

Justyna Straczuk

KULTUROWE ZRÓŻNICOWANIE POGRANICZA – KONCEPCJE BADAWCZE

Niniejszy tekst jest prezentacją różnych stanowisk teoretycznych dotyczących problematyki etniczności i wielokulturowości pogranicza. Jak mi się wydaje, funkcjonujące w polskim piśmiennictwie, zwłaszcza w tradycji socjologicznej, kategorie opisu kulturowego zróżnicowania pogranicza są trudno aplikowalne i niezbyt przystające do rzeczywistości, z jaką badacz styka się najczęściej w terenie. Próbuję zatem przedstawić tu niektóre swoje wątpliwości dotyczące tych rozbieżności i wskazuję na pewne kierunki myślenia przeciwstawiające się krytykowanej przeze mnie „zewnętrznej” perspektywie postrzegania, klasyfikowania i oceny zjawisk pogranicza, proponując w zamian przyjęcie nieco innej perspektywy badawczej.

Koncepcja kultury w kontekście „pogranicza etniczno-kulturowego”

Jeśli przyjrzeć się samym tytułom współczesnych prac poświęconych zwłaszcza wschodnim pograniczom Polski¹, widać przede wszyst-

¹ Podaję tutaj kilka przykładowych tytułów: G. Babiński, *Pogranicza etniczne i kulturowe* (1999), tegoż *Pogranicze etniczne, pogranicze kulturowe, peryferie* (1994); A. Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców* (1995); E. Smułkowa, *Problem języków narodowych w praktyce religijnej na białorusko-litewsko-polskim pograniczu etniczno-kulturowym*

kim wysuwające się na pierwszy plan kwestie tożsamościowe oraz najczęściej stosowane sformułowanie: „pogranicze etniczno-kulturowe”, uzupełniane lub uszczegóławiane określeniami „pogranicze językowe” czy „pogranicze wyznaniowe”. Epitety „etniczny” i „kulturowy” są niemal nieodłącznymi przydawkami pojawiającymi się przy nazwie „pogranicze”, zrośniętymi ze sobą na tyle, że czasem stosowane są wymiennie. Samo zaś określenie „etniczno-kulturowy” jest swoistą zbitką pojęciową, która wymaga tutaj głębszej analizy.

Kiedy używa się terminu „etniczno-kulturowy”, z reguły definiuje się jedynie pierwszy jego człon, natomiast drugi, dotyczący kultury, rozumie się niejako sam przez się. Nacisk kładzie się tu zresztą nie tyle na samą *kulturę*, co na *różnicę kulturową*, która jest jednym z podstawowych kryteriów, jakimi posługują się socjologowie przy wyznaczeniu pogranicz: „Pogranicze było wyodrębniane i analizowane głównie w oparciu o odrębności kulturowe i procesy wzajemnego przenikania czy zderzenia kultur (...) – pisze Grzegorz Babiński. – Uwzględniane najczęściej różnice to odmienności etniczne, język, religia i świadomość przynależności do szerszej zbiorowości – regionalnej lub etnicznej”². Jednak, mimo że sugeruje się tu zainteresowanie kwestiami kulturowymi, uwaga większości autorów koncentruje się w głównej mierze na problematyce tożsamościowej. Zresztą, pojęcie „kulturowego zróżnicowania” ogranicza się zazwyczaj do kwestii językowych i wyznaniowych, które nie są bynajmniej traktowane jako odrębne kategorie poznawcze, a jedynie jako grupowe emblematy, będące znakami tożsamości członków badanych społeczności. W socjologii pogranicza język i wyznanie opisywane są w związku z tym jednowymiarowo, jakby były kategoriami rozdzielnymi i wewnątrznie homogenicznymi, spełniającymi warunki prostego równania: język i/lub wyznanie = przynależność do określonej grupy etnicznej. Zadaniem badacza jest w tej sytuacji najczęściej sprawdzenie, na ile owo równanie (traktowane najczęściej jako „obiektywny” stan rzeczy) znajduje odzwierciedlenie w świadomości osób badanych.

Pomijając dyskusyjną kwestię zakładanej tu zgodności stanowiska badacza i osób badanych co do samego zjawiska etniczności, o czym za chwilę, traktowanie języka czy wyznania jako jednowymiarowego emblematu, niemal pewnika etnicznej identyfikacji, redukuje tak istotne

(1994); D. Wojakowski, *Stosunki etniczne i wyznaniowe na pograniczu polsko-ukraiński* (1995), *Sytuacja religijna na pograniczu polsko-ukraińskim w kontekście stosunków etnicznych* (1997); *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych* (1999).

² G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Nomos, Kraków 1997, s. 52.

i charakterystyczne dla pogranicza sytuacje, jak na przykład w aspekcie lingwistycznym – dwujęzyczność społeczna (*dyglosja*), gdzie dwóch języków używa się wymiennie na co dzień w zależności od społecznej sytuacji³, czy interferencje językowe prowadzące do powstania gwar mieszanych i przejściowych, gdzie częstokroć trudno przypisać mowę użytkownika do któregoś z dwóch języków wchodzących w kontakt⁴. W takich sytuacjach język użytkownika przestaje być jednoznacznym wyznacznikiem etnicznym, chyba że założy się możliwość podwójnej czy mnogiej etniczności⁵. Mniej złożonym i „kłopotliwym” kryterium wydaje się być wyznaczenie, choć, jak częstokroć miałam okazję obserwować to na pograniczu prawosławno-katolickim, również i tutaj dochodzi często do rozmycia granic, bo spotyka się osoby posiadające podwójną kompetencję i odczuwające związek z obydwoma tradycjami religijnymi⁶. Na pograniczu, zwłaszcza jeśli jest to pogranicze typu *przejściowego*⁷, *otwartego*⁸, jednoznaczne kryteria-identyfikatory bywają niezmiernie zawodne.

Poza językiem i religią, mającymi zazwyczaj jedynie wskaźnikowy charakter, w socjologii pogranicza rzadko wspomina się o innych

³ Por.: C.F. Fergusson, *Diglossia*, „Word” 1959, nr 15; J. Fishman, *The Rise and Fall of Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity*, The Hague 1985; S. Gal, *Language Shift. Social Determinants of Linguistic Change in Bilingual Austria*, Academic Press New York, San Francisco, London 1979.

⁴ Zob. np. U. Weinreich, *Languages in Contact*, The Hague 1953; W.F. Mackey, *The Description of Bilingualism*, w: *Readings in the Sociology of Language*, The Hague, Paris 1968; E. Smułkowa, *Zagadnienia polsko-białorusko-litewskich interferencji językowych na ziemiach północno-wschodniej Polski*, „Z Polskich Studiów Slawistycznych” 1988, seria VII, S. Romaine, *Bilingualism*, Oxford, Cambridge 1995.

