

Marcin Lubaś

Odtwarzanie czy zmiana? Zarys nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych

Przegląd Socjologii Jakościowej 9/3, 60-88

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Marcin Lubaś
Uniwersytet Jagielloński

Odtwarzanie czy zmiana? Zarys nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych

Abstrakt Celem artykułu jest przedstawienie zarysu nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych, powstałej w antropologii społeczno-kulturowej w efekcie krytyki, jakiej w minionych dekadach poddano tak zwane antropologiczne pojęcie kultury. Nowa problematyka odchodzi od traktowania kultur jako specyficznych obiektów na rzecz nowego przedmiotu namysłu i refleksji teoretycznej – kulturowych przeobrażeń. Dowodzę, że w centrum nowej problematyki znajdują się trzy grupy zagadnień, związane odpowiednio z kulturową kreatywnością, wariantywnością oraz procesami integracji i dezintegracji kulturowej. Proponuję też własne podejście do zarysowanych zagadnień, skupione na pytaniach dotyczących uwarunkowań zmian kulturowych, w szczególności na tym, co ogranicza tempo, głębokość i skalę zmian. Aby uwyraźnić interesujące mnie pytania, odwołuję się do materiału etnograficznego zaczerpniętego z własnych badań prowadzonych w zachodniej części Republiki Macedonii.

Słowa kluczowe problematyka, antropologiczne pojęcie kultury, zmiany kulturowe, kreatywność, kreolizacja kulturowa, wariantywność i społeczna dystrybucja treści kulturowych, integracja i dezintegracja kulturowa, społeczna organizacja zróżnicowań kulturowych, granice społeczne, synkretyzm religijny, Europa południowo-wschodnia, Republika Macedonii

Marcin Lubaś, dr hab., antropolog społeczny, pracownik (obecnie także dyrektor) Instytutu Socjologii UJ. Interesuje się teorią antropologiczną, stosunkami międzyreligijnymi, przemianami relacji pokrewieństwa. Prowadził badania terenowe w zachodniej części Republiki Macedonii. Autor książek *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej* (2003) oraz *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi* (2011).

Dane adresowe autora:

Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: marcin.lubas@uj.edu.pl

Cel i porządek rozważań

Celem, jaki sobie tu stawiam, jest scharakteryzowanie zmian pojęciowych, jakie zaszły w antropologicznym sposobie teoretyzowania na skutek wewnętrznej, prowadzonej przez samych antropologów, krytyki tak zwanego antropologicznego pojęcia kultury. Zmiany, o których myślę, doprowadziły, najogólniej rzecz biorąc, do pojawienia się nowego sposobu problematyzowania zjawisk i procesów kulturowych. Krytyka antropologicznego pojęcia kultury posiadała swój efekt naskórkowy w posta-

ci postulatu eliminacji pojęcia kultury z aparatu pojęciowego antropologii. Głębszym skutkiem było pojawienie się pytań i problemów badawczych, koncentrujących już się nie wokół osobliwych obiektów zwanych ludzkimi kulturami, lecz nowego przedmiotu refleksji, czyli transformacji kulturowych.

Używany przeze mnie termin „problematyzacja” pochodzi, rzecz jasna, od Michela Foucaulta, który łączył to słowo z reakcjami badaczy na określone trudności i wątpliwości pojawiające się w pracy teoretycznej i badawczej w różnych okresach historycznych. Jeśli to, co do tej pory oczywiste i dane staje się pytaniem, jeśli wątpliwości ogarniające uczonych przekształcają się w nowe problemy, zbiory szczegółowych pytań badawczych i zróżnicowane propozycje odpowiedzi, mamy do czynienia z nową problematyką, nowym sposobem stawiania i przedmiotem pytań oraz towarzyszącym mu (często zróżnicowanym) zestawem proponowanych odpowiedzi i rozwiązań (Foucault 1994: 118).

Konsekwencją krytyki antropologicznego pojęcia kultury jest wyłonienie się nowego przedmiotu refleksji, sposobów formułowania pytań, nowa forma, by tak rzec, zastanawiania się nad zjawiskami i procesami kulturowymi. Jako taka nie tworzy ona spójnej teorii ani jednego spójnego aparatu analitycznego. Stanowi wspólny zestaw wątpliwości i problemów. Wykorzystuję termin ukuty przez Foucaulta, nie jestem jednak konstruktywistą ontologicznym na jego modłę, lecz zwolennikiem realizmu, uważającym, że cechą nauki jest odkrywanie mechanizmów rządzących światem. Ta epistemologiczna deklaracja ma znaczenie dla poruszanych tu spraw. Traktuję bowiem problematykę nie tylko jako czynności myślenia w ich historyczno-geograficznej specyfice, ale też jako instrumentaria

heurystyczne prowadzące bądź nie do odkrywania i eksplorowania pewnych istniejących, ale niepoznanych czy słabo poznanych do tej pory prawideł i struktur rzeczywistości.

Przedstawiony niżej opis przekształceń teoretycznych w antropologii społeczno-kulturowej łączy się w pewien sposób z głównym tematem niniejszego tomu, czyli kwestią współczesnych związków między antropologią a socjologią. Nie jest tajemnicą, że niektórzy socjologowie szukają inspiracji w antropologii, szczególnie w klasycznych antropologicznych koncepcjach kultury. O ironio, u wielu współczesnych antropologów tego rodzaju zapożyczenia budzą mieszane uczucia. Sami antropologowie często odcinają się bowiem od dawnych idei swej dyscypliny w poszukiwaniu nowych pojęć, zagadnień i przedmiotów badania. Poniżej będę się starał zarysować ogólny kierunek owych poszukiwań. Jednocześnie wielu socjologów będzie mogło odnaleźć w poniższych rozważaniach tematy, które sami dobrze znają i podejmują w praktyce badawczej, nie zastanawiając się nad tym, że owe pytania i kwestie występują równolegle w innych naukach społecznych i humanistycznych.

W następnym podrozdziale omówię bardziej szczegółowo debatę o antropologicznym pojęciu kultury, jaka toczyła się w antropologii społeczno-kulturowej pod koniec XX i z początkiem XXI wieku. Rozważę zarzuty padające pod adresem tej idei oraz podejmowane próby jej obrony. W kolejnej części artykułu zastanowię się nad skutkami pojęciowymi krytyki antropologicznego pojęcia kultury. Zarysuję nową problematykę zjawisk i procesów kulturowych, w centrum której znajdują się już nie obiekty – kultury, ale, najogólniej ujmując, przemiany kulturowe. W tym kontekście

zwrócić uwagę na trzy grupy zagadnień odnoszące się do tego nowego obiektu refleksji: po pierwsze, kreatywność i innowacje, po drugie, wariantywność i społeczną dystrybucję treści kulturowych, po trzecie, na procesy integracji i dezintegracji kulturowej. W przedostatnim podrozdziale omówię perspektywę zarysowanej problematyki. W zgodzie z intuicjami samego Foucaulta sądzę, że problematyka wywołuje u badaczy różne reakcje. Tak jest niewątpliwie także w przypadku omawianym w niniejszym tekście. Wszyscy prawie koncentrujemy teoretyczną uwagę na zmianach, transformacjach, uwidaczniają się jednak także różnice w formułowaniu problemu. Jednych interesuje przede wszystkim analiza momentów wydarzenia się zmian, innych, do grona których zalicza się również piszący te słowa, bardziej pociąga badanie warunków określających tempa, głębokość i skalę zmian kulturowych. W tym przedostatnim podrozdziale chciałbym również zarysować własny sposób zastanawiania się nad zmianami kulturowymi. W tym celu posłużę się materiałem etnograficznym z badań terenowych, jakie prowadziłem w zachodniej części Republiki Macedonii, a poświęconych między innymi społecznemu zorganizowaniu zróżnicowań religijnych.

Spór o antropologiczne pojęcie kultury

Za najważniejszą ogólnoteoretyczną dyskusję w antropologii społeczno-kulturowej w ostatnich dwudziestu latach należy uznać krytyczną debatę dotyczącą tak zwanego antropologicznego pojęcia kultury. Tym, co ją wyróżniało, nie był oczywiście temat. Reprezentanci antropologii cyklicznie niemal powracają do refleksji nad podstawowymi pojęciami swej dyscypliny, w tym również do rozważań nad pojęciem kultury (zob. Keesing 1974; Kroeber,

Kluckhohn 1952). Wcześniej przez długi czas przedmiotem najgorętszych dyskusji teoretycznych pozostawała kwestia tworzywa czy też budulca kultury. Pytano: czym jest kultura? Część teoretyków proponowała, aby zawęzić pojęcie kultury do sieci znaczeń i ich nośników w postaci symbolicznych form i działań (Sahlins 1976; Geertz 2005). Zwolennicy antropologii kognitywnej widzieli w kulturze zbiór modeli poznawczych, istniejących zarówno jako publiczne artefakty, jak też jako poznawcze konstrukcje w umysłach członków społeczności (Shore 1996). Neoewolucjonizm i materializm kulturowy ujmowały kultury jako złożone systemy adaptacyjne (por. Harris 1985; zob. też Keesing 1974: 73–97; Trigger 1998). Inni jeszcze opowiadali się za rozpatrywaniem kultury w terminach behawioralnych, sprowadzając ją do konfiguracji społecznie wyuczonych zachowań (Linton 1975). W dyskusjach i sporach tego rodzaju nie dochodzono, co zrozumiałe, do ostatecznych rozstrzygnięć.

Atmosfera debaty uległa zdecydowanej zmianie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Do tej pory spierano się głównie o tworzywo kultury, jednak nie podważano kluczowego założenia, że grupy ludzkie żyją w różnych kulturach. Badacze mogli zajmować odmienne stanowiska w kwestii budulca kultury, zgadzano się tym niemniej, że tworzywo to, czymkolwiek jest, posiada pewną formę przestrzennej dystrybucji i organizacji, a mianowicie jest rozrzucone po świecie i ukształtowane w odrębne i posiadające pewien stopień zwartości całości zwane kulturami określonych mniejszych lub większych grup społecznych. Właśnie to założenie podano, by tak powiedzieć, kolegiąlnie w wątpliwość w ostatnich dwóch dekadach minionego stulecia. Jak na ironię losu, w momencie gdy wiara antropologów w ten sposób my-

ślenia o dystrybucji i organizacji treści kultury zaczęła się coraz bardziej chwiać, ów antropologiczny sposób myślenia o różnorodności kulturowej zyskał na znaczeniu w innych dyscyplinach naukowych, a także w dyskursach i praktykach politycznych związanych z tak zwaną polityką tożsamościową.

Przez antropologiczne pojęcie kultury rozumiem tu ideę, zgodnie z którą kultura to pewien wytworzony historycznie całościowy sposób życia właściwy danej grupie społecznej, obejmujący zarówno sferę materialną, jak też duchową i intelektualną (por. Stocking 1968: 203)¹. Tak rozumiana idea kultury weszła do słownika debaty na temat wielokulturowości (por. Taylor 1994: 65–70; Kymlicka 1995: 18–19), do teorii organizacji (Hofstede 2000: 241–298), a wcześniej do pamiętnego sporu filozofów na temat racjonalności zachodniej nauki (zob. Lukes 1970; Winch 1970). We współczesnej socjologii, historii czy kulturoznawstwie antropologiczne rozumienie kultury ulega niekiedy interesującym modyfikacjom, stając się desygnatem różnych momentów w historii społeczeństwa. Piszemy o „kulturze szla-

¹ W naukach społecznych i humanistycznych występują też inne sposoby rozumienia pojęcia kultury. Bywa, że opisuje się za jego pośrednictwem – odwołując się do Matthew Arnolda – to, co uważamy za intelektualnie i moralnie wybitne, na przykład wielkie osiągnięcia ludzkich umysłów w dziedzinie sztuki, literatury, religii, filozofii oraz nauki. Pojęcie kultury może przywołać na myśl proces duchowego, intelektualnego oraz estetycznego rozwoju lub też wszelkie prace i samą aktywność na polu sztuk plastycznych, literatury, muzyki oraz nauki (por. Williams 1983: 90; Sewell 1999: 40; Eagleton 2012). Myśliciele konserwatywni za podstawę czy jądro kultury uznają natomiast religię (zob. Eliot 2007: 130–138, 183; Scruton 2010: 11). Wybitny historyk antropologii George Stocking Jr. twierdził, że ważną część kontekstu teoretycznego, w którym pojęcie kultury uzyskało specyficznie antropologiczne znaczenie, stworzył Franz Boas (Stocking 1968: 233). Tworząc antropologiczne pojęcie kultury, antropologowie, Boas, a przede wszystkim jego uczniowie znajdowali się pod wpływem niemieckiej tradycji filozoficznej sięgającej czasów oświecenia i romantyzmu (zob. Bunzl 1996; w kwestii socjogenezy pojęcia kultury zob. Elias 2011). Koniecznie trzeba też dodać, że w samej antropologii pojęcie kultury pojmowano też często nie jako sposób życia danej grupy, ale zespół cech podlegający dyfuzji (por. Kuper 2005: 54).

checkiej w Polsce” (Tazbir 2002), „kulturze nowego kapitalizmu” (Sennett 2010: 6–7). Bywa również, że stosuje się pojęcie kultury, mając na myśli określony typ myślenia, działania, odczuwania występujący w różnych miejscach lub okresach albo tylko w jednym miejscu i czasie. W tym pierwszym znaczeniu istnieje „kultura nędzy” (Lewis 1976: 46 i nast.) albo „kultura zaufania” (Sztompka 2007: 266–270). Biorąc pod uwagę drugie znaczenie pojęcia, korzysta się ze sformułowań w rodzaju „kultura ankieterska w Wielkiej Brytanii” (Macnaghten, Urry 2005: 106).

