

Renata Hołda
Instytut Studiów Międzykulturowych
Uniwersytet Jagielloński

Jedność i różnica w badaniach międzykulturowych

(...) to, co jest kulturowe, nie zawsze jest różnicą¹

Robert Redfield

Abstract

The politicization of the concept of culture and its examination in relation to the power relationships are features of modern, non-professional debate on culture. Connected to them is the notion that leading ideologies define the differences (religious, ethnic, gender, sexual, age-related), and contribute to the creation of separate, often stigmatized groups and thus minority cultures. Culture is recognized as something essential, the property of the group and its inalienable differentiator, making it distinct from others. Meanwhile, focusing on the differences without realizing that they do not exist objectively, but are constructed, and putting an exaggerated emphasis on these differences result in the perpetuation of stereotypes. Cultures are reduced to a catalogue of distinctive features, while the existing similarities are overlooked or entirely questioned. Total separateness of individual groups is an imagined or the postulated state of affairs; however, the reality is reflected in terms which emphasize their interpenetration, crossing, interdependence and relatedness, better than in terms of "isolation".

Key words: politicization of culture, culturalism, cultural essentialism

Cechą współczesnej, nieprofesjonalnej debaty nad kulturą jest upolitycznienie tego pojęcia i rozpatrywanie go w odniesieniu do relacji władzy. Łączy się z tym pogląd, że to wiodące ideologie definiują różnice (religijne, etniczne, płciowe, orientacji seksualnej, wieku) i przyczyniają się do powstania nierzadko stygmatyzowanych odrębnych grup, a tym samym kultur mniejszości. Kultura ujmowana jest w sposób esencjalistyczny, jako odmienna od innych, własność danej grupy i jej niezbywalny wyróżnik. Tymczasem skupienie się na różnicach bez świadomości, że nie są one obiektywnie istniejące, ale konstruowane, oraz przesadne ich akcentowanie skutkują utrwalaniem stereotypów i sprowadzaniem kultur do katalogu odrębności, z pominięciem lub

¹ Redfield 1957, s. 155.

całkowitym zakwestionowaniem istniejących podobieństw. Całkowita oddzielnosc poszczególnych grup jest wyobrażeniem czy postulowanym stanem rzeczy, lecz terminy podkreślające ich przenikanie się, krzyżowanie, współzależność i relacyjność oddają rzeczywistość lepiej niż „izolacja”.

Słowa kluczowe: upolitycznienie kultury, kulturalizm, esencjalizm kulturowy

Data wpływu: 31.10.2015

Data akceptacji: 08.07.2016

Wprowadzenie

Celem artykułu jest przedstawienie sposobów i konsekwencji „użytkowania” kultury przez różne społeczności uznające się za jej depozytariuszy i publicznie, niebezinteresownie demonstrujących swoje przywiązanie do określonej i różnej od innych tradycji, czyniąc z niej podstawę swych strategii politycznych. W debatach poświęconych tej problematyce, często przyjmujących konfrontacyjny charakter, tak chętnie stosowany termin „kultura” definiowany jest na wiele sposobów i wykorzystywany w różnych celach. Są one odmienne od rozumienia naukowego, zwłaszcza wypracowanego w ramach antropologii kulturowej, w której zaznaczył się kres paradygmatu mówiącego o istnieniu stabilnych, określonych grup kulturowych.

Kultura miasta rzadko jest bezpośrednim przedmiotem takich sporów. Uważana jest za kosmopolityczną, hybrydową i zbyt nieokreśloną, by być uznaną za „własność” konkretnej, tylko jednej grupy. To właśnie miasta jednak, ośrodki nauki, biznesu i innowacji, są ważnym i oddziałującym elementem światowego systemu ekonomiczno-politycznego, przyciągając różnego pochodzenia przedsiębiorców i usługodawców, ludzi sektora kreatywnego i artystów, migrantów próbujących odnaleźć „lepsze miejsce na ziemi”, a także turystów spędzających w nich tylko krótki czas lub wracających często i odnajdujących w nich ekscytujące, niespotykane gdzie indziej atrakcje czy znajome krajobrazy². W miastach w końcu, spotykają się ci, którzy uważają się za wysiedlonych, wyzutych z korzeni, czy w inny sposób pokrzywdzonych przez system, odbierany jako zewnętrzny, narzucony i nieautentyczny. W ten sposób miasto staje się specyficznym miejscem, w którym w zagęszczeniu sąsiadują ze sobą „różne światy”, często kontrastujące, nierówne pod względem zamożności i statusu społecznego, odrębne etnicznie, niezwiązane lojalnością z żadnym wspólnym centrum, ale z wieloma rozproszonymi środowiskami stanowiącymi odmienne, lecz równie ważne miejsce odniesień dla pochodzących z nich ludzi. To sprawia, że miasta stają się przestrzenią złożonych, dynamicznych interakcji i aktywnej wymiany, a przez to rodzajem laboratorium, w którym szczególnie widoczne stają się procesy, gdzie indziej obecne, lecz niezaznaczające się aż tak intensywnie.

² Hannerz 2006; Appadurai 2005.

Specyfika miast, wyrażająca się w sytuacji „życia w koleżu”³, sprawia, że różnice międzyludzkie stają się w nich wyraźne i problematyczne, domagając się artykulacji i nazwania. Użyteczny w tym zakresie okazuje się termin kultura, wykorzystywany w działaniach i dyskusjach pozanaukowych, odnoszony – pozytywnie lub pejoratywnie – do obserwowalnych form ludzkiego zróżnicowania oraz do tłumaczenia osobliwości zachowań i obyczajów, przypadków wrogości i niepowodzeń komunikacyjnych czy wielorakich sposobów segmentacji i wykorzystywania miejskiej przestrzeni. Jest to nie tylko kwestią swoistej „demokratyzacji”, mody na posługiwanie się terminem kiedyś zarezerwowanym dla profesjonalistów, ale w wielu przypadkach działaniem rozmyślnym i interesownym, znacznie odległym od tradycyjnych celów badawczych⁴.

Partykularne odkrywanie kultury

Przedstawiony kontekst towarzyszy reorganizacji społeczeństwa zachodniego połączonej z refleksją nad zewnętrznymi i wewnętrznymi następstwami jego historycznej ekspansji. Intensyfikacja ruchów postkolonialnych z jednej, a różnych form nacjonalizmów i separatyzmów z drugiej strony, spowodowały wzrost samoświadomości i potrzeby ekspresji nierówno traktowanych grup odwołujących się do zbiorowych doświadczeń podległości – etnicznej, religijnej, klasowej, subkulturowej, genderowej – w ramach patriarchalnie i androcentrycznie zorientowanego systemu zachodniego oraz jego peryferii. Różnorodne zbiorowości samookreśliły się jako „kultury”, rozumując, że to co decyduje o specyfice grupy, to właśnie kultura ujmowana jako coś przypisanego i niezbywalnego, decydującego o wyjątkowości populacji wśród innych.

Dziś, (...) – pisał Marshall Sahlins – wyraźna samoświadomość „kultury” staje się widoczna na całym świecie wśród obecnych i dawnych ofiar dominacji Zachodu – i jako wyraz podobnych potrzeb politycznych i egzystencjalnych. Ten „kulturalizm”, bo tak to nazwano, znajduje się wśród najbardziej uderzających i zapewne najbardziej znaczących zjawisk nowoczesnej historii świata. Indianie Odżibuejowie w Wisconsin, Kayapo w Brazylii, Tybetańczycy, nowozelandzcy Maorysi, mieszkańcy Kaszmiru, górale z Nowej Gwinei, Zulusi, Eskimosi, Mongołowie, australijscy Aborygeni i (tak jest!) Hawajczycy – wszyscy mówią o swojej „kulturze” – posługując się tym słowem albo jakimś miejscowym ekwiwalentem – jak o wartości zasługującej na szacunek, poświęcenie i obronę⁵.

