które chcą urodzić, i tych, które tego nie chcą.

Dyskutowaliśmy również o retoryce aborcyjnego dyskursu w Polsce. Dominują w nim dwa żargony¹⁵: medyczny (tzn. naukowy, pozbawiony aspektu moralnego i emocjonalnego, w którym jest miejsce na przyzwolenie na aborcję) i kościelny (tzn. chrześcijański, emocjonalny i wartościujący, który wyraźnie negatywnie ocenia nie tylko aborcyjne zabiegi, lecz także ingerencję w proces zapłodnienia¹⁶). A przecież potrzebny jest taki język i taki sposób mówienia o aborcji, który pozwoli na pozytywną ocenę moralną aborcji i stworzy możliwość dopuszczenia do głosu emocji związanych z tym doświadczeniem. W czasie moich badań spotkałam kobiety, którym udało się samodzielnie skonstruować takie narracje.

Maria: osobisty rytuał, własne decyzje

To Maria, dziś 35-letnia matka jednego syna, przekonała mnie, że można podjąć decyzję o aborcji bez narażenia się na późniejsze cierpienie, żal, traumę czy syndrom postaborcyjny. Dyskutowaliśmy o tym, co to znaczy podjąć świadomą decyzję w zgodzie ze sobą. Zdaniem Marii, wymaga to przyjrzenia się wszystkim aspektom siebie, usłyszenia wszystkich głosów za i przeciw. Ona po raz pierwszy

¹⁵ To opinia Katarzyny Bratkowskiej, prezeski stowarzyszenia.

¹⁶ Jak powiedziała jedna z działaczek: „W naszej kulturze to jest albo fizjologia, albo grzech. I to są jedyne opcje. A nie da się rozmawiać normalnie. Jakby to była normalna część ludzkiego życia. Część życia człowieka, który jest kobietą”.

przerwała ciążę wtedy, kiedy „wpadła” (tzn. zaszła w nieplanowaną ciążę) na samym początku nowego związku (już wówczas miała syna z pierwszego małżeństwa). Zrozumiała, że w tej sytuacji mogła albo postąpić tak, jak to jej podsuwał strach (przed decyzją, przed potępieniem przez otoczenie), albo spojrzeć prawdzie w oczy (nie było ich stać dziecko). Ostatecznie, mimo początkowych obaw, przerwanie ciąży Maria odczuła jako doświadczenie, które uczyniło ją osobą silniejszą i pełniejszą. Uświadomiło własną moc, miłość do świata i do siebie, umożliwiło autointegrację. A równocześnie sądzi, że rozumie tych, którzy nie umieli jej wtedy wesprzeć czy wysłuchać, ponieważ ich to przerastało. Mówi: „Bo to jest kwestia życia i śmierci. I ja podejmuję decyzję — śmierć”. Ważne, że ze strony swego partnera Maria miała pełną akceptację. Uszanował jej samodzielną decyzję i dał jej poczucie, że będzie przy niej w każdej sytuacji.

Kiedy Maria podjęła decyzję, jej nieoczekiwana ciąża była jeszcze na bardzo wczesnym etapie. Idąc do lekarza na zabieg, Maria ubrała się na czarno. Kilka dni później, wspólnie z partnerem urządzili swoją prywatną ceremonię pożegnania nienarodzonego. Wszystkie rzeczy związane z niedawno zakończoną ciążą — test ciążowy, podpaski, w które krwawiła — spalili w ognisku. Taki osobisty rytuał, niemieszczący się w liturgii jakiegokolwiek zinstytucjonalizowanej religii, spełnił swoją funkcję, zadziałał symbolicznie.

Ta ceremonia jest przejawem zindywidualizowanej duchowości, która coraz częściej dochodzi do głosu we współczesnych społeczeństwach, także w Polsce. Pod pewnymi względami przypomina ona, już tu wspomniany, japoński rytuał *mizuko kuyo* (LaFleur 1992, s. 143–159), ponieważ Maria powoływała się na osobiste odczucie kontaktu z duszą swego nieurodzonego dziecka. Zdecydowała się na stawienie czoła temu problemowi, chcąc się upewnić, że dusza dziecka mimo aborcji nie dozna odrzucenia, że rozstaną się „w dobrych stosunkach”. Po dopełnieniu owej prywatnej ceremonii pożegnalnej nadszedł czas uspokojenia. Maria twierdzi, że dusza jej nienarodzonego dziecka już nie chce być przywoływana.

Jest też następna, nieco odmienna historia Marii. Od tamtego zdarzenia minęło немало czasu. Maria poznała mężczyznę, który chciał założyć rodzinę, a ona wydała mu się odpowiednią kandydatką. Chciał mieć pewność, że Maria jest na to gotowa, że chciałaby jeszcze mieć dzieci. Mówi, że właśnie wtedy, po latach niebrania pod uwagę ciąży, zaczęła czuć „potencjalność, otwartość”. I wtedy zdecydowała się na ciążę z nowym partnerem. Ten, zaraz potem, odszedł. Początkowo myślała, że już drugi raz będzie samotną matką. Jednak dzięki wsparciu przyjaciółek uzyskała szansę — mogła się wsłuchać we własne uczucia i zdecydować, że i tym razem nie chce ciąży. Natomiast ta decyzja była trudniejsza od poprzedniej:

No, bałam się czegoś takiego, że je [dziecko] zaprosiłam, a teraz mówię mu nie. Miałam takie poczucie, że to nie w porządku. Że co innego jak jest wpadka. A tutaj ono było zaproszone. [...] ja na szczęście wprost mówiłam: zapraszam cię do szczęśliwej rodziny [...]. Nagle ta rodzina przestała istnieć, no bo tata się wycofał.

Maria użyła tabletek poronnych¹⁷, ale przerwanie planowanej ciąży okazało się bardzo przykre:

Jest mi trudniej teraz, na dzień dzisiejszy. Jest mi trudniej, ponieważ ja już się cieszyłam na to, że będę miała dziecko. I już teraz w związku z tym kobiety w ciąży czy malutkie dzieci przypominają mi o tym, że ja już się na to ucieszyłam i że już się na to otworzyłam.

Oprócz refleksji niespełnionych nadziei Marię bolało i to, że jej partner okazał się tak nieodpowiedzialny:

Zaczęliśmy jakiś proces silny. [...] Mam w sobie dużo gniewu wobec niego [...] za to, że bawił się sprawami życia i śmierci, jak taki chłopiec niedojrzały. A udawał dorosłego mężczyznę.

Ale:

Jednocześnie mam takie wielkie poczucie siły. Mam takie poczucie, że byłam na rozstajach dróg. I albo mogłam wybrać taką klasyczną kobiecą ścieżkę. [...] Albo mogłabym iść w tą stronę i powielać taki patriarchalny model bycia kobietą. Albo jednak mogłam zadbać o siebie.

Joanna: bogini daje życie i daje śmierć

Joanna, kobieta dojrzała, matka kilkorga dzieci, celebrytuje dla kobiet ceremonie pożegnania z duszami ich nienarodzonych dzieci. Ta ceremonia może się odbyć wtedy, kiedy zbierze się kilka chętnych (na ogół raz miesiącu). Joanna sama ułożyła jej scenariusz, korzystając z własnych doświadczeń¹⁸ i wykorzystując zasady ustawień rodzinnych Berta Hellingera¹⁹. Mówi: „Hellinger zwrócił uwagę na to, że jeśli mamy takie nienarodzone dzieci, to je trzeba przytulić do serca. Rozumiesz, że [...] trzeba [je] włączyć do rodziny”. Ten rytuał wedle własnego scenariusza Joanna najpierw odprawiła dla siebie, aby uporać się z własnym doświadczeniem aborcji. Pomogło jej to uspokoić własne uczucia, poczuć wybaczenie. Rytuał spełnił swoją funkcję, pomógł wyruszyć w dalsze życie.