Podstawowy walor antropologicznego pojęcia kultury, jak również pojęć będących jego pochodnymi, wydaje się następujący: umożliwiają one opisowe badanie różnicowań kulturowych w świecie. Jak słusznie zauważył James Boggs, antropologiczne pojęcie kultury to coś więcej niż pojedyncza idea, jest ono szeroką koncepcją o implikacjach teoretycznych i politycznych (2004). Wychodząc od antropologicznego rozumienia kultury, ujmujemy całą rzeczywistość społeczno-kulturową jako wielość kultur, różnorodność sposobów myślenia, komunikowania, działania, odczuwania podzielanych w obrębie poszczególnych grup społecznych.

Antropologiczne pojęcie kultury było oczywiście odpowiedzią na specyficzny sposób problematyzowania zjawisk i procesów społeczno-kulturowych przez zachodnich, szczególnie amerykańskich, intelektualistów w epoce modernizmu i gwałtownej modernizacji społecznej. Obecnie, dzięki pracom historyków kultury, rozumiemy głębiej i bardziej szczegółowo charakter owej problematyki i tkwiących u jej podstaw założeń. Antropologiczne pojęcie kultury jako sposób myślenia o kulturze i różnicach kulturowych upowszechniło się w kręgach intelektualnych i akademickich w momencie załamania wiary w linearny,

kumulatywny postęp społeczny oraz supremację zachodniej cywilizacji nad resztą ludzkości. Kumulatywna jednokierunkowa ewolucja przestała uchodzić za podstawową oś myślenia o różnicach kulturowych. Miejsce czasu zajęła przestrzeń i geografia odmienności między ludźmi (Hegeman 1999). Poważne wątpliwości zaczęła rodzić polityczna ekspansja zachodnich mocarstw i kolonializm. Pojawiły się liczne kontrowersje wokół mechanizmów integracji społecznej w samych Stanach Zjednoczonych. Antropologiczne pojęcie kultury okazało się być narzędziem myślowym pomocnym w rozważaniach nad istotnymi kwestiami społecznymi, takimi jak: możliwość asymilacji kulturowej, rasizm i hierarchie społeczne, umasowienie i przemysłowe wykorzenienie społecznych mas czy zasadności polityki interwencjonizmu międzynarodowego². Samym antropologom antropologiczna idea kultury umożliwiała przez lata wygodne balansowanie między postawą neutralnego naukowca (postulującej istnienie pewnego obiektywnego przedmiotu naukowego badania i studiów) i zaangażowanego społecznie krytyka humanisty (wyrażającego szacunek dla złożoności i wyjątkowości kulturowej innych ludów). Rozwiązywała zatem pozornie trapiący akademickich uczonych dylemat naukowej bezstronności i moralnego zaangażowania (zob. Hegeman 1999: 46).

Późniejsza kariera antropologicznego pojęcia kultury łączy się w interesujący sposób z różnymi, często znajdującymi się w konflikcie, tendencjami, z jednej

² W znakomitym studium poświęconym analizie upowszechniania się antropologicznego pojęcia kultury w amerykańskim środowisku akademickim i intelektualnym Susan Hegeman zauważa, że idea ta służyła nie tylko krytyce linearnego ewolucjonistycznego sposobu myślenia o zmianach, ale równocześnie była wykorzystywana jako element budowy amerykańskiego nacjonalizmu, krytyczny argument w sporach z rasizmem i biologicznym determinizmem, stanowiła przesłankę potępienia procesów wykorzenienia kulturowego, destrukcji lokalnych wspólnot, umasowienia społeczeństwa, tudzież atak na politykę zaangażowania Ameryki w pierwszą wojnę światową po stronie państw Ententy (zob. Hegeman 1999).

strony z separacjonistycznym nacjonalizmem, z drugiej – z polityką wielkulturowości oraz polityczną emancypacją mniejszości etnicznych w wielu zakątkach świata. Świadomość posiadania własnej odrębnej kultury (w rozumieniu antropologicznym lub do niego zbliżonym) stała się podstawowym elementem politycznej samowiedzy rozmaitych i występujących pod różnymi sztandarami ruchów politycznych (por. Sahlins 1999: 401). Taka samoświadomość kulturowa doprowadziła jednak zmiany statusu pojęcia kultury. Z terminu określającego szczególny sposób życia określonej zbiorowości, kultura przerodziła się w desygnat politycznie inspirowanych obrazów, reprezentacji symbolicznych na temat owego sposobu życia (Wade 1999). Tym samym, kultura przekształciła się w symboliczny obiekt i przedmiot świadomie podejmowanych zmian (zob. Moore 2011).

W literaturze antropologicznej w ostatnich kilkudziesięciu latach próżno byłoby jednakże szukać jakichkolwiek oznak tryumfalizmu, a nawet zawodowego zadowolenia z popularności, jaką cieszy się antropologiczne pojęcie kultury w innych dziedzinach nauk czy na rynku ideologii politycznych współczesnego świata. Antropologiczne ujęcie kultury stało się bolączką antropologów i przedmiotem gorących debat, w które angażowali się czołowi antropologowie teoretyczni przełomu wieków (zob. Barth 1989; 2004a; Hannerz 1992; Ingold 1993; Goody 1994; Friedman 1994; D'Andrade 1999; 2008; Sahlins 1999; Clifford 2000; Wolf 2001; Trouillot 2002; Geertz 2003; 2010; Appadurai 2005; Kuper 2005).

Wiele autorytetów w dziedzinie antropologii oceniało antropologiczne pojęcie kultury surowo i krytycznie. Robert Brightman w roku 1995 (zatem w momencie, gdy debata sięgała apogeum, ale daleka była jeszcze kresu) wyodrębnił i omówił kilkanaście ka-

tegorii zarzutów wobec klasycznej antropologicznej idei kultury. Na sporządzonej przez tego autora liście znalazły się krytyczne uwagi o charakterze epistemologicznym, teoretycznym, empirycznym, moralnym i politycznym (Brightman 1995).

Zdaniem części krytyków antropologiczne pojęcie kultury jest hipostazą, terminem, którego używa się tak, jakby jego desygnatem był realny obiekt, jednak kulturowe całości w rzeczywistości nie istnieją. Operacja przypisywania kulturze realności jest, jak twierdzili niektórzy, intelektualnie i politycznie niebezpieczna. W często cytowanym i wymownie zatytułowanym tekście *Writing Against Culture* Lila Abu-Lughod dowodziła, że pojęcie kultury jest myślowym narzędziem służącym antropologii do konstruowania idei różnicy i odrębności kulturowej. Instrument ów, jak argumentowała Abu-Lughod, przyczynił się jednak do traktowania różnicy kulturowej jako czegoś zastanego i niezmiennego, co upodabnia pojęcie kultury do otoczonego złą sławą pojęcia rasy (1991: 141). Wypływająca z antropologicznego pojęcia idea wielości ludzkich kultur jest wytworem antropologicznej wyobraźni – odrębność kulturowa nie jest niezależnym od badacza faktem, ale politycznie wykorzystywanym narzędziem społecznego klasyfikowania ludzi (Abu-Lughod 1991: 143; Kahn 1995: 128). Uwadze krytyków nie uszły podobieństwa między antropologicznym pojęciem kultury a politycznymi ujęciami pojęcia kultury spotykanyymi w ideologiach ruchów politycznych, szczególnie o charakterze nacjonalistycznym (zob. Handler 1984; Kahn 1995; Bernard, Spencer 1996). Wskazywano, że elementem łączącym nowoczesny nacjonalizm i klasyczne antropologiczne pojęcie kultury jest przekonanie, że kultura to samoistny, zintegrowany, zbiorowy byt nadający spójną i trwałą postać życiu społecznemu określonej grupy społecznej.

Krytycy podnosili również szereg zastrzeżeń teoretycznych. Podstawowe wątpliwości dotyczyły sposobu ujmowania, z perspektywy klasycznej idei, relacji między kulturą a działaniem społecznym. W ocenie niektórych krytyków opierał się on na niedającym się dłużej utrzymać determinizmie kulturowym. Wskazywano, że działający ludzki podmiot nie jest tylko i wyłącznie posłusznym realizatorem istniejących już zasad kulturowych, działania ludzkie mają charakter sprawczy i kreatywny, mogą przeto prowadzić również do przeobrażeń treści kultury (Fox 1985: 185–211; Rosaldo 1993: 91–126; Brightman 1995: 514; Ortner 1996: 1–20).

Inny podawany przez krytyków argument wskazywał, że ujmując zróżnicowanie kulturowe, zgodnie z antropologicznym pojęciem kultury, jako wielość wspólnych poszczególnym grupom ludzi kulturowych sposobów życia, przeceniamy w analizie stopień wewnętrznej spójności, trwałości, jednorodności, harmonijności, odrębności tak zwanych kultur. Krytycy twierdzili zatem, że antropologiczne rozumienie kultury nie daje wglądu w istotne aspekty życia kulturowego, takie jak występująca w grupach ludzkich wariantowość kulturowa, zróżnicowane i sprzeczności między ideami podtrzymywanymi przez różnych członków badanych grup i społeczeństw (Barth 1989: 120–142; Hannerz 1992: 11–15; Vayda 1994: 320–330). Zakładając, że „wspólna kultura” integruje członków grupy i pozwala budować im w jej ramach trwałe więzi społeczne, abstrahuje się z kolei od różnic, konfliktów i walk o polityczną dominację i społeczną hegemonię (Comaroff, Comaroff 1991: 15–18; Clifford 2000; Crehan 2002).

Wysuwany był także zarzut, że przedstawiając kultury jako odrębne całości pokrywające się z granicami grup społecznych, reifikuje się granice

społeczne, ignoruje zaś przestrzenną mobilność treści kulturowych oraz wielorakie zależności i relacje pomiędzy ludzkimi zbiorowościami i skupiskami. Argument ten wspierano, powołując się zarówno na historię kolonializmu i kapitalizmu, jak też bardziej współczesne liczne studia nad procesami globalizacji i transnacionalizmem (Friedman 1994; Trouillot 2003; Ekholm-Friedman, Friedman 2008; Wolf 2009).

Wielowątkowa fala krytyki antropologicznego pojęcia kultury sama szybko spotkała się z krytyką. Do zdecydowanej obrony idei przystąpił znany z polemicznego temperamentu antropolog i teoretyk Marshall Sahlins. Uznał on, że krytycy tworzą wykoślawiony obraz antropologicznej idei kultury, niemający, jeśli chodzi o pewne aspekty, nic wspólnego z rzeczywistymi poglądami głoszonymi przez klasyków antropologii. Zdaniem Sahlinsa trudno znaleźć antropologa, który twierdziłby kiedykolwiek, że kultury są doskonale spójne, zwarte i niezmiennic (Sahlins 1999: 404–405). Jednocześnie Sahlins broni poglądu, że kultura jako uporządkowany zespół cech podzielanych przez grupy społeczne jest czymś, czego stale doświadczamy, obserwując życie społeczne (1999: 415). Pokrewną argumentację odnaleźć można w eseju Christopha Brumanna. Zdaniem tego autora należałoby zachować antropologiczne pojęcie kultury jako określenie użyteczne wtedy, gdy mowa o pewnych wspólnych i podzielanych w danej grupie wartościach czy regułach działania społecznego (Brumann 1999: S9). Z kolei Clifford Geertz w swych późnych pracach przyjął jeszcze inną strategię obrony dawnego antropologicznego pojęcia kultury. Dowodził mianowicie, że chociaż ograniczenia pojęcia są znane, to i tak nie posiadamy innej konstrukcji pojęciowej, która z powodzeniem mogłaby zastąpić starą ideę (Geertz 2010: 52).

Podobnie jak wiele innych intensywnych wymian myśli toczących się wokół podstawowych idei, spory wokół antropologicznego pojęcia kultury nie przyniosły jednoznacznych i ostatecznych rozstrzygnięć. Stanowiący mniejszość obrońcy przeszli do porządku dziennego nad argumentami kierowanymi przeciwko antropologicznej idei kultury. Zaś znaczna część krytycznie nastawionych uczestników dyskusji podchwyciła ideę relegowania antropologicznej idei kultury z antropologii i znalezienia na to miejsce innych, bardziej szczegółowych pojęć i terminów (zob. Abu-Lughod 1991: 147; Ingold 1993: 230; Clifford 2000: 296; Wolf 2001: 314; Kuper 2005: 211–212). Istotą problemu nie było rzecz jasna to, czy należy bądź wypada w dalszym ciągu posługiwać się słowem „kultura”, czy może wynaleźć jakiś termin zastępczy. Krytykom udało się, jak sądzę, wykazać, że kierując się zawartym w starej antropologicznej idei kultury poglądem, że ludzki świat to wielość kultur, a każda kultura to specyficzna, osobna całość – określony sposób życia istot ludzkich – pozostajemy obojętni na kilka niezwykle interesujących zagadnień. Pierwszym i podstawowym jest ogólny problem zmienności kulturowej. Myśl, że ludzie żyją w określonych kulturach kieruje naszą uwagę na kulturowe uwarunkowania działań i stosunków społecznych, zostawiając na boku zbiór problemów odnoszących się do zmienności tych uwarunkowań. Należy przyznać rację obrońcom pojęcia, że posługujący się nim klasycy antropologii nie negowali zmienności czy historyczności zjawisk kulturowych (Sahlins 1999: 404–405). Przeszkoda tkwiła w tym, że samo antropologiczne pojęcie kultury nie nadawało się do problematyzowania temporalności warunków życia kulturowego. Świat widziany przez pryzmat klasycznej antropologicznej idei kultury jawi się jako wielość złożonych, ale unieruchomionych w czasie, zbiorowych

form egzystencji. Można przy pomocy tego pojęcia rejestrować różnice kulturowe, „zatrzymane w kadrze” w postaci modeli, wzorów czy konfiguracji. Jednak pytania o to, jak i dlaczego same te konfiguracje i wzory ulegają nieodwracalnym przeobrażeniom w czasie pozostają, jeśli przyjąć antropologiczne pojęcie kultury, bez odpowiedzi.