⁵ Taką propozycję, opartą na socjolingwistycznym modelu dwujęzyczności, złożył zresztą J. Fishman, nazywając przedstawiony model *di-etniczny*, zastrzegając jednocześnie, że jest to zjawisko występujące niezmiernie rzadko (podane przez niego przykłady, to dość hermetyczne środowiska amerykańskich Chasydów i Amiszów). Zob.: J. Fishman, wyd. cyt.

⁶ Na ten temat pisałam m.in. w artykułach: *Śmierć – pamięć – wspólnota. O wiejskich cmentarzach na pograniczu wyznaniowym*, w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, Warszawa 2004 oraz *Wspólnotowe funkcje pożywienia, czyli pogranicze wyznaniowe od kuchni*, „Kultura Współczesna” 2004, nr 4 (42).

⁷ Opozycję pogranicza *przejściowego* i *stykowego* (w oparciu o kryteria językowe) wprowadza Józef Chlebowczyk, *Obszary pogranicza językowo-narodowego we wschodniej Europie*, w: Z. Zieliński (red.), *Z problemów integracji społeczno-politycznych na Górnym Śląsku*, Kraków 1980.

⁸ Klasyfikację na pogranicze *otwarte* i *zamknięte* stosuje Antonina Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa 1996.

cechach kulturowych, które są najczęściej zagadkowo nazywane „obyczajem”, „kulturową tradycją”, „etniczną odmiernością”. Nie wiadomo, co kryje się za tymi enigmatycznymi sformułowaniami, bo prawie nigdy się ich nie precyzuje. Ich śledzenie powierza się natomiast etnografom – badaczom ponoć „odpowiedzialnym” za tę sferę kultury. Głos etnografów w tej sprawie dawno już jednak stracił na swej sile. Wypracowana przez nich i popularna jeszcze w latach 70. metoda kartograficzna, polegająca na wyznaczaniu geograficznych zasięgów pojedynczych elementów kulturowych, okazała się nieprzydatna w badaniach nad pograniczem i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że zawsze pojawiały się kłopoty z ustaleniem rodowodu tychże elementów i przypisania ich do któregoś ze stykających się obszarów kulturowych („Každy, kto kiedykolwiek zajmował się badaniem zjawisk kultury pogranicza – powiada Dorota Simonides – stoi przed tym samym problemem niemożności określenia ich rodowodu kulturowego”⁹); po drugie – w refleksji nad samą kulturą przestano ją traktować jako zbiór niezależnych elementów, ale wewnątrznie spójny system znaczący. Metoda geograficzno-kartograficzna wyznaczania „obiektywnie” istniejących granic kulturowych okazała się nieadekwatna również dlatego, że pomijano tu tak ważny element, jak uczestnictwo w kulturze samych mieszkańców pogranicza – badane „elementy kulturowe” funkcjonować miały niejako niezależnie od nich, tak jakby ludzie byli całkowicie pasywni w stosunku do kultury. A skoro tak, etniczność, mająca się wszak opierać na kulturowym zróżnicowaniu, dotyczyłaby nie samych ludzi, a jedynie wytworów kulturowych¹⁰. Ryszard Kantor następująco podsumowuje tę tradycję badawczą: „Kultura nie może być przedstawiana jako suma wybranych zjawisk, jest to struktura funkcjonalnie powiązanych elementów. (...) Wnioskowanie na podstawie map zasięgów zjawisk etnograficznych musi być ograniczone do samych elementów kultury, nie może obejmować bez istotnych zastrzeżeń ich użytkowników. Stwierdzenie odrębności kulturowej jakiegoś terenu jeszcze nie stanowi określenia go pod względem etnicznym”¹¹.

⁹ D. Simonides, *Archaizmy kulturowe na śląskim pograniczu*, w: *Pogranicze jako problem kultury*, Opole 1994, s. 23.

¹⁰ W ten zresztą sposób, na podstawie wykopalisk archeologicznych, wyznaczano przecież etniczną, a nawet narodową przynależność różnych obszarów kulturowych, co miało zaświadczać ich „odwieczną” przynależność do macierzy.

¹¹ R. Kantor, *Kultura pogranicza jako problem etnograficzny*, w: Z. Jasiński, J. Korbel (red.), *Zderzenia i przenikanie kultur na pograniczach*, Opole 1989, s. 225.

W badaniach nad pograniczem mamy zatem do czynienia z sytuacją, gdzie z jednej strony uwaga skupiona jest przede wszystkim na kwestiach etnicznej bądź narodowej identyfikacji, a kultura jest reifikowana i traktowana „użytkowo” – służy potwierdzeniu lub zaprzeczeniu aspektów świadomościowych, z drugiej zaś strony, przez koncentrację na samych tylko wytworach kultury, traktuje się ją bezosobowo, bez uwzględnienia perspektywy ludzi biorących w danej kulturze udział, którzy są przez to niejako mechanicznie przypisani do analizowanych elementów kulturowych. Tymczasem kultura nie jest jedynie „czymś”, do czego ludzie należą lub jedynie „czymś”, co należy do ludzi, będąc jednocześnie jednym i drugim, uaktywniając się we wszystkich ludzkich relacjach i powodując, że te relacje mają jakieś określone znaczenie. Oba stanowiska redukują zatem kulturę do poręcznych fetyszy, które służyć mają uprawomocnieniu przyjętych założeń i hipotez.

Koncepcja etniczności w kontekście „kulturowej odrębności grup etnicznych”

Zajmijmy się teraz pierwszym członem sformułowania „etniczno-kulturowy” stosowanym w pracach na temat pogranicza. W skład definicji etniczności niemal zawsze wchodzi element kulturowego różnicowania – rzeczywistego czy deklarowanego¹². Pojawienie się określenia „etniczny” nawiązuje do kultury, rozumianej jednak w swoisty sposób, jako *kultura grupy etnicznej*. W polskiej tradycji socjologicznej zjawisko etniczności kojarzone jest bowiem niemal zawsze z pojęciem *grupy etnicznej*, a pogranicze kulturowe opisywane jest najczęściej jako *sąsiedztwo grup etnicznych*. Grupy etniczne traktuje się przy tym na ogół jako nośniki odrębnych całości kulturowych – kultur etnicznych właśnie. Granice tych jednostek wyznaczane są najczęściej wzdłuż granic językowych i wyznaniowych, które potwierdzają też istnienie grup etnicznych w historii.