Tendencje, o których pisał badacz współcześnie jeszcze się nasilają, obejmując obszary i kraje traktowane do niedawna jako kulturowe monolity. Lokalna lub grupowa kultura (a raczej pewne jej elementy) jest wykorzystywana jako forma symbolicznego oporu

³ Geertz 2003, s.112.

⁴ Turner 1993, s. 412.

⁵ Sahlins 2007, s. 22-23.

wobec jakichkolwiek tendencji uniwersalistycznych, ale również – coraz częściej – do zgłaszania żądań dotyczących równouprawnienia i możliwości demonstrowania swojej podmiotowości w sferze publicznej, kultywowania partykularnej pamięci historycznej lub formułowania roszczeń terytorialnych i ekonomicznych.

Antropolodzy wskazują dziś na nadużywanie pojęcia kultura w debatach publicznych, w działaniach promocyjnych oraz na jej obecność w kulturze popularnej i w ujęciu zdroworozsądkowym. Podkreślają współczesne intensywne, często instrumentalne i w dużej części przypadkowe wykorzystywanie tego pojęcia w dyskusjach pozostających poza możliwością kontroli ze strony profesjonalistów, nieuwzględniających w żadnym stopniu aktualnej refleksji nad konsekwencjami jego stosowalności. Pewnym paradoksem jest to, że powszechne dzisiaj zainteresowania wielokulturowością, relacjami międzykulturowymi, czy po prostu kulturą (utożsamianą na ogół z egzotyką lub z doświadczeniem estetycznym) oraz sposoby mówienia o niej, nie idą w parze ze znajomością aktualnej conceptualizacji tego pojęcia w antropologii.

Uwaga poświęcana kulturze, akceptacja tego terminu jako narzędzia heurystycznego oraz przekonanie o ważności zjawiska wyrażane deklaracjami poznawania, ochrony czy przekładu kultury, zbiegło się w czasie z dyskusją prowadzącą w obrębie antropologii kulturowej, w której podważano użyteczność tego pojęcia, a nawet sugerowano jego odrzucenie⁶.

„Narzędzie kreowania obcych”

Kultura nazywana jest „dawną miłością” (*longstanding darling*)⁷ antropologii kulturowej, a także jej „ulubionym pojęciem”⁸. Chociaż od pewnego czasu dyscyplina ta straciła wyłączność na przedmiot badań i pojawiły się inne dziedziny wiedzy zajmujące się kulturą lub odnoszące się w swojej nazwie do tego terminu, to jednak jego rozumienie wypracowane w przeszłości przez antropologów spotkało się z szeroką recepcją wykraczającą poza dyskurs akademicki i wpływającą na jego popularne rozumienie oraz wykorzystywanie.

Krytyka kultury zawsze wpisana była w antropologiczną debatę. W ciągu wielu lat „ulubione pojęcie” miało zmienne znaczenie, co było odbiciem przemian w teorii antropologicznej oraz wzrastającej refleksyjności, jak i starań, aby ten kluczowy dla dyscypliny termin dookreślić. Równoległe pojawiały się głosy, wskazujące na problemy z jego definiowaniem, na nadmiar funkcjonujących w literaturze formuł oraz na fakt, że wielu badaczy posługujących się tym pojęciem, rozumiało je zasadniczo odmiennie. Najpoważniejsza jak dotąd dyskusja dotycząca kultury toczyła się w ostatnich dekadach XX wieku, angażując – choć w różnym stopniu i czasie – uczonych skupionych w ośrodkach naukowych po dwóch stronach oceanu. Wiązała się ona z krytyką antropologii, uznawanej za część

⁶ Boggs 2004, s. 188.

⁷ Brightman 1995, s. 509.

⁸ Hannerz 2006, s. 51.

projektu nowoczesności, naukę typowo europejską powstałą w warunkach dominacji Zachodu, obarczoną w związku z tym już u swego zarania implikacjami kolonizacyjnymi i imperialistycznymi⁹. W ramach dyskusji, której szczegółowe relacjonowanie nie jest przedmiotem tego opracowania, podjęto również wątki, które wcześniej pojawiały się sporadycznie.

Użyteczność, nie wspominając o integralności, konstrukt kultury – pisał Robert Brightman – objaśnionego przez Tylora, zrelatywizowanego przez Boasa, a potem poddanego refrakcji przez rozmaite funkcjonalistyczne, ekologiczne, kognitywne, transakcjonistyczne, strukturalistyczne, marksistowskie i hermeneutyczne perspektywy – jest coraz częściej kwestionowana¹⁰.

Podważano zarówno samo pojęcie kultury – tradycyjnie już uznane za niejasne – jak i sens jego stosowania wskazując na polityczne konsekwencje, jakie pociągało za sobą jego użycie. W wątpliwość podano miarodajność kluczowego dla dyscypliny terminu oraz fakt istnienia kultur analizowanych i opisywanych z jego wykorzystaniem. Podkreślano, że pojęcie kultury jest elementem dychotomizującego i esencjalizującego dyskursu wytworzonym na Zachodzie, definiującym relacje z obcymi, odpowiedzialnym za wytworzenie i utrzymywanie się systemu różnic. Na pozór neutralne, ma charakter włączający i wyłączający, dlatego może być określane jako „narzędzie tworzenia innych”¹¹. Dzięki jego zastosowaniu możliwa była egzotyzyacja Obcych, nie tylko tych lokalizowanych na antypodach, ale również „odnajdywanych” w kraju badacza, często jako obiekt uwagi i paternalistycznej troski. Separacja i wykluczenie następowała poprzez wyraźne określanie różnic i wytyczanie granic tworzących odrębne światy: Ich i Nas. Jak wskazywano, w pewnym sensie kultura zastąpiła w opisie obcych rasę i podobnie jak to dawno skompromitowane i obciążone pojęcie, stała się błędną podstawą klasyfikowania inności¹².

W zarysowanym krytycznym kontekście pojęcie kultury uznawane jest za konstrukt teoretyczny, przydatny i wygodny, ale również – ze względu na umiejętność odróżniania i wydzielenia „kultur” – za niebezpieczny instrument, będący częścią zachodniego systemu kategoryzacji. To, jak wskazywano, w zasadniczy sposób podważa jego użyteczność i stosowalność. Jako reprezentujące europejski dyskurs, pojęcie kultury nie może być „po prostu rozszerzane na niezachodnie ludy i sprawy. W najgorszym wypadku może być narzucone, w najlepszym przetłumaczone – a jedno i drugie jest działaniem historycznie i politycznie uwarunkowanym”¹³.

⁹ Zob. Writing Culture 1986; Clifford 2000, s. 90; Abu-Lughod 2006, s.467; Rabinow 1999, s. 88-122.

¹⁰ Brightman 1995, s. 509.

¹¹ Writing Culture 1986, s. 23; Abu-Lughod 2006, s. 470.

¹² Abu-Lughod 2006, s. 470.

¹³ Clifford 2000, s. 255.

W innych zarzutach podkreślano, że używanie terminu kultura w formie rzeczownika, często synonimicznie z pojęciem grupa społeczna, skutkuje rozumieniem jej jako czegoś, co realnie istnieje – jako pewnego rodzaju obiekt lub rzecz¹⁴. Rzeczownikowe ujęcie kultury sprawia, że myśli się o niej jako o czymś, co „jest własnością” jednostek i zbiorowości. Takie twierdzenia ujmują kultury-grupy holistycznie, akcentując koherencję, prawidłowość, to że są odrębne od innych, a wewnętrznie jednolite i spójne. Tymczasem kultury, nawet te uznawane za najbardziej „tradycyjne” lub „pierwotne”, są skomplikowane, a w ich obrębie funkcjonują złożone systemy wiedzy oraz systemy jej dystrybucji (nabywania):

(...) rzeczownik kultura wyróżnia ten rodzaj partycypacji, porozumienia i ogradzania, który prześlizguje się po powierzchni faktów świadczących o nierównej wiedzy i zróżnicowanym prestiżu stylów życia oraz odwraca uwagę od światopoglądów i podmiotowości tych, którzy są zmarginalizowani i zdominowani¹⁵.