Zmiany kulturowe jako główny przedmiot refleksji

Dość nieoczekiwanie, w efekcie krytyki antropologicznego pojęcia kultury w antropologii zarysowała się nowa płaszczyzna porozumienia. Bynajmniej nie w formie teorii czy stylu analizy, lecz pod postacią wspólnego przedmiotu refleksji i skupionych wokół owego przedmiotu zagadnień, czyli nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych. Nowym zajmującym uwagę antropologów obiektem namysłu stały się zmiany kulturowe. Kilka następnym stronom poświęcę dokładniejszemu omówieniu trzech grup problemów, które wyłoniły się wokół tego przedmiotu rozważań. Chodzi o kwestie kreatywności, wariantowości oraz procesów integracji i dezintegracji kulturowej.

Kreatywność kulturowa

Z perspektywy klasycznego pojęcia kultura to pewien zastany porządek; ludzie żyją w danej kulturze o tyle, o ile działają zgodnie z jej normami, regułami, wyobrażeniami, kategoriami, schematami pojęciowymi. Ujmuje się tu kulturę jako pozabiologiczny przymus, „drugą naturę” krępującą działanie. Komplikacja polega wszakże na tym, że działanie nie sprowadza się do prostej aplikacji zastanych zasad. Ludzie w codziennej praktyce życia społecznego pragmatycznie modyfikują zastane

reguły i normy zgodnie z potrzebą chwili, wykazując się przy okazji świadomą czy mimowolną kreatywnością. Podmioty ludzkie nie są automatami działającymi zgodnie z raz ustalonym programem, ale pomysłowymi użytkownikami ogromnego zestawu informacji kulturowych, stosowanych w sposób elastyczny i zgodny z aktualnymi możliwościami i potrzebami (Bourdieu 1977; Fox 1985; Rosaldo 1993; Ortner 2006). Działanie nie polega na mechanicznym odgrywaniu w realnym życiu ustanowionych wcześniej scenariuszy. Kultura jest nie tylko przymusem, ale otwartym zbiorem możliwości (Ortner 2006: 14–15). Specyficzne okoliczności wymuszają też na ludziach modyfikowanie zarówno domyślnych, jak i dyskursywnie wyrażanych reguł. Ludzie bywają innowacyjni i kreatywni nawet wbrew sobie, przymuszeni okolicznościami. Kreatywność nie wypływa przeto z tajemniczej mocy, którą obdarowano nieliczne jednostki, wynika z ludzkiej sprawczości i jest po prostu gatunkową cechą ludzką (Archer 2000; Ingold 2000). Tim Ingold i Elizabeth Hallam ujęli zagadnienie następująco: „nie ma gotowego scenariusza dla życia społecznego i kulturowego. Ludzie muszą je kształtować w toku działania” (2007: 1 [tłum. własne]). Ingold i Hallam idą nawet dalej, dowodząc, że błędem jest już samo rozróżnienie między działaniem konwencjonalnym a kreatywnym improwizowaniem (2007: 3). Życie społeczne nie polega, w tym ujęciu, na reprodukowaniu treści kultury, przerywanym od czasu do czasu innowacjami, ale jest nieustannym kolektywnym procesem przeobrażeń, niemającym ani początku, ani końca (Ingold, Hallam 2007: 1–15).

Często przywoływanym przykładem kreatywności jest tak zwana kreolizacja kulturowa. Pojęcie to nieprzypadkowo zrobiło zawrotną karierę w środowisku antropologicznym w okresie wzrostu

zainteresowania badaniami przestrzennej mobilności treści kulturowych, przenikania i łączenia idei oraz praktyk kulturowych pochodzących z różnych zakątków świata (por. Hannerz 1992; 2006). Ulf Hannerz posłużył się znanym pojęciem języków kreolskich, by ukuć znacznie szerszy termin „kreolizacja kulturowa” na oznaczenie zachodzących w skali ogólnoswiatowej procesów przestrzennego przepływu i łączenia się wyobrażeń, idei i praktyk występujących uprzednio w różnych miejscach świata (Hannerz 1992: 264–265). Kreolizacja w tym znaczeniu staje się szczególnie intensywna w warunkach globalizacji (międzynarodowych i międzykontynentalnych transferów kapitału, wiedzy, wzorów konsumpcji, migracji i przepływu siły roboczej)³. Pojęcie kreolizacji w szerokim znaczeniu, w jakim posługiwał się nim Hannerz, wskazuje na faktycznie zachodzące w skali całego świata procesy kreatywnego wiązania różnych elementów kulturowych oraz tworzenia przez to nowych idei i praktyk.

Inną formą kreatywności jest, co na pierwszy rzut oka może być zaskakujące, kulturowy puryzm czy też integryzm. Innowacyjność może przejawiać się nie tylko w postaci kreolizacji, ale także swoistej de-kreolizacji – świadomej polityki „oczyszczania”, „endogenizacji” życia danej grupy społecznej

³ To szerokie ujęcie kreolizacji dość krytycznie przyjęli niektórzy badacze prowadzący badania terenowe na Karaibach – regionie, w którym, historycznie rzecz biorąc, zrodziła się idea kreolskości. Argumentowano, nie bez słuszności, że historyczne procesy kreolizacji będące efektem przednowoczesnej gospodarki opartej na systemie plantacji i przymusowej pracy niewolników, których wcześniejsze więzy społeczne zostały gwałtownie zerwane, trudno porównywać do współczesnego łączenia globalnych stylów życia z narodowymi ramami kultury, właściwego epoce współczesnej globalizacji (Mintz 1996: 301–302). Co więcej, procesy kreolizacji mogą prowadzić nie tyle do przemieszania, swoistego kołażu kulturowego, co do nowej kulturowej integracji. Zdaniem Sidneya Mintza kreolizacja oznaczała zresztą na Karaibach raczej mozolne tworzenie nowych kultur z fragmentów tradycji zniszczonych przez system niewolniczy niż swobodny kołaż (1996: 302).

z elementów uznanych za obce naleciałości (Eriksen 2007: 169). Pewną formą kreatywności tego rodzaju jest rozwój fundamentalizmu kulturowego w Europie. Ruchy i organizacje głoszące programy fundamentalistyczne domagają się integracji społecznej w oparciu o idee uznawane przez rzeczników tych koncepcji za czysty, rdzenny przejaw rodzimej tradycji i kultury.

Wariantywność

Z używaniem antropologicznego pojęcia kultury łączy się inne uproszczenie i ograniczenie heurystyczne zarazem. Traktując kulturę jako swego rodzaju całość, w ramach której żyje określona grupa ludzi, przyjmujemy, że w obrębie tej grupy podziela się te same treści kulturowe. Zróżnicowanie kulturowe z tej perspektywy wydaje się wielością (przestrzennym rozlokowaniem) kulturowych konsensów wytworzonych i podtrzymywanych w obrębie poszczególnych grup. Konsensusy tego rodzaju stanowią podstawę wyodrębniania narodów, grup etnicznych, religijnych i tym podobnych. Konsekwencją kreatywności i kulturowych innowacji jest jednak różnicowanie zasobów (wariantywność) treści kulturowej nawet w stosunkowo prostych grupach społecznych i nierówna społeczna dystrybucja tych treści. O istnieniu tych zjawisk przekonywały nas od dawna opisy etnograficzne (zob. Borofsky 1994: 314–315). Problem wariantywności i społecznej dystrybucji treści kulturowych wielokrotnie podnoszono później w dyskusjach teoretycznych (Barth 1983; Borofsky 2008; Clifford 1986). Rodzaj (płeć kulturowa), klasa społeczna, grupa wiekowa, przynależność religijna wpływają na nierówną dystrybucję treści kulturowych, jakimi dysponują aktorzy społeczni zamieszkujący tę samą wieś, miasteczko czy dzielnicę metropolii.

Wariantywność, zwłaszcza jeżeli występuje w jednym miejscu, wymusza inne spojrzenie na społeczną organizację zróżnicowań kulturowych. Przyjęło się sądzić, że każda grupa żyje niejako pod kloszem swej własnej kultury. W rzeczywistości sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana, ponieważ, jak wskazano, zróżnicowanie może przyjmować bardziej złożoną postać. Jednostki podzielające pewne treści kulturowe (powiedzmy, posiadające tę samą wiedzę zawodową), mogą jednocześnie różnić się przynależnością religijną czy identyfikacjami narodowymi. Przede wszystkim jednak stawiając w centrum naszych zainteresowań zmienność i procesy kulturowe, musimy też w inny sposób zastanawiać się nad kulturowymi zróżnicowaniami. Uznając, że powstają one i zanikają w działaniu, musimy traktować je również jako zmienne w czasie uporządkowania. Warianty kulturowe nie układają się w komplementarne względem siebie części, niczym puzzle w układance (por. Barth 1993; Beatty 1999). Niekiedy dochodzi między nimi do konfrontacji, ich współistnienie i utrwalanie również wymaga wysiłku ze strony aktorów społecznych.

W tym kontekście należy podkreślić znaczenie wariantywności i społecznej dystrybucji treści kulturowych w analizie stosunków władzy. W antropologicznych badaniach nad władzą wskazuje się na istnienie specyficznych form domyślnego konsensu kulturowego (w postaci hegemonii politycznej lub kulturowej) stanowiącego podłoże codziennych relacji władzy (Ortner 1996; Crehan 2002). Nie przecząc możliwości występowania takiego konsensu, należy też brać pod uwagę praktyki oporu nawet wobec głęboko zakorzenionych i niekwestionowanych przez większość zasad regulowania stosunków władzy. Stosunki te można bowiem postrzegać w kategoriach dominacji i uprzywilejowania jednych wariantów kulturowych względem innych. Warianty

subordynowane mogą być w zależności od sytuacji tolerowane w pewnych kontekstach, wypierane zaś w innych albo też aktywnie i wszechstronnie zwalczane i rugowane. Rzecznicy tych zdominowanych wariantów uciekają się też do rozmaitych taktyk mających na celu zachowanie i upowszechnianie preferowanych treści (zob. Scott 1985). Zagadnieniem niezwykłe interesującym wydaje się wobec tego badanie uwarunkowań sposobów uporządkowywania współistnienia wariantów kulturowych.

Integracja i dezintegracja kulturowa

Uznając kulturę za sposób życia określonej grupy społecznej, zakładamy milcząco, że mamy do czynienia z jakimś zintegrowanym wewnątrznie, chociaż złożonym i wieloskładnikowym obiektem. Pogląd ten doprowadził do skrajności amerykański antropolog David Schneider, który ujmował kulturę danego społeczeństwa jako samoistną spójną całość, jeden system kulturowy określający charakter swych wewnętrznych podziałów i zróżnicowań (2004: 271). Inni badacze używający antropologicznego pojęcia kultury nie twierdzili co prawda, że kultury to spoiste, zawsze zintegrowane wewnątrznie byty, przypisywali im jednak pewien stopień wewnętrznej integracji (por. Kuper 2005: 211–212). Sam dobór metafor sugerował, że kultury przypominają obiekty, w których wszystkie poszczególne elementy są powiązane sobą współzależnościami. Konsekwencją było ujmowanie kultury na sposób holistyczny, jako całości. Zmiana któregośkolwiek z elementów kultury musiałaby pociągać zmianę pozostałych. Nieprzypadkowo porównywano kultury do organizmów, stylów w sztuce lub, najczęściej, traktowano jako systemy znaków.

Uznając zagadnienia kreatywności i wariantywności kulturowej za kluczowe problemy nowej problematyki, musimy jednak zrewidować także

sposób prowadzenia rozważań nad procesami integracji i dezintegracji kulturowej. Zwolennicy antropologicznej idei kultury przyjmowali założenie, że obiekt badania, specyficzna kultura, przejawia pewien stopień wewnętrznej integracji. Wpływająca z kreatywności wariantywność kulturowa prowadzi również do zróżnicowania sposobów integracji treści kulturowych przez aktorów społecznych w toku praktyki społecznej.

Reprezentanci antropologii postmodernistycznej wskazywali między innymi na tymczasowość wszelkich form integracji kulturowej. Jeden z czołowych przedstawicieli tej orientacji, James Clifford, przyrównywał swego czasu kulturę do artystycznego kolażu, co miało zdawać sprawę z faktu, że związki między elementami życia kulturowego są nietrwałe i arbitralne (2000: 161–163). Inny badacz, Paul Rabinow, posłużył się z kolei pojęciem asamblażu w badaniach praktyk poznawczych w naukach o życiu. Asamblaż to zdaniem Rabinowa rzeczywistości posiadające formy i wywołujące określone efekty, jednak nie należy ich określać starym mianem obiektów, ponieważ stanowią czasowe kombinacje i rekombinacje heterogenicznych względem siebie elementów, zachowujących w momencie powstania asamblażu część swych wcześniejszych własności, jednocześnie zyskujących nowe cechy poprzez wejście w relacje z nowymi elementami. Porządek asamblażu opiera się na „obligatoryjności przygodnej” trwającej tak długo, jak dane jest egzystować określone asamblażowi (Rabinow 2011: 122–123).