Przywoływana przez wielu autorów definicja grupy etnicznej, zaproponowana przez Andrzeja Sadowskiego jeszcze w latach 70. i powtórzona w jego pracy z roku 1995, podaje, że grupa etniczna to „wszystkie trwałe postacie integracji społecznej powstałej w wyniku obiektywnego procesu historycznego na gruncie języka, autentycznego lub domniemanego pochodzenia, religii i innych czynników, cechujące się poczuciem

¹² Por. G. Babiński, hasło „Etniczność” w: H. Domański (red.) i in., *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 191–195; A. Posern-Zieliński, hasło „Etniczność” w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, Warszawa–Poznań 1987, s. 79–82.

odrębności w stosunku do innych zbiorowości”¹³. Jak widać, na pierwszy plan przy wyróżnianiu grupy etnicznej wysuwają się tu znowu stale i dość uniwersalnie stosowane cechy kulturowe – język i religia oraz bliżej nieokreślone „inne czynniki” – jako podstawowe wyznaczniki poczucia odrębności jej członków. Język i religia traktowane są tu jako „obiektywne”, trwale przypisane właściwości grup etnicznych, które niejako automatycznie sprawiają, że członkowie grupy etnicznej, identyfikując się z nimi, mają świadomość swojej odrębności względem innych. Co niezmiernie istotne, grupa etniczna, w przekonaniu autora definicji, miałaby być zjawiskiem czasowo trwałym, powstałym niejako samorzutnie, w wyniku „obiektywnego procesu historycznego”. Jest więc nie tyle tworem myślowym, co niejako „naturalnie” istniejącą, „przyrodniczą” jednostką życia społecznego.

Jednym z istotnych ograniczeń tego typu definicji jest pokusa dopasowywania tych „obiektywnych” cech kulturowych do poczucia grupowej (w tym przypadku: etnicznej) przynależności jej użytkowników. Badacz dysponujący takimi „obiektywnymi” danymi, uzurpuje sobie prawo do oceny poziomu etnicznej samoświadomości przedstawicieli badanych społeczności i do oceny zgodności rzeczywistości subiektywnej z „faktycznym” stanem. Bada się więc tożsamość podmiotu, ale w oparciu nie o jego własne kryteria, ale o „naukowe” kryteria badacza, zawłaszczając tym samym świadomością badanych osób. Rezygnując z ich perspektywy, zmusza się ich podczas badań – mających zazwyczaj charakter ilościowy i będących gotowym i z góry wiadomym projektem, którego zadaniem nie jest bynajmniej dostosowywanie się do badanej rzeczywistości – do „włączania się” w proponowane rozdzielne kategorie, które są projekcją siatki pojęciowej badacza, nie zaś badanego.

Tymczasem to, co ma etniczne konotacje dla badaczy, niekoniecznie musi mieć takie dla podmiotów badań. „Ponieważ nasze koncepcje, na przykład *eticzność* czy *nacjonalizm* są naszymi własnymi pomysłami – powiada Richard Jenkins – nie możemy zakładać, że sami użytkownicy mają takie same wyobrażenia na temat tego, w jaki sposób świat jest skonstruowany, nawet jeśli używają tych samych słów, co my”¹⁴. Nadając własnym przekonaniom na temat pewnych zjawisk społecznych sankcji uniwersalności będącej wyrazem „obiektywnej prawdy” i naukowej bezstronności, trudno jest dostrzec (a tym bardziej przyznać prawo

¹³ A. Sadowski, *Pojęcie grupy etnicznej w socjologii*, „Studia Socjologiczne” 1973, nr 4, s.186, powtórzone w: tegoż, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Trans Humana, Białystok 1995.

¹⁴ R. Jenkins, *Rethinking Ethnicity*, Sage, London 1997, s. 16.

racji) problem z lokalnego punktu widzenia, tak jak jest postrzegany przez same podmioty (traktowane w tym przypadku jako przedmioty) badań.

W heroicznej próbie uchwycenia rozmaitych znaczeń związanych z etnicznością Grzegorz Babiński formułuje z kolei następującą definicję, różniącą się już znacznie od stanowiska Sadowskiego: „Mimo wszystkich rozbieżności i kontrowersji można zdefiniować etniczność jako zespół cech grupowych. Cechy te to na pewno pewien rodzaj więzi, chociaż niesprowadzalny do więzi prymordialnej¹⁵, to również świadomość wspólnego pochodzenia i wspólnoty kulturowej i – oparte na tej świadomości – poczucie *my*, oddzielające grupę od innych grup etnicznych, a także, w pewnych wymiarach, od *reszty świata*”¹⁶. Mówi się tu już nie tyle o *obiektywnie* istniejącej wspólnotie kulturowej, co jedynie o wyobrażeniach na jej temat, abstrahując od *rzeczywistego* stanu rzeczy (o ile taki stan da się w ogóle określić) i jego historycznego podłoża. Za najważniejszą cechę grupy etnicznej (autor stale posługuje się tu pojęciem grupowości) Babiński uważa spajającą ją wewnętrzną więź, a więc odwołuje się bezpośrednio do rzeczywistości *s u b i e k t y w n e j* – do tego, co mentalnie łączy członków grupy etnicznej.

Jak widać, różnica w porównaniu ze stanowiskiem Sadowskiego dotyczy się zagadnień natury ontologicznej – polega na uwzględnieniu w głównej mierze aspektu świadomościowego, myślowego bez prób dopasowania jej do „przyrodniczej”, istniejącej obiektywnie rzeczywistości. Jest to ogólny trend, na jaki wskazuje Babiński w swej charakterystyce przemian we współczesnych socjologicznych badaniach pogranicz. Wy-

¹⁵ Koncepcja *więzi prymordialnej*, zaproponowana przez Edwarda Shilsa (*Tradition*, 1958), a rozwinięta w kontekście etniczności przez C. Geertza (*The Interpretations of Cultures*, 1973), jest historią nieustannych nieporozumień. Geertz, pisząc o więzi prymordialnej, miał na myśli nie tyle *naturalnie* istniejącą *pierwotną* więź spajającą grupę, co raczej przekonanie o jej istnieniu wyznawane przez członków tejże grupy. „Przez więzi prymordialne – tłumaczył wiele lat potem Geertz – rozumiane jest (przynajmniej przeze mnie) przywiązanie do wyobrażeń, które pochodzi od podmiotu, nie obserwatora, o *faktach* społecznej egzystencji – posługiwanie się określonym językiem, przynależność do określonego wyznania, urodzenie się w określonej rodzinie, wyłonienie się z określonej historii, życie w określonym miejscu: podstawowe fakty (znowu, widziane z perspektywy użytkownika) krwi, mowy, zwyczaju, wiary, zamieszkania, historii, wyglądu fizycznego, itd.” (C. Geertz, *Ethnic Conflicts: Three Alternative Terms*, „Common Knowledge” 1973, nr 2(2), s. 58). Tymczasem koncepcja więzi prymordialnej stała się (co widać również w piśmiennictwie polskim) elementem „tubylczych wierzeń” samych badaczy, którzy nadali jej status „obiektywnie” istniejącej.