¹⁷ Zamówionych przez internetową stronę organizacji non-profit Women on Web.

¹⁸ Joanna Eichelberger jest terapeutką.

¹⁹ Dla niektórych psychologów jest to kontrowersyjna metoda terapii, gdyż włącza elementy praktyk duchowych. A jednak zyskuje sobie rosnącą popularność, zwłaszcza wśród przedstawicieli polskiej klasy średniej. Metoda Hellingera zakłada, że wiele problemów psychicznych można rozwiązać, naprawiając relacje rodzinne. W tym celu organizuje się „ustawienia”, czyli dość liczne spotkania, w których uczestnicy „odgrywają role” członków rodziny osoby, dla której robi się to „ustawienie”. Metoda wykorzystuje „teorię pola”, zakładającą, że uczestnicy spotkania są w stanie czuć i reagować tak, jak prawdziwi jego krewni. Ponadto wszystkie podejmowane wówczas działania przyniosą efekty także autentycznym członkom rodziny.

Długotrwałe poczucie winy, zdaniem Joanny, szkodzi rozwojowi ducha, a w przypadku problemów aborcyjnych może „przytrzymać duszę dziecka” na ziemi. Mówiąc o aborcji, Joanna używa określeń takich jak np.: dziecko, zabić, nienarodzone dziecko. A jednak gorąco popiera postulat aborcji legalnej i dostępnej dla wszystkich. Jest zdania, że lepiej ciężę przerwać, niż dać życie dziecku niechcianemu. Powiada: „gabinety terapeutów są pełne niechcianych dzieci”, zaś świadome macierzyństwo jest „darem nieprzymuszonej woli. Darem dla dziecka i dla siebie”, jednym ze sposobów, aby stać się spełnioną jako kobieta. Joanna tak skomentowała problem duchowości i cielesnego rozwoju płodu:

Ja muszę czuć kontakt z tym dzieckiem. Ja muszę wiedzieć, że ja to chcę i będę miała siły. [...] naturalnie instynktu kobiecie starcza na parę miesięcy po urodzeniu. Parę miesięcy. A potem — jeśli to nie jest świadoma matka, to będzie to dziecko zadreżać.

Przekonanie o prawie wszystkich kobiet do decydowania o własnej płodności Joanna opiera na wspólności kobiecej natury, na kobiecym doświadczaniu życia. Opowiada o postaciach matek–bogiń, obecnych w różnych kulturach, które dawały i odbierały życie:

zawsze były te boginie, które były białe i czarne: Marzanna i Dzewanna, Ceres i Aszarte, Persefona i Demeter. [...] zawsze były te boginie, które były boginiami życia i boginiami śmierci, rozumiesz, we wszystkich kulturach, jakie były. Znaczący póki patriarchat się nie rozpanoszył na świecie. I bogini matka była nie tylko odpowiedzialna za życie, ale także za śmierć. Dawała życie i dawała śmierć. I skoro rzeka ma początek, to musi też mieć ujście.

Można więc powiedzieć, że synkretyczna duchowość Joanny należy do nurtu esencjalistycznego: odwołuje się do mitycznej przeszłości kobiet, do mocy kobiet wyrażonej w figurach bogiń–matek.

W literaturze z nurtu antropologii gender perspektywa esencjalistyczna bywa opisywana jako ograniczająca kobiety, czy redukująca różnice między nimi. W rozumieniu Joanny perspektywa ta służy wzmocnieniu kobiecego podmiotu, a tym samym wspiera starania o wyzwolenie kobiet z ról narzuconych przez patriarchalne kultury.

W czasie ceremonii organizowanych przez Joannę kobiety przywołują dusze swych nienarodzonych dzieci, zapewniają je o swoim szacunku i miłości i żegnają się z nimi. Osobiste ceremonie pożegnania z duszą nienarodzonego dziecka, z tą wyobrażoną potencjalnością nowego życia, w swej formie i treści nawiązują w pewien sposób do tradycyjnych rytuałów zaduszkowych, znanych z materiałów etnograficznych. Ich wspólną cechą jest chęć zadośćuczynienia duszy, rytualne ułatwienie jej przejścia do zaświatów, zapewnienie spokoju. Ceremonia pożegnania duszy nienarodzonego nawiązuje też do współczesnych zwyczajów pogrzebowych i wspominkowych, przypomina też japońskie rytuały *mizuko kuyo*.

Rytuał Joanny i realizowana za jego pomocą idea pożegnania duszy płodu prawdopodobnie nie mogłyby się pojawić jeszcze dwadzieścia kilka lat temu, przed kulturową ofensywą, która zakończyła się prawie całkowitym zakazem aborcji i wywołała polaryzację postaw światopoglądowych. Zaszła ogromna, zapewne nieodwracalna zmiana w sposobie postrzegania i mówienia o problemie aborcji. Joanna, chyba świadomie, wkracza na pole możliwości synkretyzmu: wykorzystując kulturowe nawyki zgłaszających się do niej kobiet, daje im możliwość odczucia wybaczenia. Paradoksalnie, te transkulturowe ceremonie pożegnania nienarodzonych, w przeciwieństwie do propozycji z kręgu chrześcijaństwa, koncentrują się nie na cielesności płodu, lecz na jego nieśmiertelnej duszy. Można więc powiedzieć, że o ile w polskiej katolickiej kulturze płód stał się osobą, to współczesne Polki zaczynają się dopiero uczyć, jak z taką osobą osiągnąć porozumienie.

Dekolonizacja duchowości

Leela Fernandes, w książce pt. *Transforming Feminist Practice. Non-violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualised Feminism*, zastanawia się nad powiązaniem języka odwołującego się do duchowości i feminizmem. Zdaniem autorki, ten język w tradycji (nie tylko europejskiej) ma wyraźny związek ze strukturami władzy, a ponadto przez niektóre zinstytucjonalizowane religie bywa używany w celu uzasadnienia hierarchii wewnątrz kościołów i społeczeństwa. I tak na przykład, powiązanie idei czystości z płcią służy jako uzasadnienie różnorodnych form dyskryminacji kobiet. Pozwala także na stosowanie represji wobec wszelkich „innych”. L. Fernandes uważa, że „społeczne przykazania tych instytucji [największych kościołów] mają mało wspólnego z najgłębszymi mistycznymi prawdami tych religii” (Fernandes 2003, s. 103). Chodzi przede wszystkim o terytorializację obszaru duchowości (ibidem). Instytucje religijne, zamykając granice swoich terytoriów, wyznaczają grono tych, którzy mają prawo i władzę interpretowania tego, co boskie. Wtedy dopiero jest możliwe dyscyplinowanie członków społeczności wiernych. Niekiedy granice tych duchowych terytoriów są tożsame z granicami narodów czy państw. Zdaniem L. Fernandes można wtedy mówić o „kolonizacji obszaru władzy państwa przez religię”. Autorka stawia pytanie: czy to na pewno religia wkracza wówczas na teren państwa? Czy też władza państwowa anektuje teren religii? Zastanawiając się tym dylematem, ukazuje pewien specyficzny proces, w którym hegemoniczne instytucje zorganizowanych religii, sięgając po część władzy państwowej, przyczyniają się w istocie do laickiej kolonizacji boskości (ibidem). Płyne stąd wniosek, że ruchy społecznej przemiany (w tym oczywiście i feminizm) muszą przede wszystkim dokonać dekolonizacji tego, co boskie. A więc istnieje konieczność powiązania ruchów społecznych z duchowością, ponieważ

dekolonizacja tego, co boskie, jest możliwa jedynie wówczas, gdy uda się podważyć monopol wielkich zinstytucjonalizowanych religii. To wymaga poznania ich dziejów i zapamiętania lekcji stąd płynących, że każda duchowość musi się łączyć ze społeczną odpowiedzialnością.