U podstaw wpływowych metafor, takich jak „kolaż”, czy „asamblaż” tkwi przekonanie o zmienności wykorzystywanych w praktykach społecznych sposobów integracji informacji kulturowych. Antropologowie kognitywni rzucili dodatkowe światło na

problem integracji i dezintegracji kulturowej, wskazując na zjawisko modularności w organizacji treści kulturowych. Członkowie jednej i tej samej społeczności mogą wykorzystywać w praktyce nie jeden całościowy, ale wiele niezależnie od siebie działających sposobów integracji treści kultury. Jak powiada Roy D’Andrade, badania demonstrują, że systemy klasyfikacji roślin, zasady dzierżawy, techniki obliczeniowe, terminologia pokrewieństwa wykorzystywane w danej grupie społecznej mogą, lecz nie muszą być ze sobą logicznie czy przyczynowo powiązane w jeden integrujący wszystkie treści system kulturowy (1995: 249).

Nie przesądzając kwestii tego, czy modularność jest powszechną ludzką cechą kulturową, podkreślmy, że ludzie, jako istoty kreatywne, stale biorą udział w integrowaniu czy też dezintegrowaniu treści kulturowych, a także, co nie mniej ważne, w niweczeniu starych i tworzeniu nowych sposobów integrowania zasobów kultury. Ernest Gellner poczynił kiedyś uwagę, że modularność kulturowa jest konsekwencją procesów unowocześnienia (Gellner 1994: 97–102). Chociaż modularność występuje w społeczeństwach nienowoczesnych, to w istocie, na przykład w okresie intensywnego rozwoju nowożytnej fizyki doszło do uniezależniania się wiedzy naukowej od wyobrażeń religijnych w społeczeństwach zachodnioeuropejskich (Koyré 1998; Weber 2000). Procesy uniezależniania się od siebie sposobów integracji treści kulturowych nasiliły się oczywiście w warunkach nowoczesnych społeczeństw. Ich członkowie wykorzystują nie jedną, lecz wiele form integracji treści kulturowych (por. Kłoskowska 1972; Hannerz 1992: 46–52). Czujemy się członkami narodów i podejmujemy praktyki zwane banalnym nacjonalizmem, ale jesteśmy też konsumentami na globalnych rynkach rozmaitych dóbr, przyjmując

określone wzorce konsumpcji. Pełniąc rolę członka narodu i konsumenta, podmiot może angażować się też w działalność społeczności transnarodowych (międzynarodowego stowarzyszenia naukowego). Te różne uporządkowania treści kulturowych włączają jednostkę w wiele stowarzyszeń o zróżnicowanym składzie członkowskim.

Warto zauważyć na koniec, że chociaż wielu z nas godzi się na taką heterogeniczność, są i tacy, którzy aktywnie dążą obecnie do reintegracji całości zasobów kultury w jedną zintegrowaną formę, niekoniernie na drodze syntezy wszystkich treści, ale poprzez odrzucenie niektórych z nich i ponowną integrację pozostałych. Ruchy współczesnych integrystów religijnych odnoszą się często wrogo do teorii naukowych. Proponują one swym członkom model życia oparty na integracji całokształtu aspektów praktyki społecznej w oparciu o system przekonań i praktyk religijnych. Uczestnicy charakteryzują się też niezwykłym wyczuleniem na wszelkie idee i praktyki zagrażające kulturowej integralności proponowanego przez nich sposobu życia (Almond, Appleby, Sivan 2003; Armstrong 2005).

Jak pytać o zmiany kulturowe?

Dowodziłem powyżej, że efektem krytyki antropologicznego pojęcia kultury jest między innymi nowa problematyka zjawisk i procesów kulturowych. Następstwem zakwestionowania klasycznej idei stało się godne uwagi przesunięcie zainteresowań. Wielu antropologów zarzuciło badanie obiektów zwanych kulturami na rzecz refleksji nad nowym przedmiotem w postaci zmian i transformacji kulturowych. Antropologowie ulegli fascynacji zmianami kulturowymi. Ulf Hannerz wyraża, jak sądzę, przeświadczenie wielu współczesnych antropologów, kiedy pisze: „współczesne kultury podlegają nieprzerwanie

przeobrażeniom. Są tyleż procesami, co strukturami. Zmieniają się w czasie makro i w czasie mikro, podlegają zmianom odwracalnym i nieodwracalnym, całościowym bądź częściowym” (1992: 127 [tłum. własne]). Zmienność okazuje się nie tyle jedną z płaszczyzn analizy, co podstawową osią życia kulturowego. Nieostrzeżenie zmienności, poszukiwanie historycznych inwariantów stało się w najnowszej antropologii przejawem poznawczego a zarazem moralnego błędu zwanego najczęściej esencjalizmem. Stosunek do zmienności kulturowej znajduje wyraz nawet w sposobach rozumienia pojęcia kultury⁴.

⁴ Chciałbym w tym kontekście zestawić propozycje dwóch znanych współczesnych antropologów: Roya D’Andrade oraz Tima Ingolda. D’Andrade należy do czołowych reprezentantów antropologii kognitywnej i współtworzył nurt rozważań teoretycznych nazywany teorią schematów kulturowych. Jak większość antropologów kognitywnych, D’Andrade ujmując twórczość kultury jako idee, informacje, zasoby wiedzy zorganizowane w modele, schematy, taksonomie, prototypy, opowieści, dyskursy, teksty itp. (zob. 1995). W jednej ze swych późniejszych prac badacz ten zastanawia nad związkami przyczynowymi treści kultury i zachowań. D’Andrade przyznaje, że kulturę można definiować na wiele sposobów, ale jeśli interesuje nas realny wpływ kultury na ludzkie zachowanie, to w zakresie definicji kultury winno koniecznie wejść pojęcie instytucji lub przynajmniej zinstytucjonalizowanych systemów reguł. Prawa własności, gry, zabawy, kody honorowego postępowania, ceremonie spełniają warunki definicji D’Andrade (2008: 25). Jeżeli zależy nam na przewidywalności ludzkich zachowań na podstawie posiadanych przez jednostki idei, powinniśmy brać pod uwagę nie jakiegokolwiek idee, ale właśnie idee zinstytucjonalizowane, upowszechnione i mocno zinternacjonalizowane (D’Andrade 2008: 28). D’Andrade nie czyni tajemnicą z faktu, że istotne wydają mu się te elementy kultury, które zmieniają się stosunkowo powoli, a do tej kategorii należą z pewnością instytucje.

Tima Ingolda można umieścić na przeciwnym krańcu sceny teoretycznej. Jego badania sytuowały się przez pewien czas w dziedzinie antropologii ekologicznej i ewolucyjnej. Wykazuje też silne zainteresowanie pewną odmianą fenomenologii. Przeciwstawia się on typowemu dla antropologów kognitywnych i wielu zwolenników neoewolucjonizmu ujmowaniu kultury w kategoriach informacji kodowanej na specyficznych nośnikach, takich jak język, i przekazywanej sobie przez ludzi w różnych konfiguracjach. Ingold ujmując różnicowanie kulturowe jako zróżnicowanie umiejętności i doświadczeń posiadanych przez organizm w specyficznym środowisku. Odrzuca teorię kulturowego przekazu międzygeneracyjnego jako kopiowania czy replikowania informacji z umysłu do umysłu. Twierdzi, że nabywanie umiejętności czy też wprawy w wykonywaniu działań jest każdorazowo efektem specyficznych doświadczeń, czyli interakcji między organizmami a środowiskami ich zamieszkania (Ingold 2000). Ingold nie tylko kwestionuje klasyczne dualizmy podmiotu i przedmiotu, kultury i natury oraz ciała i umysłu, ale także traktuje kulturową zmianę jako nieustający proces nabywania i zanikania umiejętności w toku ciągłej interakcji między organizmami a specyficznymi i zmieniającymi się środowiskami (zob. 1994).

Uznając zmiany kulturowe za główny przedmiot zainteresowania, antropologowie różnią się między sobą, jeśli chodzi o sposoby stawiania pytań i związane z nimi oczekiwania.

Część badaczy skupia uwagę na samej zmienności i przeobrażeniowości. Zwolennicy takiego ujęcia ograniczają się do pytań o to, jak przebiegają zmiany kulturowe. Uwaga skupia się na stałej rewizji starych pojęć i budowaniu nowych narzędzi pojęciowych umożliwiających bieżące śledzenie i analizowanie wydarzenia się zmian (Fischer 2007; Rabinow i in. 2008).

Nie musimy wszakże ograniczać się do podążania za zmiennością kulturową. Wyjdźmy od pozornie dziwnego pytania. Dlaczego w ogóle zauważamy zachodzenie zmian kulturowych? Czy zauważylibyśmy zmiany, gdyby wszystko na raz i w tym samym tempie podlegało zmianom? Wydaje się, że nie, nie mielibyśmy przecież układu odniesienia pozwalającego dostrzec zachodzenie przeobrażeń. Jak to się dzieje, że zauważamy zachodzenie zmian? Najprostszą odpowiedź, jaka przychodzi mi do głowy, brzmi tak: zmiany kulturowe zachodzą w zróżnicowanym tempie, dlatego je zauważamy. Reinhart Koselleck, nawiązując do znanej idei Fernanda Braudela, pisze o różnych warstwach czasu historycznego, odmiennych mniej i bardziej trwałych strukturach powtarzalności zdarzeń (2012). Istnieją zatem różne tempa, skale i głębokości zmian. Pewne formy kultury wydają się prawie nieruchome, ponieważ tempo, skala czy głębokość dotyczących ich zmian, biorąc miarę ludzkiego życia, są trudne do zauważenia. Inne zmiany zachodzą jednak szybciej i w mniejszej skali przestrzennej. Można zadać w takim razie pytanie, dlaczego zmiany kulturowe zachodzą w różnych tempach, skalach, prowadzą do płytszych lub głębszych przekształceń?

Zauważmy, że uwaga badaczy-teoretyków skupia się przeważnie na spektakularnych wielkoskalowych przyspieszeniach zmian, dających głębokie przeobrażenia, takich jak odkrycia biomedyczne i ich społeczne konsekwencje, nowe media elektroniczne, transnarodowe migracje czy nowe zagrożenia w dziedzinie ekologii. Na użytek niniejszych rozważań chciałbym jedynie zasygnalizować zagadnienie, które interesuje mnie od jakiegoś czasu, sprowadzające się do pytania o to, co właściwie ogranicza tempo, skalę czy głębokość zachodzących zmian.

Modyfikowanie zasobów kultury nie zawsze jest łatwe, zwłaszcza jeżeli zamierzone zmiany są głębokie. Oczywiście przemiany kulturowe mają miejsce, a nonkonformizm i kreatywność wcale nie są zjawiskami tak rzadkimi. Jednak nie każda modyfikacja musi spotkać się z akceptacją. Społeczna egzystencja innowacji kulturowych zależy od tego, czy zostaną w sensowny sposób włączone przez wielu ludzi do już istniejących systemów kulturowych, a nie zawsze przychodzi to łatwo. Zatem warunki ekologiczne, społeczne i kulturowe, w jakich ludzie żyją, narzucają najrozmaitsze ograniczenia na kulturową kreatywność i modyfikowanie treści kulturowych. Jeśli chcemy zrozumieć uwarunkowania kulturowych modyfikacji, trzeba również spytać o to, dlaczego pewne innowacje kulturowe okazują się zmianami bez szerszego oddźwięku, to jest w danym miejscu i czasie nie znajdują się chętni do tego, by je odtwarzać i upowszechniać (por. Dennett 2008: 109).

Tempo, głębokość i skale zmian kulturowych wiążą się w interesujący sposób z kwestią modularności. Wskazują, że zmiany kulturowe nie muszą wcale mieć całościowego charakteru. Tempo, skala

i głębokość modyfikacji w jednych systemach kulturowych nie zawsze odpowiadają tempu, skali i głębokości zmian w innych systemach. Procesy unowocześnienia, przynajmniej w tej postaci, w jakiej występowały w Europie Zachodniej, polegają na gruntownych zmianach światopoglądowych związanych z rozwojem nowożytnych nauk przyrodniczych. Zmiany te nie doprowadziły jednak do upadku światopoglądów religijnych. Jak zobaczymy poniżej, w przedostatnim podrozdziale, zmiany w dziedzinie ideologii politycznych, jeśli brać pod uwagę ich tempo, głębokość i skalę, odbiegają dalece od zmian dotyczących doktryn religijnych czy praktyk rytualnych.

Warto zauważyć dodatkowo, że modyfikowanie treści kulturowych i upowszechnianie tych modyfikacji może być kontestowane przez innych ludzi. Niektórzy z antropologów ulegają wrażeniu, że zmiany zachodzące we współczesnym świecie polegają tylko na gwałtownych i widocznych jak na dłoni przeobrażeniach. Trzeba również brać pod uwagę oddziaływanie instytucji, organizacji i osób, które w imię ochrony tradycji i integralności specyficznych treści kulturowych starają się te modyfikacje marginalizować i uciszać.