¹⁶ G. Babiński, hasło „Etniczność” w: *Encyklopedia socjologii...*, wyd. cyt., s. 194.

mienia tu między innymi takie czynniki jak „(...) przechodzenie od przede wszystkim geograficznego obszaru do przestrzeni społecznej wyznaczonej w sposób symboliczny [i] (...) przechodzenie od styku i przenikania różnic kulturowych i ekonomicznych do styku tożsamości grupowych wyznaczanych przede wszystkim symbolicznie”¹⁷. Babiński stawia jednak na końcu tego samego akapitu dość zaskakujące pytanie, świadczące o poczuciu niepewności w związku z utratą „materialnego” gruntu badawczego: „Pogranicze staje się bardziej przestrzenią kulturową, wprost symboliczną niż fizyczną. Czy jest to więc w dalszym ciągu pogranicze?”¹⁸ Niepokój zawarty w tym pytaniu podziela również w innym miejscu Andrzej Sadowski: „Najczęściej pogranicze bywało pojmowane jako obszar przenikania się i styku co najmniej dwóch kultur i/lub zbiorowości etnicznych. (...) Najistotniejsze jest to, że na tych tradycyjnych obszarach pogranicza zachodzące współczesne kontakty i przejawiające się zróżnicowania kulturowe mają w coraz większym zakresie j e d y n i e identyfikacyjno-symboliczny charakter”¹⁹ [podkr. – J.S.] Jak widać, rzeczywistość „jedynie symboliczna”, niemająca jakoby wymiaru materialnego (jakby świat fizyczny i świat znaczeń były w pełni niezależne i odrębne) jest przez obu socjologów odbierana jako, do pewnego stopnia, nierealna.

Stanowisko Babińskiego dotyczące tożsamościowego statusu etniczności nie jest czymś specjalnie nowym ani zaskakującym. Na głównie świadomościowy wymiar etniczności zwracał już dużo wcześniej uwagę Józef Obrębski. Jeszcze w latach 30., w znakomitym artykule *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*²⁰, wskazywał on na wyłącznie myślowy, symboliczny wymiar tego zjawiska: „Jak każda formacja społeczna, a taką właśnie jest grupa etniczna, grupa etniczna istnieje tylko o tyle, o ile istnieje ona w świadomości tych, co do niej należą, i tych, co należąc do innych grup podobnych, sami siebie z niej wyłączają. Jak każda grupa społeczna, grupa etniczna jest bowiem tworem w y o b r a ż e n i o w y m, nie konkretnym”²¹ [podkr. – J.S.]. Obrębski kry-

¹⁷ G. Babiński, *Pogranicza etniczne i kulturowe*, w: M. Malikowski, D. Wojakowski (red.), *Między Polską a Ukrainą. Pogranicze – mniejszości, współpraca regionalna*, Mana, Rzeszów 1999, s. 21–22.

¹⁸ G. Babiński, wyd. cyt., s. 22.

¹⁹ A. Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie...*, wyd. cyt.

²⁰ J. Obrębski, *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny” 1936, t. 4.

²¹ J. Obrębski, *Problem grup etnicznych...*, przedruk w: J. Szacki (red.), *Sto lat socjologii polskiej: od Supińskiego do Szczepańskiego*, Warszawa 1995, s. 689. Co, charakterystyczne dla epoki Obrębskiego (choć nie tylko, bo Kłossowska zdaje się podzielać ten pogląd w *Kulturach narodowych...*), badacz ten traktował grupy etniczne jako „grupy *par excellence* ludowe”, a więc

tycznie wypowiada się na temat możliwości *faktycznego* wyznaczania zróżnicowania etnicznego na podstawie *rzeczywistych* różnic kulturowych. Podkreśla przy tym, że tylko te elementy kulturowe, które są istotne z punktu widzenia członków grup etnicznych, są używane do ich autocharakterystyki. Najważniejszy jest tu czynnik nie tyle kulturowy, co społeczny. „Tylko pewne aspekty odrębności kulturalnych mają znaczenie: tylko te mianowicie, które zaważyć mogą na kształtowaniu się tych bardzo zdawkowych i przejściowych stosunków, do których dochodzi między członkami odrębnych grup. Tylko te zatem, które posiadają swoje znaczenie społeczne”²². Obrębski zwraca również uwagę na dynamiczny aspekt etniczności, na to, że grupy etniczne nie są tworamami stałymi i niezmiennymi: „Podział na poszczególne grupy etniczne nie jest bowiem zjawiskiem statycznym. Zróżnicowania etniczne podlegają nieustannym zmianom i fluktuacjom i w poszczególnych wypadkach możemy się spotkać z różnymi fazami tych przeobrażeń”²³.

Jednak to, co najistotniejsze w myśli Obrębskiego i co najbardziej zbliża go do współczesnego nurtu etnicznego w antropologii społecznej, to zwrócenie uwagi na *negatywowe* oblicze grup etnicznych: w ich autocharakterystyce istotne są nie tyle cechy własne grupy, ile to, co różni ją od innych grup. Świadomość odrębności od innych jest zasadniczą cechą organizującą grupę etniczną. „Toteż grupa etniczna nie posiada rozbudowanej, skryształizowanej i zintegrowanej świadomości etnicznej, to znaczy zespołu usystematyzowanych i uzgodnionych ze sobą koncepcji, ujmującego w pewien schemat wyobrazeniowy własną rzeczywistość grupową. (...) W koncepcjach jakiejś grupy etnicznej wybija się więc na pierwszy plan stale i niezmiennie wizerunek grupy obcej”²⁴. Stanowiskiem tym Obrębski różni się np. od definicji etniczności sformułowanej przez Babińskiego, zgodnie z którą to przede wszystkim wewnętrzne poczucie *my* kształtuje świadomość jej odmienności w stosunku do innych. Dla Obrębskiego najważniejsza jest grupa etniczna w relacji z innymi grupami: „(...) grupa etniczna nie może być rozpatrywana jako coś niezależnego, coś, co można badać w oderwaniu od innych grup etnicznych”²⁵.

wszelkie zjawiska etniczności zachodzić miały jedynie w obrębie tej jednej warstwy społecznej, niedojrzałej jeszcze do narodowych ideologii. Współcześni badacze traktują raczej zjawisko etniczności nie jako przednarodowe, ale innej natury niż narodowe.

²² J. Obrębski, wyd. cyt., s. 692.

²³ Tamże, s. 696.

²⁴ Tamże, s. 693.

²⁵ Tamże, s. 691.

Takie stanowisko bliskie jest zapatrywaniom Frederika Bartha, redaktora głośnego w swoim czasie zbioru esejów: *Ethnic Groups and Its Boundaries*²⁶. Barth przeciwstawia się tu reifikacji grup etnicznych jako społecznych całości posiadających pewne stałe cechy kulturowe i organizacyjne, gdzie kultury etniczne postrzegane są jako trwałe i zamknięte systemy. Zwraca uwagę, że to nie jakieś szczególne cechy kulturowe właściwe poszczególnym grupom etnicznym stanowią sedno zjawiska etniczności, ale same wyobrażenia o tych różnicach funkcjonujące w świadomości członków tych grup. „Z tego punktu widzenia najważniejszym obiektem badawczym staje się g r a n i c a e t n i c z n a, przy pomocy której definiuje się grupę, nie zaś kulturowa substancja [*cultural stuff*], którą ona zawiera”²⁷ [podkr. – J.S.]. Granice etniczne zorganizowane są wokół różnicy kulturowej, ale status tej różnicy ma charakter czysto myślowy: ważne jest, czy sami członkowie grupy odbierają jakąś cechę kulturową jako różną, nie zaś o to jak jest „w rzeczywistości”. Postulowana różnica kulturowa jest kryterium, za pomocą którego wyznacza się granice między grupami. Uwaga przeniesiona jest tu więc z charakterystyki grup do opisu pewnego procesu społecznego, w którym najważniejsza staje się komunikowanie różnic kulturowych oraz sposoby ich społecznej organizacji.

