

ŁUKASZ KACZMAREK

INSTYTUT ETNOLOGII I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza

E-MAIL: LUKASZK@AMU.EDU.PL

KATEGORIE KULTURY PUBLICZNEJ SŁUŻĄCE KONSERWOWANIU RELACJI WŁADZY. RASA I KLASA W KONTEKŚCIE (POST)KOLONIALNYM

W tym artykule pragnę rozpatrzyć wyobrażenia rasy i klasy w postkolonialnych relacjach władzy. Kolonialność i postkolonialność traktuję jako kontinuum opisujące wytwarzanie i odtwarzanie się współczesnych reguł i zjawisk związanych z funkcjonowaniem władzy państwowej opartej ideacyjnie na dyskursach kultury publicznej [termin za: Ortner 2004: 420 i dalsze]. Postkolonialność jest konsekwencją kolonialności i, w mojej opinii, opisuje dynamiczną sytuację, w której znalazł się współczesny świat, niezależnie od formalnego statusu społeczeństw i państw – czy były kolonizowane, czy też kolonizowały. Aparat pojęciowy „systemu światowego”, którego najbardziej rozwiniętą instytucją publiczną jest prawo międzynarodowe, a główną emanacją - ONZ, został wytworzony w odniesieniu do realiów kolonialnych i przy użyciu specyficznej, ukształtowanej w dobie kolonializmu perspektywy narodowej. Istotne w niej jest postrzeganie ludzkości w kategoriach odgórnie narzucanych i instytucjonalizowanych oraz legitymizowanych siłą oręża lub argumentem dominacji gospodarczej i wspieranym autorytetem wiedzy „większości”, „wolą narodu”. Określenia te są zazwyczaj desygnatem jedynie grupy dominującej politycznie. Pomimo istnienia szeregu tzw. praw człowieka, rola jednostki i jej samoświadomość jest w tym porządku marginalna, a mobilność społeczna jest w dużym stopniu zdeterminowana wyobrażeniami zbiorowymi, które doczekały się instytucjonalizacji w ramach wspomnianych kategorii służących do opisywania zbiorowości ludzkich, i przyporządkowujących jednostki do specyficznych schematów poznawczych. Należą do nich m.in. państwa, granice, terytoria, narodowości, etniczności, obywatelstwa. Jednak, opierając się na moich badaniach, w niniejszym tekście uwagę poświęcę głównie wyobrażeniom społecznym implikującym odgórne i oddolne racjonalizacje statusu społeczno-ekonomicznego: rasie i klasie.

Kolonializm i postkolonializm traktuję więc bardzo szeroko, gdyż nie dostrzegam istotnych różnic pomiędzy różnymi formami rozciągania władzy polityczno-ekonomicznej i dyskursywnej przez jakiś podmiot geopolityczny na obszary zajmowane przez wcześniej niezależnych od niego ludzi, niezależnie od form ich organizacji społeczno-kulturowej i geograficznego położenia ich terytorium. Niezależnie, którego zakątka świata dotyczą nasze dociekania i jak zakreśliły granice geopolityczne czy kulturowe, wszędzie obserwować można podobne relacje wiedzy-władzy polegające na instrumentalnym wykorzystywaniu przez władzę lub pretendentów do władzy kategorii, w których ludzie konstruują autoreprezentacje i egzoreprezentacje zbiorowe – opisują „swojego” i „Innego”. Dyskurs kultury publicznej, stanowiący główną przestrzeń rozgrywania relacji władzy, jest nośnikiem wyobrażeń (a zatem wiedzy), które dostarczają powodów chęci zmian statusu lub jego zachowania oraz legitymizują transformacje i ciągłość systemów. Wpływają one jednocześnie na postrzeganie oraz sposób opisywania owych relacji władzy, statusów i systemów. Do ich istotnych cech należy to, że nigdy nie są identyczne, że nie są statyczne. Dynamika zachodzących zjawisk powoduje, iż są one trudno uchwytnie w opisie zarówno naukowym, jak artystycznym, a także to, że każdy, kto podejmuje próbę ich opisu postrzega je z odmiennej perspektywy. Zależy ona od kontekstu wytwarzanego z jednej strony przez habitus, doświadczenia i osobowość opisującego, jak i tego, do jakiego stopnia potrafi on uruchomić swoją wrażliwość i empatię wobec opisywanych wydarzeń, habitusów, ludzi. Istniejące podobieństwa pozwalają badaczom na ich porównawcze interpretowanie, ale standardowo podejmowane próby uporządkowania w naukowe klasyfikacje i kategorie w wielu przypadkach nie sprzyjają wyjaśnieniu, a wręcz wywołują zamieszanie. Dzieje się tak dlatego, że sami naukowcy nader często powielają popularne schematy wyjaśniania zjawisk, nie przykładając się wystarczająco do wnikliwego rozpoznania omawianych problemów. Skutkiem tego jest instrumentalne i niewystarczająco refleksyjne wykorzystywanie w dyskursie naukowym nieadekwatnych pojęć i stosowanie nieprzystających kategoryzacji.

