

STUDIO
TEATR GALERIA

WYSPIAŃSKI
WYZWOLENIE
GARBACZEWSKI



STANISŁAW
WYSPIAŃSKI

WYZWOLENIE

REŻYSERIA

KRZYSZTOF
GARBACZEWSKI

WYZWOLENIE

REŻYSERIA – Krzysztof Garbaczewski
SCENOGRAFIA – Aleksandra Wasilkowska
KOSTIUMY – Sławomir Blaszewski
MUZYKA – Jan Duszyński
WIDEO – Robert Mleczek
REŻYSERIA ŚWIATEŁ – Bartosz Nalazek
CHOREOGRAFIA – Iza Szostak

OBSADA

Marcin Bosak
Agata Góral
Marcin Kowalczyk (gościnnie)
Hiroaki Murakami
Tomasz Nosinski
Monika Obara
Anna Paruszyńska
Marcin Pempuś
Bartosz Porczyk
Natalia Rybicka
Paweł Smagała (gościnnie)
Krzysztof Strużycki
Andrzej Szeremeta
Monika Świtaj
Robert Wasiewicz
Tomasz Wygoda (gościnnie)
Marta Zięba (gościnnie)
Ewelina Żak

ASYSTENTKA SCENOGRAFKI – Karolina Kotlicka
ASYSTENCI REŻYSERA – Aleksandra Majewska, Radosław Mirski
KIEROWNIK PRODUKCJI – Justyna Pankiewicz
INSPIKJENTKA – Maria Lejman-Kasz

PREMIERA 12 marca 2017

Premiera spektaklu w ramach Festiwalu Nowe Epifanie 2017

nowe **Epifanie**



jp2

CENTRUM MYŚLI
JANA PAWEŁA II

SPIS TREŚCI

BILLIG	9
HOBBSAWM	27
COMAROFF.....	45
SADYZM MESJANISTYCZNY.....	65

MICHAEL BILLIG

PAMIĘĆ
BANALNEGO
NACJONALIZMU

Ponieważ nacjonalizm głęboko wnika we współczesny sposób myślenia, niełatwo poddaje się badaniom. Nie da się wyjść poza świat narodów ani wyzbycić założeń i potocznych nawyków myślenia, które biorą się z codziennego życia na tym świecie. Analitycy muszą być przygotowani na to, że przedmiot ich badań może mieć na nich wpływ. Łatwo jest założyć, że ludzie „naturalnie” mówią różnymi językami. Od takiego założenia trudno się uwolnić. Istnieją także potoczne przekonania dotyczące samego nacjonalizmu, co czyni problem jeszcze bardziej złożonym. W państwach rozwiniętych „naturalne” wydaje się przypuszczenie, że nacjonalizm to przesadzona reakcja, która zresztą zazwyczaj dotyczy kogoś innego. Takie opinie pozwalają „nam” zapomnieć o „naszym” nacjonalizmie. Jeśli więc mamy o nim pamiętać, musimy wznieść się ponad to, co wydaje się zdrowym rozsądkiem.

Roland Barthes twierdził, że ideologia przemawia „głosem natury”. Jak wskazywali inni, ideologia obejmuje nawyki zachowania i przekonań, które łączy, aby dany świat społeczny wydawał się tym, którzy go zamieszkują, światem naturalnym (Billig, Eagleton, Fairclough, McLellan, Ricoeur). Zgodnie z takim rozumowaniem działanie ideologii powoduje, że ludzie zapominają, iż ich świat został kiedyś historycznie skonstruowany. Tak więc nacjonalizm jest ideologią, za sprawą której świat narodów zaczął wydawać się światem naturalnym – jak gdyby świat bez narodów był niemożliwy. Ernest Gellner pisze, że w dzisiejszym świecie „musimy mieć jakąś

narodowość, podobnie jak musimy mieć nos i dwoje uszu”. Tak rozumiana tożsamość wydaje się „naturalna”. W państwach rozwiniętych ludzie zazwyczaj nie zapominają swojej narodowej tożsamości. Zapytani: „kim jesteś?”, mogą nie podać od razu swojej narodowości, jednakże nieczęsto się zdarza, że zapytani wprost o narodowość, odpowiadają: „nie pamiętam”, chociaż ich odpowiedzi wcale nie muszą być klarowne. Narodowa tożsamość jest nie tylko czymś, co się naturalnie posiada, ale też czymś, o czym się naturalnie pamięta.

Jednakże ta pamięć obejmuje także zapominanie, a raczej można to określić w jako złożoną dialektykę zapamiętywania i zapominania. Jak będzie pokazane, ta dialektyka odgrywa istotną rolę w banalnej reprodukcji nacjonalizmu w państwach rozwiniętych. Ponad sto lat temu Ernest Renan twierdził, że zapominanie jest „kluczowym elementem tworzenia narodów”. Każdy naród musi mieć historię, własną pamięć kolektywną. Ta pamięć jest jednocześnie kolektywnym zapominaniem: naród, który celebrytuje swoją starożytność, zapomina swoją niedaleką historię. Ponadto narody zapominają przemoc, która przyniosła im istnienie, jako że, na co wskazuje Renan, narodowa jedność „jest zawsze osiągnięta brutalnymi środkami”.

Spostrzeżenie Renana jest bardzo ważne: kiedy już naród/państwo są ustanowione, ich dalsza egzystencja zależy od zbiorowej amnezji. Jej dialektyka jest jednak bardziej skomplikowana, niż to sugerował Renan. Nie tylko przeszłość jest zapominana, podobnie jak jest jakoby przypomniana, ale jednocześnie zachodzi proces zapominania teraźniejszości. Powiedzmy zatem, że tożsamość narodowa w państwach rozwiniętych jest pamiętana, ponieważ tkwi głęboko w codziennym porządku życia, który ciągle przypomina lub flaguje narodowość. Niemniej jednak te przypomnienia czy flagowania są tak liczne i stanowią tak znajomą część naszego społecznego środowiska, że działają raczej bezrefleksyjnie niż refleksyjnie. Pamiętanie, które nie jest odczuwane jako pamiętanie, staje się w efekcie zapominaniem. Flaga narodowa wywieszona przed budynkami użyteczności publicznej lub dekorująca podjazd stacji benzynowej ilustruje to zapominane przypomnienie. Setki tysięcy takich flag zwisa bezwładnie każdego dnia w miejscach publicznych. Te narodowe przypomnienia rzadko wchodzi w pole uwagi, regularnie mijane przez obywateli w pośpiechu załatwiających codzienne sprawy.

Mamy tu do czynienia z podwójnym przeoczeniem. Renan sugeruje, że w wywołanie tej amnezji zamieszani są intelektualiści. Historycy twórczo przypominają ideologicznie wygodne fakty z przeszłości, pomijają natomiast rzeczy mniej chwalebne. Dzisiaj badacze społeczni często zapominają narodową teraźniejszość. Banalne zdarzenia, w których narodowość jest bezmyślnie i niezliczoną ilość razy flagowana, nie są raczej obiektem zainteresowania socjologów. Oni też nie zauważają flagi na podjeździe. Tak więc spostrzeżenie Renana można rozbudować: historycy mogą zapominać narodową przeszłość, podczas gdy badacze reprezentujący nauki społeczne mogą nie zauważać jej codziennej reprodukcji.

Rozdział ten stawia tezę, że socjologiczne zapominanie nie jest przypadkowe; nie może być też zrzucane na karb roztargnienia poszczególnych uczonych. W rzeczywistości dopasowane jest ono do ideologicznych wzorców, za pomocą których „nasz” nacjonalizm (nacjonalizm państw rozwiniętych, oczywiście z uwzględnieniem Stanów Zjednoczonych Ameryki) jest zapominany: przestaje wyglądać jak nacjonalizm i rozplywa się w „naturalnym” otoczeniu „społeczeństwa”. W tym samym czasie nacjonalizm definiuje się jako coś niebezpiecznie emocjonalnego i irracjonalnego: postrzega się go jako problem lub stan, który jest jedynie dodatkiem do świata narodów.

Złożone nawyki myślowe naturalizują, a przez to pomijają „nasz” nacjonalizm, jednocześnie projektując go, jako całkowicie irracjonalny, na innych. W samym sercu tej intelektualnej amnezji zadomowiła się okrojona koncepcja „nacjonalizmu”, która ogranicza jego zasięg raczej do konkretnych ruchów społecznych niż całych państw narodowych. Jedynie namiętne wywijanie flagami postrzegane jest jako przejaw nacjonalizmu. Flagi rutynowe – czyli te z „naszego” otoczenia – wymykają się kategorii „nacjonalizm” i giną nam z oczu. Nie istnieje żaden inny teoretyczny koncept będący w stanie ocalić je od zapomnienia.

Ten rozdział ma na celu przyrzeć się krytycznie takiemu podwójnemu przeoczeniu. Obejmuje to analizę retoryki socjologicznego zdrowego rozsądku, który bez większej refleksji redukuje nacjonalizm do zjawiska dodatkowego i który nie kwapi się do zbadania, w jaki sposób rozwinięte państwa narodowe każdego dnia reprodukują się jako narody. Jeśli zawężenie pojęcia nacjonalizmu prowadzi do zapominania banalnego nacjonalizmu, to można mieć nadzieję, że jego poszerzenie będzie prowadzić

do zapamiętywania. Podwójne przeoczenie musi być odwrócone poprzez podwójne zapamiętanie: pamiętany więc będzie banalny nacjonalizm, przez który państwo narodowe się reprodukuje, i pamiętane będą nawyki myślowe, które skłaniają do pomijania tej reprodukcji.

FLAGI, KTÓRYMI SIĘ WYMACHUJE, I TAKIE, KTÓRE PO PROSTU SĄ

Umieszczenie narodowych flag w dzisiejszych czasach warte jest chwili zastanowienia. Szczególną uwagę powinniśmy zwrócić na Stany Zjednoczone, gdzie podjazdy stacji benzynowych ozdobione są niezliczonymi gwiazdkami i paskami. Amerykańskie zgromadzenie ustawodawcze uchwaliło ścisłe przepisy, w jaki sposób flaga ma być eksponowana i czego, pod groźbą kary, nie wolno robić z tą bezcenną kompozycją gwiazdek i pasków. Zbezczeszczenie flagi często wywołuje reakcje oburzenia. Spośród wszystkich krajów Stany Zjednoczone są chyba dzisiaj najjaskrawszym przykładem tego, co Renan nazwał „kultem flagi”.

Antropolog Raymond Firth (1973) w jednym z kilku swoich szkiców na temat roli flagi we współczesnym świecie wyróżnił jej funkcję symboliczną i sygnalizacyjną. Prekursorki nowoczesnych narodowych flag były często używane jako sygnały, redukując entropię w sytuacjach niepewności. Średniowieczny gonfanon wyraźnie oznaczał punkt zbiórki żołnierzy w zamęcie pola bitwy. *Semeion* w antycznej Grecji wskazywał obecność dowódcy innym statkom floty. W XVIII wieku wprowadzono skomplikowany system sygnalizacji flagowej dla jednostek pływających po morzu. We wszystkich tych wypadkach flagi stanowią środek przekazywania wiadomości. Z kolei dzisiaj, jak dowodzi Firth, narodowa flaga pełni funkcję symboliczną, będąc „skondensowanym symbolem” i „skupiskiem uczuć wobec społeczeństwa”. Według Firtha narodowa flaga symbolizuje uświęcony charakter narodu; jest

traktowana z szacunkiem przez lojalnych obywateli oraz rytualnie bezczeszczona przez tych, którzy chcą wyrazić swój sprzeciw. Nie ma w tym żadnej informacyjnej treści, chociaż, jak wskazuje Firth, sposób ekspozowania flagi może, w szczególnych przypadkach, coś zasygnalizować. Narodowa flaga opuszczona do połowy masztu komunikuje śmierć kogoś ważnego. Mimo to większość narodowych flag, które ma szansę zobaczyć w swoim życiu nowoczesny obywatel, nie przekazuje żadnej konkretnej informacji.

Można wskazać też inne różnice między symbolem a sygnałem. Sygnał, jeśli ma być skuteczny, musi wnikać w pole świadomej uwagi odbiorcy. Z kolei symbol nie musi wywierać bezpośredniego emocjonalnego wpływu, jak zdaje się zakładać Firth. Jeżeli więc tak to wygląda, to da się rozróżnić, w jaki sposób narodowa flaga jest w danym momencie traktowana. Niektórymi macha się świadomie i oddaje im cześć, często w trakcie jakichś podniosłych imprez. Innym – chyba najbardziej licznym w naszych czasach – nie salutuje się i pozostawia się je w spokoju. Wiodą one cichy żywot symboli, czy to na stacjach benzynowych, czy na ekranach telewizorów; tak prezentowanym poświęcamy dzień po dniu ledwie przelotne spojrzenie.

Różnicę między machaniem i niemachaniem flagą (albo oddawaniem jej honorów lub nie) można zilustrować, nawiązując do klasycznego eseju Rolanda Barthes'a *Myth Today*. Barthes omawia w nim numer magazynu „Paris Match”, który przejrzał, siedząc u fryzjera. Na okładce „młody czarnoskóry ubrany we francuski wojskowy mundur salutuje, wznosząc wzrok, prawdopodobnie wbity w trójkolorowy sztandar”. Barthes nie wyjaśnia, czy *Tricolore*, której salutuje młody żołnierz, jest widoczna na fotografii. Na potrzeby sytuacji przyjmijmy, że była widoczna. Trójkolorowa flaga, przed którą żołnierz wówczas stał, była bez wątpienia flagą, jakiej należy w odpowiedni sposób oddać honory. Jednakże sfotografowana flaga na okładce „Paris Match” już nią nie była. Mogła bez przeszkód leżeć sobie w kącie zakładu fryzjerskiego. Prześlizgiwały się po niej przelotne spojrzenia, a ona stanowiła nieświadome przypomnienie mitu imperialnej potęgi, której fotograficzną ikonę Barthes tak błyskotliwie przeanalizował. Nikt się więc nie zatrzymywał, aby pomachać lub oddać cześć temu graficznemu symbolowi. Fryzjer nie stawał na baczność w połowie strzyżenia i nie naśladował prawą ręką gestu „młodego czarnoskórego”. Klient siedzący w fotelu, ujrawszy w lustrze odbicie okładki pisma, nie zrywał się

w patriotycznym uniesieniu, czym ryzykowałby spotkanie z brzytwą lub nożycami ku chwale ojczyzny. Magazyn brano do rąk i odkładano bez żadnych ceremonii. A w końcu, bez ryzyka kary, flaga z „Paris Match” zapewne wylądowała w koszu.

Młody żołnierz salutował konkretnej fladze i w konkretnej sytuacji, którą uwiecznił fotograf. Później rozproszono setki tysięcy flag na okładkach „Paris Match”; ludzie na nie patrzyli, po czym wyrzucali. Dołączają one do innych flag, również tych o funkcjach sygnalizujących. Francuski *Tricolore*, kiedy zdobi bochenki chleba, może oznaczać zatwierdzony standard wypieku lub *pain de tradition française*. Kiedy rząd udzieli takim flagom *lettres de noblesse*, jak to zrobił Monsieur Ballardur we wrześniu 1993 roku, *Tricolore* sygnalizuje nie tylko jakość wypieku; flaguje także jakość narodowej tradycji oraz jakość narodowego państwa, które dobrotliwie każdego dnia sprawdza jakość chleba spożywanego przez swoich obywateli.

Nieliczone miliony flag, które znaczą ojczystą ziemię Stanów Zjednoczonych, nie wymagają natychmiastowej, posłusznej uwagi. Na swoich masztach wzdłuż ulic czy przyszyte do uniformów urzędników państwowych tkwią nieniekochane, niepozdrawiane, niezauważalne. To flagi bezrefleksyjne. Być może jeśliby usunąć wszystkie takie flagi zdobiące znajome otoczenie, to w końcu byśmy je zauważyli, tak jak zauważamy zegar, który przestał tykać. Albo jeśliby czerwony i niebieski zastąpić zielonym i pomarańczowym, odbyłoby się pełne oburzenia dochodzenie, być może zakończone prokuratorskimi zarzutami.