Co do istotności samego podłoża historyczno-kulturowego, które wpłynąć by miało na wybór takich, a nie innych znaków etnicznej tożsamości, to zarówno Obrębski, jak i Barth uznawali, że ten problem w ogóle nie znajduje się w polu zainteresowań badaczy zjawisk etnicznych. O ile jednak Obrębski przyznawał, że etniczność ma swoją kulturową genezę: „(...) jakiś układ etniczny, rozpatrywany jako twór historyczny, mógłby stać się przedmiotem badań i dociekań historycznych. (...) Te zagadnienia znajdują się jednak poza zakresem badań etnologa, który – rozpatrując zróżnicowanie etniczne w płaszczyźnie zjawisk grupy społecznej – może abstrahować od analizy i rekonstrukcji historycznej danego układu”²⁸, o tyle Barth traktował grupy etniczne jako „puste naczynia”, które zapełnić można dowolną treścią kulturową, arbitralnie wybranymi emblematami. Pewne różnice kulturowe mogą nabrać konotacji etnicznych, ale nie muszą – nie ma żadnych historycznych determinatów kształtujących poczucie etnicznej odrębności. Dlatego też historia grupy etnicznej nie jest tym samym, co historia *jej* kultury: „Kiedy ktoś bada historię jakiejś grupy etnicznej na przestrzeni wieków, nie znaczy to, że jednocześnie, w tym samym znaczeniu, bada historię *kultury*: elementy

²⁶ F. Barth, *Introduction*, w: F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Universitetsforlaget, Oslo 1969.

²⁷ Tamże, s. 30.

²⁸ J. Obrębski, wyd. cyt., s. 691.

obecnej kultury grupy etnicznej nie rozwinęły się z jakiegoś szczególniego zespołu, który ukonstytuował kulturę tej grupy w przeszłości, nawet jeśli grupa ta cieszy się organizacyjną ciągłością granic (kryteriów członkostwa), które pomimo modyfikacji wyznaczały trwającą jednostkę²⁹. Wspólnota kulturowa może być raczej postrzegana jako rezultat długotrwałego społecznego procesu, ustanawiającego granice między grupami, a nie cecha przypisana grupie. Dlatego częstokroć różnica kulturowa powstaje lub nasila się dopiero w wyniku ustalenia granicy międzygrupowej. Kultura grupy i formy społecznej organizacji mogą się przy tym zmienić bez naruszania tej granicy.

Problemem, który wysuwa się tutaj na pierwszy plan, jest zatem kwestia subiektywności w postrzeganiu różnicy kulturowej i jego dynamika, nie zaś istnienie nadrzędnych, obiektywnych i stałych kulturowych wyznaczników etniczności. Grupy etniczne to nie są stałe jednostki kulturowe, nie ma tu trwałego i ustalonego raz na zawsze podziału. Takie jest stanowisko większości współczesnych badaczy etniczności. „Grupowość nie może być reifikowana – powiada Richard Jenkins w *Rethinking Ethnicity* – grupy nie są odrębnymi rzeczami w pozytywnym sensie tego słowa. Są przepuszczalne i naturalnie zmienne, są sytuacyjnym wytworem interakcji i procesu klasyfikacyjnego (definicji *my* i kategoryzacji *oni*)³⁰. Ta sytuacyjność zaważyła nawet na paradygmacie fleksyjnym samego określenia: od formy przymiotnikowej – „etniczny”, stosowanej najczęściej jako przydawka określająca grupę, do formy rzeczownikowej – „etniczność”, stosowanej na oznaczenie samego zjawiska, nie zaś stałych właściwości grup. Jenkins formułuje własną definicję etniczności uznając, że jest to rodzaj „(...) tożsamości zbiorowej, która jest społecznie tworzona jako wyraz deklarowanych podobieństw i różnic kulturowych³¹. Etniczność byłaby tu więc przede wszystkim wynikiem społecznej interakcji, podczas której wytwarza się wspólnota znaczeń, a jej związek z kulturą polegałby na tym, że tworzenie tożsamości, w tym również etnicznej, jest zawsze dialektyką między podobieństwem i różnicą.

Etnicznymi kategoriami niekoniecznie muszą być te same, stałe cechy. Odmienne język czy wyznanie nie muszą automatycznie wywoływać relacji etnicznych i *vice versa*: relacje etniczne mogą zachodzić również tam, gdzie język i wyznanie są takie same. „Różnica kulturowa między dwiema grupami nie jest cechą decydującą etniczności – powiada Thomas Eriksen. – Dwie odrębne endogamiczne grupy mogą mieć różne języ-

²⁹ F. Barth, wyd. cyt., s. 38.

³⁰ R. Jenkins, *Rethinking...*, s. 150–151.

³¹ Tamże, s. 50.

ki, wierzenia religijne itd., ale to niekoniecznie znaczy, że zachodzą między nimi relacje etniczne. Aby pojawiła się etniczność, grupy muszą mieć minimalny kontakt ze sobą i muszą podzielać opinię o każdej z nich jako będących kulturowo różnych od siebie. Jeśli te warunki nie są spełnione, nie ma etniczności, ponieważ etniczność jest przede wszystkim aspektem relacji, a nie właściwości grupy. (...) Tylko wtedy, gdy różnice kulturowe są postrzegane jako ważne i pełnią społecznie istotną funkcję, dopiero wtedy społeczne relacje mają element etniczny”³² [podkr. – J.S.].

Owe deklarowane podobieństwa i różnice nigdy jednak nie stanowią odrębnych kulturowych całości. „Cechy kulturowe, przez które grupa etniczna definiuje siebie – pisze w podobnym duchu Eugen Roosens – nigdy nie zawierają całościowej obserwowalnej kultury, ale są tylko kombinacją pewnych cech, które użytkownicy przypisują sobie i uważają za istotne. Te cechy mogą być zastąpione przez inne z biegiem czasu. Wystarczy, że zostanie zarysowana społeczna granica między grupą własną i podobnymi grupami przy pomocy kilku kulturowych emblematów i wartości”³³. Nacisk na kulturową odrębność grup etnicznych, opisywanie ich jako odrębnych kulturowych całości powodują, że szerokie antropologiczne pojęcie kultury jako złożonego systemu symbolicznego³⁴ zostaje zawężone do kilku identyfikatorów, inwentarza wybranych elementów będących znakami grupowej tożsamości.