Moje dotychczasowe doświadczenia badawcze i osobiste nakazują mi więc podchodzić z dystansem do dyskursów elit intelektualnych na całym świecie dotyczących historycznych i współczesnych relacji międzynarodowych i międzygrupowych, „systemu światowego”, mechanizmów i przyporządkowań społeczno-kulturowych. Wielokrotnie przekonałem się, że korelacje, związki przyczynowo-skutkowe, które stanowiły podwaliny argumentacji wpływowych myślicieli, w praktyce okazywały się koincydencjami lub ich związki były

czysto iluzoryczne¹. Kiedy zaczynałem moją pracę badawczą na Fidżi miałem w miarę jasny obraz historii geopolitycznej świata, mechanizmów interakcji międzyludzkich i międzygrupowych, procesów gospodarczych. Był to ugruntowany „sposób widzenia” [Berger 1997] zbudowany w toku polskiej enklaturacji, rozwijania własnych zainteresowań prywatnych i naukowych w specyficznym habitusie, w którym odnośnie humanistyki dominuje perspektywa odgórna, której cechą jest uprzedmiotowienie, czy wręcz dehumanizacja ludzi jako obiektu opisu².

Wróćmy jednak do kolonializmu, postkolonializmu oraz nawiążmy do kategorii takich, jak np. socjalizm, postsocjalizm, strefy wpływów, naród-społeczeństwo. Wielu naukowców i innych ludzi kształtujących dyskurs kultury publicznej budowało takie rozróżnienia, ale, w moim przekonaniu, proponowane przez nich kategorie bardzo często służyły samym ich twórcom głównie do budowania własnego autorytetu, czy choćby rozpoznawalności we własnym środowisku, do narzucania kierunku dyskursu, a zatem do sankcjonowania *status quo* lub uzasadniania planowanych zmian. Służyły nie tyle do wyjaśniania, co do racjonalizowania obserwowanych zjawisk i procesów oraz podejmowanych decyzji, a także przyjmowanych i obserwowanych postaw. W konsekwencji, kategorie, którymi często posługujemy się w nauce, tworzone były jako instytucjonalizujące wyobrażenia, narzucane odgórnie schematy, petryfikujące modele idealne. W takich narracjach nie ma wiele miejsca na wątpliwości, toteż nader często stosowano retorykę, której zadaniem było wytwarzanie wrażenia definitywności wyrażanych poglądów i ich naukowej wiarygodności oraz uniwersalności. Nadużywano zdań, które miały charakter „encyklopedycznych” twierdzeń, choć z metodologicznego punktu widzenia spełniały co najwyżej wymogi hipotez, czy wręcz tez o ideologicznym zabarwieniu. Są to wydawałoby się poważne zarzuty, jednak jeśli przyjrzymy się mechanizmom i warunkom funkcjonowania nauki oraz oczekiwaniom stawianym naukowcom (np. od powstania pierwszych uniwersytetów, a także współcześnie), zrozumiemy, iż ich

¹ Oczywiście, moje konstatacje nie oznaczają całościowego zanegowania dorobku nauki, ale kazały mi zastanowić się uważnie nad moim własnym wykształceniem i „reżimem tożsamości” [Bloch 2011], w jakim dorastałem jako osoba zajmująca się obecnie pracą naukową. Musiałem zrewidować własne podejścia, zredefiniować bądź zanegować używane kategorie, wyzwolić się na tyle na ile umiałem spod oddziaływania wielkich metanarracji. W tym względzie, zgodnie z wykładnią Richarda Rorty’ego, postępuję zgodnie z duchem postmodernizmu.