Opisałam tu losy kilku kobiet, które wkroczyły na drogę „duchowej dekolonizacji”. Przerwały ciążę, zbudowały własne systemy duchowych praktyk i narracji, dzięki czemu udało się im odnaleźć pozytywną interpretację swoich doświadczeń i odpowiedzieć na pytania natury moralnej. W ten sposób zakwestionowały wyłączne prawo Kościoła katolickiego do orzekania o tym co dobre, a co złe. I właśnie poznanie tego mechanizmu dekolonizującego duchowość może być dla antropologii otwarciem bramy do nowych badań.

Bibliografia

Anagost A.

1995 *A Surfeit of Bodies: Population and the Rationality of State in Post-Mao China*, [w:] *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*, (red.) F. Ginsburg, R. Rapp, Berkeley, s. 22–41.

Bossen L.

2007 *Missing Girls, Land and Population Controls in Rural China*, [w:] *Watering the Neighbour's Garden: The Growing Demographic Female Deficit in Asia*, (red.) I. Attané, Ch. Guilmoto, CICRED, Committee for International Cooperation in National Research in Demography (Paris), s. 207–228.

Bratkowska K.

2007 *Przejrzyj na oczy! Broszura przeciw przesądom*.
<http://sameosobie.free.ngo.pl/downloads/broszura.pdf>

Chelstowska A.

2008 *Aborcja i ruch pro-choice w Polsce. Antropologiczne badania w latach 2006–2008*, praca magisterska, IEiAK UW, Warszawa.

Fernandes L.

2003 *Transforming Feminist Practice. Non-Violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*, San Francisco.

Foucault M.

1993 *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, Warszawa.

1995 *Historia seksualności*, Warszawa.

Ginsburg F.

1989 *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Society*, Berkeley.

Graff A.

2005 *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*, Warszawa.

2008 *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*, Warszawa.

Handwerker L.

2002 *The Politics of Making Modern Babies in China: Reproductive Technologies and the „New” Eugenics*, [w:] *Infertility Around The Globe. New Thinking on Childlessness, Gender, and Reproductive Technologies*, (red.) M. Inhort, F. van Balen, Berkeley, s. 298–314.

Janion M.

2006 *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków.

Kligman G.

1995 *Political Demography: The Banning of Abortion in Ceausescu’s Romaia*, [w:] *Conceiving The New World Order. The Global Politics of Reproduction*, (red.) F. Ginsburg, R. Rapp, Berkeley, s. 234–255.

1998 *The politics of duplicity. Controlling reproduction in Ceausescu’s Romania*, Berkeley–Los Angeles–London.

Kościańska A.

2004 *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „(op.cit.)”, nr 6–7 (19–20), s. 12–13.

2008 Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris, mps rozprawy doktorskiej, IEiAK UW, Warszawa.

LaFleur W. R.

1992 *Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton.

Larsen E.

1999 *The Fetal Monster*, [w:] *Fetal Subjects, Feminist Positions*, Philadelphia, s. 236–250.

Mostov J.

2000 *Sexing the Nation / Desexing the Body. Politics of National Identity in the Former Yugoslavia*, [w:] *Gender Ironies of Nationalism. Sexing the Nation*, (red.) T. Mayer, London, s. 98.

Nie Jing–Bao

2005 *Behind the Silence. Chinese Voices on Abortion*, Lanham.

Oaks L.

1994 *Fetal Spirithood and Fetal Personhood. The Cultural Construction of Abortion in Japan*, „Women’s Studies International Forum” 17, 5.

1999 *Irish Trans/national Politics and Locating Fetuses*, [w:] *Fetal Subjects, Feminist Positions*, (red.) L. Morgan, M. Michaels, Philadelphia.

Ortner S.

1997 *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston.

Penn S.

2003 *Podziemie kobiet*, Warszawa.

Prawa reprodukcyjne...

2007 *Prawa reprodukcyjne kobiet w Polsce. Skutki ustawy antyaborcyjnej*, praca zbiorowa, (red.) W. Nowicka, *Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny*, Warszawa (wersja elektroniczna: <http://www.federa.org.pl/monitoring/Raportpopr.pdf>).

Rapport N., Overing J.

2000 *Social and Cultural Anthropology: Key Concepts*, London.

Sprawozdanie...

2007 *Sprawozdanie z realizacji Ustawy o planowaniu rodziny za rok 2006.*
http://www.federa.org.pl/dokumenty/spr_ust_planrodzi2006_2007.pdf

Stout J.

1988 *Ethics after Babel: The Languages of Morals and Their Discontents*, Boston.

Szczuka K.

2004 *Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji*, Warszawa.

Świstow K.

2007 Fenomen „obrony życia” w Polsce jako praktyka radykalnej prawicy (na przykładzie duchowej adopcji dziecka poczętego), praca magisterska, IEiAK UW, Warszawa.

Tan M. L.

2004 *Fetal Discourses and the Politics of the Womb*, „Reproductive Health Matters” 2004, 12 (24 Supplement), s. 157–166.

Thompson E.

2005a *Said a sprawa polska. Przeciwno kulturowej bezsilności peryferii*, „Dziennik. Europa”, 29.06.2005.

http://www.dziennik.pl/dziennik/europa/article47614/Said_a_sprawa_polska.html

2005b *Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentymentów*, „Dziennik. Europa”, 29.06.2005.

Verdery K.

2002 *Whiter postsocialism?*, [w:] *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practice in Eurasia*, (red.) Ch. M. Hann, London–New York.

Watson P.

1997 *(Anti)feminism after Communism*, [w:] *Who Is Afraid of Feminism: Seeing Through the Backlash*, (red.) A. Oakley, J. Mitchell, New York, s. 144–161.

Monika Kamińska

Pies w wielkim mieście

Artykuł jest nawiązaniem do mojej pracy magisterskiej pt. *Domowy pies w mieście — dziecko, przyjaciel, maskotka. Badania antropologiczne w Warszawie w roku 2007* (IEiAK UW 2008). Mając świadomość tego, że wielkie miasto nie jest naturalnym środowiskiem życia dla zwierząt, uznałam mimo to, że jednak są zwierzęta, którym udało się jakoś oswoić z przestrzenią miejską. Zapewne do tej grupy trzeba zaliczyć psy, chociaż także inne zwierzęta znalazły tu przestrzeń dla siebie. Głównym problemem, który rozważałam w pracy, jest miejsce psa we współczesnej kulturze miejskiej. Starłam się dotrzeć do ludzi hodujących psy, a także do zwyczajnych miłośników tych czworonogów. Przeglądałam strony internetowe, czasopisma i bywałam na psich wystawach. W efekcie zapisałam kilkadziesiąt interesujących rozmów, które stanowią źródłowy trzon mojej pracy. Z tych materiałów wynika, że pies w kulturze miejskiej jest czymś więcej niż tylko zwierzęciem domowym. Stał się wyznacznikiem społecznego statusu, kreuje pewien styl życia swoich właścicieli, a relacja z nim okazuje się niekiedy nawet substytutem międzyludzkich więzi. Bardzo często pies staje się po prostu równoprawnym członkiem rodziny. Bywa wtedy pieszczony, ubierany, prowadzany do psich salonów piękności, kupuje mu się modne gadżety i zabawki, uprawia się z nim sporty, daje się mu prezenty gwiazdkowe i urodzinowe. Po śmierci zostaje pochowany na zwierzęcym cmentarzu, a jego grób staje się miejscem wieloletniej pamięci ludzi.