Samo określenie „kultura etniczna” jest swoistym nadużyciem. To, co składa się na kulturowe cechy grupy etnicznej, trudno nazwać złożonym, całościowym systemem symbolicznym. Jest to raczej dowolny zbiór elementów, który członkowie grup etnicznych (lub ich badacze) uważają za istotny przy odróżnianiu się od członków innych grup etnicznych. A przecież, jak słusznie podkreśla Andrzej Paluch, „odrębność kulturowa to odrębność wartości kulturowych, symboli i znaków, reguł komunikacji: to nie tylko zróżnicowanie katalogu cech czy elementów, ale też odrębność strukturalna i reguł wymiany kulturowej”³⁵. O odrębności

³² T.H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, London–Chicago, 1993, s. 11–12.

³³ E. Roosens, *Creating Ethnicity*, Sage, London 1989.

³⁴ Np. w myśl definicji Clifforda Geertz (*The Interpretations of Culture*, Basic Books, New York 1973, s. 89), gdzie kultura rozumiana jest jako „(...) historycznie przekazywany wzór znaczeń ucieleśnionych w symbolach, system odziedziczonych pojęć wyrażonych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują się, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę o życiu i postawy wobec życia”.

³⁵ A. Paluch, *Problematyka odrębności kulturowych grup etnicznych w społeczeństwach pluralistycznych*, w: *Kultura skupisk polonijnych*, Warszawa 1981.

kulturowej można mówić wtedy, gdy między grupami zachodzą problemy komunikacyjne spowodowane „odmiennymi układami wartości i różnymi sposobami odczytywania znaczeń”³⁶. Tymczasem w sytuacji pogranicza często świat jest uwspólniony, a inność i różnorodność nie stoją na przeszkodzie w codziennych kontaktach.

Postrzeganie pogranicza w kategoriach sąsiedztwa grup etnicznych, które to grupy wyodrębnia się na podstawie „obiektywnych” kryteriów kulturowych, najczęściej języka i wyznania, powoduje, że ztraca się najistotniejsze dla pogranicza cechy, takie jak płynność, rozmycie i niestabilność granic etnicznych, a także sytuacyjność i dynamika poczucia obcości kulturowej. Jeśli zaś owe grupy etniczne traktuje się dodatkowo jako odrębne jednostki kulturowe, to zupełnie innego znaczenia nabiera pojęcie wielokulturowości i, co za tym idzie, uskutecznią się zupełnie inne procedury badawcze.

Czy „wielość kultur”?

Pogranicze często bywa nazywane strefą „tertium”³⁷, strefą *czegoś innego* w stosunku do stykających się obszarów – państwowych, narodowościowych, kulturowych czy językowych. Zachodzą tu rozmaite procesy *odróżniania* i *uwspólniania*, które powodują, że na obszarze tym wytwarza się swoisty układ kulturowy, gdzie elementy różnych tradycji współwystępują – w obrębie tego samego regionu, tej samej miejscowości, tej samej rodziny, tej samej osoby. Kultury pogranicza stanowią całość nie tylko przez wymieszanie różnych wątków kulturowych, ale też często noszą znamiona *przejsiowości* – tworzą swoisty aglomerat kulturowy, tak że nie da się nawet przypisać poszczególnych cech do któregoś z obszarów stykowych³⁸. Rozpatrywanie pogranicza jedynie w kon-

³⁶ Tamże.

³⁷ Z. Staszczak, *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Poznań 1978.

³⁸ Nasuwa się tu nieodparcie skojarzenie z klasyfikacją, jakiej dokonali swego czasu dialektolodzy, opisując specyfikę kontaktów językowych na pograniczu. Wprowadzony podział na gwary *mieszane* i *przejsiowe*, odróżnia w pierwszym przypadku sytuację, gdy mieszające się ze sobą elementy dwóch języków nie wywołują zmian na tyle głębokich, by sięgnąć ich poziomu strukturalnego i naruszyć ich integralność, w drugim zaś – sytuację takiego nakładania się na siebie dwóch języków, że mamy do czynienia z trwałymi innowacjami systemowymi, tak że nie sposób już określić, do którego z dwóch języków dana gwara należy. W rezultacie użytkownicy gwar przejsiowych są tak naprawdę jednojęzyczni. Por.: E. Smułkowa, *Propozycja terminolo-*

tekście jednego z tych obszarów – poszukiwanie w lokalnej kulturze redukcji pewnych cech w porównaniu z obszarem centralnym lub przeobrażenie ich pod wpływem obcych zapożyczeń czy też zainteresowanie jedną tylko wybraną „grupą etniczną” sprawia, że zjawiska kulturowe pogranicza postrzega się w kategoriach „rozdzielności”, „odrębności” nie zaś integralnej całości.

Piszący o pograniczu autorzy posługują się najczęściej pojęciem „wielokulturowości”. Mówi się w tym kontekście o „zderzeniu”, „zlewaniu się”, „przenikaniu”, „symbiozie” kultur. Jednak „wielokulturowość pogranicza” jest pojęciem mało skonceptualizowanym, któremu daleko do teoretycznych uściśleń (jakich dopracowała się np. wielojęzyczność), wyrosłym przede wszystkim na gruncie eseistyki i literatury beletrystycznej, nie naukowej. Nie da się go w prosty sposób przetłumaczyć na stosowany w tradycji zachodniej termin „multiculturalism”, który wiąże się przede wszystkim z polityką tożsamościową grup mniejszościowych w państwie wielonarodowym i, tak naprawdę, niewiele ma wspólnego z problematyką kulturoznawczą. „Pod angielskim terminem *multiculturalism* – pisze Wojciech Burszta – kryją się trzy odrębne intuicje pojęciowe związane z tym zjawiskiem. Na płaszczyźnie opisowej wskazuje on po prostu na wielość kultur, a więc jest opisowym stwierdzeniem obiektywnego faktu zróżnicowania kulturowego danego społeczeństwa, czego odpowiednikiem jest polska „wielokulturowość”. W drugim i trzecim znaczeniu mówić należy o „multikulturalizmie” albo polityce rządowej zmierzającej do niwelacji napięć społecznych związanych z faktem wielokulturowości, albo o ideologii, ruchu, doktrynie lub nawet filozofii multikulturalizmu. W tym ostatnim wypadku chodzi o działania środowisk mniejszościowych skierowane na emancypację i pełniejszą partycypację podobnych środowisk w życiu społecznym, politycznym i kulturalnym kraju”³⁹.