Krytykowany sposób konceptualizowania kultury ignorował napięcia i różnice wewnątrz kulturowe, ponadto bagatelizował lub pomijał fakt zapożyczeń pomiędzy sąsiadującymi, czy nawet bardziej oddalonymi od siebie grupami.

Najbardziej skrajne propozycje zgłaszane w odpowiedzi na krytykę pojęcia kultury postulowały jego definitywne odrzucenie. Pojawiły się próby zastąpienia go zamiennikami analitycznymi, czyli innymi, mniej eurocentrycznymi i obciążonymi terminami, wskazującymi nadto wyraźnie na polityczne zależności oraz stosunki nierówności i podporządkowania leżące u podstaw jego wynalezienia. Propozycje te obejmowały pojęcia takie jak: dyskurs, hegemonia, praktyka, habitus¹⁶ lub ideologia¹⁷. Poszukiwania te i wybór terminów spoza teorii antropologii, zapożyczonych z innych dyscyplin, przypomina próby odnalezienia „nieskażonego języka”, którym można adekwatnie i neutralnie opisywać rzeczywistość, bez ryzyka zniekształceń i nadużyć.

Chociaż, mimo wielu zastrzeżeń, kultura ostatecznie utrzymała swój status podstawowego pojęcia antropologii, wyraźnie pojawił się dystans w stosunku do tego terminu. „Kultura (...) wprawia mnie często w zakłopotanie” – pisał Arjun Appadurai, łączący doświadczenie antropologa i etnicznego obcego, proponując zastąpienie tego określenia przymiotnikową formą *kulturowy*, która „(...) przenosi nas w bardziej pouczającą dziedzinę różnic, kontrastów i porównań”¹⁸. Podobnej rezerwie dają także wyraz odnoszące

¹⁴ Appadurai 2005, s. 23.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Abu-Lughod 2006, s. 472; Brightman 1995, s. 511.

¹⁷ Boggs 2004, s. 191.

¹⁸ Appadurai 2005, s. 23.

się do kultury określenia formułowane przez innych autorów: „serio traktowana fikcja”¹⁹, „fikcyjne wyobrażenie zbiorowe”²⁰, „mocno skompromitowana idea, bez której jeszcze nie potrafię się obejść”²¹.

Współczesnemu stosowaniu pojęcia w kontekście antropologicznym towarzyszy refleksja związana ze świadomością ograniczeń terminu i uwzględnianiem następstw takiego działania. Termin kultura unikany jest przez wielu w opracowaniach antropologicznych, bądź – z braku satysfakcjonujących alternatyw – używany, lecz zapisywany w cudzysłowie. Także i takie postępowanie można uznać za jeden ze sposobów zaznaczenia wątpliwości czy dystansu do pojęcia uznawanego za niewygodne lub też za przejaw nadmiernej poprawności albo autocenzury²². Stosowanie omawianego pojęcia jest usprawiedliwiane wieloma czynnikami: brakiem innego efektywnego narzędzia, za pomocą którego można nazwać i opisać w sposób zrozumiały ludzką różnorodność, konsekwencją uprawiania dyscypliny określaną jako „nauka o kulturze”, czy też faktem, że mimo swych ułomności stanowi ona słowo-klucz pozwalające zespolić fragmenty antropologicznej wiedzy i umożliwić szerszą analizę i porównywanie danych empirycznych²³. W następstwie postmodernistycznej krytyki nastąpiło jednak zerwanie z wizją kultury jako statycznej, ponadczasowej, odgraniczonej od innych całości, z koncepcją określoną ironicznie przez Clifforda Geertza jako „foremka do wycinania ciasteczek”²⁴. Nauka o kulturach nie dotyczy więc bytów konkretnych i stałych, ale zmiennych, wewnętrznie zróżnicowanych, o rozmytych granicach, które nie oddzielają radykalnie „nas” od „tamtych”. Kultura ujmowana jest jako konstruowana i negocjowana, dynamiczna, anty-esencjalistyczna, dialogiczna i ulegająca ciągłym przeobrażeniom²⁵. Jest zjawiskiem, które nie tyle jest, co dzieje się, stale odgrywanym w relacjach międzyludzkich, performatywnym, ucieleśnionym i wyrażanym przez praktykę, płynnym i kształtowanym pod wpływem różnych sił społecznych.

Zrezygnowano również z prób ostatecznego definiowania terminu kultura, przyjmując na ogół założenie o niemożności jednoznacznego ustalenia znaczenia tego pojęcia w sposób satysfakcjonujący większość antropologów. Uznano, dość kompromisowo, że „Kultura jest tym, czym różni ludzie wyobrażają sobie, że jest”, podkreślając jednocześnie możliwość politycznego wykorzystania tej koncepcji²⁶.

¹⁹ Clifford 2000, s. 17.

²⁰ Ibidem, s. 121.

²¹ Ibidem, s. 17-18.

²² Brightman 1995, s. 510.

²³ Geertz 2003, s. 24; Borofsky 2001, s. 433-434.

²⁴ Geertz 2003, s. 313.

²⁵ Writing Culture 1986, s. 12-13; Grillo 2003, s. 160.

²⁶ Borofsky 2001, s. 433.

Upolitycznienie kultury

Na marginesie antropologicznych sporów dotyczących kultury i sensu jej badania doszło do upolitycznienia tego pojęcia, a debaty nad nim przestały być wyłącznie problemem naukowym. Wyraźnie wzrosło znaczenie kultury, traktowanej jako ważny element strategii tożsamościowej, a ona sama stała się „uprzywilejowanym idiomem politycznej mobilizacji”²⁷. Jak zauważył Terence Turner jest narzędziem używanym „nie tylko do konstruowania *wspólnot wyobrażonych*, ale również indywidualnych tożsamości uznawanych przez jednostkę za prawdziwe, w przeciwieństwie do <<nieautentycznych>>, narzuconych przez społeczne i polityczne struktury”²⁸.

Dyskusje wykorzystujące politycznie nacechowany termin kultura, niepokrywający się z szerokim rozumieniem antropologicznym, obejmują krąg tematów łączących się z problematyką identyfikacji kolektywnych i jednostkowych, rozpatrywanych w odniesieniu do grup mniejszościowych, zarówno przez profesjonalistów (studia kulturowe, postkolonialne, genderowe), jak i przez polityków, specjalistów od promocji i marketingu oraz działaczy na rzecz równouprawnienia. W zarysowanym tutaj, dość rozległym kontekście, określenie „upolitycznienie kultury” może oznaczać: (1) ujmowanie kultury jako relacji władzy widzianej jako produktywna, to znaczy wytwarzająca określone formy kulturalne (literaturę, sztukę, reklamę) i replikująca je w interesie elit, oraz (2) wykorzystywanie kultury, uznawanej za określone „dobro” jako podstawy do składania różnego rodzaju grupowych roszczeń.

Te dwa aspekty, rozróżniane przez badaczy²⁹, w praktyce i w pozanaukowym dyskursie na ogół są ze sobą powiązane i zwrotne. Nie odnoszą się do kultury w znaczeniu antropologicznym, ale raczej do niektórych jej aspektów utożsamianych jednak z kulturą „jako taką”. Koncentrują się wokół problematyki różnorodności kulturowej, a ściślej do związanego z nią „prawa do bycia specyficznym”. Łączą się zatem z krytyką kultury dominującej rozumianej jako unifikujący reżim ludzi w jakiś sposób uprzywilejowanych: ze względu na przynależność cywilizacyjną, narodowościową, klasową lub większościową orientację seksualną. Kultura mniejszości natomiast, zostaje sprowadzona do determinującej nierówne traktowanie różnicy. Z jednej strony podkreślana jest „odgórna” i nieprzychylnie oceniana tendencja do tłumienia odmienności istniejących w ludzkich zbiorowościach, z drugiej zaś – konieczność ich „oddolnej” afirmacji.