Można spytać, co właściwie mają robić takie spokojnie zwisające flagi, nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale na całym świecie. Oczywiście, stanowią one banalne przypomnienie narodowości: flagują ją, „nie flagując”. To przypominanie, które należy do rutynowych funkcji tej całej sprawy z flagowaniem, nie jest aktywnością świadomą; odróżnia się od okolicznościowych obchodów ku czci. To przypominanie bezrefleksyjne – pojawia się, kiedy nasza świadomość zaangażowana jest w inne działania.

Takie rutynowe flagi różnią się od tych, których podstawowym celem jest zwracać uwagę na siebie i własny symboliczny przekaz. Belfast w Irlandii Północnej podzielony jest na patrzące na siebie z wzajemną podejrzliwością dzielnice katolików i protestantów. W tej pierwszej

irlandzka trójkolorowa flaga jest szeroko eksponowana, jako gest sprzeciwu wobec brytyjskiego zwierzchnictwa. W bocznych uliczkach dzielnicy protestanckiej krawężniki są często przyozdobione wzorem Union Jacka. To nie są nic nieznaczące symbole, ponieważ za ich pomocą każda strona świadomie wyraża swoje stanowisko, a zarazem dystansuje się od swojego sąsiada. Trójkolorowe flagi w tym kontekście różnią się od tych, które wiszą na budynkach na południe od granicy. Można przewidywać, że gdy państwo narodowe umacnia się w swojej suwerenności i jeśli staje w obliczu niewielkich wewnętrznych wyzwań, to symbole narodowościowe, które kiedyś eksponowano jak najbardziej świadomie, nie znikają z pola widzenia, ale zostają wchłonięte w środowisko już okrzepłej ojczyzny. Czyli następuje coś, co można nazwać przesunięciem od symbolicznej świadomości do nieświadomości.

Jaser Arafat, lider Organizacji Wyzwolenia Palestyny, w momencie gdy układ pokojowy z Izraelem stawał się coraz bardziej realny, zadeklarował:

Państwo Palestyna jest w naszym zasięgu. Wkrótce palestyńska flaga zawisnie na murach, minaretach i katedrach Jerozolimy.

„Guardian”, 3 września 1993

Arafat posłużył się pojęciem flagi jako metonimią: wspominając flagę, flagował narodowość palestyńską. Wznosząc w sposób dyskursywny flagę Palestyny, wyrażał nadzieję, że te flagi rzeczywiście załopoczą nad odzyskaną ojczyzną. Ale w dłuższej perspektywie Arafat miał nadzieję, że wywijanie flagami kiedyś się skończy. Palestyńskie flagi, rutynowo eksponowane na ścianach i dachach państwa, stałyby się wówczas ledwo zauważalne dla obywateli swobodnie załatwiających swoje interesy. Od czasu do czasu, przy specjalnych okazjach – takich jak Dzień Niepodległości czy Doroczna Parada Dziękczynna – ulice zapęłniałyby się wznoszonymi flagami, które pełniłyby teraz funkcję upamiętniającą.

Flagi nie są jedynymi symbolami nowoczesnej państwowości. Monety i banknoty zwykle noszą narodowe emblematy, których nie zauważamy w trakcie codziennych finansowych transakcji. Wybieranie nazwy dla jednostki płatniczej może być przedsięwzięciem niezwykle symbolicznym i kontrowersyjnym, szczególnie w początkowej fazie egzystencji państwa. W 1994 roku prezydent Chorwacji Franjo Tudjman zdecydował, że zastąpi się dinara kuną, która była jednostką monetarną używaną we wspieranym

przez nazistów państwie chorwackim między 1941 a 1945 rokiem. Kuna to jednocześnie małe zwierzę futerkowe zamieszkujące lasy Chorwacji. Prezydent bronił swojej decyzji, twierdząc, że „kuna broni naszej narodowej tradycji oraz wzmacnia naszą suwerenność („Independent”, 15 maja 1994). Ta tradycja i suwerenność symbolicznie się zbanalizują, gdy obywatele zaczną wymieniać swoje kuny, ani przez sekundę nie pomyślawszy o futerkowych stworzeniach, prezydencie Tudjmanie czy ofiarach nazizmu. Tym sposobem tradycja, włączając w nią nazistowskie dziedzictwo, nie będzie ani świadomie pamiętana, ani zapomniana: znajdzie swoje stałe miejsce w codziennym życiu.

W sensie psychologicznym świadoma pamięć i zapominanie nie stanowią przeciwległych biegunów, pomiędzy którymi nie ma nic pośredniego. Podobnie tradycje nie są ani świadomie pamiętane (lub upamiętniane) poprzez zbiorowe machanie flagami, ani skazane na zbiorową amnezję. Mogą być na zmianę obecne i nieobecne w działaniach, które zachowują pamięć zbiorową bez świadomej aktywności samych uczestników. Serge Moscovici zastanawiał się, w jaki sposób większość aktywności jest sama w sobie pamiętaniem, chociaż wcale nie jest tak postrzegana: „Aktywność społeczna i intelektualna jest w zasadzie jak próba przed spektaklem albo recytacja, ale większość psychologów społecznych traktuje ją, jakby miała naturę amnezijną”. Myśli i zachowania nigdy nie konstruuje się całkowicie od nowa, ale przebiegają one według znajomych wzorców, a więc powtarzają te wzorce, nawet jeśli je modyfikują. Aby działać i mówić, człowiek musi pamiętać. Niemniej jednak mówiący nie są świadomi stopnia, do jakiego ich własne słowa powielają, a przez to i przekazują, starą gramatykę i semantykę.

Jeśli banalne życie ma być wiedzione rutynowo, to ta forma pamięci musi występować bez udziału świadomej uwagi: pojawia się, gdy jednostka robi inne rzeczy, włączając w to i zapominanie. Koncepcja „habitusu” Pierre’a Bourdieu dobrze wyraża tę dialektykę pamięci i zapominania. „Habitus” odnosi się do dyspozycji, praktyk i ustalonego porządku dobrze znajomego świata społecznego. Opisuje „drugą naturę”, którą ludzie muszą przyswoić, aby nieświadomie (ale też świadomie) przejść przez banalny porządek codziennego życia. Bourdieu kładzie nacisk na elementy pamięci i zapominania: „Habitus – ucieleśniona historia, zinternalizowana jako druga natura

i przez to zapomniana jako historia – jest aktywną obecnością całej przeszłości, której jest produktem”.

Wzorce życia społecznego stają się nawykowe i zrutynizowane i dzięki temu ucieleśniają przeszłość. Można opisać ten proces kształtowania się rutyny jako habituację: myśli, reakcje i symbole zamieniają się w rutynowe nawyki, a więc habitują się. W rezultacie przeszłość zostaje zhabituowana w teraźniejszości w dialektyce zapomnianej pamięci. Prezydent Tudjman miał nadzieję, że kuna (a wraz z nią historia poprzedniej republiki chorwackiej) stanie się zhabituowana jako żywa, niepamiętana, zbiorowa pamięć. Raz zhabituowana, flagowałaby właśnie te rzeczy, do których prezydent mógł jedynie nawiązywać w sposób jak najbardziej świadomy, widoczny i kontrowersyjny.

Zapominanie narodowej przeszłości, o którym pisał Renan, jest bezustannie odtwarzane w państwach narodowych. Wisząca sobie spokojnie narodowa flaga – czy to dosłownie w formie flagi, czy obecna w rutynowych frazach powtarzanych przez mass media – jest zhabituowana we współczesnym codziennym życiu. Takie przypominanie narodowości służą temu, aby zamienić przestrzeń tła w przestrzeń ojczyzny. Flaga może być, jak proponował Firth, skupiskiem uczuć, ale to nie znaczy, że każda flaga działa jak psychologiczny sentymentalny magnes. Nic z tych rzeczy – większość flag pozostaje niezauważona. Ich flagowanie i przypominanie są nawykowo pomijane w codziennym habitacie zhabituowanej narodowej ojczyzny.

NACJONALIZM GORĄCY I NACJONALIZM BANALNY

Jak już wspomniano, jeśli chodzi o naukowe badania społeczne nacjonalizmu, mamy do czynienia z podwójnym przeoczeniem. Przeoczenie wiszącej flagi przez obywateli krzątających się wokół własnych spraw jest paralelne do przeoczeń teoretycznych. Habituacja nacjonalizmu w państwach rozwiniętych jest powszechnie ignorowana przez zdroworozsądkowe myślenie tradycyjnej socjologii. Jedynie flaga, którą się wymachuje i której oddaje się cześć, ma szansę zostać zauważona. Jeżeli więc socjologiczne kategorie uznamy za sieci, w które łapie się okruchy społecznego życia, to sieć, którą socjologowie nazwali „nacjonalizmem”, jest zastanawiająco mała; poza tym wygląda, jakby używano jej do chwytania wyłącznie egzotycznych, rzadkich i agresywnych okazów. A zbieracze tych gatunków raczej nie stoją na głównych ulicach Stanów Zjednoczonych z siatkami gotowymi do polowań na coraz to nowe osobliwości.

Standardowe definicje nacjonalizmu umiejscawiają go raczej poza państwami rozwiniętymi albo też jeszcze przed ich powstaniem. Definicje wychodzące od nauk społecznych wpisują się w ten sam sposób myślenia. Na przykład Ronald Rogowski definiuje nacjonalizm jako „walczący” rękami członków narodu „o terytorialną autonomię, jedność i niezależność”. Twierdzi on, że ta definicja pasuje do „codziennego dyskursu”, dodając, że „o nacjonalizmie walijskim, tym rodem z Quebecu czy arabskim mówi się rutynowo i odpowiednio”. Jak będzie pokazane, Rogowski ma

rację, twierdząc, że to jest sposób, w jaki rutynowo traktuje się „nacionalizm” – ale czy „odpowiednio”, to już inna sprawa. Definicja, koncentrując się na walce o autonomię, jedność i niepodległość, ignoruje sposób, w jaki te rzeczy się podtrzymuje, kiedy już się je osiągnie. Nie oferuje się tu żadnego alternatywnego terminu na cały ten ideologiczny kompleks, który podtrzymuje niezależne państwo narodowe.

Nacionalizm więc jest zasadniczo postrzegany jako siła, która stwarza państwa narodowe albo która zagraża państwom już ustanowionym. W tym drugim wypadku nacionalizm może przywdziać maskę ruchów separatystycznych lub skrajnie faszystowskich. Nacionalizm to jakby jedna z faz rozwojowych, z której dojrzałe społeczeństwa (lub narody) zwyczajnie wyrastają, kiedy już w pełni się rozwiną. Takie założenie można znaleźć w klasycznym studium Karla Deutscha *Nationalism and Social Communication*, ale także w opracowaniach późniejszych, jak na przykład w wartościowej rozprawie Hrocha *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Hroch wyróżnia trzy stadia nacionalizmu; pierwsze dwa opisują, jak zainteresowanie ideą narodową jest rozbudzone przez intelektualistów, a potem, jak się rozprzestrzenia. Ostatnie stadium pojawia się w momencie, gdy ruch masowy dąży do przekształcenia narodowej idei w narodowe państwo. Nie ma żadnych dalszych etapów opisujących, co się dzieje, kiedy już państwo narodowe jest ustanowione. Wygląda to trochę tak, jakby nacionalizm nagle zniknął.

Jednakże, według tych autorów, nacionalizm tak całkiem nie zanika: staje się pewnym dodatkiem do codziennego życia. Grozi ustabilizowanemu państwu i jego porządkowi albo powraca, kiedy ten porządek już jest zaburzony. Zwykły tok życia w normalnym państwie (to jest ten rodzaj państwa, w którym analitycy przeważnie mieszkają) jest uważany za banalny, nieekscytujący politycznie i nienacionalistyczny. Nacionalizm, przeciwnie, jest niezwykle, naładowany politycznie i napędzany emocjami.

Anthony Giddens przedstawia nacionalizm jako „zjawisko, które jest przede wszystkim natury psychologicznej”. Nacionalistyczne sentymenty dochodzą do głosu, kiedy „poczucie ontologicznej pewności jest zagrożone przez zakłócenie ustalonego porządku”. W tych okolicznościach „mogą się pojawić regresyjne formy identyfikacji z obiektem”, co powoduje, że jednostki inwestują olbrzymią emocjonalną energię w symbole narodowościowe oraz w obietnice silnego przywództwa.

Według Giddensa nacjonalizm pojawia się, gdy zwykłe życie ulega rozpadowi: jest on bardziej wyjątkiem niż regułą. Uczucia nacjonalistyczne „raczej nie stanowią dużej części codziennego życia społecznego”, ale „zwykle są dość odległe od większości aktywności codziennego życia społecznego”. Nacjonalistyczne uczucia naruszają zwykłe życie tylko „w dość niecodziennych i często relatywnie przejściowych okolicznościach”. Tak więc psychologia nacjonalizmu dotyczy niezwykłych, emocjonalnych nastrojów pojawiających się w niezwykłych czasach. Banalne codzienne zajęcia nie są nośnikami nacjonalizmu – przyczyniają się raczej do jego zniesienia.

Analitycy tacy jak Giddens rezerwują termin „nacjonalizm” dla wybuchów „gorących” nacjonalistycznych namiętności, które narastają w czasach społecznego rozkładu i znajdują wyraz w skrajnych ruchach społecznych. Przez to wskazują na rozpoznawalne zjawisko – w rzeczy samej, jedno z tych znanych każdemu we współczesnym świecie. Problem nie dotyczy tego, co te teorie opisują jako nacjonalizm, ale tego, co pomijają. Jeśli termin „nacjonalizm” używany będzie wyłącznie w odniesieniu do zajadłych ruchów społecznych, coś wymknie się z teoretycznej świadomości. To byłoby tak, jakby flagi na podjazdach stacji benzynowych nie istniały.

To zagadnienie jest bardziej rozległe niż kwestia samej flagi. Dotyczy narodowej tożsamości oraz jej zakładanej w państwach rozwiniętych naturalności. Można by wykazać, że takie tożsamości, niepodtrzymywane przez banalny porządek rzeczy, są właściwie wspierane przez niecodzienne momenty, których psychicznym odpowiednikiem są niecodzienne momenty, kiedy to budzą się ruchy nacjonalistyczne. Więc to raczej dramatyczna psychologia emocji niż banalna psychologia rutyny mogłaby zostać wezwana do wyjaśnienia tożsamości w państwach narodowych. Wszystkie państwa narodowe przeżywają momenty, kiedy zwykły porządek spraw ulega zawieszeniu, bo państwo święci samo siebie. Wówczas to nastroje patriotycznych emocji, które przez resztę roku należy trzymać z dala od codziennych spraw, mogą gwałtownie wezbrać. Roczny kalendarz nowoczesnego państwa odtwarza w miniaturze jego dłuższą polityczną historię: krótkie momenty nacjonalistycznych emocji przedzielają długie okresy stabilnego spokoju, podczas których nacjonalizm zdaje się zniknąć z pola widzenia.

Oczywiście, każde państwo obchodzi swoje święta narodowe, które zakłócają codzienną rutynę. Są parady dnia niepodległości, święta

dziękczynne i koronacyjne, kiedy to obywatele upamiętniają albo zbiorowo wspominają swoje państwo i jego historię. Można się spierać, czy te dni wystarczają, aby flagować narodowość, tak żeby wbiła się w pamięć na resztę roku, gdy na pierwszy plan wysuwają się zwykle sprawy prywatnego życia. Oczywiście, wielkie święta narodowe często dostarczają „niezapomnianych” przeżyć. Uczestnicy mają świadomość, że dzień obchodów, kiedy państwo i naród wypływają na powierzchnię zbiorowej pamięci, sam jest momentem godnym zapamiętania. Później pojedyncze osoby i całe rodziny będą miały swoje historie o tym, co robiły w dniu, kiedy księżę i księżniczka brali ślub lub gdy koronowano królową.