Anglosaski multikulturalizm nie jest więc analizą konkretnych sytuacji kulturowych, a jedynie społecznych i politycznych uwarunkowań funkcjonowania grup mniejszościowych w zbiorowościach wieloetnicznych. Kultura występuje tu bardziej w aspekcie ideologicznym niż poznawczym – jest reifikowana jako własność grupy etnicznej, tak że nie podlega krytycznej analizie. Porównując pojęcie kultury stosowane przez multikulturalistów i antropologów Terence Turner słusznie twierdzi, że „(...) multikulturaliści stosują termin *kultura* w inny sposób i w innym

gicznego zawężenia zakresu pojęć: gwary przejściowe – gwary mieszane, „Rozprawy Sławistyczne” 1993, nr 6.

³⁹ W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 152.

celu niż antropolog. *Multiculturalizm*, w przeciwieństwie do antropologii, jest przede wszystkim ruchem ukierunkowanym na zmianę. (...) *Kultura* jest dla multikulturalistów społeczną tożsamością grupową zaangażowaną w walkę o równość społeczną”. Dlatego też „(...) multiculturalizm zasadniczo nie jest zainteresowany kulturą w żadnym z jej powszechnie przyjętych antropologicznych sensów”⁴⁰.

Odmianą koncepcją multikulturalizmu, wypracowaną na gruncie australijskim, pod wieloma względami różniącą się zatem od multikulturalizmu w wersji amerykańskiej czy brytyjskiej, posługuje się Jerzy Smolicz, uściślając ten ogólny termin za pomocą pewnych kategorii analitycznych. Smolicz wprowadza pojęcie „wartości rdzennych”⁴¹, a więc takich elementów kultury, które są w podobny sposób odbierane i wywołują podobne reakcje emocjonalne u jej użytkowników oraz których zachowanie jest niezbędne w utrzymaniu kulturowej tożsamości grup mniejszościowych w państwie wielonarodowym. Właściwe funkcjonowanie takiego państwa, jak sugeruje autor, winno zasadzać się na możliwości zachowywania *wartości rdzennych* przez poszczególne grupy narodowe równoległe z takimi wartościami, które są wspólne dla całego społeczeństwa. Członkowie społeczności wielonarodowej znajdują się zatem w sytuacji kulturowej *bivalencji* czy *poliwalencji*⁴², przyswojenia i poczucia związku z dwiema czy więcej całościami kulturowymi, która prowadzi albo do kulturowej *koegzystencji*, kiedy formuje się podwójny czy mnogi system wartości, albo do kulturowej *syntezy*, która powoduje wewnętrzne przemieszanie układów kulturowych i powstanie jednej formy pośredniej między kulturami wchodzącymi w kontakt. Pewne elementy tych kultur można przy tym poklasyfikować w zależności od łatwości, z jaką są przyjmowane przez przedstawicieli innych kultur: byłyby to *inkluzywne* (włączające) i *ekskluzywne* (wyłączające) cechy kultury⁴³.

Przedstawiona przez Smolicza koncepcja wielokulturowości wprowadza więc kilka użytecznych kategorii analitycznych. Jednak wielokulturowość australijska będąca podstawą tych teoretycznych uogólnień

⁴⁰ T. Turner, *Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists should be Mindful of it?*, w: D.T. Goldberg (red.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Routledge, London–New York 1987, s. 407–408.

⁴¹ J. Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „Kultura i Społeczeństwo” 1987, nr 1.

⁴² Smolicz posługuje się tu, rzecz jasna, terminologią wprowadzoną przez Antoninę Kłoskowską. Zob. tejsze: *Kultury narodowe*.

⁴³ J.J. Smolicz, *Multiculturalism as an Over-Arching Framework of Values for Cultural Diversity. The Australian Experience and its Educational Implications*, w: B. Balla, A. Sterbling (red.), *Ethnicity, Nation, Culture. Central and East European Perspectives*, Kramer, Hamburg 1998.

różni się znacznie od sytuacji pogranicz językowych czy wyznaniowych w Europie. O ile tam, w państwie wielonarodowym, mamy do czynienia z jasno określonymi grupami odwołującymi się w oczywisty sposób do swoich krajów pochodzenia oraz ich skryształizowanych kultur narodowych i zderzających się z podobnymi grupami na „nowym gruncie”, w stosunkowo nowej sytuacji społecznej i kulturowej, o tyle w przypadku pogranicz „tradycyjnych” trudno mówić o wyraźnych odrębnościach kulturowych i mnogich układach wartości, skoro mamy do czynienia ze społecznościami lokalnymi mieszkającymi wspólnie „od zawsze”, których członkowie powiązani są licznymi relacjami – rodzinnymi, sąsiedzkimi, ekonomicznymi, politycznymi itp. Społeczność takiego pogranicza jako zbiorowość stosunkowo trwała stanowi wspólnotę komunikacyjną, musi więc wyznawać wspólny system wartości, posługiwać się tym samym systemem znaczeń, czyli po prostu wytwarzać wspólną kulturę lokalną. Otwarte zatem pozostaje pytanie, czy w istocie można tu mówić o wielokulturowości rozumianej jako wielość kultur. Czy sama odmienność wyznaniowa lub językowa jest wskazaniem na kulturową odrębność?

Wydaje się, że wielokulturowość, tak jak jest ujmowana w polskim piśmiennictwie dotyczącym pogranicz, zbyt ściśle wiąże się tradycyjnym pojęciem etniczności, pojmowanym jako zjawisko przyrodnicze i obiektywne. Wielokulturowość jest tu często traktowana jako nieodłączny element etnicznego zróżnicowania i, podobnie jak grupa etniczna, staje się bytem konkretnym, którego istnienie po prostu stwierdza się bez konieczności teoretycznych uściśleń. W przypadku pogranicza nie chodzi jednak o wielokulturowość rozumianą dosłownie jako *wielość kultur*; w ściśle antropologicznym sensie – ta pojmowana jest bowiem jako całkowita odrębność systemów symbolicznych, odrębność światów znaczeń i, co za tym idzie, trudności we wzajemnym komunikowaniu się. Dlatego mówiąc o wielokulturowości pogranicza, należałoby przede wszystkim zadać sobie pytanie o charakter międzykulturowych granic oraz o poziom opisu kultury (kultur?) – regionalny, lokalny, indywidualny?