Brak pełnego współuczestnictwa przez niektóre zbiorowości w życiu publicznym będący podstawą klasyfikacji, a w konsekwencji nierówności, pozwala wyróżnić dwa typy Innych, to znaczy grup pozostających poza głównym nurtem kultury (w sensie przybliżonym wyżej): wewnętrznych, wyróżnianych ze względu na brak akceptacji pewnych zachowań, odbieranych jako niemieszczące się w ogólnej normie społecznej (homoseksualistów,

²⁷ Turner 1993, s. 423.

²⁸ Ibidem, s. 424. Zob. także: Anderson 1997.

²⁹ Hall 1980.

„odmieńców”) oraz zewnętrznych, których odczuwana obcość wynika bardziej bezpośrednio z pochodzenia etnicznego oraz różnic fizycznych (rasowych), religijnych i językowych.

Kultura, ideologia i praktyka polityczna

W pierwszym ze wskazanych wyżej przypadków upolitycznienia, pojęcie kultury charakteryzowane jest najczęściej w odniesieniu do terminu ideologia (rozumianego jako system reprezentacji), a czasem nawet – błędnie – z nim utożsamiane³⁰. Jest uznawane za rodzaj „miękkiej siły”, obywającej się bez bezpośredniej przemocy, skutecznej, bo nieuświadamianej, a przez to bezrefleksyjnie przyjmowanej. Jako taka jest środkiem, za pomocą którego dominująca ideologia wprowadzana jest w system społeczny oraz ukazywana jako „naturalna”, bezalternatywna i zrozumiała. Przypomina zatem nie tyle ideologię, ile propagandę szeroko rozumianej, rozproszonej władzy. Tak pojmowanej kulturze przypisywana jest rola sprawcza w procesie reprodukcji zarówno systemu społecznego, jak również będących jego częścią dystynkcji, czyli systemów różnic. W ten sposób utrzymuje się uprzywilejowanie niektórych grup kosztem innych, utrwalając relacje społecznej i politycznej podległości. Łączy się z tym pogląd, że wiodące ideologie rozpoznają różnice (religijne, etniczne, płciowe, związane z wiekiem), ale określają je (poprzez działalność kulturalną) jako *nie-normę*, przyczyniając się do powstania odrębnych, nierzadko stygmatyzowanych grup mniejszościowych. Zgodnie z tym tokiem rozumowania, nie ma jednej kultury – mimo składanych w związku z tym deklaracji np. państwa – ale istnieje wiele kultur (lub subkultur), których zróżnicowanie wynika ze stopnia ich niepartycypacji w systemie władzy i skutkuje wieloma strategiami oporu wobec dominujących sił społecznych. W tym ujęciu kultura (przynajmniej jedna z jej form) byłaby instrumentem opresji i konserwatywną siłą przyczyniającą się do utrzymywania się i reprodukcji istniejącego porządku – w skali państwa lub cywilizacji. Jej rolą jest zacieranie różnic poprzez ich nie-nazywanie, przez praktyki marginalizowania i wykluczania, a w końcu przez tworzenie i narzucanie fikcji uniwersalności.

Błędem często popełnianym w takich dyskusjach jest identyfikowanie kultury z europejską kulturą „wysoką” ograniczoną do estetycznych form aktywności ludzkiej, takich jak literatura, muzyka, przedstawienia teatralne, czy sztuki plastyczne. Jako taka jest krytykowana za etnocentryzm, za promowanie partykularnych koncepcji piękna lub moralności i ukazywanie ich jako uniwersalnych oraz za nieobecność w jej treściach nie tylko wartości, ale i podmiotowo traktowanych przedstawicieli grup podporządkowanych (etnicznych i nieetnicznych). W opozycji do tak ujmowanej kultury kreowane są grupy mniejszości, czyli takie, które nie mają swojej reprezentacji w dotychczasowym elitarystycznym kanonie. Ich żądania dotyczą dowartościowania lub nawet stworzenia „nowej” kultury (literatury, historii, antropologii) będącej ich głosem, czyli oddającej ich doświadczenie oraz uwzględniającą wrażliwość artystyczną i perspektywę grup niemieszczących się w definicjach

³⁰ Hall 1980, s. 64.

społecznej *normalności*. Kultura w ten sposób staje się nie tylko rodzajem ekspresji twórczej, ale i wyrazem oporu mniejszości, także tych niegdyś nierozpoznawanych.

Drugi z wyróżnionych przypadków dotyczy sytuacji, w których stosowanie ulubionego pojęcia antropologów ma sprzyjać nie tylko uzyskaniu autonomii kulturalnej, ale także – bardziej wyraźnie – ma legitymizować interesy i roszczenia grup, które samo-określają się i uznają za „posiadające kulturę”:

Kultura jako taka staje się źródłem wartości, które mogą być przekształcone w aktywa polityczne zarówno wewnętrzne jako podstawy solidarności grupowej i mobilizacji, i zewnętrznie jako żądania wsparcia innych grup społecznych, rządów i opinii publicznej na całym świecie³¹.

Kultura, podobnie jak we wcześniejszym przypadku, ujmowana jest jako kwintesencja różnicy i przywoływana jako argument uzasadniający konieczność uzyskania określonych praw, a jednocześnie prawa te przedstawiane są jako niezbędne, by tę odmienność zachować i kultywować. Grupy zgłaszające takie oczekiwania mają na ogół swoją aktywną reprezentację i liderów, a często działają w sposób zinstytucjonalizowany. Kultura w takich przypadkach jest łączona najczęściej z tożsamością etniczną³² i uznawana jest za jej bezpośredni wyraz. Postulaty społecznego uznania, równouprawnienia w sferze publicznej i uzyskania przedstawicielstwa politycznego, splatają się z hasłami respektowania praw do przetrwania kulturowego, wzmacnianego często postulatami ochrony języka i ziemi. Kultura („dana” kultura) jest traktowana emblematycznie, jako rzadkie dobro, którego zachowanie wymaga i usprawiedliwia podjęcie specjalnych, protekcyjnych działań. Z drugiej strony, kultura grupy ujmowana jest jako „zasób” czy rezerwuar potencjalnych i realnych korzyści: politycznych lub ekonomicznych (możliwych do uzyskania w ramach wyrównywania szans lub moralnego czy materialnego zadośćuczynienia).

W dyskursie tożsamościowym akcentowana jest ważność kultury, a ściślej: wybranych różnic kulturowych, tych, które uznawane są z punktu widzenia nosicieli kultury (lub ich liderów) za szczególnie istotne, niepowtarzalne, a przez to mogące stać się podstawą kategoryzacji. Pewne elementy „własnej” kultury, zazwyczaj nacechowane estetycznie – na przykład budownictwo, zdobnictwo, strój, śpiewy czy nawet kulinaria – są uznawane za charakterystyczne i unikalne. Mają wyrażać odmienność wspólnoty i są jej czytelną, dobrze rozpoznawalną oznaką, rodzajem „znaku firmowego” czy nawet identyfikatorem wykorzystywanym w przestrzeni publicznej i w kontaktach z przedstawicielami innych grup. Traktowanie kultury jako odznaki może skutkować jej fetyszyzacją przez zainteresowane osoby, stawiając ją równocześnie poza możliwościami naukowej krytyki³³. Ekspozycji

³¹ Turner 1993, s. 424.

³² Ibidem, s. 411; Grillo 2003, s. 165-166.