*

Człowiek we współczesnej kulturze, zwłaszcza mieszkaniec wielkiego miasta, został pozbawiony autentycznego kontaktu z naturą. Hodowanie zwierząt domowych — kotów, psów, chomików, świnek morskich, ryb w akwariach itp. — okazuje się jedną z możliwych rekompensat tego braku, która pociąga za sobą dalsze konsekwencje w postaci społecznych zachowań. Właśnie o tym chcę napisać w tym artykule.

W 2007 roku w Warszawie prowadziłam badania wśród osób określanych jako miłośnicy psów. Próbowałam się dowiedzieć, jak właściciele psów w tym wielkim mieście je traktują, co i jak mówią o swoich psach oraz jakie miejsce

w swoim życiu im przypisują. Ciekawiło mnie też, kim w praktyce jest miłośnik psów i czy można mówić o pewnej wspólnotcie wśród osób, które uważają się za „psiarzy”. Psom bowiem nadaje się wiele znaczeń, często zaskakująco przerysowując ich rolę jako zwierząt towarzyszących człowiekowi. Ponadto domowy pies w mieście dla swoich właścicieli często nie jest już tylko zwierzęciem. Tak więc warto się zastanowić, czym może się stać.

George Simmel napisał, że człowiek w wielkim mieście, uciekając przed zblazowaniem, szuka czegoś „nowego” (Simmel 2006, s. 132). Wydaje mi się, że obecność zwierzęcia w domu, wybieranie, kupowanie czy hodowanie, np. psów, to właśnie taka próba poszukiwania „nowego”, próba zbudowania przede wszystkim własnego życia, zwłaszcza zagospodarowania czasu wolnego w oparciu o kontakt ze zwierzętami. Posiadanie zwierzęcia w mieście okazuje się często doskonałym wyróżnikiem człowieka. Pies rasy rzadko spotykanej albo wyjątkowo piękny, albo wyjątkowo sympatyczny, lub jakieś inne niecodzienne zwierzę hodowane w domu wydobywają człowieka spośród tłumu podobnych ludzi. A to jest bardzo ważne, aby zostać zauważonym przez innych. G. Simmel nie miał złudzeń, że „aby uratować swą osobowość, jednostce nie pozostaje nic innego, jak wykazywać maksimum cech swoistych i odrębnych, przejawiając je, aby w rozgwarze wielkiego miasta móc dosłyszeć samą siebie” (ibidem). Jednak i poznanie, i wyeksponowanie owych „cech swoistych i odrębnych” jest w dzisiejszym wielkomiejskim społeczeństwie niezmiernie trudne, lecz nie niemożliwe. Jedną z dróg do tego wiodących może się okazać konstrukcja wizerunku opartego na więzi z naturą, na sympatii do zwierząt.

Ludzie, z którymi rozmawiałam, często uważali, że są nietypowi ze względu na swoje zainteresowania zwierzętami i opiekę nad nimi. Równie często przyznawali, że tego wszystkiego nauczyli się w dzieciństwie. Jedna rozmówczyni powiedziała: „Ja jestem ciężko nawiedzona w tym kierunku od urodzenia, że tak powiem. Zawsze były w moim domu zwierzęta”. Inni również podkreślali obecność w rodzinnym domu nie tylko psów, lecz także innych zwierząt. Młoda absolwentka zootechniki, dziś właścicielka dwóch psów rzadkiej rasy, a wcześniej pięciu psów i kilku kotów, opowiadając o domu dzieciństwa, powiedziała, że: „oprócz tego, że był pies, było jeszcze kilka świnek morskich, jakieś papużki, ślimaki jakieś tam, patyczaków nie miałam, ale ślimaki były, szczur był”. Inna rozmówczyni przyznała, że jej decyzja o posiadaniu co najmniej dwóch psów również wynika z atmosfery rodzinnego domu: „wcześniej gdzieś miałam rottweilerka, miałam i kundelki, zawsze u mnie gościły psy i były to minimum dwa”. Rozmówcy często przyznawali, że obcowanie ze zwierzętami ich wzbogaca, daje im coś, co istotnie wpływa na polepszenie kontaktów z ludźmi, wydobywa z nich najlepsze cechy — łagodność, cierpliwość, poświęcenie, gotowość niesienia pomocy, tak zwierzętom, jak i ludziom. Opowiadali o chorobach i śmierci własnych zwierząt oraz o wysiłku ich ratowania, o pomocy zwierzątkom własnym i tym bezdomnym, znalezionym, cudzym, o gotowości zapewnienia wszelkiej

pomocy choremu zwierzęciu, bez względu na koszty czy poświęcony temu czas. Kilkakrotnie usłyszałam podobne zapewnienia: „[...] niezależnie od wydatków, zawsze podejmowaliśmy wszystkie możliwe kroki i wiesz, i co się tylko dało, to robiliśmy [...] to nie są rzeczy, na których się oszczędza”. Miłośnicy psów, z którymi rozmawiałam, to ludzie uwrażliwieni na krzywdę zwierząt, na ich potrzeby, na ich piękno. Nic dziwnego, że dla tych, którzy nie tolerują zwierząt w domu, wydają się przesadnymi dziwakami.

W opowieściach moich rozmówców pojawiały się wątki niezwykłe, świadczące o tym, że więź z psem może być nie tylko równie ważna jak relacje z ludźmi, lecz niekiedy okazuje się nawet głębsza i pełniejsza. Dwudziestokilkuletnia właścicielka pudła, który, kiedy rozmawialiśmy, od jakiegoś czasu z nią nie mieszkał (został u rodziców), mówiła: „Strasznie z tego [powodu] cierpię, i przyjeżdżam, przynajmniej dwa razy w tygodniu staram się, żeby tylko do mojego pieska przyjechać”. A zupełnie dojrzała kobieta tak rozpoczęła opowiadanie o jednym ze swoich yorkshire terrierów: „Z Kubusiem to była miłość od pierwszego wejrzenia”.

Jednak nie wszyscy właściciele psów są przyjaźnie usposobieni do świata i innych psiarzy. Pewien rodzaj niechęci wyczułam u tych, którzy zawodowo zajmowali się hodowlą psów, a jej adresatami byli inni profesjonalści w tej dziedzinie. Krytykowali oni hodowlaną rywalizację i zawiść pomiędzy hodowcami, a także naganne praktyki, jakich według nich dopuszczają się nie tylko niektórzy hodowcy, ale też właściciele psów. Przyznawali, że „tu też chodzi o pieniądze, też tak naprawdę wszystko kręci się wokół pieniędzy”. Kiedy pies oznacza zysk — tylko zysk, jako cenne szczenię lub psia usługa pielęgnacyjna — jest to pole do nadużyć. Ocena treści owych nadużyć jest wielce subiektywna, tak jak subiektywna bywa charakterystyka miłośnika psów. I tu zebrany materiał pozwolił mi na określenie kilku rodzajów postaw. Można uznać psa za przyjaciela albo za istotę, której należy się pomoc i opieka ze strony człowieka. Można traktować go jak dziecko, przyznając mu pełne prawa i przywileje członka rodziny, lub jak maskotkę czy gadżet, zależny od mody i rynku.