Jeśli więc przyjmujemy, że etniczność to nie są wyznaczniki obiektywne (język, wyznanie) organizujące odrębne jednostki kulturowe, ale wewnętrzne – od strony podmiotu – poczucie obcości kulturowej prowadzące do wyznaczania symbolicznych granic międzygrupowych, to na płaszczyźnie kulturowej analizy najistotniejsze staje się pytanie o różnicę kulturową i o jej postrzeganie oraz sposoby radzenia sobie z nią w społecznościach pogranicza. Dlatego też zamiast terminu „wielokulturowość” i stosowania pojęcia kultury w liczbie mnogiej, lepsze byłoby może określenie „kultura pogranicza”, rozumiane nie jako zespół stykających się różnych całości kulturowych (np. „kultur etnicznych”), ale

jako specyficzny układ kulturowy, zespół cech różnego pochodzenia, które wspólnie zebrane stanowią funkcjonalną całość. Przy takich założeniach badać należałoby nie tyle poszczególne kultury wchodzące w kontakt na pograniczu i ich wzajemne modyfikacje, co właśnie ten swoisty układ kultury pogranicza rozumianej jako odrębne zjawisko⁴⁴. Taki sposób podejścia do kwestii pogranicznej wielokulturowości proponowała już niegdyś Antonina Kłoskowska w jednym ze swoich artykułów: „Badaniom z dziedziny antropologii i socjologii kultury można postawić za cel odtworzenie całości kulturalnego uczestnictwa ludzi żyjących na obszarach mieszanych etnicznie, ich stosunku wobec własnych i sąsiednich całości kulturowych i wobec ich nosicieli, jasności własnego kulturowego samookreślenia (...)”⁴⁵ [podkr. – J.S.].

Kluczowa okazuje się tu kategoria sąsiedztwa, a więc ta sfera codziennych kontaktów, w której żyjący obok siebie ludzie komunikują się ze sobą, posługując się wspólnym systemem znaczeń w ramach wspólnie tworzonej kultury. „Takie mikrostrukturalne sąsiedztwo regionu – pisze dalej Kłoskowska – wyznacza granice swojskości i obcości. Jest terenem docierania do kresu swojskości i płaszczyzną doświadczania sąsiada jako innego. Ale może także stwarzać szanse przełamywania obcości i powstawania amalgamacji kulturowej”⁴⁶. Wspólna przestrzeń codzienności oswaja i przyzwyczajają do odmienności, tak że często różnica staje się niewidoczna i nieuświadomiona, staje się zjawiskiem naturalnym. „Sąsiedztwo jako naturalna relacja codzienna oscyluje między biegunami widoczności i niewidoczności” – stwierdza inny autor⁴⁷. W tego typu

⁴⁴ Podobny postulat, dotyczący badania zjawisk pogranicznej wielojęzyczności, wysuwała już pod adresem językoznawców Elżbieta Smułkowa: „Kiedy zbadane już zostały poszczególne systemy językowe (...) na polsko-białorusko-litewskim pograniczu językowym, kiedy znacznie zaawansowane są prace dotyczące rezultatów ich wzajemnego oddziaływania, pora na przystąpienie do trzeciego etapu badań, do zajęcia się funkcjonowaniem współistniejących systemów”. Zob.: E. Smułkowa, *Problematyka badawcza polsko-białorusko-litewskiego pogranicza językowego*, „Studia nad Północną Kresową” 1990, t. V, s. 162. Odpowiedzią na ten postulat jest wydana ostatnio praca Nijoli Birgiel: *Procesy interferencyjne w mowie dwujęzycznej społeczności litewskiej z Puńska i okolic na Suwalszczyźnie*, Warszawa–Puńsk 2002, gdzie mowa dwujęzyczna traktowana jest jako odrębny fenomen badany całościowo, nie zaś z perspektywy dwóch języków wchodzących w kontakt.

⁴⁵ A. Kłoskowska, *Wielokulturowość regionów pogranicza*, w: K. Handke (red.), *Region, regionalizm. Pojęcia i rzeczywistość*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 99–100.

⁴⁶ Tamże, s. 100.

⁴⁷ K. Kojew, *Sąsiedztwo: między widocznością a niewidocznością*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, z. 4, s. 48.

sąsiedztwie różnica – językowa czy wyznaniowa – staje się wewnętrzną kategorią świata, nie zaś granicą dzielącą dwa światy. To właśnie w takich warunkach może dochodzić do „kulturowej amalgamacji”, która jest cechą charakterystyczną pogranicza.

Jest to zatem propozycja skupienia zainteresowań badawczych na codziennym doświadczeniu mieszkańców pogranicza. Przyjęcie takiej perspektywy, „(...) rozróżniającej sąsiedztwo bezpośrednich kontaktów w regionach pogranicza etnicznego od sąsiedztwa kultur”⁴⁸, zmienia optykę patrzenia na zjawisko kultury pogranicza, bo pozwala zbliżyć się do problemu niejako od wewnątrz, z perspektywy podmiotu badania, czyli samych mieszkańców pogranicza i wypracowanych przez nich kategorii pojęciowych dotyczących świata, w którym żyją. Przy takich założeniach istotny staje się nacisk na zrozumienie lokalnego świata znaczeń, traktowanego jako unikalna i swoista sytuacja kulturowa i opisywanego idiosynkratycznie, z uwzględnieniem relatywistycznej perspektywy społeczno-kulturowego zróżnicowania. Dopiero wówczas widać, że odmienny język czy wyznanie nie muszą wywoływać „stosunków etnicznych” i nie muszą też wskazywać na kulturowe odrębności – zarówno faktyczne, jak i deklarowane. Ujawnia się tu też cała sytuacyjność tych zjawisk, zmieniających się w zależności od społecznego kontekstu. Poczucie obcości nie jest bowiem wartością absolutną, ale względną, doświadczaną w konkretnych sytuacjach, tak jak to ujmował Znaniecki w *Studiach nad antagonizmem do obcych*⁴⁹.

Badając społeczną rzeczywistość pogranicza, należałoby więc postawić sobie przede wszystkim pytanie o to, kiedy i które różnice kulturowe nabierają konotacji etnicznych, które dziedziny życia są etnicznie naznaczone i gdzie wytwarzają się granice, oraz na ile (i czy w ogóle) utrudnia to interakcję na poziomie życia codziennego. Dlatego jednostką analizy powinny być tu nie grupy czy pojedyncze osoby, ale *konteksty interakcji* obserwowane z bliska, na poziomie życia codziennego. Ukazując znaczeniowe konteksty zachowań związanych z komunikowaniem kulturowej swojskości i obcości udałoby się być może opisać pogranicze również od strony podmiotów współtworzących jego codzienność i ich

⁴⁸ A. Kłosowska, *Sąsiedztwo kultur*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, z. 4, s. 4-5.

⁴⁹ Gdzie pisał m.in.: „Problemat obcych (...) nie brzmi więc: «jacy ludzie są obcy w odniesieniu do oznaczanej jednostki lub gromady», lecz «w jakich warunkach dani ludzie lub ludzie danej klasy są obcy w doświadczeniu oznaczonej jednostki lub gromady?»”. F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, w: tegoż, *Współczesne narody*, PWN, Warszawa 1990, s. 292. Pierwodruk: „Przegląd Socjologiczny” 1930/1931, t. 1, nr 2-4, s. 158-209.

sposobu postrzegania zjawisk nazywanych przez nas etnicznością czy wielokulturowością. Najczęściej bowiem wyznawcy innej religii, użytkownicy innego języka stają się sobie obcy tylko w specyficznych momentach, w innych zaś są po prostu sąsiadami, uczestnikami życia społecznego i użytkownikami oraz twórcami wspólnej kultury.