² Zdając sobie sprawę z uwarunkowań, którym sam podlegam, czuję wielki szacunek do osiągnięć ludzi, którzy kształtowali mój światopogląd, nawet jeśli obecnie w wielu przypadkach nie zgadzam się z ich sposobami widzenia, ponieważ zdaję sobie sprawę, iż mogli podlegać i podlegali podobnym procesom jak ja. Wiem również, że to co mnie się wydaje racjonalne, może podlegać dyskusji i nie uzyskać akceptacji innych osób, np. tych ukształtowanych w inny sposób, nawet gdy należą do tego samego habitusu co ja.

status był zazwyczaj uzależniony od rozpoznawalności, od wpływowości ich tez, od autorytetu i sławy. Ktoś, kto przejawiał nadmierny sceptycyzm wobec swojej własnej wiedzy, w obliczu oczekiwań naukowej nieomyślności, nie mógł i nie może oczekiwać, że przekona pozaakademickich odbiorców swoich prac, od których zazwyczaj zależy finansowanie działalności naukowej. W moim przekonaniu, to właśnie przestrzeń dyskursywna „wypierania dobrego pieniądza przez zły”, w której porządna nauka przegrywa nie tylko z obiegową wiedzą stosowaną w kulturze publicznej, ale również z nauką powierzchowną uprawianą bez dbałości o empirię. W tym świetle można postawić tezę, że nauka nigdy nie mogła liczyć na nieograniczoną „wolność badań” i zawsze była uzależniona od intelektualnych mód, od wyobrażeń i oczekiwań wobec proponowanych wyjaśnień, w tym również pozanaukowych. W najbardziej ponurych przypadkach naukowcy, którzy ośmielili się głosić poglądy niezgodne z dominującym nurtem dyskursu wiedzy-władzy, byli usuwani z uczelni, przepędzani, a nawet mordowani. Do kategorii, w kontekście których dochodzi i dochodziło do szczególnie wielu nadużyć, należą omawiane w tym artykule rasa i klasa.

Kategorie statyczne w naukach społecznych jako narzędzie kontroli systemowej.

W klubie nie było żadnego problemu. Jak zaczął dobrze grać, wszyscy go kupili. Tak samo było z czarnymi. Kiedy grali u nas, byli nietykalni. W imię zasady: nasz Murzyn zawsze jest biały. Tym razem biały jest nasz Żyd. I będziemy go bronić jak niepodległości. Kiedy zmieni klub przestanie być biały. (Kibic Wisły Kraków o Maorze Meliksonie, piłkarzu z Izraela [Polityka 2011: 114]).

Powyższy cytat wskazuje, do jakiego stopnia konkretne sytuacje wpływają na twórcze reinterpretacje wyobrażeń i powiązanych z nimi praktyk w ramach habitusu [zob. też Bourdieu 2007: 192 i dalsze]. Każdy habitus, kultura, społeczeństwo ma charakter dynamiczny, wymagający zmieniającego się podejścia analitycznego. Grupy takie są tworzone przez żywych ludzi, z których każdy ma swój rozum, samoświadomość i sprawczość oraz własną, mobilną pozycję w grupie. Oznacza to, że niezależnie do chęci naukowców widzenia danej grupy jako ucieleśnienia weberowskiego modelu idealnego, np. typowej społeczności melanezyjskiej, typowych *homo sovieticus*, typowej społeczności tradycyjnej kierującej się kolektywizmem rodowym, rodzinnym, czy „plemiennym”, nie zaś „zachodnim indywidualizmem”, to jednostka jest twórczym aktorem, podmiotem posiadającym wpływ na rozwój danej sytuacji. Jest to niewygodne np. dla

tych etnografów, socjologów czy politologów, którzy pragną omówić sytuację w jakimś zakątku globu, nie wgłębiając się w „zbędne” szczegóły i reprodukując reifikujące narracje na temat np. „Polaków”, „Rosjan”, „kobiet”, a w omawianym tu kontekście, przedstawicielei „ras”, czy „klas”.

Wyraźnie zwracał na to uwagę już w 1936 roku Józef Obrębski w kontekście tożsamości zbiorowej, wprowadzając rozróżnienie na „podejście statyczne” i „dynamiczne”. Obrębski [1936b:589 za: Benedyktowicz 2000:28] pisał o statycznych, encyklopedycznych ujęciach, które, moim zdaniem, są dziś reprodukowane niewystarczająco krytycznie na gruncie nauki oraz aż nazbyt mechanicznie i bezrefleksyjnie w kulturze publicznej (politycy i media). Choć są potrzebne jako informacja wstępna, to

Niebezpieczne staje się to dopiero wówczas, gdy ulega się złudzeniu, że po uzyskaniu tej statycznej informacji o narodzie, czy narodowości, dających nam pojęcie o ich dziejach, obszarze, liczbie, języku, etnografii, składzie rasowym itd., wyczerpaliśmy przedmiot badań. Zatrzymując się w tym miejscu, kończymy naszą pracę badawczą tam, gdzieśmy ją właśnie powinni rozpocząć.