Pies przyjaciel jest traktowany podmiotowo. To towarzysz, obiekt miłości i troski, źródło radości swoich właścicieli i ważny element ich życia. A jednak sposób inicjowania tej relacji nie zawsze bywa wyłącznie sentymentalny. Jeden z moich rozmówców, właściciel yorkshire terriera powiedział: „Można tak powiedzieć, że kupiłem sobie przyjaciela”. Miłość i przyjaźń, więzi z pozoru nie do kupienia, dzięki tej transakcji są niejako zagwarantowane, a właścicielom psów niekiedy zastępują inne relacje, z ludźmi. Jednak najczęściej pies pozostaje psem przyjacielem, gdyż — jak skomentował mój rozmówca: „Trzeba zawsze pamiętać, że pies to jest jednak pies, i tyle”.

Wielu moich rozmówców czuje moralny obowiązek pomagania bezdomnym i chorym psom, są po prostu wrażliwi na ich krzywdę. Natomiast tych, którzy aktywnie pomagali zwierzętom, było już znacznie mniej. Ci, którzy uznali, że psy

przede wszystkim wymagają opieki, ponieważ są zależne od człowieka (tę postawę wynieśli najczęściej z domów rodzinnych), mieli najczęściej po kilka psów i przeważnie były to zwierzęta znalezione, kiedyś bezdomne, źle traktowane, przygarnięte. Byli oni gotowi do wielu wyrzeczeń na rzecz potrzebujących zwierząt i zdecydowani do działania wbrew otoczeniu sąsiadów czy rodziny. Jedną z moich rozmówczyń, młoda wolontariuszka, właścicielka czterech psów, uważa, że ratowanie i opieka nad bezdomnymi psami to dla niej nie tylko moralny obowiązek i chęć niesienia pomocy, lecz także osobista fascynacja. Opowiedziawszy mi o psach znajdujących i o pomocy, jakiej im udzielała, przyznała: „To jest dla mnie też bardzo ciekawe w takich psach, że nie znasz ich przeszłości, można się tylko jej domyślać. To mnie zawsze strasznie intrygowało, że są takie, do końca niepoznane”.

Psy dzieci pojawiały się wcale nierzadko w opowiadaniach moich rozmówców. Jest to zapewne pewien rodzaj sentymentalnego utożsamienia z domownikami. O takich pupilach mówiono tak jak o dzieciach, często wprost nazywając je swoimi dziećmi, syneczkami, córeczkami: „to moja córeczka jest i to jest super pies”; albo: „przecież to jest kochany dzieciak”; albo: „no i moje dziecko co chwila próbowało tam zaczepiać, dominować i kombinować”. W takich rozmowach pieski były dziećmi, domownikami lub członkami rodziny, ich szkolenie lub tresurę moi rozmówcy nazywali szkołą, partnerów psiej prokreacji nazywali mężem i żoną, szcenną suczkę — mamą, a szcenięta — dzieciaczkami. Tych określeń używano niekiedy ze śmiechem, lecz najczęściej wypowiadano je spontanicznie, naturalnie, bezwiednie. Bardzo popularne w odniesieniu do psów jest też przypisywanie im ADHD¹, ponieważ wiele rozmów przebiegało tak, jakbyśmy rozmawiali o dzieciach, nie o zwierzętach. Jeśli psy były obecne podczas rozmowy, ich właściciele zwracali się też bezpośrednio do nich, często pieszczotliwie, tak jak do niemowląt, np.: „kocham cię strasznie, moje kochane, słodkie [...] słońcio moje kochane [...]”: albo: „no chodź, chodź malutki, zrobimy brzuszki-brzuszki, no chodź [...]”. Ludzie traktujący swoje psy jak dzieci pokazywali mi ich zdjęcia, chętnie i z dużą czułością opowiadali o wspólnych z nimi zabawach i posiadanych przez nie zabawkach, czasem specjalnie przeznaczonych dla psów, a czasem „odziedziczonych” po dzieciach. W kwestii żywienia jest podobnie. Psy nie tylko mają prawo próbować potraw dla ludzi, przypisuje się im również upodobania podobne do człowieczych, np. uwielbianie słodczy albo przyjemność jedzenia dobrych i wykwintnych potraw.

Pies maskotka to wyjątkowe stworzenie domowe, któremu kupuje się modne ubranka, kolorowe spinki, barwne kokardki, wymyślne obroże, a także perfumy. Ich właściciele chętnie uczestniczą w psich zlotach czy paradach poszczególnych ras. Wszystko to wynika zapewne z czułości do swoich pupili, ale też okazuje się

¹ Attention Deficit Hyperactivity Disorder, czyli Zespół Nadpobudliwości Psychoruchowej.

realizacją własnych upodobań czy zachcianek. Wydaje się, że głównie ta grupa właścicieli psów jest adresatem bogatej oferty rynku produktów związanych z opieką nad psami.

Z moich obserwacji wynika, że są co najmniej dwie grupy właścicieli psów maskotek. Do pierwszej grupy zaliczam tych, którzy zarówno przy podejmowaniu decyzji o posiadaniu psa, jak i przy wyborze określonej rasy kierowali się przede wszystkim modą, właściwą dla ich stylu życia i społecznego statusu, służącą kształtowaniu lub podkreśleniu pożądanego wizerunku. Niektórzy przyznawali, że zainteresowanie określoną psią rasą to wynik obserwacji lub namowy znajomego, albo jej aktualnej popularności. Inni po prostu docenili walory wybranej rasy, jej oryginalność lub fakt, że są to „psy z charakterem” — jak powiedziała hodowczyni amstaffów.

Po sprowadzeniu do domu szczenięcia (najczęściej) zaczyna się zabawa tym dodatkiem do codzienności, który ma wzbudzić zainteresowanie i emocje otoczenia, wesprzeć właściciela w jego dążeniach do jakiegoś celu. Dla właścicieli psich hodowli kupowanie ubrań i gadżetów wydaje się reklamą, mającą na celu zwrócenie uwagi potencjalnych nabywców psów na ich hodowlę. Jedna z moich rozmówczyń opowiadała: „Mam znajomą, no, pani, która hoduje szkoty, i czasem żeby zrobić reklamę, no, żeby w oczy się rzuciły te psy, to, to... kupiła [każdemu psu — M. K.] plecaczek, rozumiesz?”.

Drugi rodzaj właścicieli, bardzo zresztą bliski tym, którzy psa traktują jak dziecko, to ludzie po prostu bawiący się psami, jednak wówczas ich działania służą bardziej zaspokojeniu własnych potrzeb estetycznych czy opiekuńczych niż dobru psa. Dla wielu moich rozmówców pies był źródłem estetycznej przyjemności i satysfakcji. A więc opowiadali oni o psich wystawach i zdobywanych tam nagrodach. Młoda właścicielka dwóch chartów whippetów i dwóch grzywaczy chińskich powiedziała: „jest satysfakcja, że masz takiego pięknego pieseczka, mówisz mu, że jest piękny”. A właścicielka suczki shih-tzu, wybranej z wielu różnych powodów, jako pierwszy z nich podała: „chciałam, żeby jakieś kokardki można było [...]”, ale — jak powiedziała — jej suczka nie lubi tych kokardek, i je niszczy. Natomiast uparta pani ciągle kupuje jej nowe i stroi ją na wyjątkowe okazje.

Najczęściej ubiera się i stroi w kokardki, spinki, kapelusiki i inne ozdoby oczywiście yorkshire terriery. Interesujące jest, że kobiety — właścicielki yorków — w przeciwieństwie do mężczyzn posiadających psy tej rasy, mówiły o konieczności ubierania tych pieszków, jak również o niezbędności skomplikowanej i kosztownej pielęgnacji, zwłaszcza w stosunku do psów, które mają brać udział w wystawie.