Widać zatem, że zarysowuje się tu pewien szczególny zbiór pytań, jakie można formułować w związku ze zmianami kulturowymi – pytań koncentrujących na tym, co ogranicza tempo, głębokość i skalę zmian. W tym momencie chciałbym sprowadzić wywód na znany mi grunt badań dotyczących organizacji zróżnicowań religijnych w południowo-wschodniej Europie. Pozwolę sobie podkreślić, że prezentowany niżej materiał etnograficzny i historyczny wykorzystuję w celu wskazania pytań teoretycznych, jakie można formułować odnośnie do zachodzących nie-

gdyś i obecnie przemian kulturowych. W granicach tego tekstu nie jestem w stanie próbować na te pytania odpowiedzieć.

Zorganizowanie zróżnicowania religijnego w zachodniej Macedonii

Krwawy rozpad Jugosławii w ostatniej dekadzie XX wieku ożywił istniejące wcześniej na zachodzie wyobrażenie o Bałkanach jako obszarze podzielonym na odrębne kulturowe i cywilizacyjne całości. Część poczytnych autorów uznawała militarny konflikt o sukcesję po Jugosławii właśnie za wyraz trwałych i nieusuwalnych podziałów tego rodzaju między narodami zamieszkującymi dawną federację (Huntington 1998; Kaplan 2010). W sukurs przychodziły im nowe nacjonalistycznie zorientowane elity. Jak zauważyła Milica Bakić-Hayden, w ogniu walk zanegowano wspólną jugosłowiańską tożsamość, promowaną jeszcze niedawno przez komunistyczne państwo, „restytuując” w zamian tożsamości i podziały poprzedzające w czasie okres istnienia socjalistycznej państwowości jugosłowiańskiej (1995). W ideologii politycznej nowych władz owe rzekomo autentyczne tożsamości stały się wyrazem zasadniczych i niezmiennych religijnych podziałów cywilizacyjnych pomiędzy aktorami konfliktu.

Przypadkiem paradygmatycznym podziałów na takie rzekomo „naturalne” i „organiczne” kulturowe całości może się wydawać Bośnia i Hercegowina, państwo, w którym różnice religijne między wyznawcami islamu, prawosławia i katolicyzmu nakładają się na różnice narodowościowe. Mieszkańcy Bośni i Hercegowiny posługują się co prawda dialektami tego samego języka, jednak fakt, iż różnią się pod względem religijnym posiadał znaczenie, gdyż religia stanowi i stanowiła w Bośni

i Hercegowinie nie kwestię indywidualnego wyboru i zobowiązania, lecz system społeczny i kulturowy o „wszechstronnych implikacjach wobec życia prywatnego, publicznego i politycznego” (Džaja 1997: 34).

Wojna w Bośni i Hercegowinie (w której członkowie poszczególnych narodowości walczyli przeciw sobie) stanowiła jednak nie powrót do wcześniejszych form organizacji zróżnicowania kulturowego, ale radykalne, przeprowadzone na dużą skalę, okrutne i brutalne jeśli chodzi o metody, przeorganizowanie tych różnic. Będąca skutkiem wojny przestrzenna segregacja populacji kraju w oparciu o kryteria religijne i etniczne jest wielką społeczno-kulturową transformacją, wywierającą głęboki wpływ na życie codzienne mieszkańców kraju (por. Jansen 2008; Kolind 2008). Nie ma więc, jak sądzę, podstaw, by zakładać, że w Bośni czy gdziekolwiek indziej istnieje niezależnie od uwarunkowań jedna niezmienna i właściwa forma organizacji zróżnicowań religijnych i narodowościowych.

Moje własne doświadczenie badawcze dotyczy regionu Bałkanów, w których organizacja zróżnicowań religijnych zmieniła się w ostatnich dekadach w daleko mniejszym stopniu niż to miało miejsce w Bośni i Hercegowinie. Nie mniej jednak chciałbym pokazać pewne polityczne dyskursy i praktyki mające na celu dokonanie zmian w społecznych formach organizacji zróżnicowań religijnych w położonym w zachodniej części Republiki Macedonii, religijnie mieszanym regionie Dolna Reka. Skupię uwagę na próbach dwojakiego rodzaju. Po pierwsze na politycznych wizjach i programach organizacji zróżnicowania religijnego, mających w zamierzeniu wpłynąć na polityczne relacje między różnowercami, po drugie, na pewnych indywidu-

lanych heterodoksyjnych praktykach religijnych noszących cechy synkretyzmu religijnego.

Zamieszkująca region społeczność wiejska składa się z używających na co dzień tego samego języka (macedońskiego) wyznawców prawosławia i islamu. Z kilkoma wyjątkami mieszkanki i mieszkańcy wsi określają się albo jako prawosławni, albo jako muzułmanie. Te dwie samoidentyfikacje religijne są rozpowszechnione. Nie odnoszą się one do stopnia czy rodzaju religijności, ale faktu socjalizacji w jednej z dwu religii. Także osoby niebiorące udziału w praktykach religijnych czy posiadające wysoce idiosynkratyczne przekonania w dziedzinie wyobrażeń i zasad religijnych określają się i są określane przy pomocy terminu „muzułmanie” bądź „prawosławni”.

Zamieszkujący wieś prawosławni uważają się za etnicznych Macedończyków, z muzułmanami sytuacja jest bardziej skomplikowana. Popularnym terminem na określenie posługujących się językiem macedońskim wyznawców islamu zarówno we wsi, jak też innych miejscach w Macedonii jest słowo „Torbesz”. Określenie to bywa stosowane zarówno przez samych muzułmanów, jak też prawosławnych. Nie oznacza to, że wszyscy lokalni muzułmanie używają słowa Torbesz do określenia swej samoidentyfikacji. Część z nich uważa, że określenie to ma pogardliwą konotację. Podczas spisów powszechnych i na co dzień wybiera inne samoidentyfikacje, oficjalnie uznane w Macedonii etnonimy, takie jak: „Turek”, „Albańczyk”, „Macedończyk” czy „Macedończyk-muzułmanin”. Piszę tu „oficjalnie uznane”, gdyż w świetle prawa obowiązującego w Republice Macedonii nie istnieje narodowość czy grupa etniczna określana mianem „Torbeszy”. Zgodnie ze wspieraną przez macedońską część elit

politycznych kategoryzacją etniczną muzułmanie posługujący się w mowie codziennej językiem macedońskim są etnicznymi Macedończykami, podobnie jak mówiący tym samym językiem wyznawcy prawosławia czy protestanci.

W tym momencie można postawić pytanie, jaki charakter posiada różnica religijna między zamieszkującymi region Dolna Reka mówiącymi po macedońsku muzułmanami a używającymi tego samego języka prawosławnymi? Czy jest to różnica konfesyjna bez konotacji etnicznych i politycznych, czy wręcz przeciwnie – różnica religijna pociągająca niejako za sobą odrębność etniczną i odmienne lojalności polityczne obu grup wyznaniowych? Ta druga sytuacja wystąpiła w Bośni i Hercegowinie w okresie poprzedzającym wojnę i przyczyniła się do zaostrzenia konfliktu.

Antropologiem, któremu wiele zawdzięczamy jeśli chodzi o głębsze rozumienie społecznej organizacji zróżnicowań kulturowych, jest Norweg Fredrik Barth. Jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku Barth dowodził, że społeczne uporządkowanie różnic kulturowych odzwierciedla stworzone i akceptowane przez członków grupy społecznej lub grup kryteria (warianty) określania odrębności grup społecznych. Kryteria te, nazwane przez Bartha „granicami społecznymi”, niekoniecznie świadczą o głębokiej i wieloaspektowej odrębności kulturowej, są społecznie skonstruowanymi demarkacyjnymi oznaczeniami podlegającymi zmianom w czasie wraz z przemianami relacji między grupami społecznymi (Barth 2004b: 354–356, zob. też Bashkow 2004: 450).

Barth argumentował, że to sami aktorzy społeczni tworzą i uwypuklają specyficzne kryteria odmienności kulturowej, dzięki którym podtrzymywane są

specyficzne postacie organizacji zróżnicowań kulturowych. Trzeba jedynie zaznaczyć, na co zwrócił uwagę niektórzy krytycy stanowiska Bartha, że takie kryteria odrębności nie są jedynie wytworem członków wieloetnicznych czy wieloreligijnych grup lokalnych, lecz stają się konstrukcjami kulturowymi państw i aparatów władzy zmierzających do wpływania na społeczną organizację zróżnicowań kulturowych (Cole, Wolf 1999: 281–283).

W tym kontekście chciałbym przyjrzeć się różnym podejmowanym przez państwo macedońskie i inne organizacje polityczne w ciągu ostatnich dziesięcioleci próbom nadawania specyficznych politycznych interpretacji różnicy religijnej między ludźmi żyjącymi w badanym przez mnie regionie Macedonii.

Muzułmańska i mówiąca po macedońsku ludność regionu Dolna Reka to potomkowie Słowian, którzy w czasach osmańskiego panowania na Bałkanach przyjęli islam. Chcąc zrozumieć historyczne źródła poczucia odrębności mówiących po macedońsku muzułmanów, musimy odwołać się do czasów, gdy Macedonia znajdowała się w imperium osmańskim. Przez pięć wieków panowania Turków osmańskich na Bałkanach religia stanowiła niezwykle ważne kryterium podziałów politycznych i społecznych. Muzułmanie i chrześcijanie, niezależnie od pochodzenia etnicznego oraz języka codziennej komunikacji, zostali przez Osmanów włączeni w odrębne kategorie i grupy statusowe zwane Miletami. Stosunki między Miletami miały zasadniczo charakter hierarchiczny. Muzułmanie posiadali wyższy status społeczny (inne przywileje i obowiązki) niż chrześcijanie. W długiej historii państwa osmańskiego od zasady tej czyniono nieraz jednak pewne wyjątki. Słowo „Turek” długo oznaczało na Bałkanach

po prostu muzułmanina, niezależnie od tego, jakim językiem posługiwał się na co dzień i jakie miał pochodzenie. Transformacja poczucia odrębności związanego z przynależnością do Milety w tożsamość narodową lub etniczną w przypadku pewnych grup zamieszkujących Bałkany, zwłaszcza muzułmanów pochodzenia słowiańskiego, okazała się procesem ciągnącym się w czasie.

Począwszy od dekady lat sześćdziesiątych zeszłego wieku, władze ówczesnej socjalistycznej Republiki Macedonii (wchodzącej wówczas w skład federacyjnej socjalistycznej Jugosławii) podjęły decyzję o budowaniu poczucia narodowości macedońskiej wśród mówiących po macedońsku muzułmanów⁵. W poprzedniej dekadzie ludzie ci, deklarując narodowość turecką, opuszczali często Macedonię, przenosząc się do Turcji (Palikruševa 1965).

Celem części aparatu władzy w komunistycznej Macedonii stało się sprowadzenie różnicy religijnej między mówiącymi po macedońsku muzułmanami do dziedziny prywatnych wyborów niemających związku z przynależnością etniczną czy lojalnością polityczną. Akcje tego rodzaju harmonizowały w pewnym stopniu z prowadzoną przez państwo jugosłowiańskie polityką sekularyzacji, zmierzającą do marginalizacji religii instytucjonalnych. W listopadzie 1979 roku z inicjatywy dziennikarza i etnologa Nijaziego Limanoskiego, który sam pochodził

⁵ Instytucje władzy, używając zresztą różnych instrumentów, odgrywają znaczącą rolę w utrwalaniu dystynkcji pojęciowych potrzebnych do wyodrębniania tożsamości narodowych w obrębie populacji danego państwa. Nie inaczej wygląda sytuacja w Macedonii. Jedną z funkcji nowoczesnego państwa jest aktywne zarządzanie populacją żyjących na jego terytorium obywateli. Jak powiada James Scott, aparat państwa dąży do tego, aby struktura podległej mu populacji była dla niego czytelna. Służy temu kategoryzowanie czy też nadawanie członkom populacji łatwej do określenia i niesprzecznej tożsamości narodowej (zob. Scott 1998: 2).

z regionu Dolna Reka, powstała organizacja pod nazwą (w przekładzie na polski) „Kulturalno-naukowe manifestacje Macedończyków-muzułmanów”. Celem ruchu – wspieranego przez rządzących macedońskich komunistów – było, jak głoszono, powstrzymanie polityki wykluczenia i marginalizacji mówiących po macedońsku muzułmanów w życiu publicznym republiki. Lider stowarzyszenia i jego współpracownicy uznali, że jedynie pełna afirmacja i potwierdzenie poczucia przynależności do narodu macedońskiego jest warunkiem rzeczywistego udziału muzułmanów w strukturach władzy i instytucjach publicznych kraju. Charakterystyczną formą aktywności stowarzyszenia było organizowanie wieców i konferencji promujących macedońskość mówiących po macedońsku muzułmanów (Limanoski 1984; 1989). Ruch, któremu przewodził Limanoski, dążył do upowszechnienia wśród macedońskojęzycznych muzułmanów świeckiego macedońskiego nacjonalizmu, starając się zarazem ujmować różnice religijne między muzułmanami a prawosławnymi jako wyraz różnic osobistych wyborów światopoglądowych. Jednocześnie wskazywano na przykład, że obyczaje oraz język muzułmanów są typowo macedońskie.

W okresie gdy prowadziłem badania terenowe w Macedonii, Limanoski już nie żył. Istniała jednak, działająca głównie w Skopju (stolicy Macedonii), organizacja – Związek Macedończyków Wyznania Islamskiego, która była kontynuatorką ruchu, jaki powołał on do życia. Liderzy stowarzyszenia dowodzili, że poczucie przynależności do narodu macedońskiego można połączyć z różnymi religiami. Religia to sprawa prywatnego wyboru. Czy budysta – pytali retorycznie – nie może być Macedończykiem? Jeśli tak, dlaczego nie może nim być także muzułmanka albo katolik?