³³ Turner 1993, s. 412.

arbitralnie wybranych różnic w relacjach międzykulturowych może towarzyszyć komercjalizacja tradycji, inscenizowanie jej niektórych elementów oraz ich intensywne promowanie – jako atrakcji turystycznej albo w oczekiwaniu na inne pożytki – „(...) ludy – zauważyła Kirsten Hastrup – same przekształcają swe kultury w stereotypy, o których można mówić, które można odtwarzać i nosić przy świątecznych okazjach”³⁴.

Wynajdywanie i inwersja lokalnej tradycji³⁵, jakich dokonują ich nosiciele mogą być interpretowane jako brak zgody na unifikację i chęć wyróżnienia się, jako wysiłki wykreowania zróżnicowanej przestrzeni kulturowej wewnątrz systemu światowego porządku³⁶. Ten „system” to na ogół kultura Zachodu, czy też jego „cywilizacja” utożsamiana na ogół z miastem i negatywnymi skutkami industrializacji. Ujmowana jest jako ujednocniająca siła, łącząca dominację kulturalną i rasową z eksploatacją gospodarczą. Rozumiana jest przede wszystkim jako zespół obcych, sztucznych i narzuconych rozwiązań ekonomicznych oraz polityczno-prawnych „psujących” to co autentyczne i determinujących trwałe nierówności rozwojowe, a przez to odrzucanych. Przeciwstawia się jej lokalne kultury, rzekomo naturalne i nieskażone.

Należy jednak zaznaczyć, że wspomniane „odrzućcie” w wielu przypadkach ma bardziej deklaracyjny niż realny charakter. Odnosić się może do oceny wydarzeń z przeszłości i nieuprawnionego pisania historii przez ludzi Zachodu oraz ich supremacji. Jednak w wielu przypadkach opowieść o różnicach i domaganie się adekwatnych do nich praw formułowane jest w kategoriach zachodnich (czego przykładem jest samo słowo *kultura*) i w oczekiwaniu, że to właśnie na Zachodzie wywołają reakcję opinii publicznej, a w efekcie pożądane skutki. Ostrej retoryce akcentującej stratę, zniewolenie i krzywdę, towarzyszą niejednokrotnie działania wykorzystujące różne „zdobycze” Europejczyków, tak w zakresie wzorów konsumpcji, jak sfery instytucjonalnej, praktyczno-technologicznej czy komunikacyjnej i symbolicznej³⁷.

Podważaniu wartości kultury dominującej towarzyszy często bezkrytyczne podejście do kultury własnej i jej osiągnięć oraz oczekiwanej pozycji w światowym, bardziej sprawiedliwym porządku. Przyjęcie takiej postawy może mieć potencjalnie niekorzystne konsekwencje – rodzi konieczność „(...) zmierzenia się z nieuniknionym problemem: dzisiejsze wyzwolenie jednej populacji może w konsekwencji spowodować eksterminację lub zniewolenie innych”³⁸. Następstwem takiej sytuacji może być nie tyle realizacja postulatów ochrony i „wyrównanie szans” (społecznych, politycznych, ekonomicznych), ale zastąpienie dotychczasowej hegemonii inną. Efektem – zamiast oczekiwanego pluralizmu

³⁴ Hastrup 2008, s. 167.

³⁵ Na temat wynajdywania tradycji: zob. *Tradycja wynaleziona* 2008.

³⁶ Sahlins 1993, s. 20.

³⁷ Turner 1993, s. 424; Kuper 2009, s. 232.

³⁸ Herzfeld 2004, s. 54-55.

i równouprawnienia – mogą być separatyzmy i postępująca fragmentaryzacja ludzkiego świata³⁹.

Podsumowując ten fragment rozważań dostrzec można pewną wyraźnie rysującą się tendencję rozumienia kultury jako instrumentu zmiany społecznej, politycznej i kulturalnej. Jako działająca odgórnie „kultura” (w liczbie pojedynczej) jest krytykowana za tłumienie różnorodności i ustalanie normy, jako „jedna z (możliwych) kultur” jest uznawana za wyraz oddolnie demonstrowanej grupowej tożsamości oraz kolektywna i jednostkowa samorodna wartość.

Esencjalizm kulturowy

W przypadku politycznego ujmowania kultury wyraźnie dominuje dawne, dziś odrzucone lub przynajmniej poważnie kwestionowane, rozumienie identyfikujące ją jako grupową własność, uniformizującą i niezmienną. Przez współczesnych antropologów ten naturalizujący dyskurs tworzący „narody”, „ludy” i „autentyczne tradycje” nazywany jest esencjalistycznym, kulturalistycznym lub nawet totalitarnym⁴⁰.

Esencjalizm kulturowy to „system przekonań ugruntowanych w koncepcji ludzi jako podmiotów „kulturowych”, to znaczy nosicieli kultury, znajdujących się wewnątrz ograniczonego świata, który ich definiuje i odróżnia od innych”⁴¹. Tak rozumiany posiada długą tradycję, wywodzącą się z XVIII stulecia, zapoczątkowaną przez idee Giambattisty Vico i Monteskiusza, przede wszystkim zaś przez Johanna Gottfrieda Herdera. Ci trzej myśliciele przyczynili się do ukształtowania specyficznego sposobu myślenia nie tylko o narodzie, ale i o kulturze. Podkreślając pluralizm i ważność zróżnicowania narodowościowego (kulturowego) oraz związek etniczności, języka i terytorium, jednocześnie pojedynczą kulturę traktowali jako określoną wspólnym „duchem” organiczną całość, ignorując jej wewnętrzne napięcia i zróżnicowanie. Rozwijane przez nich idee filozoficzne dały początek ważnemu aspektowi oglądu kultury: jako różnej od innych całości, wewnętrznie homogenicznej, a przez swą niepowtarzalność godnej najwyższego poszanowania i zachowania w niezmienionej postaci⁴². Poglądy te, spopularyzowane przez romantyzm, wpłynęły wyraźnie zarówno na europejskie nacjonalizmy, jak i na antropologiczną (w tym także – za pośrednictwem Franza Boasa – na amerykańską) koncepcję kultury dominującą w XX wieku oraz na ideę relatywizmu kulturowego. Wynikającą z nich konsekwencją jest założenie, że kultura określa ludzi i wskazuje kim są:

Kultury (statyczne, skończone i ograniczone etnolingwistyczne bloki oznaczone jako „francuska”, „Nuerów” i tak dalej) determinują indywidualne i zbiorowe tożsamości oraz

³⁹ Turner 1993, s. 418.

⁴⁰ Grillo 2003, s. 160.

⁴¹ Ibidem, s. 158.

⁴² Parekh 2005, s. 77.

miejsce danej osoby w schematach społecznych i politycznych. Przynależność kulturowa jest więc faktycznie synonimem etniczności⁴³.

Esencjalizm dąży do silnego i jednoznacznego rozpoznania i określenia ludzkich grup. Czyni to wskazując oraz wykluczając obcych i innych, stając się w najbardziej skrajnych przypadkach podstawą zachowań dyskryminacyjnych (w tym także tzw. *rasizmu kulturowego*, zwanego także rasizmem *w przebraniu*)⁴⁴. Łączy się z przekonaniem, że przynależność do kultury-grupy określanej przez uczestnika jako własna, definiuje jego istotę (*esencję*) i tożsamość, rozumiane jako zestaw obiektywnych istniejących, trwałych charakterystyk niemożliwych do zmiany właściwości:

Główną cechą esencjalizmu jest pomijanie tymczasowości: przypisuje on niezmienną, pierwotną ontologię historycznie niepewnym produktom ludzkiego lub innego sprawstwa. Oznacza to również zanegowanie znaczenia samego sprawstwa⁴⁵.