Pragnę uzasadnić stawiane powyżej tezy, skupiając się na zasygnalizowaniu problemów implikowanych badaczom zróżnicowania społeczno-kulturowego przez wieloznaczność pojęć „rasy” i „klasy” używanych w dyskursach ich dotyczących. Wynika ona z wielości kontekstów społeczno-politycznych i historycznych, w których wspomniane wyobrażenia występują i są używane oraz spowodowanych tym różnic definicyjnych. Często jest także efektem uznawania tych kategorii za oczywiste, niewymagające definiowania. Prowadzi to do dalszego „zamieszania pojęciowego”, występującego zarówno na poziomie debaty naukowej i publicznej, oraz administracyjnego i potocznego używania wspomnianych wyobrażeń. To z kolei przekłada się na funkcjonowanie systemów społecznych i relacji władzy.

W trakcie moich badań na obszarach postkolonialnych szczególną uwagę zwracałem na sferę polityki i oddolnych relacji władzy ukształtowanych pod wpływem idei pochodzących z „Zachodu” i związanego z tym „imperialnego spojrzenia” [Pratt 2011] na habitusy podporządkowanych społeczności. Współcześnie, współtworząc repertuar wyobrażeń, na których są oparte ideologie narodowe zdekolonizowanych państw, są one żywym dziedzictwem kolonializmu zarówno w systemie społeczno-politycznym wielokulturowego Fidżi [Kaczmarek 2010], jak i względnie homogenicznej etnicznie, lecz ujawniającej silną stratyfikację społeczną i znaczne obszary wykluczeń Jamajki [Kaczmarek 2012a; Kaczmarek, Parowicz 2013].

Prowadzone przeze mnie wielostanowiskowe badania terenowe, uzupełniane o dociekania etnohistoryczne oparte na literaturze, pozwoliły mi zdać sobie sprawę z wielości sfer oddziaływania mechanizmów konstruowania „wspólnot wyobrażonych” [Anderson 1997] w kontekście oddziaływania dyskursów tożsamościowych opartych na pamięci społecznej [Halbwachs 1968; Nowak 2011] i wyobrażeniach zbiorowych [np. Durand 1986; Taylor 2004] rozprzestrzenianych w ramach relacji władzy.

Wyobrażenia współtworzące każdy habitus stanowią również Foucaultowską wiedzę, na której opiera się władza [Foucault 2009]. W dyskursie wyobrażeń społecznych, na jego różnych poziomach mamy do czynienia z zestawem ciągle zmieniających znaczenie symboli rozumianych tu za Abnerem Cohenem, u którego

Symbole są przedmiotami, czynami, pojęciami, czy konstrukcjami językowymi, które niejednoznacznie przedstawiają mnogość różniących się znaczeń, wy- i przywołują sentymenty i emocje, oraz zmuszają ludzi do działania³. Zwykle występują one w stylizowanych wzorach czynności takich jak ceremonialne, rytualne, wymiana darów, ustalonych formach żartowania, zaprzysięgania, wspólnego jedzenia i picia. (...) ‘władza’ jest aspektem niemal wszystkich relacji społecznych, a ‘polityka’ odnosi się do procesów związanych z dystrybucją władzy, jej utrzymywaniem, wykorzystywaniem i zmaganiem o nią. Niektórzy naukowcy zajmujący się polityką zgłaszają obiekcje wobec tej ‘obszernej’ definicji, głównie dlatego, że współ-rozciąga ona badania polityki do badań ogólnospołecznych. Ale te zastrzeżenia są głównie metodologiczne, a nie teoretyczne. Większość badaczy polityki jest w pełni świadoma faktu, że władza nie istnieje w „czystej formie”, lecz zawsze zawiera się w relacjach społecznych różnych typów [Cohen 1974:]

Podobnie jak symbole, czy wprost – jako symbole – możemy rozpatrywać kategorie epistemologiczne przyniesione czy wytworzone pod wpływem „Zachodu” w konkretnych kontekstach społeczno-kulturowych, takie jak np. etniczność, klasa, rasa oraz idee, takie jak np. kultura, patriotyzm, naród, dziedzictwo kulturowe, tradycja, obywatelstwo, demokracja, multikulturalizm oraz efektywność, rozwój, postęp, opłacalność, uczestnictwo i inne. Jako swoiste sy-

³ Ten fragment przedmowy do książki A. Cohena („*Symbols are objects, acts, concepts, or linguistic formations that stand ambiguously for a multiplicity of disparate meanings, evoke sentiments and emotions, and impel men to action*”) przytaczany przez Turnera w tłumaczeniu Ewy Klekot [Turner 2005:90] brzmi: „przedmiotów, czynów, pojęć lub tworów lingwistycznych, które w sposób niejasny konotują wiele rozmaitych znaczeń, odwołując się czasem do sentymentów i emocji, oraz pobudzają ludzi do działania”. Z uwagi na cele mojego opracowania i używany w nim język operujący terminologią z obszaru wyobrażeń/reprezentacji, zmuszony byłem nieco zrewidować to tłumaczenie (ze szkodą dla polszczyzny), aby uwypuklić w nim akcenty wynikające z oryginalnego kontekstu książki Cohena.