Prawda jest jednak taka, że tylko pewna część mówiących po macedońsku muzułmanów w regionie Dolna Reka przyjęła program prywatyzacji różnicy religijnej w duchu wspólnego świeckiego macedońskiego nacjonalizmu. Przyznawały to nawet osoby sympatyzujące z ruchem politycznym Limanoskiego. Część miejscowych, zresztą wyznawców obu religii, używała dystynkcji muzułmanie – prawosławni jako kryterium podziału etnicznego na Torbeszy i Macedończyków.

Po upadku komunizmu, w trakcie demokratycznych przemian zachodzących w Macedonii wśród mówiących po macedońsku muzułmanów pojawił się nowy konkurencyjny projekt polityczny. W wyborach parlamentarnych przeprowadzonych w Macedonii w 2006 r. wystartowało nowo powołane stronnictwo polityczne o nazwie Partia Przyszłości Europejskiej (Partija za Evropska Idnina – PEI). Liderem ugrupowania jest Fijat Canoski, jak sam o sobie mówi – Torbesz, znany biznesmen, właściciel prywatnego uniwersytetu. Niemal całe kierownictwo i zdecydowana większość aktywistów ugrupowania to macedońskojęzyczni muzułmanie. Jednym z elementów programu politycznego partii jest stworzenie prawnych podstaw do uznania mówiących po macedońsku muzułmanów już nie za część narodu macedońskiego, ale za odrębną mniejszość etniczną zamieszkującą Republikę Macedonii. Aktywistom zależy na tym, by wiązało się to z dowartościowaniem i podniesieniem prestiżu samego określenia „Torbesz”⁶.

⁶ Republika Macedonii na mocy swej konstytucji dzieli obywateli swego kraju na członków określonych wspólnot narodowych i etnicznych: Macedończyków, Albańczyków, Turków, Romów, Serbów, Arumunów (Wołochów). Zmiany, jakie zaszły w prawie macedońskim po 2001 r., wskutek wprowadzenia tak zwanego porozumienia ramowego, wprowadzają wyraźną hierarchizację tych wspólnot przynajmniej w niektórych dziedzinach życia społecznego. Każdej ze wspólnot przysługuje proporcjonalny do jej liczebności udział w podziale miejsc pracy w sektorze publicznym. W obecnych

Jako ugrupowanie Partia Przyszłości Europejskiej otworzyła debatę nad pochodzeniem etnicznym mówiących po macedońsku muzułmanów. Część działaczy wraz z liderem zakwestionowała publicznie oficjalną teorię macedońskich historyków mówiącą, że członkowie tej grupy są potomkami prawosławnych chrześcijan, którzy w okresie panowania osmańskiego przeszli na islam. Aktywiści PEI skłaniają się ku koncepcji, wedle której korzenie grupy sięgają aż czasów aktywności wczesnośredniowiecznych Bogomiłów – ruchu uznanego przez Cerkiew Prawosławną za hereetycki. Torbesze mieliby być potomkami osiadłych w Macedonii wyznawców Bogomilizmu (por. Ajradinoski 2011).

Sam Canoski, a także jego najbliższe otoczenie w partii, dosyć mocno podkreślali różnice kulturowe między mówiącymi po macedońsku muzułmanami a pozostałymi wspólnotami etnicznymi Macedonii. Zdaniem przewodniczącego partii (podkreślił to w wywiadzie, jaki z nim przeprowadziłem) na odmiennosc pochodzenia między muzułmanami mówiącymi po macedońsku a prawosławnymi Macedończykami wskazuje nie tylko odmiennosc religijna, ale również inne obyczaje oraz praktykowanie przez tych pierwszych etnicznej endogamii.

Partia Canoskiego nadaje zatem różnicom kulturowym między muzułmanami a prawosławnymi inne znaczenie niż Limanoski i jego zwolennicy.

warunkach prawne uznanie każdej kolejnej wspólnoty narodowościowej musi zatem skutkować przyznaniem reprezentantom tej wspólnoty proporcjonalnej do liczebności liczby miejsc pracy w sektorze publicznym. Tworzenie przez organa państwa wyczerpujących i rozłącznych kategorii tożsamości narodowych pozostaje, jak widać, w związku z praktyką społeczną. Ubiegając się o pracę, ludzie muszą operować narzucenymi przez aparat władzy kategoriami. Jeśli chodzi o analizę narzucania członkom społeczeństwa wytworzonych przez aparaty władzy tożsamości zob. Kertzer, Arel (2001).

Nie tylko podkreśla się różnice między obiema grupami, ale zaznacza, że układają się one w bardziej całościową odmienność kulturową. Ruch Macedończyków-muzułmanów zmierzał w przeciwnym kierunku, podkreślał wspólne elementy kultury muzulmanów i prawosławnych, minimalizując znaczenie różnic religijnych lub postulując sprowadzenie ich do indywidualnych wyborów światopoglądowych.

Mimo popularności wśród wielu muzulmanów mieszkających w regionie Dolna Reka, Partia Przyszłości Europejskiej ani razu nie zdołała wygrać wyborów samorządowych ani kluczowych dla lokalnej polityki wyborów na wójta gminy. Znacznie skuteczniejsza i bardziej wpływowa okazała się dominująca obecnie zarówno w regionie, jak też w całej Republice Macedonii chrześcijańsko-demokratyczna WMRO. Kierownictwu partii udało się dokooptować do współpracy miejscowych muzulmanów. Stworzyli oni w oparciu o program partii jeszcze inną polityczną interpretację różnicy religijnej między prawosławnymi a muzulmanami. W przeciwieństwie do sekularyzacyjnego programu Limanoskiego muzulmańscy politycy WMRO podkreślają znaczenie religii w życiu publicznym i politycznym, nie chodzi im o konkretną religię, ale religię w ogóle. Jednocześnie opowiadają się za traktowaniem mówiących po macedońsku muzulmanów jako Macedończyków. Dla tych lokalnych liderów politycznych ważne jest, by mieć wiarę, która jest podstawą moralności (zob. Lubaś 2011: 275–285).

Obserwacja lokalnej sceny politycznej w regionie Dolna Reka wskazuje na istnienie konkurujących politycznych wykładni znaczenia różnicy religijnej. Swoich zwolenników ma wciąż program Limanoskiego, obok niego swoje odrębne racje głoszą

z jednej strony, zrzeszeni zresztą w różnych partiach, zwolennicy koncepcji Canoskiego, z drugiej zaś rządzący w regionie muzulmanie z chadeckiego WMRO. Trudno przesądzać, która interpretacja różnicy między prawosławnymi a wyznającymi islam użytkownikami języka macedońskiego zyska ostateczną przewagę. Działania na rzecz przyjęcia określonej politycznej interpretacji różnicy religijnej nie muszą wcale prowadzić do momentu wypracowania ostatecznego i trwałego konsensusu wśród mieszkańców regionu.

Rodzi się jednak pytanie, dlaczego żaden z omawianych projektów nie zyskał trwałego poparcia większości. Sądzę, że nie wystarczy już podkreślanie faktu, że sposoby pojmowania różnic kulturowych ulegają zmianie, wpływając zarazem na organizację zróżnicowań kulturowych. Wyzwaniem jest pytanie o uwarunkowania tych zmian, w szczególności o przyczyny ograniczające skalę oddziaływania i tempo upowszechniania poszczególnych wizji odmienności⁷.

⁷ Jakiś czas temu Gerd Baumann i Andre Gingrich dowodzili, że można wyróżnić różne „gramatyki odmienności” – zestawy reguł określających sposoby artykulacji odrębnych tożsamości (2004: xi). Rozwijając ten pomysł, Baumann zaproponował wyróżnienie trzech takich „gramatyk” – „orientalizującej”, opartej na binarnej „nieprzezwyteczalnej” opozycji między nosicielami różnych tożsamości, „segmentującej” – wskazującej na odrębność dwu tożsamości w pewnych kontekstach oraz ich jedność w innych kontekstach oraz „inkorporacyjnej”, opartej na zasadzie unieważniania partykularnych różnic między tożsamościami z racji istnienia wspólnej, bardziej ogólnej tożsamości (Baumann 2004: 19). Przystosowując terminologię Baumanna do naszych celów, można powiedzieć, że omówione wyżej i rywalizujące ze sobą interpretacje różnicy religijnej opierają się na różnych „gramatykach odmienności”. Wydaje się jednak, że typologia Baumanna nie oddaje niuansów różniących polityczne wykładnie relacji między muzulmanami a prawosławnymi w regionie. Projekt aktywistów Partii Przyszłości Europejskiej wydaje się przykładem „gramatyki segmentacyjnej” zorientowanej na zachowanie przez członków zbiorowości odrębnej tożsamości etnicznej przy jednoczesnym podkreśleniu wspólnej tożsamości państwowej w ramach Republiki Macedonii. Projekt Limanoskiego oraz aktywistów zrzeszonych w WMRO jest przykładem na gramatykę inkorporacyjną, chociaż oba istotnie się między sobą różnią.

Do tej pory pisałem o pojawiających się w ostatnich dekadach politycznych wizjach i programach organizacji zróżnicowania religijnego w regionie Dolna Reka. Wszystkie one miały na celu wskazanie politycznych implikacji różnicy między prawosławnymi a muzułmanami. Żadna z nich, łącznie ze świeckim nacjonalizmem Limanoskiego, nie podawała w wątpliwość oczywistości samej różnicy religijnej i podziału na dwie odrębne społeczności religijne posiadające odmienne doktryny oraz zasady ortopraksji. W odróżnieniu od powstających raz po raz i zanikających koncepcji politycznych, doktryny i praktyki religijne wydają się zmieniać bardzo wolno. Jednak również w dziedzinie rytualnej może niekiedy dochodzić do zmian, chociaż nie zawsze łatwo je dostrzec. Innowacyjne praktyki religijne o charakterze synkretycznym mogą, przynajmniej w teorii, posiadać niejaki wpływ na zmianę sposobów zorganizowania różnic religijnych.

Zarówno obserwatorzy z Europy Zachodniej, jak też niektórzy intelektualiści wywodzący się z południowo-wschodniej Europy podkreślają, że o swoistości Bałkanów decyduje styczność między cywilizacjami: wschodniochrześcijańską, muzułmańską i łacińską. Jedni piszą o cichej wielowiekowej koegzystencji islamu i prawosławia przerwanej w XIX wieku w efekcie rozwoju ideologii nacjonalistycznych, powstania ruchów narodowo-wyzwoleńczych i wyłonienia się na Bałkanach nowych państw narodowych (Papademetriou 2011). Inni, tak jak antropolog Robert Hayden, wskazują na tak zwaną „antagonistyczną tolerancję” jako historycznie trwałą konfigurację relacji między tradycjami i wspólnotami religijnymi żyjącymi na tym obszarze Europy (2002). Idea całkowitej odrębności kulturowej danej grupy względem sąsia-

dów zajmuje poczesne miejsce w kulturowych przez państwa regionu ideologiach nacjonalistycznych, a także ideologiach ruchów regionalnych oraz mniejszości etnicznych (Karakasidou 2000; Ballinger 2004; Nowicka 2011).

Pogląd, że grupy zamieszkujące Bałkany cechuje całkowita wzajemna odrębność opiera się na przekonaniu, że różnice kulturowe między grupami mają charakter ciągły, izolując poszczególne grupy od wpływów innych pod kloszem własnych obyczajów, wierzeń i praktyk religijnych. W świetle tego, co wiadomo o współżyciu międzyetnicznym i międzyreligijnym na Bałkanach, można z całą pewnością powiedzieć, że różnice kulturowe nie uniemożliwiały wzajemnych trwałych i pokojowych stosunków społecznych między przedstawicielami różnych grup etnicznych, religijnych, regionalnych (zob. Velikonja 2003). Wielowiekowe współistnienie wierzeń pogańskich, islamu, chrześcijaństwa i judaizmu prowadziło do oddolnego i pragmatycznego synkretyzmu religijnego, którego nie udało się usunąć dążącym do panowania ortodoksji organizacjom religijnym⁸.

Obraz południowo-wschodniej Europy, jako przestrzeni granic cywilizacji, nie uwzględnia zjawiska, jakim jest synkretyzm religijny. Idea ta ma szerokie znaczenie. Antropolog Charles Stewart definiuje synkretyzm jako amalgamację dwóch lub większej liczby tradycji religijnych. Badacz ten dowodzi, że skoro nie ma pozbawionych domieszek kultur, to nie ma również czystych, pozbawionych elementów zewnętrznych tradycji religijnych (2004: 275). Synkretyzm religijny, podobnie jak kreolizacja, jest

⁸ Krytykując ideę całkowitej odrębności, nie powinno się też bagatelizować wpływu ideologii państwowych mających scalać ponad podziałami. Chodzi mi w szczególności o ideologię młodoosmańską oraz jugosłowianizm.

przykładem na codzienną kreatywność kulturową. Jednakże ów pragmatyczny synkretyzm nie ma charakteru całkowicie dowolnego, jego zakres i zasięg są w pewien sposób kontrolowane przez część wyznawców oraz osoby duchowne stojące na czele lokalnych społeczności i struktur administracyjnych większych organizacji religijnych (kościół, wspólnot).

Ze względów historycznych – intensywnego stykania się w tym regionie katolicyzmu, prawosławia, islamu, mniejszych ruchów religijnych (Bogomiłowie – w średniowieczu, Bektaszyci w czasach osmańskich i obecnie) – oraz ludowej animistycznej wiary obszar Europy południowo-wschodniej charakteryzował się i charakteryzuje także obecnie występowaniem licznych form synkretyzmu religijnego (zob. Norris 1994; Lubańska 2012).