Konsekwencją takiego rozumienia własnej kultury jest traktowanie jej jako oczywistej rzeczywistości empirycznej, bez mała fizycznie istniejącej rzeczy i stanu posiadania, unikalnego bogactwa, które należy pielęgnować, chronić za wszelką cenę i zachować w czystej postaci. Walorem tak ujmowanej kultury jest przypisywane jej ugruntowanie w przeszłości, a w jej charakterystykach pojawiają się określenia wskazujące na dawność i stałość. Może być ona zatem – by wymienić tylko kilka przykładów – „historyczna”, „odwieczna”, „rodzima”, „rdzenna”, „zakorzeniona”, „prawdziwa” czy „tradycyjna”⁴⁶. Bywa uważana za związaną z określonym terytorium (regionem) oraz wyraźnie i jednoznacznie oddzielana od innych. Rustykalny charakter odróżnia ją również od kultur miejskich, uznawanych za nieautentyczne, kosmopolityczne i wymieszane.

Nie sposób nie zauważyć, że poglądy esencjalizujące kulturę wykazują dużą zbieżność z biologizmem. Zgodnie z nimi uczestnictwo w kulturze ma charakter „naturalny” i przypisany (zewnętrzny i niezależny od usiłowań człowieka), a sama kultura traktowana jest jako dobro niezmienne i dziedziczne, a nie nabyte, czyli wyuczone⁴⁷. Innym z charakterystycznych elementów esencjalizmu kulturowego jest nakładanie się na siebie i błędne utożsamienie pojęć kultura, grupa etniczna i rasa⁴⁸. Ma to określone konsekwencje, nawet wtedy, gdy ten językowy zabieg motywowany jest poprawnością i próbą uniknięcia wzbu- dzających kontrowersje określeń. Kultura staje się w ten sposób nie tylko „powszechnym

⁴³ Grillo 2003, s.160.

⁴⁴ Ibidem, s. 162.

⁴⁵ Herzfeld 2008, s. 193.

⁴⁶ Grillo 2003, s.160.

⁴⁷ Ibidem, s. 160.

⁴⁸ Ibidem, s. 160; Kuper 2009, s. 217-218.

eufemizmem określającym rasę⁴⁹, ale jej rozumienie przenosi się w obszar bytów naturalizowanych i wyznaczających oczywiste różnice międzygatunkowe. Rozumiana jest jako znaczący i niezbywalny wyróżnik, dystynktywna „cecha” pozwalająca oddzielać jedne grupy od drugich, klasyfikować je i porównywać, a także tworzyć hierarchie i uzasadniać różne rodzaje separatyzmów – na przykład przestrzennych, zaznaczających się w przestrzeni miast w postaci etnicznych dzielnic.

Esencjalizm kulturowy manifestuje się pod wieloma postaciami w nowoczesnym, czy ponowoczesnym świecie, nie ograniczając się bynajmniej do zjawisk uznawanych za wstydlive, skrajne czy nazbyt staroświeckie. Współczesną tendencją jest nadużywanie pojęcia kultury, jego elastyczne i nadmiernie szerokie rozumienie oraz absolutyzowanie odmienności. W efekcie nastąpiło utożsamienie z kulturą każdej, mogącej wpływać na społeczny status jednostek lub utrudniać wzajemne porozumienie się, różnicy (lub zbioru różnic) – nie tylko w stylu życia i obyczajach, religijnej, etnicznej albo rasowej, lecz także związanej z wiekiem, orientacją, płcią czy niepełnosprawnością. Konstatacja różnicy uznawanej za pierwotną i określającą nie oznacza tylko delektowania się nią, ale przede wszystkim mobilizuje dzisiaj do publicznej aktywności, konfrontacji z dominacją i dążenia do partycypacji politycznej.

Kulturalizm, występujący współcześnie w wielu odmianach, jest wyrazem tych aspiracji. W literaturze termin ten stosowany jest do określenia aktywności ugrupowań etnicznych, co wyjaśnić można niedawnym brakiem uwzględniania w „polityce mniejszościowej” tematów relacji genderowych oraz problematyki orientacji, określających się dzisiaj jako społeczność LGBT⁵⁰. Jednak współcześnie można pojęcie to rozszerzyć i objąć nim także działania mniejszości nie-etnicznych, uznających się za nierozpoznaną (albo wewnętrzną) mniejszość. Uzasadnia to wspólne dla wymienionych typów zbiorowości określanie się w kategoriach historycznie podporządkowanych grup, sytuowanie się w opozycji do hegemonii traktowanej jako „właściciel” kultury będącej narzędziem dominacji, a także operowanie retoryką podkreślającą ucisk i nierówne traktowanie. Kulturalizm definiowany może być jako rodzaj polityki tożsamościowej zorientowanej na osiągnięcie określonych celów, świadomie wykorzystującej istnienie różnicy, u której źródeł tkwią społecznie przyjęte konwencje i techniki normalizacyjne. Ich odrzucenie wymaga stworzenia (odnalezienia, odtworzenia) nowej jakości, alternatywnej formy, czyli kultury „prawdziwej” i właściwej dla danej grupy oraz jej oczekiwań.

Takie ujęcie traktujące kulturę „jako sprawę polityczną” wykorzystywane jest przez różne siły, niezależnie od tego, czy uznawane są „za postępowe” czy też konserwatywne. Wśród nich można wymienić tak różne koncepcje jak multikulturalizm, interkulturalizm, niektóre odłamy feminizmu, *queer studies*, ruchy postkolonialne, a także regionalizmy

⁴⁹ Kuper 2009, s. 217-218.

⁵⁰ Por. np. krytykę Lili Abu-Lughod (z 1991 roku) dot. nieuwzględniania w badaniach kultury problemów kobiet, perspektywy feminizmu i opresyjnej roli patriarchy – Abu Lughod 2006, s. 467-468.

i różne odmiany ruchów narodowych czy etnopluralizm. Tożsamość nawiązujących do tych koncepcji grup, a raczej świadomych ważności jej konstruowania jednostek, jest definiowana w oparciu o esencjalistycznie ujmowaną (lub postulowaną) kulturę własną, traktowaną jako źródło wewnętrznej solidarności i skierowanego na zewnątrz aktywizmu.

Kulturalizm nie oznacza tylko identyfikacji z grupą – kulturą, ale wiąże się również z dumą z takiej przynależności, która może być połączona z postawą oceniającą względem innych kulturowo wspólnot. Wiązać się może również z obawą przed dekulturacją lub zniekształceniem tradycyjnych wartości, co uznawane jest za niepowetowaną stratę:

O utracie kultury mówi się czasem jako o formie ludobójstwa. Nawet w mniej apokaliptycznych dyskursach uznaje się za pewnik fakt, że lud, który traci swoją kulturę, zostaje obrabowany ze swojej tożsamości⁵¹.

Oczywiście wskazane zjawisko może prezentować różny stopień nasilenia, w tym także antycypować wykluczony przez antropologów stan „bycia bez kultury”. Oznaką tych niepokojów artykułowanych *explicite* bądź w zawołowany sposób jest między innymi używanie wyrażen łączących w sobie słowo kultura lub jego pochodne, z innym, sugerującymi stan napięcia i strachu. Wyrażenia takie jak „szok kulturowy”, „zagrożenie” lub „bezpieczeństwo kulturowe”, „obrona kultury” czy nawet „wojny kulturowe” są tylko wybranymi przykładami tej tendencji, uznającej spotkanie kultur czy jakiegokolwiek relacje międzykulturowe za sytuację nieprzewidywalną, potencjalnie konfliktową, mogącą zakończyć się realnym uszczerbkiem. Tym samym może wzmacniać różnie manifestujące się trendy izolacjonistyczne, zarówno wśród małych, jak i dużych zbiorowości, uzasadniane potrzebą ochrony odmienności i spuścizny kulturowej traktowanej jako zagrożona przez obce wpływy całość.

Obecność kulturalizmu, a z nim esencjalizmu kulturowego na poziomie politycznym i popularnym, w społeczeństwach uznających się za otwarte i różnorodne kulturowo, przyczynia się do trwania systemów kategoryzacji, to znaczy do wyraźnego określania różnic i ich tłumaczenia przez istnienie odrębnych kultur.