To są konwencjonalne karnawały nadwyżek emocji, z racji tego, że ich uczestnicy oczekują doznawania wyjątkowych uczuć, czy to będzie radość, smutek czy ekstaza. Dzień taki jestznaczony jako czas, kiedy zwykły porządek rzeczy zostaje zawieszony i gdy przeżywa się emocje szczególnego rodzaju. Nieraz uczestnicy nie są pewni, jak zaznaczyć tę narodową okazję w banalnych, domowych warunkach, ale właśnie nawet sama ta niepewność pokazuje jednocześnie wyjątkowość, jak i konwencjonalną naturę wydarzenia. Mass Observation Study poprosiło Brytyjczyków, aby zapamiętali, w jaki sposób spędzili jeden dzień w 1937 roku, kiedy to koronowano Jerzego VI. Pewna kobieta o lewicowych poglądach zapisała w dzienniku:

Zostałam obudzona przez kucharza, ciężko stąpającego w kuchni piętro wyżej. Byłam skwaszona niejasno uświadomioną koniecznością obudzenia męża odpowiednim pozdrowieniem. Sennie zastanawiałam się, czy „Boże, chroń Króla” byłoby odpowiednie (mąż lubi „Szczęśliwego Nowego Roku” i „Wszystkiego najlepszego”). W końcu na dobre obudzona uznałam, że wystarczy zwykłe szarpnięcie.

Na specjalne okazje, które przełamują codzienny porządek, należy znaleźć inny porządek albo jakiś konwencjonalny plan działania. Ten specjalny porządek musi umożliwić aktorowi odegranie oczekiwanych emocji. A więc kobieta zastanawia się, jak ma wyglądać odpowiednie patriotyczne pozdrowienie. W tym znaczeniu adekwatna emocja nie jest nieokreślonym impulsem, który w sposób tajemniczy wodzi społecznego aktora w nieprzewidywalnych kierunkach. Jest ona zależna od społecznych form i przez nie podtrzymywana, te zaś z kolei mogą same wzoro-

wać się na innych znanych konwencjonalnych przerywnikach zwykłego rozkładu dnia, takich jak urodziny czy impreza noworoczna.

Wielkie dni narodowego świętowania są tak zaplanowane, aby narodowa flaga mogła być wnoszona zarówno w znaczeniu metaforycznym, jak i dosłownym. Jednakże nie są to jedyne społeczne formy, które podtrzymują to, co ogólnie nazywa się narodową tożsamością. W okresach pomiędzy tymi świętami obywatele państwa nadal pozostają obywatelami, a i państwo nie rozplywa się w powietrzu. Prywatnie wywieszane flagi można zwinąć i wrzucić z powrotem na strych, gdzie poczekają do kolejnego dnia niepodległości; nie jest to jednak koniec flagowania. Na całym świecie dzień po dniu państwa eksponują swoje flagi. W przeciwieństwie do flag odświętnych, tymi zwyczajnymi ani się nie macha, ani nie oddaje się im honorów, ani właściwie ich nie dostrzega. I tak naprawdę dziwne wydaje się zakładać, że te okazjonalne wydarzenia, znajdujące się poza nawiasem zwykłego życia, wystarczają, aby podtrzymać ciągle „odpamiętywaną” narodową tożsamość. A może właśnie jest tak, że tożsamość jest częścią bardziej banalnego nurtu życia w państwie narodowym?

POWRÓT TEGO, CO STŁUMIONE

„Stłumione powróciło, a imię jego nacjonalizm” – pisze Michael Ignatieff na początku swojej publikowanej w wielu krajach książki *Blood and Belonging* (1993). Od pierwszych linijek nacjonalizm przedstawiony jest w niej jako coś, co się pojawia i znika. Książka Ignatieffa pokazuje, jak łatwo – i w zasadzie jak przekonująco – można dzisiaj wprowadzić taką interpretację nacjonalizmu. W tej interpretacji nacjonalizm jest zjawiskiem groźnym, emocjonalnym i dotyczącym innych. Propozycji Ignatieffa warto się przyjrzeć bliżej, głównie z powodu tego, czego w niej nie ma. Jak pokażemy, jego przedstawienie nacjonalizmu, razem z tym, co pomija, idealnie wpasowuje się w sam środek socjologicznego potocznego myślenia.

Książka Ignatieffa jest wyrazem zdroworozsądkowych poglądów na nacjonalizm, które łatwo i w obie strony przenikają granicę oddzielającą myślenie akademickie od tego bardziej potocznego. *Blood and Belonging* to także telewizyjny serial zrobiony przez British Broadcasting Corporation, z prawem do sprzedaży na całym świecie. Dodatkowo publikowano tę książkę również w odcinkach w brytyjskim dzienniku niedzielnym. Zapowiadając pierwszy odcinek, „Independent on Sunday” ogłosił, że „nowoczesny nacjonalizm jest tak samo namiętny i gwałtowny jak w każdym innym czasie; to wezwanie do powrotu do domu i wezwanie do broni”.

Przekaz Ignatieffa jest z rodzaju tych ostrzegawczych. Koncentrując się na sześciu regionach – Chorwacja/Serbia, Niemcy, Ukraina, Quebec, Kurdystan i Irlandia Północna – autor opisuje, w jaki sposób irracjonalne siły etnicznego nacjonalizmu mogą wybuchać, zagrażając porządkowi współczesnego świata. Wygląda to trochę tak, jakby upadek komunizmu i rozwój globalnej komunikacji, zamiast zwiastować powstanie nowego świata kooperacyjnej racjonalności, uwolniły jakieś pierwotne instynkty: „Kluczową narracją porządku nowego świata jest dezintegracja państw narodowych w etnicznej wojnie domowej”.

Motyw powrotu stłumionego jest obecnie łatwy do podtrzymania. Gdy się patrzy na Europę, tu i ówdzie dają się zauważyć faszystowskie ciągoty, przyjmujące postać partii deklarującej politykę narodowego odrodzenia. Partie polityczne w Rumunii i na Węgrzech ze swoją antycygańską i ksenofobiczną retoryką przyciągają znaczną liczbę głosujących. W Rosji Liberalno-Demokratyczna Partia Rosji, prowadząca pod tą mylącą nazwą kampanię na rzecz potężnego, czystego etnicznie narodu, jest obecnie największą partią w parlamencie. W latach dziewięćdziesiątych Front Narodowy regularnie uzyskiwał od 12 do 15 procent francuskich głosów, podczas gdy w poprzedniej dekadzie ledwie udawało mu się zbierać jeden procent. Vlaams Block stała się najpopularniejszą partią w Antwerpii. Najbardziej uderzającym przykładem powrotu faszyzmu są Włochy, gdzie w 1993 roku MSI (Włoski Ruch Społeczny), zmieniawszy nazwę na Sojusz Narodowy, wszedł do koalicji rządzącej Berlusconiego. Gdy tak się dzieje, oznacza to, że faszyzm nie powraca jedynie na margines polityki, ale do historycznych bastionów Europy. Nic więc dziwnego, że wygląda na to, że stłumione (i tłumiące) powraca.

Michael Billig, *Banalny nacjonalizm*
Tłum. Maciek Sekerdej
Wydawnictwo Znak, Kraków 2008

ERIC HOBSBAWM

**WPROWADZENIE.
WYNAJDYWANIE
TRADYCJI**

Wydaje się, że nie ma nic bardziej odwiecznego i sięgającego niepamiętnych czasów niż paradność i przepych monarchii brytyjskiej w jej publicznych, ceremonialnych przejawach. A jednak, jak pokazuje jeden z rozdziałów tej książki, owa pompatyczność – w swojej nowoczesnej formie – jest wytworem końcowych lat XIX i początków XX stulecia. „Tradycje”, uważane za prastare lub jako takie przekazywane, mają rodowód całkiem niedawny, a czasem wręcz zmyślony. Każdy, kto dobrze zna kolegia starych uniwersytetów brytyjskich, potrafi wskazać przykłady takich „tradycji” w skali lokalnej, choć niektóre z nich – jak doroczne święto zwane Festival of Nine Lessons and Carols, obchodzone w wigilię Bożego Narodzenia w kaplicy Kolegium Królewskiego w Cambridge – mogą się upowszechniać dzięki nowoczesnemu środkowi przekazu, jakim jest radio. Zwrócenie uwagi na to zjawisko stanowiło punkt wyjścia konferencji zorganizowanej przez czasopismo historyczne „Past and Present” („Przeszłość i Teraźniejszość”); materiały z tej konferencji są trzonem niniejszej książki.

Termin „tradycja wymyślona” jest tutaj używany w szerokim – acz niepozabawionym ścisłości – sensie. Obejmuje on zarówno „tradycje” naprawdę wymyślone, zbudowane od podstaw i oficjalnie wprowadzone w życie, jak również takie, które powstają w trudniejszy do „namierzenia” sposób w krótkim, konkretnym okresie czasu – bywa, że w ciągu kilku lat – i bardzo prędko się utrwalają. Wspomniana wyżej królewska audycja

bożonarodzeniowa w Wielkiej Brytanii (zapoczątkowana w 1932 roku) jest przykładem tego pierwszego typu, natomiast pojawienie się i rozwój zwyczajów związanych z finałem rozgrywek pucharowych Brytyjskiego Związku Piłki Nożnej – reprezentuje typ drugi. Oczywiście nie wszystkie te tradycje są równie długotrwałe, ale nas interesuje głównie ich pojawianie się i ustalanie, nie zaś szanse przetrwania.

„Tradycja wymyślona” oznacza zatem zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzonych zazwyczaj przez jawnie bądź milcząco przyjęte reguły; działania te mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągłe repetycje – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości. W istocie tam, gdzie to możliwe, owe działania dążą zwykle do ustanowienia więzi z odpowiadającym im czasem minionym. Charakterystycznym przykładem jest tutaj rozmyślny wybór stylu gotyckiego przy XIX-wiecznej przebudowie brytyjskiego parlamentu i równie nieprzypadkowa decyzja po drugiej wojnie światowej, aby odbudować parlament dokładnie na tym samym planie, co poprzednio. Historyczna przeszłość, w którą zostaje wpisana nowa tradycja, nie musi być długa; nie musi sięgać domniemanej, spowitej mgłą, otchłani dziejów. Wszak rewolucje i „ruchy postępowe”, które z samej definicji zrywają z tym, co dawne, też mają własną znaczącą przeszłość, choć może być ona przecięta raptownie na dwie części w określonym momencie, takim jak rok 1789. Jednak osobliwość „wymyślonych” tradycji – o ile odwołują się one do historii – polega na tym, że ich związek z przeszłością jest w dużej mierze sztucznie wytwarzany. Tradycje te, najkrócej mówiąc, odpowiadają na nowe sytuacje w taki sposób, że przybierają formę nawiązania do sytuacji dawnych albo ustanawiają swą własną przeszłość przez jak gdyby „obowiązkowe” powtarzanie. To właśnie kontrast pomiędzy nieustanną zmiennością i nowością współczesnego świata a próbą uczynienia przynajmniej niektórych obszarów życia społecznego w tym świecie niezmiennymi sprawia, że „wymyślanie tradycji” tak bardzo frapuje historyków ostatnich dwóch stuleci.

Tak rozumianą „tradycję” należy wyraźnie odróżnić od „obyczaju” dominującego w tak zwanych społeczeństwach tradycyjnych. Celem i charakterystyczną cechą tradycji, nie wyłączając tych wymyślonych, jest niezmiennność. Rzeczywista lub wymyślona przeszłość, do której się odwołują, narzuca ustalone (na ogół sformalizowane) praktyki, których cechą jest powtarzalność. „Obyczaj” natomiast pełni w tradycyjnych

społeczeństwach podwójną funkcję: silnika i koła zamachowego. Nie wyklucza on całkowicie innowacji i zmiany – choć oczywiście wymóg, aby obyczaj był zgodny lub wręcz identyczny z precedensami, nakłada nań poważne ograniczenia. Działanie obyczaju polega na tym, że udziela on wszelkiej pożądanej zmianie (albo oporowi przeciwko zmianie) sankcji precedensu, ciągłości społecznej i prawa naturalnego wyrażających się w dziejach. Badacze ruchów chłopskich wiedzą, że upominanie się chłopów o wspólną ziemię czy jakieś uprawnienie, zapewnione przez „obyczaj od niepamiętnych czasów”, często nie ma pokrycia w historycznych faktach, lecz stanowi próbę sił w nieustannej walce chłopów z panami lub innymi wsiami. Z kolei badacze brytyjskich ruchów robotniczych wiedzą, że „obyczaj branżowy” lub obyczaj istniejący w danym zakładzie pracy nie musi reprezentować żadnej wielowiekowej tradycji, ale dowolne uprawnienie ludzi pracy ustanowione w praktyce, nawet całkiem niedawno, które obecnie próbują oni rozszerzyć albo obronić, nadając mu sankcję odwieczności. „Obyczaj” nie może być niezmienny, ponieważ nawet w „tradycyjnych” społeczeństwach życie takie nie jest. Prawo zwyczajowe wciąż wykazuje to połączenie elastyczności treści z formalnym przywiązaniem do precedensu. Różnica pomiędzy „tradycją” a „obyczajem” w naszym znaczeniu tego słowa jest tu naprawdę dobrze zilustrowana. To, co robią sędziowie, jest „obyczajem”. Natomiast „tradycja” (w tym wypadku wymyślona) to peruka, toga oraz inne formalne akcesoria i rytualizowane gesty towarzyszące podstawowej działalności sędziów. Jeśli „obyczaj” podupada, to powoduje nieuchronną zmianę „tradycji”, z którą jest spleciony.

Druga, mniej ważna różnica zachodzi pomiędzy „tradycją” w naszym sensie tego słowa a konwencją lub rutyną, która sama przez się nie ma żadnej istotnej funkcji rytualnej czy symbolicznej jako takiej, chociaż może ją przypadkowo uzyskiwać. To jasne, że każde wymagające powtarzania działanie społeczne będzie wykazywać tendencję – dla wygody i większej skuteczności – do wykształcania systemu takich konwencjonalnych i rutynowych praktyk, które mogą być *de facto* lub *de iure* sformalizowane w celu przekazywania ich nowym działającym. Odnosi się to zarówno do działań niemających precedensu (takich jak pilotowanie samolotu), jak i do czynności znanych z dawien dawna. Od czasów rewolucji przemysłowej społeczeństwa – częściej niż w poprzednich epokach – muszą na nowo wymyślać i tworzyć systemy takich konwencjonalnych i rutynowych praktyk. A ponieważ najlepiej funkcjonują one wtedy, gdy przekształcają

się w nawyk, automatyzm czy nawet odruch, wymagają niezmienności, która może zamknąć drogę innemu nieodzownemu wymogowi praktyki, a mianowicie umiejętności radzenia sobie z sytuacjami nieprzewidywanymi i niecodziennymi. Na tym polega dobrze znana wada rutynizacji czy też biurokratyzacji, zwłaszcza na niższych szczeblach, gdzie postępowanie niezmiennie jest powszechnie uważane za najskuteczniejsze.

Takie systemy konwencjonalnych i rutynowych praktyk nie należą do „wymyślonych tradycji”, ponieważ ich funkcje, a zatem i sposoby ich uzasadnienia, mają charakter raczej techniczny niż ideologiczny (tworzą one raczej „bazę” niż „nadbudowę”, jakby powiedział Marks). Systemy te mają usprawniać wykonanie łatwych do zdefiniowania zadań praktycznych i można je bez trudu modyfikować bądź porzucać w celu sprostanienia zmieniającym się wymogom życia. Pozwalają one jednak zarazem na inercję, która prędzej czy później dotyka każdą praktykę, a także na emocjonalny opór przeciwko innowacjom ze strony ludzi do nich przywiązanych. To samo dotyczy uznanych „reguł” w grach czy innych typach interakcji społecznej, w których takie reguły istnieją, a także wszelkich innych, pragmatycznie uzasadnionych norm. Tam, gdzie tego rodzaju normy i reguły występują w połączeniu z „tradycją”, wspomniana różnica jest łatwa do zauważenia. Noszenie sztywnych nakryć głowy podczas jazdy konnej ma praktyczny sens, podobnie jak to jest w przypadku kasków motocyklowych czy hełmów wojskowych. Natomiast noszenie szczególnego typu sztywnego nakrycia głowy w połączeniu z czerwoną kurtką myśliwską ma całkowicie odmienne znaczenie. Gdyby było inaczej, „tradycyjny” strój myśliwych polujących na lisa można byłoby zmieniać równie łatwo, jak zmienia się kształt hełmów bojowych w armiach – skądinąd instytucjach dość konserwatywnych – jeśli ma to służyć skuteczniejszej ochronie. Można by nawet powiedzieć, że „tradycje” są odwrotnie proporcjonalne do pragmatycznych konwencji i rutyn. „Tradycje” ulegają osłabieniu, kiedy są uzasadniane w sposób pragmatyczny – jak na przykład wśród liberalnych Żydów dowodzących, że starożytni Hebrajczycy zakazywali spożywania wieprzowiny z powodów higienicznych. I przeciwnie: przedmioty lub działania mogą w pełni nabrać symbolicznego i rytualnego znaczenia, kiedy nie są już ograniczone praktycznym użytkowaniem. Ostrogi kawalerzystów są bardziej doniosłe dla „tradycji” wtedy, gdy nie ma koni; parasole, noszone przez ubranych po cywilnemu gwardzistów, tracą znaczenie, jeśli nie są ciasno zwinięte (czyli bezużyteczne); peruki prawników uzyskały swoją współczesną wymowę dopiero wtedy, gdy inni ludzie przestali je nosić.