A więc dbałość o psy ma nie tylko społeczny, ale też rynkowy wymiar. Sklepy, nie tylko te z artykułami dla zwierząt, oferują całą gamę produktów do pielęgnacji psów, ich żywienia, zabawy oraz szereg innych gadżetów o nieokreślonej funkcji. Doskonale rozwija się również sektor usług związanych z opieką nad

psami, ich leczeniem oraz propagujący sport i rekreację ludzi i psów. Coraz liczniej organizuje się w Polsce rozrywkowe imprezy dla miłośników psów. Od kilku lat, np. w Krakowie, odbywa się marsz jamników, a złoty psów tej rasy pojawiły się też w innych miastach. W warszawskim Centrum Handlowym Promenada, z okazji Walentynek, spotykają się właściciele i sympatycy yorkshire terrierów. Oprócz bogatej oferty handlowej, spotkaniu towarzyszy zawsze pokaz mody z udziałem piesków tej rasy, paradujących w strojach specjalnie dla nich opracowanych przez znanych projektantów.

Socjolog K. T. Konecki zauważa, że miłośnicy zwierząt tworzą własny świat społeczny, zbudowany wokół wartości takich jak miłość do zwierząt i przekonanie o konieczności opieki nad nimi. Komunikację wewnątrz tego świata zapewniają np. czasopisma, takie jak „Mój Pies” czy strony internetowe (Konecki 2005, s. 79). K. T. Konecki pisze o „społecznym świecie właścicieli zwierząt domowych” jako o wspólnocie osób, nieustrukturyzowanej w grupę, a realizującej określone rodzaje działalności (ibidem). Ludzie ci dzielą się wiedzą, umiejętnościami, usługami, opiniami, budują wspólne ideologie dotyczące własnej działalności. Zatem każdy społeczny świat to pewien obszar kulturowy, który nie jest ustanowiony ani przez terytorium, ani przez formalne grupowe uczestnictwo, ale przez granice efektywnej komunikacji (ibidem, s. 80). Powstaje specyficzna terminologia, język zrozumiały dla wtajemniczonych, który podkreśla więzi „psiarzy”, miłośników psów czy hodowców, a jest wytwarzany właśnie w obrębie tego społecznego świata. Pytałam moich interlokutorów o to, czy zauważają różnice pomiędzy ludźmi lubiącymi psy a nie lubiącymi psów oraz czy wśród przyjaciół mają osoby z tej drugiej kategorii. Prawie wszyscy dostrzegali tę różnicę, a ich opinie o tych, którzy psów nie lubią, mimo starań o jak największą tolerancję, nie były najlepsze. Jedna z rozmówczyń, właścicielka psa rasy shih-tzu, przyznała: „[...] jak ktoś nie lubi zwierząt, to już jest dla mnie podejrzany”. Natomiast o miłośnikach psów moi rozmówcy na ogół mieli dobre zdanie i właśnie z nimi się identyfikowali. Ludzie, którzy mają psy lub po prostu je lubią, są — według moich rozmówców — miłsi, życzliwsi i wrażliwsi, łatwiej się z nimi porozumieć.

K. T. Konecki zauważa też, że w społecznym świecie właścicieli zwierząt domowych ważną rolę odgrywają interesy ekonomiczne i organizacje lub firmy z tym związane (ibidem, s. 97–99). Uważa, że dla producentów karm i leków dla zwierząt, producentów i sprzedawców akcesoriów sportowych i hodowlanych oraz dla weterynarzy zwierzęta domowe mogą być generatorem poważnych zysków. Przytacza wywiad z weterynarzem, który powiada, że branża weterynaryjna to „biznes ze zwierzakiem w tle” (ibidem, s. 98). Podobnie można ocenić hodowle zwierząt, zwłaszcza tych okazalszych, które są ważnym źródłem zarobku dla właścicieli (ibidem, s. 98).

Właściciele psów nagminnie korzystają z internetu, wymieniając się interesującymi informacjami. Strony dla miłośników psów z poradami, sklepy in-

ternetowe z akcesoriami, fora służące wymianie informacji, strony internetowe hodowli i schronisk to bardzo bogata i różnorodna oferta. Na przykład na stronie internetowej miesięcznika „Mój Pies” znajduje się dział „Psy świata”. Są tu zamieszczane informacje dotyczące psów z różnych krajów oraz artykuły ukazujące pozytywne wzorce stosowane na Zachodzie (na przykład opieki nad bezdomnymi psami lub postępowania wobec ras agresywnych) i porównujące je z sytuacją w Polsce (www.psy.pl).

Również w internecie można znaleźć informacje o cmentarzach dla psów, takich jak np. Ogród Psiej Szczęśliwości (www.dognet.pl) czy Wirtualny Cmentarz (www.e-cmentarz.pl). Tam niegdysiejsi właściciele psów mogą je upamiętnić przez bezpłatne, symboliczne „posadzenie” kwiatka, zamieszczenie zdjęcia i krótkiego wspomnienia, a także wirtualne „zapalenie znicza”, co jednak jest już usługą płatną. Ponadto inni użytkownicy takiego serwisu mogą dodać do wspomnienia o jakimś psie swój komentarz. Najczęściej są to wyrazy współczucia. Motto strony brzmi: „Zawsze kiedyś przychodzi ten dzień, w którym Twój przyjaciel spogląda Ci w oczy po raz ostatni i nawet Twoja miłość, chociażby była najsilniejsza, nie jest w stanie tego zmienić. Wtedy otwierają się przed nim bramy Ogródu Psiej Szczęśliwości” (www.dognet.pl).

Jednym z najpopularniejszych i najczęściej odwiedzanych spośród portali i stron internetowych o psiej tematyce jest portal Dogomania.pl. Zawiera on rozmaite wiadomości o psach: przedruki z gazet i serwisów informacyjnych, galerię zdjęć i forum dyskusyjne. Istnieje również serwis Cooldog.pl, wzorowany na portalach społecznościowych. Można tam założyć konto psu, zamieszczać jego zdjęcia, opisy i prowadzić blog. Użytkownicy mogą przyznawać psu „kosteczki” — oceny, a na głównej stronie serwisu znajduje się ranking psich ocen i zdjęć. Zarejestrowany użytkownik może dodać wybranego psa do przyjaciół (www.cooldog.pl). Natomiast portal Gazeta.pl od pewnego czasu prowadzi tematyczny serwis dla właścicieli zwierząt — Cafe Animal. Na stronie www.cafeanimal.pl można znaleźć artykuły dotyczące zwierząt, porady dla właścicieli, informacje o ciekawych produktach, a przede wszystkim galerię zwierząt. Internauci, po zarejestrowaniu, mogą dodać profil swojego zwierzęcia, a także „podać łapę” innym zarejestrowanym zwierzętom. Dodatkowo w ramach portalu prowadzone są miniblogi właścicieli (www.cafeanimal.pl).

W ten sposób, za pośrednictwem mediów, powstaje sympatyczny, chociaż nieco sentymentalny, wizerunek człowieka kochającego psy i dbającego o swojego ulubieńca. To wzorzec, ale sprostanie jego kryteriom wymaga dużych niekiedy wydatków na zakup wielu towarów: od odpowiedniego jedzenia dla psa, przez dobrą obrozę i smycz, po zabawki. W Polsce są to najczęściej artykuły importowane, często dostępne jedynie w sklepach internetowych i sprowadzane na zamówienie.