Kultura różnicy i jej konsekwencje

Niewątpliwie współcześnie termin kultura „stała się ważna” w walce o społeczne równouprawnienie i udział w procesie podejmowania decyzji ważnych dla członków większej całości politycznej. Kultura jest uznawana za narzędzie pomocne w ustalaniu, a także w obronie interesów (społecznych, politycznych i ekonomicznych) grup mniejszościowych, niezwykle użyteczny instrument przydatny w procesie negocjowania symetrycznych relacji w przestrzeni publicznej. Z drugiej strony, różnorodność manifestująca się na wiele obserwowalnych sposobów jest niezaprzeczalnym faktem, wywołującym

⁵¹ Kuper 2009, s. 221.

reakcje i wymagającym ustosunkowania się.

Wiele krajów wprowadziło regulacje i rozwiązania legislacyjne dotyczące mniejszości, na ogół etnicznych i narodowościowych, a także regionalnych funkcjonujących w obrębie szerszej organizacji – państwa, gwarantując im możliwość korzystania z własnej kultury i używania języka, realizując tym samym różnie pojmowaną ideę wielokulturowości⁵². Chociaż co najmniej od wydarzeń z 11 września 2001 roku narasta fala sceptycyzmu wobec multikulturalizmu, a po protestach i rozruchach na tle etnicznym, których widownią były europejskie miasta w pierwszej dekadzie XXI wieku, mówi się nie tylko o konieczności jego przeformułowania, ale i o kryzysie czy nawet fiasku⁵³, „polityka uznania i szacunku” nadal ma swoich zwolenników wskazujących, że realizacja tej koncepcji jest nie tylko aktem sprawiedliwości, ale również receptą na stworzenie harmonijnego społeczeństwa.

Coraz częściej wielokulturowość jest rozumiana nie jako ideologia czy projekt polityczny, ale jako realna „perspektywa ludzkiego życia”⁵⁴, stan faktyczny charakterystyczny dla przestrzeni zwłaszcza wielkich miast, kształtowany przez równoczesną i długotrwałą obecność w niej różnych grup ludzkich. Ulf Hannerz wypowiadał się na temat popularnego multikulturalizmu, rozumianego przez niego jako stan samoświadomości jednostki wynikający z jej własnego zaangażowania w różnorodność kulturową. Może się on łączyć z kulturowym celebrazjonizmem, nawiązującym do wartościującego, wąskiego rozumienia kultury kojarzonego z uznaniem dla dorobku intelektualnego i wartości estetycznych. Cechuje się ujmowaniem różnorodnych kultur jako niezależnych dzieł sztuki, urozmaicających świat i składających się w ten sposób na jego „bogactwo”. Tym samym jest formą dość płytkiego afirmowania różnorodności wspólnot ludzkich, opartą na przeświadczeniu, że stan taki jest korzystny i sam przez się wartościowy. Ponadto, celebrazjonizm uwzględniając estetyczne spojrzenie na kulturę „może być skłonny, postrzegać różnorodność kulturową raczej w kategoriach różniących się performansów – może delektować się nią w pewnej odległości, z dobrego miejsca na widowni – a nie jako kwestię bieżącej, aktywnej, nie zawsze gładkiej wzajemnej adaptacji⁵⁵. Skupianie się na barwnych i niezwykłych elementach kulturowych i nadmierne podkreślanie opozycyjnie ujmowanych odmienności utrzymuje skłonność do egzotyzyacji Innych i sprowadza kultury do „festiwalu”⁵⁶, zniekształcając w ten sposób ogląd rzeczywistości.

Zwolennicy multikulturalizmu, zwłaszcza w jego popularnej odmianie, podkreślają pozytywne wartości pluralizmu, wskazując na tolerancję i równowagę społeczną, możliwość nieograniczonego wyrażania swojej „inności” i dokonywania wyborów (religijnych,

⁵² Zob. np. *Deklaracja Praw Osób Należących do Mniejszości Narodowych lub Etnicznych, Religijnych i Językowych*, przyjęta przez ONZ jako rezolucja ONZ nr 47/135 z dnia 10.12.1992 r.

⁵³ Zob. Prato 2009, s. 2; Buras 2011.

⁵⁴ Parekh 2005, s. 336.

⁵⁵ Hannerz 1999, s. 404.

⁵⁶ Hastrup 2008, s. 169.

moralnych, seksualnych). Charakterystyczny dla popularnych odmian multikulturalizmu postulat realizowania „prawa do posiadania własnej kultury” łączony jest z argumentem o potrzebie pozostawienia „innych” w spokoju i zachowania przez nich możliwości prowadzenia własnego sposobu życia oraz pozostania bez zmian. Nie zakłada on stworzenia jakiegokolwiek całości obejmującej wszystkich, lecz roztacza wizję świata kulturowych enklaw, przez sceptyków zwanych rezerwatami lub gettami.

Świadomość i gloryfikacja różnicy kulturowej może przełożyć się na praktykę społeczną, regulując zachowania międzykulturowe, wpływając na dobór małżonków, przyjaciół, współpracowników czy sąsiadów, w ekstremalnych przypadkach przypominając fundamentalizm kulturowy. Egzystencja „zgodna z kulturowym wzorem” oznaczać może akceptację odmowy integrowania się z większością i ograniczenie wszelkich relacji z tym, co znajduje się na zewnątrz wspólnoty. Ponadto, traktowanie kultury jako niezależnej i spójnej całości połączone z zasadą nieingerowania w jej wewnętrzny porządek powoduje niezauważanie, a w efekcie „zamknięcie” w kulturze ludzi – wewnętrznych Innych (osoby „półkrwi” – *halfie*, kobiety, homoseksualiści), dla których rozwiązania w niej istniejące są niejednoznaczne lub opresyjne, a którzy z różnych powodów nie potrafią lub nie mogą się temu przeciwstawić⁵⁷. Dla tych grup „pozostawienie w spokoju” oznaczać może sankcjonowanie kulturowo uwarunkowanej przemocy, w tym również obecność praktyk związanych z wykluczaniem społecznym, fizycznym okaleczaniem lub eksterminacją.

Konsekwencją traktowania kultury jako oczywistego statusu przypisanego pomija te kwestie, zapominając, że uczestnictwo w kulturze to również prawo do różnego stopnia zaangażowania w jej sprawy, a także opcje – ile są możliwe – jej wyboru i zmiany.

Zakończenie

Różnice kulturowe istnieją, są zauważane i komentowane, pojawiają się na wielu poziomach życia społecznego i mają różne (i o różnym stopniu istotności) konsekwencje – zarówno w odniesieniu do jednostek, jak i relacji społecznych. Ludzie budują swą tożsamość w opozycji do wyobrażeń Obcych, dążąc do jednoznacznego określenia siebie i innych. Preferują klarowne podziały, które wyrażane są nie metaforycznie, lecz całkiem dosłownie i konkretnie, budową różnej skali murów i ogrodzeń (wokół osiedli, miast czy nawet państw), mających oddzielić zajmowaną przez nich przestrzeń od niepożądanych, definiowanych na wiele sposobów Innych.

Jak wskazywał Ralph D. Grillo, zasadniczym problemem nie jest jednak różnica, czy nawet artykułowana potrzeba zachowania różnicy, ale przesadne jej podkreślanie, podnoszenie do rangi absolutu, instrumentalne wykorzystywanie jej jako podstawy do braku zgody na mieszanie oraz głoszenia tez o niemożliwości asymilacji⁵⁸. Skupienie się na różnicach bez świadomości, że nie są one obiektywnie istniejące, ale konstruowane,

⁵⁷ Hannerz 2006, s. 91-92; Abu-Lughod 2006, s. 466.