Wymyślanie tradycji, jak się tutaj przyjmuje, jest zasadniczo procesem formalizacji i rytualizacji, określonym przez odniesienie do przeszłości – choćby tylko w formie powtarzania. Rzeczywisty przebieg tworzenia takich systemów symboliczno–obrzędowych nie został do tej pory w zadowalający sposób zbadany przez historyków. Znaczna część owego procesu wciąż pozostaje dość niejasna. Najbardziej wyrazistą postać przybiera on przypuszczalnie tam, gdzie „tradycja” jest z rozmysłem wynaleziona i zaprojektowana przez pojedynczego autora, tak jak to było w przypadku skautingu Baden–Powella. Niemal równie łatwo można ten proces uchwycić w przypadku urzędowo wprowadzanych planowanych ceremoniałów, takich jak symbolizm nazistowski czy norymberskie wiece partyjne. Z kolei najtrudniej chyba śledzić ów proces wtedy, gdy tradycje są częściowo wymyślane, częściowo zaś ukształtowane w nieformalnych grupach (gdzie jest mniejsze prawdopodobieństwo istnienia urzędowej dokumentacji) albo gdy przez jakiś okres pozostają niesformalizowane, jak, powiedzmy, w przypadku parlamentu czy profesji prawniczej. Trudność, o której mowa, dotyczy nie tylko źródeł, ale i technik badawczych, mimo że istnieją zarówno ezoteryczne dyscypliny specjalizujące się w symbolice i rytuałach – takie jak heraldyka i wiedza o liturgii – jak i zajmujące się podobnymi tematami dyscypliny historyczne, które nawiązują do Warburga. Niestety, ani jedno, ani drugie nie są na ogół bliskie historykom epoki przemysłowej.

Wśród czasów i miejsc będących przedmiotem zainteresowania historyków nie ma chyba takich, które nie oglądałyby „wymyślenia” tradycji w tym sensie słowa. Powinniśmy jednak oczekiwać częstszego występowania tego zjawiska tam, gdzie gwałtowna transformacja społeczeństwa osłabia lub niszczy wzory społeczne, zgodnie z którymi zaprojektowane zostały „dawne” tradycje. W trakcie tej transformacji powstają nowe wzory, do których wcześniejsze tradycje już się nie stosują. Owo „wymyślanie” zachodzi również częściej tam, gdzie dawne tradycje wraz z ich instytucjonalnymi nośnikami przestają być wystarczająco elastyczne albo są eliminowane w jakiś inny sposób; czyli, krótko mówiąc, tam, gdzie zachodzą wystarczająco poważne i szybkie zmiany po stronie „popytu” albo „podaży”. Zmiany takie były szczególnie znaczące w ciągu ostatnich dwustu lat, toteż można słusznie oczekiwać, że przypadki błyskawicznej formalizacji nowych tradycji skupiają się w tym okresie. Nawiasem mówiąc, wynika stąd – wbrew XIX–wiecznemu liberalizmowi, a także wbrew bardziej współczesnej teorii „modernizacji” – że tego

rodzaju formalizacji nie ograniczają się do tak zwanych społeczeństw tradycyjnych, lecz zachodzą również, w takiej czy innej postaci, w społeczeństwach „nowoczesnych”. Ogólnie biorąc, tak właśnie jest; trzeba się jednak wystrzegać przyjmowania dalszych założeń, po pierwsze, że dawne struktury społeczne i polityczne, a w konsekwencji związane z nimi tradycje, utraciły zdolność adaptacji i przetrwania, po wtóre zaś, że „nowe” tradycje pojawiły się po prostu dlatego, że dawne się przeżyły.

Adaptacja polega na stosowaniu starych środków działania w nowych warunkach i wykorzystywaniu dawnych wzorów do nowych celów. Zdarza się, że wielowiekowe instytucje o ustalonych funkcjach i związkach z przeszłością, mające własne rytualne kody w zakresie języka i działań praktycznych, mogą potrzebować takiej adaptacji. Należą do nich: Kościół katolicki, postawiony w obliczu nowych wyzwań politycznych i ideologicznych oraz zasadniczych przemian w strukturze wiernych (takich jak wyraźna feminizacja zarówno w kręgach laikatów, jak i personelu kościelnego), armie zawodowe w obliczu obowiązkowej służby wojskowej; starożytne instytucje, takie jak sądy, działające dziś w zmienionym kontekście, a niekiedy zmieniające w tym kontekście swoje funkcje. Bywały instytucje zachowujące nominalną ciągłość, ale w istocie przekształcające się w coś zupełnie innego, jak na przykład uniwersytety. Tak właśnie Bahnsen interpretuje nagłe zaniknięcie po 1848 roku tradycyjnego obyczaju masowego exodusu studentów z niemieckich uniwersytetów (z powodu konfliktu bądź dla demonstracji), tłumacząc to takimi czynnikami, jak zmiany w akademickim charakterze uniwersytetów, rosnący wiek populacji studenckiej, jej mieszczenie, łagodzące napięcia pomiędzy społecznością akademicką a nieakademicką i awanturniczość żaków, nowe prawo pozwalające na swobodne przenoszenie się z jednego uniwersytetu na drugi, towarzyszące temu zmiany w stowarzyszeniach studenckich i tak dalej. We wszystkich takich wypadkach nowość jest na tyle nowa, że z łatwością może się przebierać w antyczne stroje.

Bardziej interesujące, z naszego punktu widzenia, jest wykorzystywanie starych materiałów do budowania wymyślonych tradycji nowego typu w imię całkowicie nowych celów. Ogromne zasoby takich materiałów są zgromadzone w przeszłości każdego społeczeństwa, a wyszukany język symbolicznych praktyk i sposobów komunikacji jest zawsze dostępny. Czasami nowe tradycje łatwo dają się zaszczepić na dawnych, czasami mogą zapożyczać rytuały, symbolikę i wskazania moralne z tak obfitych

źródeł, jak religia i ceremoniał dworski, folklor i wolnomularstwo (samo zresztą będące w swoim czasie wymyśloną tradycją o wielkiej sile symbolicznej). W taki właśnie sposób rozwój szwajcarskiego nacjonalizmu, towarzyszącego tworzeniu nowoczesnego państwa federalnego w XIX wieku, został przedstawiony w znakomitej interpretacji Rudolfa Brauna, który ma tę przewagę nad innymi badaczami, że uprawia *Volkskunde* [ludoznawstwo], bardzo przydatne w takich studiach, i mieszka w kraju, gdzie modernizacja nie uległa zahamowaniu wskutek niszczących działań nazistów. Istniejące tam tradycyjne zwyczaje – śpiew ludowy, konkursy sprawności fizycznej, strzelectwo – zostały zmodyfikowane, zrytualizowane i zinstytucjonalizowane w imię nowych celów narodowych. Tradycyjne pieśni ludowe uzupełniono o nowe kompozycje w takim samym stylu, często układane przez kierowników szkół, przeznaczone do wykonania chóralnego i zawierające treści patriotyczno–postępowe („Nation, Nation, wie voll klingt der Ton”), choć zarazem pełne silnie obrzędowych elementów rodem z hymnów religijnych. (Powstawanie zbiorów takich nowych pieśni, zwłaszcza dla szkół, jest warte osobnych badań). W stacjonarnym festiwalu Federalnego Święta Pieśni – czyż nie przypomina to nam *eisteddfodau* – czytamy, że jego celem jest „rozwój i doskonalenie śpiewu ludowego, wzbudzenie wzniosłych uczuć do Boga, Wolności i Kraju, zjednoczenie oraz zbratanie przyjaciół Sztuki i Ojczyzny”. (Słowo „doskonalenie” wprowadza charakterystyczną dla XIX wieku nutę postępu).

Wokół tych festiwalowych spotkań powstał olbrzymi kompleks obrzędowy: pawilony koncertowe, flagi, świątynie, procesje, bicie dzwonów, żywe obrazy, salwy honorowe, delegacje rządowe, uroczyste obiady, toasty i przemówienia, a wszystko to przy wykorzystaniu tradycyjnych materiałów:

Ta nowa, festiwalowa architektura jest niewątpliwie echem barokowych form celebracji, ich wystawności i przepychu. I tak jak w baroku państwo i Kościół łączą się na pewnym wyższym poziomie, tak z tych nowych form działalności chóralnej, strzeleckiej i gimnastycznej powstaje stop pierwiastków religijnych i patriotycznych.

Nie sposób tu pokazać, w jakim stopniu nowe tradycje mogą wykorzystywać dawne materiały, w jakim zaś muszą wymyślać nowe języki i emblematy lub rozszerzać dawne symboliczne słownictwo poza jego ustalone granice. Jest rzeczą oczywistą, że bardzo wiele instytucji politycznych, ruchów i grup ideologicznych – w tym nacjonalizm – miało tak bezprecedensowy charakter, że trzeba było wymyślić nawet ciągłość

historyczną, na przykład bądź przez stworzenie starożytnej przeszłości sięgającej o wiele dalej niż rzeczywista ciągłość (Boudika, Wercyngetoryks, Arminusz – wódz Cherusków), bądź przez fałszerstwo (Osjan, średniowieczne rękopisy czeskie). Jest też jasne, że pojawiły się zupełnie nowe symbole i atrybuty jako część ruchów narodowych i państw, takie jak hymn państwowy (z których brytyjski, pochodzący z 1740 roku, wydaje się najstarszy), flaga państwowa (nadal będąca w dużym stopniu odmianą trójkolorowej kokardy stworzonej przez rewolucję francuską w latach 1790–1794) czy symboliczna personifikacja „narodu” – oficjalna, jak w przypadku Marianny i Germanii, bądź nieoficjalna, jak w przypadku rysunkowych wyobrażeń Johna Bulla, kościstego jankeskiego Wujka Sama i „niemieckiego Michela”.

Nie powinniśmy również przeoczyć takiego zerwania ciągłości, do którego czasem dochodzi nawet w obrębie tradycyjnych *topoi* o niekłamanej długowieczności. Jeśli wierzyć Lloydowi, w XVII wieku przestano w Anglii układać kolędy ludowe; zostały one zastąpione przez bożonarodzeniowe pieśni o charakterze hymnicznym, w rodzaju kompozycji Watta – Wesleya (choć z kolei ludowe przeróbki tych ostatnich można spotkać w religiach w znacznej mierze wiejskich, takich jak pierwotny metodyzm). A jednak kolędy były pierwszym rodzajem pieśni ludowych, wskrzeszonym przez pochodzących z klasy średniej kolekcjonerów i przeniesionym „w nowe środowisko Kościoła, gildii i koła kobiet”, a stamtąd – w nową, miejską scenerię, za sprawą „ulicznych śpiewaków albo zachrypniętych chłopców śpiewających pod drzwiami domów w nadziei na tradycyjny podarunek”. W tym sensie „God rest ye merry, Gentlemen” nie jest utworem starym, lecz nowym. Takie zerwanie ciągłości jest widoczne nawet w ruchach społecznych przedstawiających się jako „tradycjonalistyczne” i adresowanych do grup, które zawsze uchodziły za ostoję historycznej ciągłości i tradycji – jak na przykład chłopstwo. W istocie już samo pojawienie się ruchów („tradycjonalistycznych” lub innych) na rzecz obrony czy odrodzenia tradycji wskazuje na takie zerwanie. Takie ruchy, popularne wśród intelektualistów od czasów romantyzmu, nigdy nie są w stanie rozwinąć czy choćby chronić żywej przeszłości (chyba że przez tworzenie rezerwatów dla izolowanych fragmentów dawnego życia), lecz muszą się stać „wymyśloną tradycją”. Z drugiej strony, siły i elastyczności autentycznych tradycji nie można mylić z „wymyślaniem tradycji”. Tam, gdzie dawne zwyczaje są wciąż żywe, tradycje nie muszą być ani ożywiane, ani wymyślane.

Możliwe jednak, że tam, gdzie tradycje są wymyślane, często dzieje się tak nie dlatego, że dawnych zwyczajów nie ma lub przestały być żywotne, lecz dlatego, że rozmyślnie się z nich rezygnuje. Tak właśnie było z XIX-wieczną, liberalną ideologią zmiany, która – świadomie opowiadając się przeciwko tradycji, a za gruntowną innowacją – notorycznie nie umiała zapewnić istnienia autorytetów więzi społecznych, uważanych dawniej za oczywiste, i tworzyła próżnię, która, być może, musiała być wypełniana wymyślonymi treściami. Przykład konserwatywnych (w odróżnieniu od liberalnych) fabrykantów z Lancashire, którzy z dobrym skutkiem wykorzystywali takie dawne więzi, pokazuje, że były one pod ręką – nawet w „nietradycyjnym” środowisku przemysłowego miasta. To, że przedindustrialne obyczaje na dłuższą metę były nie do pogodzenia ze zrewolucjonizowanym w znacznym stopniu społeczeństwem, jest rzeczą niezaprzeczną, czym innym jednak są problemy wynikające z nagłego odrzucenia dawnych obyczajów przez ludzi, którzy uważali je za przeszkodę na drodze postępu albo, co gorsza, za groźnych przeciwników.

Nie zapobiegło to tworzeniu przez nowatorów ich własnych wymyślonych tradycji – praktyki wolnomularskie są tutaj dobrym przykładem. Niemniej jednak ogólna wrogość wobec irracjonalizmu, przesądów i obyczajów przypominających o mrocznej przeszłości – jeśli nie wręcz wywodzących się z niej – sprawiła, że płomienni wyznawcy prawd Oświecenia, tacy jak liberałowie, socjaliści i komuniści, stali się niepodatni zarówno na dawne, jak i nowe tradycje. Socjaliści, jak zobaczymy poniżej, bezwiednie przyswoili sobie doroczne święto 1 Maja, narodowi socjaliści wykorzystywali takie okazje z liturgicznym wyrafinowaniem i gorliwością, świadomie manipulując symbolami. W epoce liberalnej w Brytanii takie praktyki w najlepszym razie tolerowano – jeżeli w grę nie wchodziła ani ideologiczna, ani ekonomiczna efektywność – niekiedy godząc się nie bez oporów z irracjonalizmem warstw niższych. Ówczesna postawa wobec towarzyskich i ceremonialnych działań Towarzystw Wzajemnej Pomocy była połączeniem wrogości („niepotrzebne wydatki”, takie jak „opłaty za przyjęcia rocznicowe, parady, muzykę, insygnia”, były oficjalnie zakazane) i tolerancji wobec takich wydarzeń jak doroczne biesiady, ponieważ „ich atrakcyjność, zwłaszcza jeśli chodzi o ludność wiejską, była niezaprzeczną”. Ale dominował surowy, indywidualistyczny racjonalizm – nie tylko jako rachunek ekonomiczny, ale także jako ideał społeczny.

Te wstępne uwagi można zakończyć kilkoma ogólnymi spostrzeżeniami na temat wymyślonych tradycji w okresie zaczynającym się od rewolucji przemysłowej.