O tym, jak bardzo na zachowania miłośników zwierząt może wpłynąć przekaz medialny, świadczą choćby dane brytyjskiego Kennel Klubu na temat ku-

powanych w tym kraju ras psów. W artykule pt. *Globalizacja groźna dla psów*, zamieszczonym na stronie internetowej miesięcznika „Mój Pies”, można przeczytać: „Gwiazdy w rodzaju Paris Hilton czy Britney Spears spacerujące z yorkami i chihuahuaami sprawiają, że tradycyjne brytyjskie rasy psów zaczynają wymierać [...] Kultura masowa sprawia, że przyszli właściciele psów szukają takich ras jak te już wymienione, a także mops, shih-tzu czy pomeranian. I są gotowi płacić za szczeniaki horrendalne kwoty, np. za chihuahua nawet 2 tys. funtów, podczas gdy ceny innych zwierzków wahają się w granicach 400–800 funtów” (*Globalizacja...* 2008). Efektem takich informacji jest na przykład to, że typowe angielskie rasy psów, jak welsh corgi, skye terier, greyhound czy curly coated retriever, stają się coraz mniej popularne i rocznie rodzi się nie więcej niż kilkadziesiąt szczeniąt każdej z tych ras (ibidem).

Z globalnym przepływem informacji i modą tworzoną przez media wiąże się również imiona nadawane psom. Wśród psów moich rozmówców oraz tych osób, które odpowiedziały na przesłaną im ankietę, były na przykład: Zizu (imię za-inspirowane pseudonimem piłkarza Zinedine Zidane’a), Spike (od Spike’a Lee — amerykańskiego twórcy filmowego), Blacky (od czarnego koloru sierści), Sid (nawiązujące do imienia muzyka zespołu Pink Floyd, Syda Barretta), Victor (od *victory* — zwycięstwo) oraz Lulu i Koko (od nazw perfum).

Mimo że „psy nie są ludźmi ubranymi w futro”, jak napisał Stanley Coren, autor książki pt. *Inteligencja psów* (Coren 2001, s. 70), ludzie prawie nagminnie obdarzają je człowieczymi uczuciami i troskliwością. J. Serpell pokazuje, głównie na przykładach społeczeństwa amerykańskiego, jak właściciele zwierząt domowych starają się upodobnić je do ludzi. Jako skrajności podaje przykład asortymentu dostępnego w dwóch amerykańskich sieciach sklepów z artykułami dla psów: City dogs i Canine styles. Wymienia: skórzane kurtki motocyklisty lub lotnika, skafandry narciarskie, swetry, podkoszulki, majtki, kostiumy kąpielowe, smokingi, suknie wizytowe itd. — razem pełny przekrój ludzkich ubrań i ozdób, także tych najbardziej luksusowych, wszystko to oczywiście dopasowane do psiej budowy ciała. Dalej autor pisze o istnieniu hoteli oraz przedszkoli dla psów, o dostępie do kompleksowej i luksusowej opieki medycznej oraz o cmentarzach dla zwierząt, takich jak np. Pet Heaven w Kalifornii (Serpell 1999, s. 41–43). Porusza również problem zwierząt domowych traktowanych jako panaceum na wszelkie ludzkie dolegliwości, wynikający z przekonania o ich właściwościach leczniczych i możliwościach ich wykorzystania do różnego rodzaju terapii (ibidem, s. 107). Warto też podkreślić, że J. Serpell takie przekonania wywodzi z legend o chrześcijańskich świętych, które opisywały cudowne działania oswojonych zwierząt, np. w legendzie o uzdrowieniu św. Rocha (ibidem, s. 107). Nie stronią od zwierząt (zwłaszcza psów, niekiedy kotów) także politycy, chcący poprawić lub tylko ocieplić swój wizerunek. W tym przypadku publiczne zasygnalizowanie sympatii do zwierząt i troski o ich los bywa niekiedy warunkiem sukcesu (wspominał o tym także Serpell, ibidem, s. 109).

O tym, co może skłonić człowieka do hodowania zwierzęcia domowego, a zwłaszcza psa, pisał etolog Konrad Lorenz w książce pt. *I tak człowiek trafił na psa* (1996). Za istotne uznał to, że współcześni ludzie, chcąc uciec od trudnych relacji, a nawet złych doświadczeń z innymi, wybierają troskę o domowe zwierzę lub przyjaźń z nim. A mimo to K. Lorenz zdecydowanie krytykuje opinie, często wygłaszane przez miłośników zwierząt, że zwierzęta „są lepsze od ludzi” (Lorenz 1996, s. 51). To tylko przesada — zagubieni, osamotnieni ludzie szukają u zwierząt po prostu brakującej im w kontaktach międzyludzkich życzliwości, ciepła, także wierności i stałości uczuć, których nie spotkali w świecie ludzi (ibidem, s. 53).

Współczesna kultura, zwana konsumpcyjną, rzutuje także na etos właścicieli psów, wymagając, aby również ten zwierzęcy członek rodziny spełniał wymogi ich statusu w społeczeństwie. Już nie wystarczy zapewnienie psu miski z wodą, niezbędnego jedzenia, schronienia pod dachem i spaceru. Posiadanie psa to dla ludzi kultury konsumpcyjnej wyzwanie, wiążące się z nabyciem modnych gadżetów, reklamowanej karmy, psich kosmetyków, a także korzystaniem z ekskluzywnych usług dla zwierząt i uczestniczeniem w renomowanych imprezach. A więc już samo nabycie psa okazuje się niebagatelną inwestycją, czasem poważnie obciążającą domowy budżet. Moja rozmówczyni, właścicielka rodowodowej suczki rasy yorkshire terrier, opowiadając o wystawach, wspomniała: „specjalny lakier kupiłam, z jedwabiem, tak, to amerykański, kochane! I kupiłam specjalny lakier po to, żeby włos nie fruwał, bo to jak był wiatr taki”. Produkty i usługi przeznaczone dla psów są droższe od tych dla ludzi, ponieważ traktowane są jako coś luksusowego i ich oferta skierowana jest do ludzi bogatych.

Interesujące są też reklamy zamieszczane w różnych mediach, a odnoszące się do zwierząt, zwłaszcza do psów. One nie tylko promują psie artykuły, lecz wykorzystują psy do reklamowania np. samochodów i samochodowych opon, farb ściennych, alkoholi, banków, jogurtu wzmacniającego odporność, kosmetyków dla pań i panów (dezodorantów, kremów itp.), lekarstw przeciwko przeziębieniu, proszków do prania oraz lodówek, a nawet pralek². Pies w reklamie ją uczłowiecza, ociepla, przyciąga uwagę widza, a tym samym dopełnia i wzmacnia jej handlową treść.

Jest też specjalna oferta rynkowa książek i pism skierowana do miłośników psów, gdzie znajdują się informacje dotyczące np. wyboru psiej rasy, tresury czy pielęgnacji. Oferta ta jest bardzo bogata i różnorodna. Jedna z rozmówczyń opowiadała, że przed kupnem psa zaopatrzyła się w kilka specjalistycznych książek. Jedna z nich pozwoliła wybrać taką rasę, która jej i mężowi najbardziej odpowiadała, inne uczyły zasad postępowania ze szczeniakiem. Wiele z tych książek to tłumaczone na język polski wydawnictwa zagraniczne, które wnoszą do

² Na ten temat patrz dyskusja na forum www.psiaki.pl pt. „Psy z reklam i filmów”.

Polski standardy opieki nad psami i popularyzują grę produktów użytecznych w psiej hodowli.