Prowadząc badania terenowe w zachodnio-macedońskim regionie Dolna Reka, stykałem się oczywiście z przejawami szeroko rozumianego synkretyzmu. Muzułmanie odwiedzają prawosławne klasztory i cerkwie, poszukując pomocy relikwii chrześcijańskich świętych w leczeniu chorób. Cierpiące na bezpłodność muzułmanki piją wodę z ujęć znajdujących się przy klasztorach, mając nadzieję na wyleczenie bezpłodności. Większość tych praktyk jest ściśle kontrolowana przez duchownych prawosławnych, dbających o to, by były one zgodne z zasadami wiary. Chrześcijanie korzystają niekiedy z pomocy muzułmańskich duchownych, jasnowidzów i egzorcystów (dżindziów) bądź domorosłych specjalistów w podobnych sytuacjach, a także dla odczyniania uroków i czarów rzuconych na ludzi i zwierzęta przez zazdrosnych sąsiadów bądź krewnych.

Wyznawcy obu religii praktykują nakazane przez swoją religię obrzędy, uczestnicząc oprócz tego w praktykach rytualnych wywodzących się z wierzeń ludowych. Letnik – dzień przesilenia wiosennego – jest przykładowo dla niektórych muzułmank okazją do odbycia wędrówki do wyżej położonych ujęć wody. Przed wschodem słońca kobiety myją się, używając gałązek derenia i orzecha. Wierzy się, że umycie ciała da w nadchodzącym okresie zdrowie, a „wszystko, co złe, pójdzie z wodą”. Z kolei jednym z detali złożonych i wielodniowych obchodów prawosławnego święta Wodici (Epifanii) jest rozdawanie jadalnych kasztanów oraz wrzucanie soli do pieca, czemu towarzyszy wypowiedziana formuła: „niech się rodzą chłopcy oraz kozy”. Te elementy obrzędowej struktury święta nie mają wyraźnego związku z wierzeniami chrześcijańskimi, mają po prostu zapewnić dostatek i pomyślność (Lubaś 2011: 150–151, 194–195).

Synkretyzm tego rodzaju, chociaż od dawna znany i w jakimś stopniu kontrolowany przez kościół prawosławny oraz islamską wspólnotę religijną, nie przeradza się w osobny zestaw dogmatów, wierzeń, obrzędów i praktyk religijnych. Mieszkańcy nie próbują na ogół mieszać ze sobą obowiązkowych zbiorowych obrzędów właściwych prawosławiu i islamowi. Nie widziałem ani nie słyszałem, aby zbiorowe rytuały religijne obu religii, powiedzmy liturgię prawosławną i przepisane przez islam namazy, łączono ze sobą, mieszano bądź organizowano w tym samym miejscu. Pewne ważne (choć w praktyce nie wszystkie) elementy obrzędowości prawosławnych i muzułmanów pozostają dla znakomitej większości mieszkańców czymś zupełnie i w sposób niekwestionowany odrębnym, niedającym się połączyć ze sobą. Większość posiada głęboko zakorzenione w praktyce społecznej,

choć nie zawsze wyrażone, poczucie, że próby nawet bardzo skromnego łączenia zbiorowych i obowiązkowych rytuałów prawosławia i islamu należy uważać za naganne.

Przekonał mnie o tym przypadek starego muzułmanina, który miał w zwyczaju podczas pogrzebów prawosławnych, podobnie jak prawosławni uczestnicy uroczystości, wchodzić do cerkwi, gdzie leżały zwłoki i przysłuchiwać się liturgii pogrzebowej. Trzeba zaznaczyć, że praktyka ta była działaniem odosobnionym. W pogrzebach prawosławnych uczestniczyli także inni muzułmańscy mężczyźni, ale nie wchodził oni do cerkwi, tylko stali przed świątynią, składając kondolencje rodzinie zmarłego dopiero po zakończeniu obrzędów pogrzebowych. Muzułmanina można było również zobaczyć w tłumie prawosławnych zgromadzonych na moście opodal wsi podczas obrzędu święcenia wód 19 stycznia w święto Wodici. Człowiek, o którym mowa, nie krył również faktu, że był częstym i regularnym gościem w pobliskim prawosławnym monasterze, pozostając w przyjacielskich stosunkach z żyjącymi w klasztorze mnichami, od których otrzymywał jedzenie i drewno na opał. Reakcją na zachowania wspomnianego starego mężczyzny były plotki. Mówiono, że zmienił religię. Tego rodzaju opinie sprawiały mu, o czym mi powiedział, wielką przykrość, publicznie mówił więc, że nie życzy sobie, by na jego pogrzeb przyszedł ktoś ze wsi poza najbliższą rodziną.

Mężczyzna dokonał widocznej, chociaż skromnej innowacji, jeśli chodzi o publiczne praktyki religijne, biorąc ograniczony udział w pewnych częściach niektórych prawosławnych obrzędów religijnych (w swojej pracy o synkryzmie religijnym w zamieszkanym przez muzułmanów i prawosław-

nych regionie Rodopów Magdalena Lubańska nazywa ten rodzaj praktyk „synkryzmem płytkim” [zob. Lubańska 2012]). Warto podkreślić, że nie usiłował on łączyć ze sobą elementów rytuałów obu religii. Nie widziałem i nie słyszałem od innych, by kiedykolwiek czynił w cerkwi znak krzyża, by składał pocałunek na ikonach, by przynosił liturgiczny chleb do cerkwi albo w ogóle uczestniczył regularnie w liturgii czy innych przepisanych obrzędach. Niemniej jednak, jego zachowanie różniło się od typowego sposobu włączania przez muzułmanów elementów obrzędowości chrześcijańskiej do własnego życiowego repertuaru praktyk religijnych. Różnica polegała przede wszystkim na tym, że zachowanie mężczyzny nie miało charakteru okazjonalnego i nie wiązało się z wizytą w położonym poza miejscem zamieszkania specyficznym miejscu, jakim jest monaster, ale przyjmowało postać regularnej, publicznej praktyki, odbywającej się na oczach innych mieszkańców w wiejskiej cerkwi. Aktywność tego człowieka nie wiązała się też z chęcią uleczenia choroby czy innej przypadłości.

Osoba, o której mowa, wypracowała własny pogląd na religię. Wszyscy, stwierdził mężczyzna, wierzymy w jednego Boga, a to, w jaki sposób się to robi, nie miało dla niego znaczenia. Podczas jednej z rozmów, jakie prowadziliśmy, powiedział:

chrześcijanie uznają Jezusa za Boga, my muzułmanie uznajemy go za bożego wysłannika [...] myślę sobie, ale nie mam pewności w tych sprawach, że człowiek tego nie stworzył, wszystko to, co jest: i rozum, i mowa, i przyroda, kwiaty, wszystko stworzył Bóg. On posiada władzę nad wszystkimi wiarami świata, [...] wedle naszej wiary Jezus nie może być Bogiem, my nazywamy go „Azrat Isa”, to wysłannik boży, nikt nie wie, jak było naprawdę z wyjątkiem samego Boga, ja w wiele spraw, które są w religiach, nie wierzę! Może będą mnie za to męczyć w piekle.

Wierzę tylko w Boga, nikt z umarłych nie wrócił, by powiedzieć, jak tam jest, wrócił ktoś stamtąd? Bóg stworzył prawa, których nie można zmienić, choćby minęły miliardy lat. Nie czynź zła, bo pójdziesz do piekła, ten, kto dobry, idzie do raju. Bez tego prawa ludzie by się pozabijali. Bóg dał im strach, by nie kradli, nie kłamali, nie bili innych... Jedną bożą siłę szanuję i nic więcej! Odzów nie szanuję [...]. (zob. Lubaś 2011: 228)

Mężczyzna zakładał, że istnieje jedna siła boża. Nie darzył jednak szacunkiem muzułmańskich duchownych, wygłaszając krytyczne opinie o ich zachłanności na dobra materialne (ten typ krytyki pojawiał się również wśród innych muzułmanów). A jednak jego zachowania spotykały się ze sprzeciwem innych muzułmanów, głównie dlatego, że cechowała je regularność i jawność.

Praktyki synkretyczne często charakteryzuje się jako praktykowane systematycznie odstępstwa od ortopraksji. Używając terminu Roberta Mertona, można by je określić mianem „zinstytucjonalizowanego nieprzestrzegania zasad instytucjonalnych” (1982: 386). Przykład mężczyzny pokazuje, że synkretyzm można również uznać w pewnych sytuacjach za innowację. Postawa muzułmańskiego mężczyzny jest przykładem na zmianę marginalną, dotyczącą jednego człowieka. Zmiana ta spotkała się zarazem z wyraźną krytyką części muzułmanów, nie znalazła naśladowców, pozostając samodzielną i odosobnioną innowacją bez widocznej szansy na upowszechnienie w lokalnej społeczności. Nie jest w tej chwili moim celem wyjaśnianie uwarunkowań faktu, że praktyka muzułmanina stanowiła osobliwość. Warto jednak podjąć się wskazania przyczyn, dla których synkretyzmowi tego rodzaju tak trudno zaistnieć jako bardziej rozpowszechnionej praktyce religijnej.

Powyższa część wywodu przedstawia pewien sposób pytania o zmiany kulturowe. Zadanie nie musi polegać tylko na sygnalizowaniu przeobrażeń kulturowych przy użyciu nowych terminów i pojęć. Możemy się również pokusić o refleksję nad uwarunkowaniami transformacji kulturowych, przedmiotem zastanowienia mogą być nie tylko gwałtowne przyspieszenia przemian, ale także uwarunkowania ograniczające tempo, głębokość czy skalę przeobrażeń.

Zakończenie

Podjęte w tym artykule rozważania stanowią zarys nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych, będącej efektem wzmożonej krytyki antropologicznego pojęcia kultury. Przyszłość pokaże, czy przekształci się ona w bardziej rozbudowany program teoretyczny.

Przedstawiłem podstawowe założenia krytyki antropologicznego pojęcia kultury. Skupiłem uwagę na przedmiocie i kluczowych zagadnieniach nowej problematyki. Sądzę, że prowadzi ona do zmiany obiektu badań antropologicznych. Życie kulturowe człowieka to już nie wielość obiektów zwanych kulturami, lecz nieustający proces zmian kulturowych. Jak pokazałem w kolejnych podrozdziałach, o zmiany można pytać rozmaicie. Zaprezentowałem jeden sposób stawiania pytań, posiłkując się głównie własnym materiałem etnograficznym.

W obliczu nowego obiektu refleksji, jakim są zmiany kulturowe, antropologowie przyjmują obecnie różne postawy epistemologiczne, teoretyczne i praktyczne. Część badaczy skupiła się w tej sytuacji na eksperymentach pojęciowych zmierzających

jących do głębokiej rewizji zastanych kategorii pojęciowych, tworzenia nowego słownictwa i nowych narzędzi pojęciowych umożliwiających opisywanie współczesności (Rabinow i in. 2008). Inni stronili od grząskiego gruntu ogólnych rozważań teoretycznych, skupiając energię i uwagę na rozwiązywaniu palących problemów społecznych dzisiejszego świata przy użyciu wiedzy antropologicznej (MacClancy 2002). Rodzi się oczywiście pytanie, czy w warunkach zarysowanej w tym artykule problematyki zjawisk i procesów kulturowych antropologię stać na tworzenie teorii wyjaśniających? Wiadomo, że wielu antropologów opowiada się raczej za skromniej pomyślanym przedsięwzięciem, polegającym na tworzeniu specyficznych i zmiennych narzędzi i siatek pojęć

mających przede wszystkim na celu opisywanie współczesnych zdarzeń w całej ich wyjątkowości i niepowtarzalności (Rabinow 2003). Sądzę, że w antropologii społeczno-kulturowej jest miejsce dla wyjaśniania zjawisk i procesów, podobnie jak to się dzieje w psychologii oraz (znacznie lepiej mi znanej) socjologii. Naszym celem może być nie tylko gęsty i aktualny opis tego, co się dzieje tu i teraz w różnych zakątkach świata i różnych kontekstach życia społecznego, ale również badanie mechanizmów i uwarunkowań określających skalę, głębokość oraz tempa zmian kulturowych. Zwracając się ku tej trudnej, ale fascynującej problematyce, tworzymy wielorakie płaszczyzny możliwej współpracy antropologów z reprezentantami innych nauk społecznych.

Bibliografia

Abu-Lughod Lila (1991) *Writing Against Culture* [w:] Richard Fox, ed., *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, s. 137–162.

Ajradinoski Šerif (2011) *Torbeška Deklaracija*. Struga: Rumelia Torbeški Kulturno-Naučen Centar.

Almond Gabriel, Appleby Scott, Sivan Emmanuel (2003) *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Appadurai Arjun (2005) *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przełożył Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas.

Archer Margaret (2000) *Being Human. Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong Karen (2005) *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*. Przełożyła Joanna Kolczyńska. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Bakić-Hayden Milica (1995) *Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia*. "Slavic Review", vol. 54, no. 4, s. 917–931.

Ballinger Pamela (2004) "Authentic Hybrids" in the Balkan Borderlands. "Current Anthropology", vol. 1, s. 31–60.

Barth Fredrik (1989) *The Analysis of Culture in Complex Societies*. "Ethnos", vol. 54, s. 120–142.