Należą one, jak się wydaje, do trzech nakładających się na siebie typów: a) tradycji służących wzmacnianiu poczucia przynależności oraz symbolizowaniu jedności wewnętrznej grup i rzeczywistych lub sztucznych wspólnot; b) tradycji służących umacnianiu i legitymizowaniu instytucji, pozycji bądź relacji władzy; c) tradycji służących głównie upowszechnianiu i wpajaniu wierzeń, systemów wartości i konwencjonalnych sposobów zachowania. Choć tradycje typu b) i c) z pewnością były wymyślone (jak w przypadku tych, które symbolizowały uległość wobec władzy zwierzchniej w brytyjskich Indiach), to można wstępnie przyjąć, że typ a) przeważał, pozostałe funkcje natomiast uważano za wynikające z poczucia identyfikacji ze „wspólnotą” i (lub) reprezentującymi, wyrażającymi bądź symbolizującymi ją instytucjami, takimi jak „naród”.

Problem polega na tym, że takie ogromne całości społeczne najwyraźniej nie były *Gemeinschaften* [wspólnotami] ani nawet systemami o ustalonej i akceptowanej hierarchii. Mobilność społeczna, konflikty klasowe i panująca ideologia sprawiały, że tradycje łączące spajanie wspólnoty z jawną nierównością pozycji w formalnych hierarchiach (tak jak w wojsku) raczej nie mogły mieć powszechnego zastosowania. Nie dotyczyło to w tak dużym stopniu tradycji typu c), ponieważ ogólna socjalizacja wpajała te same wartości każdemu obywatelowi, członkowi narodu i poddanemu Korony, a funkcjonalnie zróżnicowane socjalizacje poszczególnych grup społecznych (takich jak uczniowie szkół prywatnych w odróżnieniu od innych) na ogół nie wchodziły sobie w drogę. Z drugiej strony, choć niektóre wymyślone tradycje niejako na nowo wprowadzały hierarchię do świata umowy społecznej – wyższość i niższość do świata osób równych wobec prawa – nie mogły tego robić w sposób bezpośredni. Mogły natomiast, poprzez formalno-symboliczne przyzwolenie, zostać przemycone w obręb organizacji społecznej, która *de facto* opierała się na nierówności, tak jak to było w przypadku przeprojektowywania brytyjskiej ceremonii koronacyjnej. Na szerszą skalę, zamiast kształtować u „niższych” zmysł posłuszeństwa, wymyślone tradycje mogły wzmacniać grupowe poczucie *wyższości* elit – zwłaszcza gdy musiały się one rekrutować spośród ludzi, którzy nie byli „wyżsi” na mocy urodzenia lub przypisania. Zachęcano niektórych, aby czuli się

bardziej równi od innych. Mogło się to dokonywać w wyniku asymilacji nowych elit przez przedburzuczajne grupy rządzących lub rządy, czy to w formie militarystyczno–biurokratycznej, charakterystycznej dla Niemiec (jak w przypadku pojedynkujących się korporacji studenckich), czy też według niemilitarystycznego wzoru „obyczajnej szlachty” brytyjskich szkół prywatnych. Niewykluczone też, że *esprit de corps*, pewność siebie i przywództwo elit mogły się rozwijać za pośrednictwem bardziej ezoterycznych „tradycji”, podkreślających spójność oficjalnego mandarynatu (jak we Francji czy wśród białych mieszkańców kolonii).

Zakładając, że wśród wymyślonych tradycji „wspólnotowe” były typem podstawowym, trzeba jeszcze zbadać ich naturę. Antropologia może pomóc w wyświetleniu różnic (jeśli takie istnieją) pomiędzy wymyślonymi tradycjami a dawnymi zwyczajowymi praktykami. W tym miejscu możemy jedynie zauważyć, że wprawdzie obrzędy przejścia (inicjacja, awans, przejście w stan spoczynku, śmierć) należą wyraźnie do tradycji poszczególnych grup, ale zazwyczaj nie jest tak w przypadku tradycji zaprojektowanych na użytek wszechogarniających pseudowspólnot (narodów, krajów), przypuszczalnie dlatego, że podkreślają one swój wieczny i niezmienny – co najmniej od czasu założenia danej wspólnoty – charakter. Jednak zarówno nowe systemy polityczne, jak i nowatorskie ruchy społeczne mogły szukać swoich odpowiedników w obrzędach przejścia związanych z religią (ślub cywilny, pogrzeby).

Pomiędzy dawnymi a wymyślonymi tradycjami można zauważyć jedną wyraźną różnicę. Te pierwsze miały charakter konkretnych i silnie wiążących praktyk społecznych, drugie natomiast były zwykle dość niekonkretne i mgliste co do natury wpajanych wartości oraz praw i obowiązków związanych z członkostwem w grupie, takich jak „patriotyzm”, „lojalność”, „powinność”, „przestrzeganie reguł gry”, „duch szkoły” i tak dalej. O ile jednak treść brytyjskiego patriotyzmu czy „amerykańskości” była wyraźnie źle zdefiniowana – choć zwykle konkretyzowała się w komentarzach towarzyszących uroczystościom państwowym – to symbolizujące ów patriotyzm *praktyki* były na dobrą sprawę przymusowe – tak jak w przypadku przyjmowania postawy stojącej podczas śpiewania hymnu narodowego w Brytanii i ceremoniału sztandarowego w szkołach amerykańskich. Wydaje się, że decydujące znaczenie miało raczej wynalezienie emocjonalnie i symbolicznie nacechowanych znaków przynależności klubowej, niż stworzenie statutu i określenie celów klubu. Istota

tych znaków polegała właśnie na ich bliżej nieokreślonej uniwersalności: Narodowa flaga, narodowy hymn i narodowe godło to trzy symbole, za pomocą których niepodległy kraj objawia swoją tożsamość i suwerenność, i jako takie wymagają one bezwzględnego szacunku i lojalności. Odzwierciedla się w nich cała historia, myśl i kultura narodu.

W tym sensie „odznaki noszą dziś za nas żołnierze i policjanci” – jak pisał w 1800 roku pewien obserwator, choć nie przewidział, że w epoce ruchów masowych, która lada chwila miała się rozpocząć, nastąpi ich odrodzenie jako akcesoriów noszonych przez obywateli.

Po wtóre widać też wyraźnie, że pomimo całej wynalazczości projektodawców nowe tradycje zajęły o wiele mniej miejsca opróżnionego wskutek zaniku dawnej tradycji i obyczaju pod wpływem laicyzacji, niż można byłoby oczekiwać w społeczeństwach, w których przeszłość stała się coraz mniej istotna jako wzór czy precedens większości form ludzkiego zachowania. W prywatnym życiu większości ludzi, a także w zamkniętym świecie małych grup subkulturowych, nawet XIX- i XX-wieczne wymyślone tradycje zajmowały lub zajmują o wiele mniejszą przestrzeń niż stare tradycje, powiedzmy, w dawnych społecznościach rolniczych. Zasada „tak się robi” wyznacza porządek dni, pór roku i cykli życiowych XX-wiecznych ludzi Zachodu w znacznie mniejszym stopniu niż w czasach ich przodków. Znacznie większy wpływ na dzisiejsze życie mają zewnętrzne wymogi gospodarki, technika, biurokratyczna organizacja państwowa, decyzje polityczne oraz inne siły, które ani się nie opierają na „tradycji” w naszym sensie słowa, ani jej nie wzbogacają.

To uogólnienie nie ma jednak zastosowania w dziedzinie, którą można by nazwać publicznym życiem obywatela (włączając w to niektóre publiczne formy socjalizacji, takie jak szkolnictwo, w odróżnieniu od prywatnych, takich jak środki masowego przekazu). Nie widać żadnych rzeczywistych oznak osłabnięcia neotradycyjnych praktyk ani wśród ludzi pozostających w służbie publicznej (siły zbrojne, przedstawiciele prawa, być może nawet urzędnicy administracji państwowej), ani w działalności zwykłych ludzi jako obywateli. W istocie większość sytuacji, w których ludzie występują świadomie jako obywatele, pozostaje związana z symbolami i na poły obrzędowymi praktykami (w rodzaju wyborów powszechnych), których lwią część jest historycznie nowa i w znacznej mierze wymyślona – jak flagi, wizerunki, ceremonie i muzyka. Jeśli

wymyślone tradycje epoki rozpoczętej przez rewolucję przemysłową i rewolucję francuską wypełniły trwale jakąś lukę – w każdym razie do chwili obecnej – to, jak się zdaje, nastąpiło to właśnie w dziedzinie publicznego życia obywateli.

Dlaczego – można spytać na koniec – historycy mieliby poświęcać uwagę takim zjawiskom? Pytanie to jest w pewnym sensie nie na miejscu, ponieważ coraz większa liczba historyków po prostu tak robi. Spytajmy więc może inaczej: jaką korzyść mogą przynieść historykom badania nad wymyślaniem tradycji?

Po pierwsze i najważniejsze, wolno powiedzieć, że wymyślone tradycje są istotnymi symptomami, a przez to i wskaźnikami, istnienia problemów, których w inny sposób można byłoby nie rozpoznać, oraz przemian, które inaczej trudno byłoby zidentyfikować i umiejscowić w czasie. Są one świadectwami. Przekształcenie nacjonalizmu niemieckiego z dawnego liberalnego w nowy, imperialno–ekspansjonistyczny, jest o wiele bardziej widoczne w raptownym zastąpieniu kolorów czarno–czerwono–złoty przez nowe, czarno–biało–czerwone barwy niemieckiego ruchu gimnastycznego (zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku) niż w oficjalnych wypowiedziach władz czy rzeczników organizacji. Historia brytyjskich rozgrywek finałowych o puchar kraju w piłce nożnej mówi nam coś takiego o rozwoju miejskiej kultury klasy robotniczej, czego nie wyczytamy z bardziej konwencjonalnych danych i źródeł. Z tego samego powodu analizy wymyślonych tradycji nie da się oddzielić od szerszych badań historii społeczeństwa oraz nie można oczekiwać, że ta analiza, oderwana od szerszych badań, przyniesie coś więcej niż samo tylko odkrycie zwyczajowych zachowań.

Po wtóre, zgłębianie wymyślonych tradycji rzuca światło na ludzkie związki z przeszłością, a więc na to, czym zajmują się właśnie historycy. Wszystkie bowiem wymyślone tradycje, tak dalece jak to możliwe, wykorzystują historię jako środek legitymizacji działania i cementowania więzi grupowych. Często przeszłość staje się symbolem walki, tak jak w przypadku bojów wokół pomników Walthera von der Vogelweida i Dantego w południowym Tyrolu w 1889 i 1896 roku. Nawet ruchy rewolucyjne podbudowują swoje innowacje przez odwoływanie się do „przeszłości narodu” (Sasi przeciwko Normanom; „nos ancêtres les Gaulois” przeciwko Frankom; Spartakus), do tradycji rewolucyjnych („Auch das deutsche

Volk hat seine revolutionäre Tradition” [także naród niemiecki ma swoją tradycję rewolucyjną] jak stwierdził Engels, w pierwszych słowach *Wojny chłopskiej w Niemczech*) oraz do swoich własnych bohaterów i męczenników. James Connolly pokazał znakomicie to zjawisko w swej książce *Labour in Irish History*. Element wymyślenia jest tutaj szczególnie widoczny, ponieważ historia, która staje się zasobem wiedzy czy ideologii narodu, państwa lub ruchu, nie jest tożsama z tą, która rzeczywiście trwa w pamięci ludzi, lecz czymś, co zostało wyselekcjonowane, spisane, zobrazowane, spopularyzowane i zinstytucjonalizowane przez ludzi, których funkcją jest robienie takich rzeczy. Badacze historii mówionej często zauważają, że w autentycznych wspomnieniach ludzi starszych strajk powszechny z 1926 roku odgrywa o wiele mniejszą rolę, niż można by się spodziewać. Znane są badania dotyczące kształtowania się obrazu rewolucji francuskiej w okresie i z perspektywy Trzeciej Republiki. Jednak wszyscy historycy, bez względu na swoje inne jeszcze cele, uczestniczą w owym procesie w takiej mierze, w jakiej przyczyniają się, świadomie lub nie, do tworzenia, demontowania i rekonstruowania obrazów przeszłości, które należą nie tylko do świata specjalistycznych badań, ale także do publicznej sfery człowieka jako istoty politycznej. Nie zaszkodzi, jeśli badacze przeszłości będą pamiętać o tym wymiarze swojej działalności.

Skoro już o tym mowa, trzeba wyróżnić pewien szczególny powód, dla którego historycy, w każdym razie badacze historii nowożytnej i najnowszej, interesują się „wymyślonymi tradycjami”. Otóż tradycje te mają duże znaczenie dla tej stosunkowo niedawnej innowacji historycznej, jaką jest „naród” i związane z nim zjawiska: nacjonalizm, państwo narodowe, symbole narodowe, dzieje narodowe itd. Wszystko to opiera się na działaniach z zakresu inżynierii społecznej, które często są dobrze przemyślane i zawsze – nowatorskie, choćby dlatego, że to, co historycznie nowe, wymaga innowacyjnych rozwiązań. Izraelski i palestyński nacjonalizm, czy też izraelska i palestyńska państwowość, muszą być czymś nowym, bez względu na ciągłość dziejową zbiorowości Żydów czy bliskowschodnich muzułmanów, ponieważ w tamtym regionie samo pojęcie państw terytorialnych nowoczesnego typu było sto lat temu praktycznie nieznanne, a stało się realną perspektywą dopiero pod koniec pierwszej wojny światowej. Standardowe języki narodowe – których naucza się w szkołach i którymi ma się posługiwać w piśmie, nie wspominając już o mowie, nie tylko wąska elita – są w większości produktami o urozmaico-

nym, lecz często krótkotrwałym, żywocie. Jak zauważyli – całkiem słusznie – francuscy historycy języka flamandzkiego, nauczany dziś w Belgii flamandzki nie jest językiem, w jakim matki i babki Flamandów zwracały się do swoich dzieci: krótko mówiąc, jest on „językiem ojczystym” jedynie w metaforycznym, nie zaś w dosłownym sensie. Nie powinien nas zwieść pewien osobliwy, choć zrozumiały, paradoks: otóż współczesne narody, wraz z całym swoim sztafażem, chcą na ogół uchodzić za przeciwieństwo wszelkich nowinek ze względu na swe zakorzenienie w odległej starożytności, a także za przeciwieństwo wszelkiej sztuczności w stosunkach społecznych ze względu na swą „naturalność”, w związku z czym, jak twierdzą, nie wymagają żadnej innej charakterystyki poza swoją własną. Bez względu na historyczną czy też jakąkolwiek inną ciągłość wpisaną w nowoczesne pojęcia „Francji” i „Francuzów” – czemu zresztą nikt nie zamierza zaprzeczać – same te terminy muszą zawierać pewien sztucznie skonstruowany czy też „wymyślony” składnik. Ogromnie wiele z tego, co w subiektywnym odczuciu tworzy współczesny „naród”, składa się z takich sztucznych konstrukcji i łączy się z odpowiednimi symbolami – zwykle dość świeżej daty – lub odpowiednio ukształtowanym dyskursem (takim jak „historia narodowa”); i właśnie dlatego nie da się rzetelnie analizować fenomenu narodu, nie uwzględniając „wymyślonych tradycji”.

Dodajmy jeszcze na koniec, że badanie wymyślonych tradycji ma charakter interdyscyplinarny. Jest to obszar badań, na którym spotykają się historycy, antropolodzy społeczni i przedstawiciele wielu innych nauk humanistycznych; bez ich współpracy ogarnięcie tematu byłoby niemożliwe.

Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *Tradycja wynaleziona*
Tłum. Mieczysław Godyń, Filip Godyń
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008

JEAN COMAROFF
JOHN L. COMAROFF

ETNICZNOŚĆ
SP. Z O.O.