⁵⁸ Grillo 2003, s. 164; zob. także Kuper 2005, s. IX-XI.

przesadne ich akcentowanie skutkuje utrwalaniem stereotypów i sprowadzaniem kultur do katalogu odrębności, z pominięciem lub całkowitym zakwestionowaniem istniejących podobieństw. Oczywiście, nie sposób dzisiaj oczekiwać powrotu idei istnienia wspólnego umysłu lub uniwersalnej ludzkiej natury, niemniej perspektywa mozaiki, „świata złożonego z punkcików oddzielnych kultur”⁵⁹ także nie może zostać utrzymana. Clifford Geertz pisał:

(...) różnicy nie należy postrzegać jako negacji podobieństwa, jego opozycji, przeciwieństwa i zaprzeczenia. Należy przyjąć, że różnica obejmuje podobieństwo: lokalizuje, konkretyzuje i nadaje formę. Gdy przeminęła era bloków, a wraz z nią czasy hegemonii, stoimy w obliczu epoki rozproszonych i swoistych splotów zjawisk. Jakakolwiek jedność i tożsamość mogą wytworzyć się tutaj tylko z różnicy, w drodze negocjacji⁶⁰.

Nie sposób nie zauważyć, że we współczesnym świecie równoległe do siebie występują procesy asymilacji i różnicowania, wielostronnego czerpania, nie zawsze uświadamianego z treści różnych kultur, twórczego ich przekształcania i jednocześnie demonstrowania w stosunku do nich dystansu, a w skrajnych przypadkach wrogości. Zjawiska te udowadniają – wbrew temu, co sądzą niektórzy – że nie można zachować dzisiaj, tak jak nie można było tego zrobić wcześniej, pełnej odrębności i kulturowej „czystości”. Całkowita oddzielność poszczególnych grup jest wyobrażeniem czy postulowanym stanem rzeczy, lecz rzeczywistość lepiej niż „izolacja” oddają terminy podkreślające ich przenikanie się, krzyżowanie, współzależność i relacyjność.

Nieunikniona, a we współczesnych warunkach bardzo szybka wymiana międzykulturowa sprzyja formułowaniu oczekiwań o tworzeniu się jakiejś globalnej formy – jednej lub kilku – obejmującej jednostki, grupy i instytucje, złożonej z uporządkowanych i obdarzonych sensem elementów oraz praktyk pochodzących z wielu źródeł, współistniejących i dostosowanych do nowych warunków:

Kultura w tych nowych rozumieniach, jako kategoria uniwersalna różna od, ale obejmująca, specyficzne kultury, może być rozumiana jako kulturowa forma nowej, globalnej, historycznej koniunktury: w efekcie, jako metakultura albo „kultura kultur”⁶¹.

Wbrew głośzonym tezom o ważności różnicy i przesadnym skupianiu się na odmienności, taka kultura kultur (albo *metakultura*⁶² *nowoczesności*), czerpiąca z liberalizmu,

⁵⁹ Geertz 2003, s. 311.

⁶⁰ Ibidem, s. 281.

⁶¹ Turner 1993, s. 424. Autor nawiązuje tu do nieco wcześniejszego artykułu i prac Marshalla Sahlinsa, w którym mówił on o tworzeniu się Światowego Systemu Kultur: Sahlins 1993, s. 19.

⁶² Termin metakultura używany jest także w innym znaczeniu – definiowana jest jako krytyczny dyskurs, sposób, w jaki kultura mówi o sobie. A zatem nie „kultura kultur” lecz „kultura o kulturze”. Zob. Mulhern, 2000, s. XIV, a także Burszta 2008.

przeciwstawiana kulturom etnicznym, narodowym czy w ogóle kulturom grup, raczej wykorzystuje, uświadamia i konstruuje międzyludzkie podobieństwo, doceniając przy tym autonomię i swobodę wyborów poszczególnych jednostek. Także samo „mówienie o odmiennościach” i domaganie się dla nich „takich samych” praw, można potraktować jako inną, mającą swój intelektualny rodowód w Europie, lecz dziś światową tendencję – swego rodzaju „metakulturę różnicy”⁶³.

Być może uświadomienie sobie tych tendencji i popularyzacja antropologicznych ustaleń na temat kultury, staną się kiedyś podstawą nowej polityki kulturowej – na poziomie miasta i postnarodowego państwa.

Bibliografia

- Abu-Lughod L. 2006 (1991), *Writing Against Culture* [w:] Moore H., Sanders T. (red.), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*, Blackwell Publishing, Oxford, s. 466-479.
- Anderson B. 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków-Warszawa.
- Appadurai A. 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Boggs J. P. 2004, *The Culture Concept as Theory, in Context*, „Current Anthropology”, t. 45, nr 2 (April), s. 187-209.
- Borofsky R. i in. 2001, *When: A Conversation about Culture*, „American Anthropologist”, t. 103, nr 2 (June), s. 432-446.
- Brightman R. 1995, *Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification*, „Cultural Anthropology”, t. 19, nr 4 (November), s. 509-546.
- Buras P. 2011, *Europa stawia na swoje*, „Gazeta Wyborcza”, 14.02., http://wyborcza.pl/1,76842,9094601,Europa_stawia_na_swoje.html. 23.03.2016.
- Burszta W. J. 2008, *O trzech pojęciach metakultury* [w:] Wilk E., Kolasińska-Pasterczyk I. (red.), *Nowa audiowizualność – nowy paradygmat kultury?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 11-19.
- Clifford J. 2000, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Deklaracja Praw Osób Należących do Mniejszości Narodowych lub Etnicznych, Religijnych i Językowych*, przyjęta przez ONZ jako rezolucja ONZ nr 47/135 z dnia 10.12.1992 r.
- Geertz C. 2003, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Grillo R. D. 2003, *Cultural essentialism and cultural anxiety*, „Anthropological Theory”, t. 3 nr 2 (June 2003), s. 157-173.
- Hall S. 1980, *Cultural studies: two paradigms*, „Media, Culture and Society”, nr 2, s. 57-72.

⁶³ Hannerz 2006, s. 84.

- Hannerz U. 1999, *Reflections on Varieties of Culturespeak*, "European Journal of Cultural Studies", t. 2, nr 3 (September 1999), s. 393-407.
- Hannerz U. 2006, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, tłum. K. Franek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Hastrup K. 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Herzfeld M. 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Herzfeld M. 2008, *Esencjalizm* [w:] Barnard A., Spencer J. (red.), tłum. M. Barbaruk-Fereńska i in., *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa, s. 193-195.
- Kuper A. 2005, *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. I. Kołbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kuper A. 2009, *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, tłum. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków.
- Mulhern F. 2000, *Culture/Metaculture*, Routledge, London– New York.
- Parekh B. 2005, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Second edition, Palgrave Macmillan.
- Prato G. 2009, *Introduction: Beyond Multiculturalism: Anthropology at the Intersection Between Local, the National and the Global* [w:] Prato G. B. (red.), *Beyond Multiculturalism. Views from Anthropology*, Ashgate, s. 2-19, https://kar.kent.ac.uk/28694/1/Beyond_Multiculturalism_Intro.pdf, 07.02.2016.
- Rabinow P. 1999, *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii* [w:] Buchowski M. (red.), *Amerykańska antropologia modernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa, s. 88-122; oryginalny tekst: Rabinow P. 1986, *Representations Are Social Facts. Modernity and Post-Modernity in Anthropology* [w:] *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Clifford J., Marcus G. E. (red.), University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London s. 234-261
- Redfield R. 1957, *The Universality Human and the Culturally Variable*, „Journal of General Education”, t. 10, s. 150-160.
- Sahlins M. 1993, *Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*, „The Journal of Modern History”, t. 65, nr 1 (March), s. 1-25.
- Sahlins M. 2007, *Jak myśla „tubylcy”. O kapitanie Cooku*, na przykład, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.) 2008, *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Turner T. 1993, *Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology that Multiculturalism Should be Mindful of?*, „Cultural Anthropology”, t. 8, s. 411-429.
- Clifford J., Marcus G. E. (red.) 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.