----- (1993) *Balinese Worlds*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

----- (2004a) *W stronę pełniejszego opisu i głębszej analizy zjawisk kulturowych*. Przełożyła A. Bereza [w:] Marian

- Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 180–192.
- (2004b) *Grupy i granice etniczne. Społeczna organizacja różnic kulturowych*. Przełożyła M. Głowacka-Grajper [w:] Marian Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 348–377.
- Bashkow Ira (2004) *A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries*. "American Anthropologist", vol. 106, no. 3, s. 443–458.
- Baumann Gerd (2004) *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach* [w:] Gerd Baumann, Andre Gingrich, eds., *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York and Oxford: Berghahn Books, s. 18–50.
- Baumann Gerd, Gingrich Andre (2004) *Foreword* [w:] ciż, eds., *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York, Oxford: Berghahn Books, s. ix-xiv.
- Beatty Andrew (1999) *Varieties of Javanese Religion. An anthropological account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernard Alan, Spencer Jonathan (1996) *Culture* [w:] ciż, eds., *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. New York, London: Routledge, s. 136–146.
- Brightman Robert (1995) *Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification*. "Cultural Anthropology", vol. 10, no. 4, s. 511–526.
- Boggs James (2004) *The Concept of Culture as Theory, in Context*. "Current Anthropology", vol. 2, s. 187–209.
- Borofsky Robert (1994) *The Cultural in Motion* [w:] tenże, ed., *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, s. 313–319.
- (2008) *Studying 'Culture' Scientifically is an Oxymoron* [w:] Melissa J. Brown, ed., *Explaining Culture Scientifically*. Seattle, London: University of Washington Press, s. 275–296.
- Bourdieu Pierre (1977) *The Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brumann Christoph (1999) *Writing for Culture. Why a Successful Concept Should not be Discarded*. "Current Anthropology", Supplement 40, s. S1–S27.
- Bunzl Matti (1996) *Franz Boas and Humboldtian Tradition. From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture* [w:] George Stocking Jr., ed., *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press, s. 17–78.
- Clifford James (1986) *Introduction: Partial Truth* [w:] James Clifford, George Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, s. 1–26.
- (2000) *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przełożyli Ewa Dzurak i in. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cole John, Wolf Eric (1999) *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Comaroff Jane, Comaroff John (1991) *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Crehan Kate (2002) *Gramsci, Culture, and Anthropology*. Berkeley. Los Angeles: California University Press.
- D'Andrade Roy (1995) *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999) *Culture Is Not Everything* [w:] E. Lisa Cerro-Long, ed., *Anthropological Theory in North America*. Westport, Connecticut, London: Bergin & Garvey, s. 85–103.
- (2008) *Some Kinds of Causal Powers That Make Up Culture* [w:] Melissa J. Brown, ed., *Explaining Culture Scientifically*. Seattle, London: University of Washington Press, s. 19–36.

- Dennett Dan (2008) *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*. Przełożyła Barbara Stanosz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Džaja Srećko (1997) *Recenzja książki Noela Malcolma „Bosnia. A Short History”*. Przełożyła K. Bąk. „Krasnogruda”, nr 7, s. 32–35.
- Eagleton Terry (2012) *Po co nam kultura?* Przełożył Antoni Górny. Warszawa: Muza S.A.
- Ekholm-Friedman Kajsja, Friedman Jonathan (2008) *Historical Transformations. The Anthropology of Global Systems*. Lanham, New York: AltaMira Press.
- Elias Norbert (2011) *O procesie cywilizacji*. Przełożyli Tadeusz Zabłudowski, Kamil Markiewicz. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Eliot Thomas Stearns (2007) *Chrześcijaństwo, kultura, polityka*. Przełożył Piotr Kimla. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Eriksen Thomas (2007) *Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius* [w:] Charles Stewart, ed., *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek: Left Coast Press, s. 153–177.
- Fischer Michael M. J. (2007) *Culture and Cultural Analysis as Experimental Systems*. „Cultural Anthropology”, vol. 1, s. 1–65.
- Foucault Michel (1994) *Ethics. Essential Works of Foucault 1954–1984*, vol. 1. London: Penguin Books.
- Fox Richard (1985) *Lions of Punjab. Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press.
- Friedman Jonathan (1994) *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage Publications.
- Geertz Clifford (2003) *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przełożył Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas.
- (2005) *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przełożyła Maria Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- (2010) *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*. Przełożył Tomasz Teszner. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gellner Ernest (1994) *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*. London: Hamish Hamilton.
- Goody Jack (1994) *Culture and Its Boundaries* [w:] Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, s. 250–261.
- Handler Richard (1984) *On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity*. „Journal of Anthropological Research”, vol. 2, s. 171–182.
- Hannerz Ulf (1992) *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- (2006) *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*. Przełożyła Katarzyna Franek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Harris Marvin (1985) *Krowy, świnie, wojny i czarownice. Zagadki kultury*. Przełożyła Krystyna Szerer. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hayden Robert (2002) *Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans*. „Current Anthropology”, vol. 43, no. 2, s. 205–231.
- Hegeman Susan (1999) *Petters for America. Modernism and the Concept of Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Hofstede Geert (2000) *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*. Przełożyła Małgorzata Durska. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Huntington Samuel (1998) *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Przełożyła Hanna Jankowska. Warszawa: Muza.
- Ingold Tim (1993) *The art of translation in a continuous world* [w:] Gisli Pálsson, ed., *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford and Providence: Berg Publications, s. 210–230.

- (2000) *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. New York, London: Routledge.
- Ingold Tim, Hallam Elizabeth (2007) *Creativity and Cultural Improvisation. An Introduction* [w:] ciż, eds., *Creativity and Cultural Improvisation*. Oxford, New York: Berg, s. 1–24.
- Jansen Stef (2008) *Remembering with a Difference. Clashing Memories of Bosnian Conflict in Everyday Life* [w:] Xavier Bougarel, Elissa Helms, Ger Duijzings, eds., *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories, and Moral Claims in a Post-War Society*. Aldershot: Ashgate, s. 193–208.
- Kahn Joel (1995) *Culture, Multiculture, Postculture*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Kaplan Robert (2010) *Bałkańskie upiory. Podróż przez historię*. Przełożył Janusz Ruszkowski. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Karakasidou Anastasia (2000) *Essential Differences. National Homogeneity and Cultural Representation in Four Recent Works on Greek Macedonia*. "Current Anthropology", vol. 3, s. 415–425.
- Keesing Roger (1974) *Theories of Culture*. "Annual Review of Anthropology", vol. 3, s. 73–97.
- Kertzer David, Arel Dominique (2001) *Censuses, identity formation, and the struggle for political power* [w:] ciż, eds., *Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–42.
- Kłoskowska Antonina (1972) *Spoleczne ramy kultury, Monografia socjologiczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kolind Torsten (2008) *In Search of Decent People. Resistance to the Ethnicization of Everyday Life among the Muslims of Stolac* [w:] Xavier Bougarel, Elissa Helms, Ger Duijzings, eds., *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories, and Moral Claims in a Post-War Society*. Aldershot: Ashgate, s. 123–138.
- Koselleck Reinhart (2012) *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*. Przełożyli Krystyna Krzemieniowa i Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Koyré Alexandre (1998) *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*. Przełożyli Ola i Wojciech Kubiński. Gdańsk: „Słowo/Obraz terytoria”.
- Kroeber Alfred, Kluckhohn Clyde (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books.
- Kuper Adam (2005) *Kultura. Model antropologiczny*. Przełożyła Izabela Kołbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kymlicka Will (1995) *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Human Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lewis Oskar (1976) *Nagie życie*. Tom 1. Przełożyła Zofia Kierszys. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Limanoski Nijazi (1984) *Islamizacijata i etničkite promieni vo Makedonija* [w:] tenże, red., *Makedonci Muslimani*. Skopje: Kulturno-naučni Manifestacii na Makedonci-Muslimani, s. 13–61.
- (1989) *Islamskata religija i islimiziranite Makedonci*. Skopje: Makedonska Kniga.
- Linton Ralph (1975) *Kulturowe podstawy osobowości*. Przełożyła Aleksandra Jasińska-Kania. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lubańska Magdalena (2012) *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lubaś Marcin (2011) *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*. Kraków: NOMOS.
- Lukes Steven (1970) *Some Problems About Rationality* [w:] Bryan Wilson, ed., *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, s. 194–220.
- MacClancy Jeremy, ed., (2002) *Exotic no More. Anthropology on The Front Lines*. Chicago, London: University of Chicago Press.

- Macnaghten Phil, Urry John (2005) *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mintz Sidney (1996) *Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumene*. "The Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 2, no. 2, s. 289–313.
- Merton Robert K. (1982) *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przełożyli Ewa Morawska i Jerzy Wertenstein-Żuławski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Moore Henrietta (2011) *Still Life. Hopes, Desires, and Satisfaction*. Cambridge, Malden: Polity.
- Norris Harry (1994) *Islam in the Balkans Religion and Society Between Europe and the Arab World*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Nowicka Ewa (2011) *Nasz język rozumieją aniołowie. Arumuni we współczesnym świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Ortner Sherry (1996) *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.
- (2006) *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*. Durham, London: Duke University Press.
- Palikruševa Galaba (1965) *Islamizacijata na Torbeszite i formiranje na torbeszkata subgrupa*. Doktorska disertacija. Skopje: Institut na etnologija i antropologija.
- Papademetriou George (2011) *Introduction* [w:] tenże, ed., *Two Traditions. One Space. Orthodox Christians and Muslims in Dialog*. Boston: Somerset Hall Press, s. 7–14.
- Rabinow Paul (2003) *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- (2011) *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Rabinow Paul i in. (2008) *Design for an Anthropology of the Contemporary*. Durham, London: Duke University Press.
- Rosaldo Renato (1993) *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. London, New York: Routledge.
- Sahlins Marshall (1976) *Culture and Practical Reason*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- (1999) *Two or Three Things That I Know About Culture*. "The Journal of the Royal Anthropological Institute Incorporating Man", vol. 5, no. 3, s. 399–421.
- Schneider David (2004) *What is Kinship all About?* [w:] Robert Parkin, Linda Stone, eds., *Kinship and Family. An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, s. 257–274.
- Scott James (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, London: Yale University Press.
- (1998) *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, London: Yale University Press.
- Scruton Roger (2010) *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*. Przełożył Tomasz Bieroń. Poznań: Zysk i Sk-a.
- Sennett Richard (2010) *Kultura nowego kapitalizmu*. Przełożyli Grzegorz Brzozowski i Karol Osłowski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA.
- Sewell Jr. William (1999) *The Concept(s) of Culture* [w:] Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt, eds., *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press, s. 35–61.
- Shore Bradd (1996) *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the problem of Meaning*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Stewart Charles (2004) *Relocating Syncretism in Social Science Discourse* [w:] Anita Maria Leopold, Jeppe Sinding Jensen, eds., *Syncretism in Religion. A Reader*. New York: Routledge, s. 264–285.
- Stocking George Jr. (1968) *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.
- Sztompka Piotr (2007) *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor Charles (1994) *The Politics of Recognition* [w:] Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, s. 25–73.

Tazbir Janusz (2002) *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Trigger Bruce (1998) *Sociocultural Evolution. New Perspectives on the Past*. Oxford: Blackwell Publishers.

Trouillot Michel-Rolph (2002) *Adieu, Culture: New Duty Arises* [w:] Richard Fox, Barbara King, eds., *Anthropology Beyond Culture*. Oxford, New York: Berg, s. 37–60.

----- (2003) *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave MacMillan.

Vayda Andrew (1994) *Action, Variation, and Change. The Emerging Anti-Essentialist View in Anthropology* [w:] Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, s. 320–330.

Velikonja Mitja (2003) *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia Herzegovina*. Texas: A&M University Press.

Wade Peter (1999) *Working Culture*. "Current Anthropology", vol. 40, no. 4, s. 499–471.

Weber Max (2000) *Etyka gospodarcza religii światowych*. T. 1. *Taoizm i konfucjanizm*. Przełożył Tadeusz Zatorski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Williams Raymond (1983) *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. Revised Edition*. New York: Oxford University Press.

Winch Peter (1970) *Understanding A Primitive Society* [w:] Bryan Wilson, ed., *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, s. 78–111.

Wolf Eric (2001) *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press.

----- (2009) *Europa i ludy bez historii*. Przełożył Wojciech Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Cytowanie

Lubaś Marcin (2013) *Odtwarzanie czy zmiana? Zarys nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 60–88 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Reproduction or change? Toward a new problematization of cultural phenomena and processes

Abstract: The text presents an outline of new problematization of cultural phenomena and transformations. This new problematization has emerged as a result of the critical debate on the classical anthropological concept of culture, which took place in anthropology in the last decades. New problematization repudiates an idea that cultures form discernible, bounded, and complex objects. It focuses on cultural change as a new object of reflection and study. We can find three clusters of problems at the heart of new problematization: the questions related to the problems of creativity, cultural variation, and cultural integration and disintegration. I put forward my own type of questions in order to address these large problems. I draw attention to the conditions of cultural changes, or more specifically, to the conditions constraining the scope, tempo, and depth of cultural transformations. I bring these questions to the level of ethnographic analysis. Drawing on my own ethnographic data collected during the fieldwork in Western Macedonia, I attempt to highlight the problem of conditions that constrain the processes of cultural transformations.

Keywords: problematization, anthropological concept of culture, cultural changes, creativity, cultural creolisation, cultural variation, social distribution of cultural information, cultural integration and disintegration, social organization of cultural difference, religious syncretism, South-Eastern Europe, Republic of Macedonia