PROLOG

Coś dziwnego dzieje się z tym, co nazywamy „etnicznością”, przyjmowanym za oczywisty rodzaj podmiotowości zbiorowej u zbiegu tożsamości i kultury. Nasza episteme etniczna – suma etnoświadomości, etnopolityki, etnopraktyki i terminów, za pomocą których je ujmujemy – wydaje się przybierać kształt przeciwieństwa, a właściwie *przeciwieństw* tego, co kiedyś kazały nam sądzić tradycyjne nauki społeczne. Etniczność jest i zawsze była jedna, a zarazem wieloraka, ta sama, a przecież nieskończenie zróżnicowana. Nie chodzi wszak tylko o to, że ostatnimi czasy słychać o niej często – pełno jest świadomości etnicznej, deklaracji etnicznych, nastrojów etnicznych, dyskusji etnicznych – i to wbrew temu, że miała ona zaniknąć wraz z nadejściem nowoczesności, odczarowaniem i ekspansją rynku. Obecnie jej jakość jest bardziej istotna niż ilość, sama tendencja okazuje się ważniejsza niż demografia. Mimo iż w coraz większym stopniu etniczność staje się tworzywem pasji istnienia, samoświadomego kształtowania moralnie ugruntowanej jaźni, ma *również* coraz bardziej sformalizowany, utowarowiony charakter, jest o wiele mocniej niż kiedykolwiek uwikłana w ekonomię życia codziennego. Do tej podwójności, do jednoczesnego wpisania kwestii etnicznych w sfery uczucia i zysku, emocji i użyteczności, dochodzi jeszcze inna. Tożsamość kulturowa tu i teraz jeszcze bardziej uwidacznia się w dwóch postaciach jednocześnie: jako przedmiot wyboru i tworzenia siebie, zwykle poprzez akt konsumpcji, *oraz* jako oczywisty wytwór biologii, genetyki, natury ludzkiej.

Załącznikiem do tego, o czym mówimy, niech będzie kilka wstępnych sygnałów – tekstów z rozmaitych frontów, ujawniających się w sferze zróżnicowania kulturowego.

GOSPODARKA PÓŁNOCNOKATALOŃSKA: ŹRÓDŁO TOŻSAMOŚCI

„Tożsamościowy” sektor gospodarki północnokatalońskiej reprezentuje nową postawę otwartości umysłu, [której] będzie towarzyszyć ekspansja oparta na kulturze regionu (...), stanowiąca alternatywę dla globalizacji.

Gospodarka „tożsamościowa” oznacza powrót do dawniej popularnych produktów, z których zrezygnowano w XX wieku. (...) Ponowne odkrycie naturalnych potencjałów kraju, spożytkowanie doświadczenia przodków wzbogaconego o wartość dodaną, jaką jest „tożsamość” – będąca synonimem jakości – stanowi pożądaną możliwość w regionie, któremu brakuje gospodarki wytwórczej. (...) Ta gospodarka „tożsamościowa” (...) wywołuje oczywiste poczucie bliskości [wśród Katalończyków].

Tożsamość katalońska jest nastrojem zbiorowym, wizją wspólnego świata, językiem, kulturą, stylem życia. (...) Stając się mniej lokalna, może dokonać ponownego odkrycia siebie i znaleźć nowe formy wyrazu.

Katalońska rzeczywistość społeczna demonstruje swoją siłę integrującą i nowoczesność, a przez to zapewnia przetrwanie kulturze zagrożonej, ale żyjącej.

Strona internetowa Catalogne–Nord

Proszę zwrócić uwagę na odniesienie do „gospodarki tożsamościowej”. Pod tym znakiem zebrano kilka trudnych do pogodzenia kwestii: „doświadczenia przodków” połączono z „otwartością umysłu”, „poczucie bliskości” z „mniej lokalną” [tożsamością], „nowoczesność” z „przetrwaniem kultury”, „naturalne potencjały” z „ponownym odkryciem” „nastroju zbiorowego”. Krótko mówiąc, wydaje się, że uprzedmiotowienie tożsamości wykształciło tutaj nową wrażliwość, wyraźnie nową świadomość jej istoty, jej potencjału emocjonalnego, materialnego i ekspresywnego. W tym procesie etniczność północnokatalońska podlega *jednocześnie* utowarowieniu, przekształceniu w podstawę nastawionej na *wartość dodaną* zbiorowości korporacyjnej, *oraz* zostaje uznana za podstawę wspólnych emocji, wspólnego stylu życia i wspólnych wyobrażeń o przeszłości.

DWA SPOJRZENIA NA AMAZONIĘ W PERU

UJĘCIE PIERWSZE: WITAJ – PRZED TOBĄ KRAJ I ZWYCZAJE SHIPIBO

Przekonaj się sam, w jaki sposób żyją Shipibo w sercu dorzecza Amazonki, poznaj smak przygody z Peru Eco-Tourism! Dowiedz się, jak powstaje ceramika Shipibo, złów rybę w Amazonce, trafiając ją oszczepem, a to tylko początek – czeka cię o wiele więcej.

Odkryj pradawne remedia Shipibo na różne choroby, od przeziębienia po raka, i przyjmij wizjonerską poradę od licencjonowanych szamanów tego ludu. Poznaj nowych przyjaciół.

Porozmawiaj z peruwiańskimi Shipibo, korzystając z maila, komunikatora internetowego lub telefonu.

Strona internetowa Shipibo

UJĘCIE DRUGIE: O TURYSTYCE I TRADYCYJNYM UZDRAWIANIU

Mateo Arevalo, lat 43, urodził się w rodzinie tradycyjnych uzdrowiaczy, *curanderos*, w peruwiańskiej społeczności ludu Shipibo zwanej San Francisco de Yarinacocha. (...) Podczas gdy jego przodkowie wykorzystywali swą wiedzę na użytek lokalny, lecząc za darmo sąsiadów, Arevalo z dumą znalazł dla niej zastosowanie na szerszą skalę. (...) Prowadzi obecnie luksusowe ośrodki dla cudzoziemców w chatkach w dżungli, a u siebie w domu gości adeptów szamanizmu, przechodzących trzy lub sześciomiesięczne kursy.

– Jestem nowatorem, który wzbogaca wiedzę swoich przodków – wyjaśnia. – My, Shipibo, nie różnimy się od innych społeczności, musimy rozwijać się i zmieniać. Nie możemy wciąż być gołymi Indianami w piórach, żeby turyści mogli się nam przyglądać, a antropologowie traktować nas jak żywe muzeum.

W większości głównych ośrodków turystycznych w Peru można wykupić udział w ceremonii Ayahuasca [*ayahuasca* jest halucynogenem o dużej mocy, używanym w praktykach szamanów – przyp. autorów], a liczne ośrodki w chatkach w dżungli oferują udział w obrzędach lub zwykły pobyt. Ten ostatni kosztuje 700–1500 dolarów za tydzień.

Rachel Proctor, Cultural Survival, 2001

I znów tradycja jest oferowana w zbywalnej formie – tu jako wiedza tubylcza, która zawiera się w tożsamości Shipibo: „ceramika”, „remedia na choroby” lekkie i ciężkie, „licencjonowany szamanizm”, a nawet „sposób życia”. W tym wypadku jednak wytwory i praktyki kultury są proponowane wprost konsumentom egzotyki, odnowy duchowej, przygody w dżungli. Obrót nimi wywołuje dziwne przemieszanie bliskiego i odległego („porozmawiaj z (...) Shipibo, korzystając z maila”); cechuje się zbliżeniem charakterystycznym dla odmienności widzianej za pośrednictwem mediów, gdzie obietnica odkrycia siebie jest rewersem alienacji. Również tutaj „wiedza przodków” jawi się jako twórcze źródło nowatorstwa, a pogląd ten pozostaje w sprzeczności z typowymi sposobami rozumienia „kultury” jako „dziedzictwa” lub „zwyczaju”. Teraz kultura stanowi także własność intelektualną, wysiedloną z „muzeum” i usuniętą poza zasięg „antropologicznego” spojrzenia, nie jest już „naga” ani dostępna dla wszystkich gratis.

KRONIKI KENIJSKIE, 2005 ROK

PO PIERWSZE: LIST Z TERENU

Oto interesujące zjawisko z frontu *Etniczności sp. z o.o.*: niedziałająca organizacja GEMA – Gikuyu, Embu, Meru Association – konstituuje się ponownie. Ponieważ nowy przewodniczący pochodzi z Gikuyu, jego lud ma poczucie, że czas znowu zadbać o swoje interesy. Co ciekawe,

istnieje teraz również pion finansowy, który będzie obracać „kapitałem inwestycyjnym”, (...) przekształcając plemię w korporację. Nowa GEMA nazywa się MEGA.

Rob Blunt, University Of Chicago, 8 Sierpnia 2005 Roku

PO DRUGIE: ZAPISKI W SPRAWIE STOWARZYSZENIA INICJATYW NA RZECZ DOBROBYTU MEGA

Stowarzyszenie Inicjatyw na Rzecz Dobrobytu MEGA jest organizacją społeczną, utworzoną w celu popierania rozwoju społecznego, kulturalnego i gospodarczego kenijskich ludów Meru, Embu i Gikuyu. (...) Kieruje nim chęć pokazania, w jaki sposób społeczność lub region może osiągać dobrobyt, wykorzystując własne bogactwo kulturowe, przedsiębiorczość oraz zasoby. (...)

MEGA Holding Initiative Ltd. zamierza być głównym motorem rozwoju ekonomicznego w tym kraju i regionie poprzez (...) rozwijanie projektów i przekazywanie inwestycji w ręce swoich członków – jednostek lub grup jednostek – (...) [oraz] działanie jako inkubator projektów, a także instytucji gromadzącej kapitał inwestycyjny.

Strona Stowarzyszenia Inicjatyw na Rzecz Dobrobytu MEGA

W tym wypadku mniej zwraca uwagę marketing etniczności jako substancji, bardziej zaś jej wykorzystanie w roli środka „przekształcania plemienia w korporację”, czyli w „towarzystwa holdingowe”, „inwestujących kapitalistów” i im podobne, bynajmniej nie w znaczeniu używanym przez starsze pokolenie brytyjskich antropologów, według których z linii pochodzeniowych w Afryce wyłoniły się tak zwane lineaże „korporacyjne” (zob. poniżej). W Kenii federacje etniczne stają się komercyjnymi firmami, jedynymi udziałowcami przedsiębiorstw zbudowanych na tożsamości. Czasem wbrew uniwersalnej racjonalności ideologii rynkowej firmy te utrzymują, że wyróżniają je „bogate kulturowo” formy „przedsiębiorczości”. W ten sposób tożsamość jako odmiennność rzeźbi dla siebie specjalne nisze produkcji wartości.

SCOTLAND THE BRAND

KROK PIERWSZY: TWORZENIE I ROZWÓJ MARKI

Obecnie trwają badania nad „szkockością” oraz możliwością jej wykorzystania w reklamie i prezentacji szkockich wyrobów, podjęte przez oficjalną instytucję o nazwie Scotland the Brand (marka: Szkocja). Nowym oficjalnym narzędziem marketingowym kraju, przedstawionym w listopadzie 1997 roku, jest słowo *Scotland* stylizowane na podpis, w którym błękit szkockiej flagi z pierwszych liter ustępuje w następnych miejsca wzorowi tartanu. Logo ma towarzyszyć wyrobom i usługom z wielu grup – żywności, napojom, tkaninom, usługom finansowym i medycznym, konstrukcjom inżynierskim i uniwersytetom. (...) Wygląda na to, że swoisty konsumencki nacjonalizm stanie się nieunikniony.

Philip Schlesinger, „Le Monde Diplomatique”, 1998

KROK DRUGI: PRZEDSIĘBIORCZA SZKOCJA

Rozrastający się sektor szkockich nauk biologicznych dostał (...) impuls rozwojowy wraz z rozpoczęciem promocji nowej tożsamości narodowej. Nowa marka Life Sciences Scotland (Szkockie Nauki Biologiczne) będzie wykorzystywana do prezentacji szkockiej koncepcji rozwoju tego sektora oraz do marketingu w kontaktach z globalnymi inwestorami i potencjalnymi partnerami zagranicznymi. Tożsamość ta została przedstawiona przez instytucję reprezentującą szkocką społeczność nauk biologicznych, Life Sciences Alliance, na największej wystawie przemysłowej świata, BIO 2006. (...) Jak powiedział pan Snowden [dyrektor nauk biologicznych Scottish Enterprise]: „Logika nakazuje wykorzystać to wydarzenie do promowania nowej twarzy Szkocji w międzynarodowej społeczności nauk biologicznych. Oznaczając wszystko jedną marką, robimy duży krok naprzód ku skupieniu międzynarodowej uwagi na tym, co mamy do zaoferowania”.

Craig Cowbrough, „Scottish Enterprise”, 2006

Sformalizowana tożsamość może w oczywisty sposób rozciągać się na zbiorowości przekraczające skalę grupę etniczną – przynajmniej konwencjonalnie rozumianą – nakładając kulturowe wyobrażenie „możliwej do wykorzystania” jaźni zbiorowej (szkockość) na narodowość obywatelską, którą Szkocja od dawna się chlubi. W procesie tym jest rzekomo kształtowana „nowa tożsamość narodowa”. Jednocześnie relacja między tym, co etniczne, a tym, co narodowe, zostaje zakwestionowana, a nawet ulega zatarciu, w miarę jak „konsumencki nacjonalizm” zaczyna wyrabiać sobie „markę” i umieszczać logo etniczne na najbardziej uniwersalnej własności człowieka: na samym *życiu*.



Oto Południowoeuropejczycy, Latynosi z głębin peruwiańskiej Amazonii, Wschodnioafrykanie i Szkoci. Równie dobrze na ich miejscu mogliby być inni. Wielu innych. I wszyscy wskazywaliby – na różne sposoby – drogę do przyszłości, jaką ma przed sobą etniczność. Jakie słowa kluczowe znaczą tę przyszłość?

Gospodarka tożsamościowa, tożsamość korporacyjna, tożsamość jako wartość dodana

Nastrój zbiorowy, emocja, bliskość, zbliżenie

Kultura na sprzedaż, kultura jako innowacja, przetrwanie kultury

Własność intelektualna, marka, etnologo

Przekształcenie plemienia w korporację, nowa tożsamość (narodowa), narodowość konsumencka

Nowoczesność, ponowne odkrycie, kapitalizm przedsięwzięć innowacyjnych [*yenture capitalism*], alternatywa dla globalizacji

Rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki: rozproszone wskazówki, które mówią – w wielu językach – o świecie składanym na nowo z elementów zarówno znanych, jak i nieznanych. Wejrzyjmy więc głębiej w ten świat, prowadząc obserwację na południu naszego globu.

TRZY CZY CZTERY KWESTIE W ZWIĄZKU Z ETNO- INWESTYCJAMI W PRZYSZŁOŚĆ (ETHNO-FUTURES*)

W październiku 2000 roku „Business Day”, południowoafrykański dziennik przeznaczony dla sektora korporacyjnego, opublikował na swojej stronie internetowej niezwykle artykuł zatytułowany *Tradycyjni przywódcy tworzą prywatną firmę inwestycyjną*. Kongres Tradycyjnych Przywódców Południowej Afryki (Contralesa) stanowi reprezentatywny głos etniczności w swoim kraju. Wspiera kulturę, prawo zwyczajowe i prawa zbiorowe ludności tubylczej. Broni także autorytetu miejscowych wodzów i królów, zarówno dawnych, jak i obecnych. Przez długi czas kongres działał na rzecz zmiany konstytucji RPA. Za swój ostateczny cel uważa państwo narodowe, które przyznaje tradycyjnym wodzom suwerenną władzę nad ich ziemiami, a także stawia wymogi kultury na równi z powszechnymi prawami obywateli, a może nawet ponad nimi. Zdarzało się, że był on blisko osiągnięcia swojego celu, zwłaszcza pod koniec 2000 roku, w następstwie konferencji Ministerstwa Władz Regionalnych i Lokalnych, zorganizowanej z zamiarem stworzenia projektu ustawy, na podstawie którego parlament uchwaliłby nową regulację prawną dotyczącą „tradycyjnych przywódców i instytucji”. Kiedy indziej organizacja

* Autor używa terminu *ethno-futures*, odwołując się zarówno do powszechnie używanego znaczenia słowa *future* (przyszłość), jak i do finansowego znaczenia *futures* (kontrakt terminowy). Polskim terminem ze świata finansów, niewątpliwie konotującym przyszłość, jest „inwestycja”, dlatego *ethno-futures* tłumaczę „etnoinwestycje w przyszłość” lub po prostu „etnoinwestycje” (przyp. tłum.).

deklarowała osiągnięcie „końca drogi” i twierdziła, że „nigdy nie było zamiaru stworzenia miejsca [dla władzy wodzowskiej] w nowo tworzącej się Południowej Afryce” – jak powiedział wódz (a także książę i doktor) Mangosuthu Gatscha Buthelezi, przywódca Partii Wolności Inkatha, były premier bantustanu KwaZulu z czasów apartheidu oraz były minister spraw wewnętrznych rządu krajowego. Tymczasem Contralesa stara się wszelkimi dostępnymi środkami politycznymi postawić na uprzywilejowanej pozycji królestwo prawa zwyczajowego, a także zwyczajowe przywileje królów.