W miesięczniku „Mój Pies”, adresowanym do miłośników psów, pojawiła się niedawno stała rubryka „Psi butik”. Jest to wyróżniająca się strona w środku pisma, gdzie drukuje się zdjęcia i opisy różnych przedmiotów dla psów, dostępne w sklepach lub w sprzedaży internetowej. Zaraz po wprowadzeniu tego nowego działu prezentowano w nim takie artykuły, jak np.: piszczące zabawki, niesłychalne dla ludzi, preparaty odświeżające psi oddech czy sypkie pudry pielęgnacyjno-wybielające (patrz: „Mój Pies”, luty 2006). W ciągu ponad roku istnienia rubryki reklamowany asortyment stawał się coraz bardziej wyszukany. Prezentowano między innymi buty dla psów do chodzenia w góry, zestawy do zdalnego sterowania psem (obroża z odbiornikiem i nadajnik), apteczki dla psów, termofory dla szczeniąt w formie małego pieska, szlafroki z kaczuszką, kaptcie na cztery łapy, samoobsługowe pojemniki na smakołyki, nożne wyrzutnie piłek, a także bogaty wybór psich ubrań i ozdób na różne okazje³.

Niektórzy z moich rozmówców mieli w stosunku do posiadanego psa bardzo rozległe plany. Bywało, że wiązali z psami swoje życie zawodowe (hodowcy, treserzy), inni określali psy jako swoje hobby. Rozmawiałam z instruktorką dogoterapii, z pracownikami salonów pielęgnacji, z hodowcami, z właścicielami pasjonatami, z organizatorami wystaw psów rasowych, z osobami trenującymi „psie sporty” oraz z wolontariuszkami w schroniskach. Moi rozmówcy, ludzie wykształceni, mieszkańcy Warszawy, oczywiście korzystają z łatwo tu dostępnych źródeł informacji (telewizja, prasa, internet), a więc mogą (także ze względów finansowych) realizować różne pomysły na życie i spędzanie czasu. Mogą też zaryzykować i zająć się profesjonalnie czymś, co spełnia ich marzenia, chociaż na duże zyski liczyć nie można. Do takich dziedzin należy dziś np. dogoterapia.

Od pewnego czasu, także w Polsce, popularność zyskuje uprawianie sportu razem ze swoim psem, od dość dawna już modne i bardzo popularne w wielu krajach Zachodu. U nas dopiero teraz powstają kluby i organizowane są zawody w kilku odmianach „psich sportów”, np. *agility*⁴, *dogfrisby*⁵ czy taniec z psem. Od niedawna organizowane są również szkolenia i zawody w sportowej psiej dyscyplinie zwanej *obedience* (z ang. posłuszeństwo) (patrz: www.obedience.pl).

³ „Psi butik”, „Mój Pies”, styczeń 2006; styczeń, marzec, lipiec, listopad 2007.

⁴ *Agility* (z ang. zwinność) — sport przeznaczony dla „skocznych” psów niektórych ras, także dla ludzi. Tu właściciel głosem prowadzi swojego psa przez tor przeszkód. Sport pojawił się w Wielkiej Brytanii już w roku 1978, w Polsce — po początku lat 90.

⁵ *Dogfrisby* — sport wywodzący się ze Stanów Zjednoczonych, od wielu lat popularny także w Niemczech i w Holandii. Polega na rzucaniu psu gumowego krążka (*frisby*), który pies musi schwytać w powietrzu. Można też wyćwiczyć z psem różne akrobacje, które zademonstruje podczas łapania krążka. Ten sport spopularyzował w Polsce Dariusz Radomski w 2005 r.

Opieka nad psem jest nie tylko czasochłonna, lecz często wymaga też niemałych nakładów finansowych. A jednak moi rozmówcy traktowali ją przeważnie jako coś naturalnego, a nawet przyjemnego — był to dla nich pewien wybrany i zaakceptowany styl życia i forma spędzania wolnego czasu. Tylko niektórzy z nich przyznawali, że posiadanie psa wymaga pewnych wyrzeczeń. Natomiast inni przebywanie z psem uznawali za przyjemność, przeciwstawianą często obowiązkom pracy, nauki czy dbałości o dom. Wyjątkowymi sytuacjami w tych relacjach były wyjazdy na urlopy. Często mówiono mi, podobnie jak właścicielka dwóch psów mieszańców: „staramy się w takie miejsca wyjeżdżać, żeby one z nami były”, i dodawano, że na zagraniczne wycieczki nie jeżdżą. Niekiedy, w przypadku np. małżeństw, planowano wakacje osobno, tak aby zawsze ktoś dorosły w domu mógł się zaopiekować zwierzakiem. Właścicielka dwóch amstaffów powiedziała mi, że nigdy nie odda psów do hotelu, w tej materii nie miała też zaufania ani do rodziny, ani do przyjaciół. Nierzadko mówiono, że nawet przy podejmowaniu ważnych decyzji, jak np. kupno domu, bierze się też pod uwagę dobro psa. Jeden z moich rozmówców przyznał: „mieszkamy na parterze, między innymi ze względu na psy”. Pytałam też o zakazy, które mogłyby ograniczać swobodę psa w domu. Odpowiadano, że żadnych zakazów nie ma, a nawet rozmaite zniszczenia wyrządzone przez psa były kwitowane stwierdzeniem, że to nie ma znaczenia.

Co oczywiste, psy można traktować różnie, różnie też moi rozmówcy o nich opowiadali. Jedni, chociaż kochane i bardzo bliskie człowiekowi, traktowali jednak swoje psy jak zwierzęta. Inni o tej zwierzęcej naturze jakby zupełnie zapomnieli. Dla jeszcze innych pies był tylko jednym z elementów ich domowej egzystencji, natomiast dla wielu okazał się sposobem realizowania i konstruowania własnego życia. Jednak w podejściu moich rozmówców do psów ujawniły się nie tylko ich prywatne motywacje, fascynacje i indywidualne cechy charakterów, lecz również cechy kultury, w której wyrosli i żyją. Odwieczna potrzeba bliskości ze zwierzętami, przez ludzi jest realizowana zawsze tylko w sposób aktualnie dostępny, dzisiaj — przez całą gamę możliwości współczesnej kultury.

Bibliografia:

- Coren S.
2001 *Inteligencja psów*, Warszawa.
- Konecki K. T.
2005 *Ludzie i ich zwierzęta. Interakcjonistyczno-symboliczna analiza społecznego świata właścicieli zwierząt domowych*, Warszawa.
- Lorenz K.
1986 *Regres człowieczeństwa*, Warszawa.
1996 *I tak człowiek trafił na psa*, Warszawa.

Serpell J.

1999 *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie–zwierzęta*, Warszawa.

Simmel G.

2006 *Most i drzwi. Wybór esejów*, Warszawa.

Artykuły internetowe:

MC

2007 *Pieskie Boże Narodzenie po amerykańsku*, 20 grudnia, www.psy.pl

2008 *Globalizacja groźna dla psów*, 24 stycznia, www.psy.pl

Strony internetowe:

www.cafeanimal.pl

www.dognet.pl

www.dogomania.pl

www.karusek.com

www.psiaki.pl

www.sandfora.pl

www.this&that.pl

Pośród chaosu to książka napisana przez młodych badaczy kultury — absolwentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. W centrum ich zainteresowania tkwi człowiek, jako twórca „dzieł wszystkich”. Badacze odwołują się tu do wiedzy swoich rozmówców, relacjonują to, co zapisali, przemyśleli, przetworzyli, zrozumieli, i to, czego nie udało im się pojąć. Prezentowane w niniejszej książce eseje właśnie o tym opowiadają: o barcelońskim świecie recyklingu, o wszechpanującej czerni ubiorów na Korsyce, o rodzimych korporacyjnych stylach życia, o palących problemach samotnego macierzyństwa, o kobiecości i aborcji, o sentymentalnych rodzinnych skarbach czy o zwyczajnym ludzkim przywiązaniu do domowych zwierząt. Okazuje się, że te z pozoru ze sobą niepowiązane problemy przybliżają nas ku zrozumieniu sensu współczesnej kultury.



Cena 39,90 zł (w tym 5% VAT)
ISBN 978-83-7181-692-5