Według „Business Day” tradycyjni przywódcy postanowili urynkować politykę etniczności. Rok wcześniej założyli trust inwestycyjny, aby przyłączyć się do konsorcjum górniczego, a teraz zamierzali stworzyć organizację *for-profit* (nastawioną na zysk) i zbadać możliwości inwestowania w sektorach minerałów, leśnictwa i turystyki – w tym celu złożyli formalny wniosek o rejestrację firmy. Wodzowie mieli już udziały w konglomeracie występującym o licencję na powstanie Celi C, nowego operatora usług telefonii komórkowej. Chcąc „skapitalizować «afrykaniścyczną» wartość [swojego] elektoratu” (Oomen 2005: 143,97), planowali teraz udział w przetargu na prywatyzowane przedsiębiorstwa państwowe. Patekile Holomisa, wpływowy przywódca ludu Khosa w Contralesie, powiedział: „Zbyt długo skupialiśmy się na walce politycznej o (...) uznanie w zapisach konstytucyjnych”. Tymczasem ważniejsze stało się, aby „dać swoim ludom możliwość decydowania o sobie”, podejmując ryzyko przejścia od tradycyjnych kapitałów do sfery inwestowania kapitału w innowacje (*venture capital; VC*).

I ryzyko zostało podjęte. Przez następne mniej więcej pięć lat Contralesa pojawia się w różnych punktach finansowej mapy Republiki Południowej Afryki, trafia do nagłówek działów finansowych lokalnych gazet, jest wzmiankowana w państwowych dokumentach transakcji handlowych i tak dalej. Na przykład, kiedy we wrześniu 2004 roku Trybunał ds. Konkurencji rozpatrywał sprawę przejścia pewnej firmy, Contralesa Investment Holdings (Pty.) Ltd. był częścią grupy Upodmiotowienia Gospodarczego Czarnych*, która miała 25 procent udziałów w przejm-

* Grupa działająca na mocy „Ustawy o upodmiotowieniu gospodarczym Czarnych”, uchwalonej przez Parlament RPA w 2003 roku. Pojęcie „Czarny” obejmowało ludność pochodzenia afrykańskiego, mieszanego afrykańskiego i indyjskiego (przyp. tłum.).

jącym konsorcjum. Podobnie 16 listopada 2004 roku wszystkie najważniejsze media w kraju donosiły, że „Kongres Tradycyjnych Przywódców Południowej Afryki (Contralesa) kupił nieco ponad 25 procent UWP Consulting, inżynierskiej firmy konsultingowej z siedzibą w Johannesburgu”. „South African Business” pisał dalej:

„Księżę Mpumalanga Gwadiso, dyrektor naczelny Contralesa Investment Holdings, inwestycyjnej agendy kongresu, powiedział, że zakup ten jest zgodny z zamierzeniem, aby osiągnąć dobre zyski dla członków Contralesy i reprezentowanego przez kongres elektoratu, w dużej części wiejskiego. «Na terenach wiejskich tradycyjni przywódcy zawsze przyjmowali na siebie odpowiedzialność za zasoby swojej społeczności. Contralesa Investments Holdings zamierza osiągnąć zysk. (...) Inwestycja w stabilną firmę o ustalonej pozycji i sprawdzonych kompetencjach w dziedzinie rozbudowy infrastruktury na wsi stanowi odpowiedź na to zapotrzebowanie» – powiedział Gwadiso”.

Niecały rok później Contralesa nabyła od Howden Africa Holdings Ltd. 42 procent udziałów Pump Brands, przedsiębiorstwa zajmującego się projektowaniem, wyrobem, marketingiem i sprzedażą pomp oraz oprzyrządowania na rynki lokalne i zewnętrzne afrykańskie. Wodzowie zapłacili ponad 25 milionów randów, czyli w przybliżeniu 4 miliony dolarów amerykańskich.

Jeszcze przed swoją śmiercią w lipcu 2000 roku zwrócił na to wszystko naszą uwagę Setumo Montshiwa, wódz Tshidi-Rolonów, ludu Tswana, u którego wówczas mieszkaliśmy. Prywatnie dorobił się on majątku na przedsiębiorstwie hazardowym – jest w tym ironia losu, ponieważ w innych zakątkach świata, na przykład na terenach rdzennych mieszkańców w Stanach Zjednoczonych (Catellino 2004, 2008), kapitalizm kasynowy od dawna ma związek z etnopresiębiorczością. Setumo powtarzał nam kilka razy, że ówczesna nieuchronna decyzja wodzów, by wkroczyć do świata finansów, była „sposobem na przyszłość”. Często dodawał też, że grupy etniczne muszą się upodobnić do *pty*. „Pty.” to skrót od *proprietary*, a w południowoafrykańskim języku finansowym „Pty. Ltd.” oznacza prywatną spółkę z ograniczoną odpowiedzialnością (tak jak „Inc.” w Stanach Zjednoczonych i „Plc” w Wielkiej Brytanii). Takie *merafe* – najbliższym tłumaczeniem tego terminu z języka tswana byłyby zapewne „etno-narody” – musiały, jego zdaniem, „przyłączyć się do nowoczesnego świata”.

aby „upodobnić się do przedsiębiorstw”, „wejść na rynek” i zarządzać swoim majątkiem symbolicznym i materialnym. Nie dziwi więc zapewne, że zostaliśmy przez niego szczegółowo wypytani o korzyści, jakich mogłaby przysporzyć nasza własna praca nad *setswana* („rzeczami Tswana”). Wódz miał nadzieję stworzyć archiwum i centrum zasobów kultury, które z kolei mogłyby stać się częścią nowego miejscowego przedsięwzięcia. Przyszłość tego afrykańskiego przywódcy, a także Contralesy zależała od przekształcenia kapitału finansowego w kulturowy i odwrotnie. Dla tych ludzi granica między obydwojma kapitałami stała się tak dziurawa, że niemal zanikła.

Czy – wbrew poglądom dużej części ortodoksyjnych nauk społecznych – możliwe jest, że jedną z prawdopodobnych przyszłych dróg etniczności, być może nawet najważniejszą, stanowią etnoinwestycje w rozumieniu zarówno metaforycznym, jak i materialnym? Wejście na rynek? Jawne powiązanie ze światem franczyzy i kapitału finansowego? Wprowadzenie „gospodarki tożsamościowej”? Idąc śladem Katalończyków, Kenijczyków, Shipibo i Szkotów, Leruo Molotlegi, król najbogatszego w Południowej Afryce ludu Bafokeng, wyraził właśnie takie sugestie podczas wykładu wygłoszonego na jednym z uniwersytetów *ivy league* w 2002 roku. Majątek etnonarodów to temat, o którym Leruo wie naprawdę dużo, podobnie jak jego zmarli przodkowie, w tym ojciec, Lebone Molotlegi I, oraz brat ojca, Lebone Molotlegi II. We wrześniu 1999 roku, przed samą śmiercią, Lebone Molotlegi II znalazł się na okładce specjalnego dodatku magazynu „Enterprise”, poświęconego lukratywnemu partnerstwu w górnictwie platyny, z którego słyną Bafokengowie. Pod jego zdjęciem zamieszczono podpis: „Kgosi Lebone II, dyrektor naczelny Bafokeng Inc.”. Trzydzieści miesięcy później jego następcą Leruo, zaraz po objęciu władzy, trafił z kolei na okładkę „Mining Weekly”. Wielki nagłówek brzmiał: „Poznajcie nowego dyrektora naczelnego Bafokeng, Inc.”.

Przenosimy się w inne czasy, do innej części Południowej Afryki, aby poznać inne spojrzenie.

W 1994 roku w Prowincji Północno-Zachodniej, w miejscowym tygodniku „The Mail”, na stronie z opiniami ukazał się artykuł zatytułowany *Szukając dziedzictwa Tswana* autorstwa niejakiego Tswagare Namane. „[Nie mogę] utrzymać, że jestem (...) ekspertem – pisał autor – zasługuję jednak na to, by mnie wysłuchano”. Chodziło mu o wykazanie, że przyszłością dla regionu, jego mieszkańców z ludu Tswana, a także dla całej Afryki jest turystyka. Zdaniem Namane, aby przyciągnąć gości do tego za-

kątka kraju, trzeba więcej niż tylko dobrych hoteli i atrakcyjnych rezerwów dzikich zwierząt. Należy również „odkryć” i wyeksponować to, „co jest autentycznym Tswana”. Dla tych, którzy nie mają ani pracy, ani wiele do sprzedania, wiara w nadzwyczajne korzyści z turystyki kulturowej, mająca długą historię, stała się panaceum, niemal odruchem bezwarunkowym. Dzieje się tak, mimo że turystyka tego typu rzadko zapewnia to, co wydaje się obiecywać. Namane miał jednak na myśli więcej niż tylko napływ dolarów od cudzoziemców. Komercjalizacja tożsamości – podkreślał – *niekoniecznie* obniża jej jakość lub redukuje ją do zwykłego towaru. Wręcz przeciwnie, wprowadzanie na rynek tego, „co jest autentycznym Tswana”, stanowi również sposób na refleksję, na autokreację, na *wykształcenie* i *odczucie* „tswanaości”. Takie twierdzenie, jak się przekonamy, leży również u podstaw innej rozwijającej się branży: turystyki genealogicznej, opartej na hobbystycznym uprawianiu genomiki. Biznes ten rozwija się na żyznym gruncie gospodarki tożsamościowej, na styku tego, co cielesne, i tego, co korporacyjne, tam gdzie esencja staje się agencją.

Argumentacja Tswagare Namane ma swoje odpowiedniki również w języku nauk społecznych, choć akcenty nie zawsze są rozłożone tak samo. Odnotujmy, na przykład, zwięzłe stwierdzenie Marilyn Halter, że „wywyższanie określonej kultury oraz zbijanie na tym pieniędzy to nie (...) antytezy”. Można też przywołać mimowolny sylogizm Phillipa Felfana Xie: ponieważ (a) „utowarowienie niekoniecznie niszczy wytwory kultury”, a zarazem (b) „kultura i turystyka mogą stać się nierozdzielne”, to (c) „utowarowienie kultury” jest często „pozytywnym mechanizmem poszukiwania autentyczności”, środkiem dążenia do „prawdziwego ja” indywidualnego i zbiorowego „poprzez przyswojenie sobie stanu minionego”. Prowadząc rozumowanie pokrewne ostatniemu zdaniu Xie, Namane pisał dalej:

„Krażyłem w poszukiwaniu czegoś autentycznie mojego; czegoś, co mógłbym (...) zachować w pamięci jako prawdziwe osiągnięcie moich przodków, czegoś, co potwierdzałoby moje człowieczeństwo i świadczyło o tym, że jestem równy wszystkim”.

Ta dręcząca potrzeba – dodaje – jest najsilniej odczuwana przez osoby wyłączone z przeszłości. Proszę zwrócić uwagę na sformułowanie „wyłączone”, ze skojarzeniami do własności, właściwości, łaskawości losu, do raju utraconego. „Chcę przez to odzyskać moją etniczność,

moje dziedzictwo, a nie mój «etnicyzm»”. To rozróżnienie, uderzający przejaw lokalnej antropologii, ma zasadnicze znaczenie. *Etniczność* odnosi się tutaj do członkostwa w kulturowo ukonstytuowanym „ludzie”, mającym na wszystko swoje sposoby, uznawane za swoiste dla niego i darzone przywiązaniem; *etnicyzm* wywołuje negatywne skojarzenia z „trybalizmem”, czyli – mówiąc słowami samego Namane – „rozpowszechnianiem apartheidu”. Dziedzictwo jest oczywiście kulturą, nazwaną i rzutowaną w przeszłość, jednocześnie zaś przeszłością zastygłą w kulturze. Stanowi tożsamość w nadającej się do obróbki, zbywalnej formie, tożsamość, której odnalezione obiekty i obiektywizacje mogą być konsumowane przez innych, a zatem dostarczane na rynek. Jej zbywalna forma – jak wyczuwał Namane – ma zadziwiającą zdolność do wywoływania wyobrażeń zbiorowych i wprowadzania ich do obiegu społecznego, politycznego i materialnego, by nie wspominać o „autentyczności”, widmie, które straszy wszędzie przy okazji utowarowienia kultury. Czarnoskórzy mieszkańcy południowoafrykańskich wsi, jeśli nie mają niczego charakterystycznego do zbycia, wielokrotnie dochodzą do przekonania, że grozi im kolektywna zagłada. Przy takim punkcie widzenia tożsamość opiera się na uznaniu ze strony znaczących innych, ale w tym szczególnym przypadku jest to uznanie wyrażane chęcią nabycia przez konsumenta. Nelson Graburn ujął kiedyś tę kwestię w bardziej ogólnych kategoriach. Tworząc dzieło sztuki dla obcych, napisał, ludy „czwartego świata” przekazują wiadomość: „Istniejemy; jesteśmy odmienni; możemy zrobić coś, z czego jesteśmy dumni; mamy coś, co jest tylko nasze”. Pewien starzec z ludu Tswana spytał nas na samym początku nowego tysiąclecia: „Czy jeśli nie mamy niczego naszego do sprzedania, oznacza to, że jesteśmy pozbawieni kultury?”. Posłużył się tym właśnie angielskim terminem. „A gdyby tak było, to czym jesteśmy?”

[...]

Konkurencyjność kultur, „które najlepiej rozwijają markę”, ilustruje godny uwagi przypadek utowarowienia tradycji Pedi. Warto pamiętać, że właśnie w jednym z ich wodzostw, Mamone, poddani zwrócili się do swojego władcy, aby poprzez turystykę doprowadził ich do dobrobytu. Tym razem chodzi o szkołę inicjacji *koma*. Obrzędy inicjacji występują u większości ludów Południowej Afryki i służą uzyskaniu dostępu do esencji „głębokiej wiedzy”. Właśnie w tym sakralnym kontekście, którego kulminacyjny punkt stanowi obrzezanie, są opisywane

i odtwarzane największe sekrety tubylczych sposobów życia, a młodych ludzi wprowadza się za pomocą odpowiednich środków kulturowych w dorosłość, uczy dyscypliny i ćwiczy w szanowaniu władzy. Takie szkoły istnieją w całym kraju i mają wielu adeptów. Są też przedmiotem publicznej dyskusji, spowodowanej głównie dużą liczbą wypadków śmiertelnych i poważnych okaleczeń genitaliów, do jakich doszło wśród uczestników w ostatnich latach. Dla Pedi – pisze Barbara Oomen (2005) – „*koma* [stała się] dochodowym biznesem”. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że za udział w obrzędach „ludzie płacą 200–1500 randów [33–250 dolarów amerykańskich]”, lecz także z tego powodu, iż zapisuje się do niej wielu *zamiejscowych* młodzieńców, mimo że „ceny (...) są [dla nich] dużo wyższe niż dla miejscowych” i wyższe niż koszt możliwości alternatywnych. *Koma* marki Pedi stała się na rynku kultury regionalnej produktem niszowym, który zyskał przewagę nad innymi lokalnymi wersjami tego samego obrzędu, między innymi nad znaną płatną inicjacją kobiet wśród ludu Venda. W tej dramatycznie ubogiej gospodarce komercjalizacja tubylczych praktyk i nawet najgłębszej wiedzy *jest* – zgodnie z przewidywaniem Namane – jednocześnie środkiem autokreacji i źródłem utrzymania. Przetrwanie kultur (*cultural survival*) – z pełnym szacunkiem dla organizacji o tej właśnie nazwie – w wielu rejonach ustąpiło miejsca przetrwaniu dzięki kulturze. Xi pisze, odnosząc się do członków ludu Li z chińskiej wyspy Hajnan, że utowarowienie ich tradycyjnego sposobu życia, często w ponownie wynalezionej formie, „ma zasadnicze znaczenie dla [ich] przeżycia i zdolności utrzymania się”, a nawet dla „regeneracji kulturowej”, co dodaje Hillman (2003), mając na myśli północny zachód prowincji Yunnan.

W dużej mierze to samo powiedziano między innymi o Maorysach w Nowej Zelandii (Shannon 1995), Cajunach w Luizjanie (m.in. Esman 1984) i rdzennych Amerykanach na południowym wschodzie Stanów Zjednoczonych (m.in. Paredes 1995). Mieści się tu również przypadek Bali, gdzie zwłaszcza ceremonie kremacji zwłok cieszą się dużą popularnością wśród przyjezdnych z zagranicy, a wersje tańców obrzędowych pokazywane płatnym gościom zyskały takie upodobanie wśród miejscowych, że są teraz „wykonywane w świątyni” i zastępują „starsze, uświęcone”. Turystyka, podobnie jak w Yunnanie, stała się tam „elementem o zasadniczym znaczeniu dla przetrwania i odrodzenia form kulturowych” (Sanger 1988). Jest w tym jednak również komplikacja. A właściwie komplikacja i zwrot akcji. Wygląda na to, że – i to jest komplikacja – z im większym powodzeniem dana zbiorowość dokonuje utowarowienia swojej odmien-

ności, tym szybciej obniża jakość tego, na czym opiera ową odmienność, a także szybciej zdevaluje dowolną wartość, jaka może w związku z tym powstawać. Klasyczna ekonomia i teoria krytyczna, pod każdym innym względem będące swymi antytezami, w tym punkcie się zgadzają: pierwsza z uwagi na swoje prawa podaży, popytu i malejących przychodów, druga z powodu założenia, że wytwór kultury, który staje się dostępny w masowej konsumpcji, traci raz na zawsze swoją aurę. Często wskazuje się na nieuchronne występowanie tego samego paradoksu w dążeniach tych, którzy kupują egzotykę–jako–towar, aby odnaleźć w swoim życiu zbawienną jakość: im bardziej poszukują swojego wyalienowanego „ja” w nasyconym boskością *Geist* innych, tym szybciej *Geist* poddaje się niszczącym skutkom działania rynku. Dlatego mówi się, że „turystyka etniczna” nieraz „niszczy (...) to, czego szuka”, tworząc w miejscu [pozornej] „autentyczności” poczucie „płaskości kulturowej», w której wszelkie znaczenie i przynależność” ulegają erozji i spłyceciu.

Tu jednak następuje zwrot akcji o sto osiemdziesiąt stopni. Proces utowarowienia kultury, wraz z zespolonymi z nim formalizacją i komercjalizacją tożsamości, jest mniej linearny, mniej teleologiczny oraz bardziej kapryśny, niżby mogła wskazywać i klasyczna ekonomia, i teoria krytyczna. Ani dla konsumentów, ani dla producentów aura etnotowarów nie znika tak po prostu wraz z ich wejściem na rynek; czasem, jak już widzieliśmy, może dojść do ponownego jej odkrycia, ożywienia, odzyskania. Wynika z tego, że etnotowar jest w istocie czymś bardzo dziwnym. Nic sobie nie robiąc z utartych poglądów na temat ceny i wartości, czerpie swoją atrakcyjność z tego, że wydaje się *opierać* zwykłej racjonalności ekonomicznej. Po części dzieje się tak dlatego, że będąca przedmiotem handlu odmienność mimo powielania i sprzedaży raczej nie traci swej pierwotnej wartości. Dlaczego? Ponieważ jej „surowiec” nie zużywa się w masowym obrocie. Przeciwnie, masowy obrót umacnia etniczność – w ogóle i we wszystkich jej szczegółach – a wraz z nią również status wcielonego podmiotu etnicznego jako źródła i środka tożsamości. Innymi słowy, większa podaż pociąga za sobą większy popyt. Co z tego wynika? Że aura może się zawierać nie tylko w oryginałach, lecz także w przedmiotach powielonych (Steiner 1999), stających się tym, co Bruner (1999) nazywa „autentycznymi reprodukcjami”. A autentyczne reprodukcje, podobnie jak „prawdziwe fałszerstwa”, zwykły podkreślać niepowtarzalność oryginału. Oczywiście nie zawsze to robią. Czasem wytwory i praktyki kultury poddają się logice podaży i popytu (zob. poniżej). Ale „dramat aury i jej rozpadu”, kiedy

dochodzi do etnoutowarowienia, często rozgrywa się w nieprzewidywalny sposób, wywołując, o czym się wkrótce przekonamy, pewne bardzo ogólne pytania teoretyczne o triangulację opartą na kulturze, tożsamości i rynku. Jakie wnioski można wyciągnąć z tego wszystkiego? Czyżby na naszych oczach dokonywała się metamorfoza w sferze wytwarzania tożsamości i podmiotowości, w polityce i ekonomii kultury, a zarazem w ontologii świadomości etnicznej? A może tylko jesteśmy świadkami intensyfikacji czegoś, co jest wokół nas od dłuższego czasu, czegoś immanentnie ukrytego w półmroku zawikłanej, często nieoczekiwanej historii kapitalizmu, czegoś zmuszanego obecnie, by uwidocznić się w pełni. Czy możliwe jest *jedno i drugie* jednocześnie? Jeśli tak, to jak wytłumaczyć te procesy? I dokąd to wszystko prowadzi? Proszę zwrócić uwagę, że stawiając problem w ten sposób, traktujemy etniczność, kulturę i tożsamość *nie* jako konstrukty analityczne, lecz jako konkretne abstrakty w różnym stopniu wykorzystywane przez istoty ludzkie w ich codziennych wysiłkach, by zamieszkiwać bezpieczne światy. Będziemy dowodzić, że tworzeniu się Etniczności sp. z o.o. – wszak nie wszędzie odbywającemu się w ten sam sposób, z tym samym nasileniem, tą samą pasją i w tych samych proporcjach – towarzyszy dwojaki proces, dialektyka, choć nie w nadmiernie zdeterminowanym, totalizującym znaczeniu, od którego duża część teorii postmodernizmu odcina się niemal histerycznie. Jeden element tego procesu opiera się na formalizacji tożsamości, na przekształceniu zetniczizowanych zbiorowości w korporacje tego lub innego rodzaju; drugi wiąże się z postępującym utowarowieniem wytworów i praktyk ich kultury. W jakim wzajemnym stosunku są te dwie strony dialektyki i jak w związku z tym kształtują przyszłość etniczności, wyjaśni się w odpowiednim momencie. Podobnie będzie z innymi nierozwiązanymi problemami, o których częściowo wzmiankowaliśmy. A więc jaką konkretnie rolę odgrywa rozwój szeroko rozumianego neoliberalnego kapitalizmu w formalizacji tożsamości? Kim, jeśli wolno nam wyrazić kwestię tak niedelikatnie, są jego prymarni beneficjenci? Kto ponosi szkody z tego powodu i w jakim stopniu? Jakie są implikacje Etniczności sp. z o.o. dla codziennej etnopolityki, zwłaszcza prowadzonej z użyciem przemocy? I dla postawy uczuciowej, uważanej tak długo za integralną część świadomości etnicznej? Czy jest prawdopodobne, że jakiegokolwiek części nowego ładu globalnego unikną procesów tutaj opisanych?

W tym miejscu wybiegamy jednak zbyt daleko.

Jedno *jest* już jasne: poddanie badaniu Etniczności sp. z o.o. ma niebłahę konsekwencje dla refleksji teoretycznej nad epoką, w której żyjemy – nieważne, czy o zjawisku tym wiemy, czy je rozumiemy i czy się nam ono podoba.

Jean Comaroff, John L. Comaroff, *Etniczność sp. z o. o.*
Tłum. Wojciech Usakiewicz
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011

**SADYZM
MESJANISTYCZNY**

Okrucieństwo w stosunku do innych, które w wewnętrznym świecie sprawcy wydaje się uzasadnione moralnie. „Sadyzm mesjanistyczny” jest jednym z aspektów skrajnych uprzedzeń etniczno-rasowych i religijnych. Gdy nienawistne uprzedzenia osiągną swój punkt krańcowy, czysta agresja id zaczyna płynąć w żyłach superego. Wyidealizowany obraz samego siebie i egosyntoniczna ideologia sadystyczna zaczynają uzasadniać zachowania antyspołeczne. Myślenie staje się niebezpiecznie usztywnione, a wszelka zdolność do empatii wobec innych zanika. Gdy w takim stanie umysłu pojawia się bodziec w postaci indoktrynacji polityczno-religijnej, przemoc wydaje się wolna od poczucia winy, a nawet na kształt „boski” usankcjonowana. Zabijanie innych staje się sposobem wspierania własnej bezwzględnej megalomanii i stapia się z wyidealizowanym bogiem lub przywódcą, który staje się ucieleśnieniem archaicznego i wszechmocnego superego*.

Salman Akhtar, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*,
Karnac Books, London 2009, s. 171.

* “‘Messianic sadism’ is a facet of extreme ethnoracial and religious prejudice. As the extreme end of hateful prejudice is approached, the raw aggression of the id begins to flow in the veins of the superego. An idealized self-image and an ego syntonic sadistic ideology begins to rationalize antisocial behavior. Thinking becomes dangerously stilted and all capacity for empathy with others is lost. When such a state of mind receives encouragement from politico-religious exhortations, violence appears to be guilt-free and even ‘divinely’ sanctioned. Killing others becomes a means of buttressing one’s own callous megalomania and also merging with an idealized deity or leader who comes to embody an archaic and omnipotent superego”.

STADIA OBJAWÓW UPREDZEŃ

STADIUM UPREDZENIA	POGLĄDY NA SWÓJ TEMAT	POGLĄDY NA TEMAT INNYCH
ŁAGODNE		
Poziom I	Bezkrytyczna samoakceptacja, brak świadomości psychologicznej	Niezmentalizowana ksenofobia, łagodny prowincjonalizm
Poziom II	Lekko zaznaczona wiara we własną wyższość, etnocentryzm	Stereotypowanie, upodobanie do etnicznych dowcipów
UMIARKOWANE		
Poziom III	Zachwiana ideologia polityczna; pojawienie się „złego głodu”	Brak zaufania do mniejszości, aktywne ich unikanie
Poziom IV	„Uzależnienie od propagandy”, zawężenie percepcji, otwarte samozadowolenie	Świadoma nienawiść wobec innych, radość z ich porażek
ZAAWANSOWANE		
Poziom V	Fantazjowanie na temat własnego zagrożenia, regresja do tożsamości grupowej	„Uzasadniona” dyskryminacja, dehumanizacja innych
Poziom VI	Paranoidalna megalomania; pojawienie się „sadyzmu mesjanistycznego”	Zorganizowana przemoc, zabójstwa i ludobójstwo

S. Akhtar, (2007). *From Unmentalized Xenophobia to Messianic Sadism: Some Reflections on the Phenomenology of Prejudice*. In: H. Parens, A. Mahfouz, S. W. Twemlow, D.E. Scharff (Eds.), *The Future of Prejudice: Psychoanalysis and the Prevention of Prejudice*. Lanham: Rowman & Littlefield, s. 15.

STUDIO

TEATR GALERIA

DYREKTOR TEATRU Roman Osadnik

ZASTĘPCA DYREKTORA DS. ARTYSTYCZNYCH Natalia Korczakowska

ZASTĘPCA DYREKTORA Aldona Machnowska-Góra

GŁÓWNY KSIĘGOWY Jadwiga Jaworska

KIEROWNIK GALERII Dorota Jarecka

KIEROWNIK LITERACKI Agnieszka Tuszyńska

DRAMATURG TEATRU Wojtek Zrałek-Kossakowski

PRACOWNIA IM. JERZEGO GRZEGORZEWSKIEGO Ewa Bułhak, Mateusz Żurawski

RADCA PRAWNY Magdalena Wadowska

ZAMÓWIENIA PUBLICZNE Michał Magdziak

KIEROWNIK TECHNICZNY Tomasz Opęchowski

SPECJALISTA DS. TECHNICZNYCH Magda Bałycz

KOORDYNACJA PRACY ARTYSTYCZNEJ Paulina Iwińska-Biernawska

KIEROWNIK DZIAŁU PROMOCJI Krystyna Lewenfisz-Kulesza

KIEROWNIK DZIAŁU SPRZEDAŻY I ORGANIZACJI WIDOWNI Przemek Szulczewski

SPECJALISTA DS. SPRZEDAŻY Katarzyna Tarłowska

EDUKACJA KULTURALNA Magdalena Grabowska, Paulina Andruczyk,

Gabriela Stankiewicz

IMPRESARIAT Agnieszka Błazejowska (urlop macierzyński),

Dagmara Olewińska

PROMOCJA, STRONA INTERNETOWA Darek Pabjańczyk

KIEROWNIK ADMINISTRACYJNY Michał Pawelec

KIEROWNICY PRODUKCJI Justyna Pankiewicz, Aleksandra Wiśniewska

SEKRETARIAT Anna Lewandowska

INSPICJENTKI Olga Karoń, Maria Lejman-Kasz, Beata Szaradowska

PRACOWNIA OŚWIETLENIOWA Tomasz Janiszewski, Dariusz Zabiegałowski,

Rafał Kośka

PRACOWNIA AKUSTYCZNA Sławomir Czarnecki, Paweł Parzuchowski,

Michał Rokicki

REKWIZYTORZY Marta Ewa Janikowska (urlop macierzyński),

Artur Karolak, Witold Fietkiewicz

PRACOWNIA PERUKARSKA I CHARAKTERYZACJA Bożena Józwiak

GARDEROBIANE Teresa Iwanow, Beata Paderewska, Grażyna Król

ZESPÓŁ MONTAŻYSTÓW Tomasz Boczkowski, Tomasz Bogumił,
Sergiusz Gajcy, Rafał Kępa, Jacek Łukasik, Marcin Skorek, Leszek Swat,
Michał Osicki, Michał Kabas

KIEROWNICY WIDOWNI Dagmara Olewińska, Kacper Wolczyk
OBSŁUGA WIDOWNI Aleksandra Szklarczyk, Ewelina Chołuj,
Joanna Nakończy, Maciek Like, Katarzyna Pacek

KASA BILETOWA Dorota Rębisz, Paweł Jeleniewski, Krzysztof Lipiec,
Agata Tragarz

KSIĘGOWOŚĆ Monika Kaczorek, Małgorzata Krupa,
Małgorzata Pocztowicz, Teresa Stokowiec

KADRY Beata Stępień

WYPOŻYCZALNIA KOSTIUMÓW Ewa Katarzyna Szulc

SPECJALISTA DS. BHP Michał Gasik

SPECJALISTA DS. PPOŻ. Andrzej Sztarbała

STRAŻACY Jacek Karaszewski, Kazimierz Karaszkievicz

INTENDENT Stanisława Kwaśniewska

ZAOPATRZENIE Jacek Kajak

KONSERWATOR Włodzimierz Konfederak

GALERIA STUDIO

KIEROWNIK GALERII Dorota Jarecka

KURATORKA Barbara Piwowarska

PRODUCENTKA Marta Hekselman

REDAKCJA PROGRAMU Agnieszka Tuszyńska

PROJEKT GRAFICZNY Rene Wawrzkievicz

W programie wykorzystano szkice Oskara Hansena
Oskar Hansen, szkice do przebudowy Teatru Studio, ok. 1974,
Strefa obsługiwana / schematy relacji przestrzennych: widz-aktor,
archiwum Muzeum Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie

Premiera spektaklu w ramach Festiwalu Nowe Epifanie 2017



Patroni



Partnerzy



STUDIO TEATR GALERIA

PKiN

PL.DEFILAD 1

WARSZAWA

WWW.TEATRSTUDIO.PL

STUDIO
TEATR GALERIA