mulakra [Baudrillard 1981], czy na zasadzie różni (*differance* Derridy⁴) stanowią one istotne elementy relacji władzy – również w kontekście postkolonialnym czy postsocjalistycznym. Symbole takie są przetwarzane i reprodukowane w dyskursie publicznym i prywatnym (jako interpretacje i praktyki – zob. Firth 1973) oraz równie często wykorzystywane do legitymizacji *status quo*, jak i do prób jego podważania [zob. Turner 2003{1975}, Cohen 1974]. Ponadto, stanowią one w rozmaitych konfiguracjach desygnaty konstrukcji tożsamości grupowej oraz esencjalistycznych egzoprezentacji i autoreprezentacji grup.

Jako zinstytucjonalizowane wyobrażenia, w omawianym tu przeze mnie sensie, odgrywają one społeczną rolę, którą Malinowski przypisywał mitom (*myth as a charter of society* [por. Malinowski 1958]). Już Ernst Cassirer [1946] i Robert MacIver [1947] dokonywali takiej interpretacji pojęcia „mit”. Ten drugi pisze, iż

każde społeczeństwo jest utrzymywane razem przez system mitów (...) Wszystkie relacje społeczne, ta właściwa tekstura ludzkiego społeczeństwa, są zrodzone z mitu i podtrzymywane przez mit (...) Dokądkolwiek idzie, cokolwiek napotyka, człowiek przędzie dokoła siebie swą sieć mitów, jak gąsienica tkająca swój kokon. Każdy przędzie swoją własną sieć wewnątrz większej sieci całej grupy [MacIver 1947: 4-5].

Wiedza ta jest źródłem norm i wartości legitymizujących każdy system władzy, jej relacje i hierarchie. Może być i jest również wykorzystywana przez podporządkowanych w celu zmiany relacji władzy lub ich legitymizacji (proces „mimikry” [Bhabha 2008]).

Zaprezentowane poniżej wywody są osadzone głównie w kontekście USA i Jamajki, dwóch odmiennych obszarów postkolonialnych – dawnych kolonii brytyjskich. Pierwszy jest częściej omawiany w kontekście imperializmu, a drugi „klasycznej”, „peryferyjnej” byłej kolonii. Niemniej, w obu tych krajach rozpoznać można, będący w znacznej mierze dziedzictwem kolonializmu brytyjskiego, system etnorasowej stratyfikacji społecznej, którego funkcjonowanie ma znaczny wpływ na determinujące tamtejsze dyskursy wyobrażenia klasowości. Jak sądzę, omawiane tu przykłady „kłopotów” z pojęciami mogą zostać odniesione także do praktyk występujących w wielu innych miejscach świata, tym bardziej, że prowadzona w tych krajach walka z nierównościami społecznymi na tle rasowym miała niebagatelny wpływ na społeczne wyobrażenia rasy

⁴ Są one często świadomie lub nieświadomie trawestowane i stosowane/wykorzystywane w pewnym oderwaniu od swych pierwowzorów, nakazując nam je dekonstruować, by w końcu postawić pytanie, czy istotnie miały kiedykolwiek takie znaczenia, jakie im przypisujemy w akademickich debatach, czy też, jakimi posługujemy się w naszym codziennym języku.

w globalnej kulturze masowej (to znaczy tam, gdzie ona dociera). Dyskursowi „rasowemu” poświęcam w tym artykule znacznie więcej uwagi niż „klasowemu”, gdyż zakładam, iż gruncie rzeczy w przypadku „klasy” mamy do czynienia z podobnymi jak w kontekście „rasy”, mechanizmami percepcyjno-epistemologicznymi, które determinują sprawczość i postrzeganie jednostek oraz grup. Niemniej, wyobrażenia klasowe zależą w wielkim stopniu od indywidualnych i zbiorowych wyobrażeń na temat „swojskości” i „użyteczności” [zob. Kaczmarek 2012b], co nader często wiąże się ze sposobem interpretacji własnej i cudzej rasy.

W trakcie moich badań terenowych i studiów nad przyczynami i konsekwencjami zróżnicowania społeczno-kulturowego w dawnych koloniach brytyjskich⁵ często spotykam się z postulatami wzywającymi do poświęcania należytej uwagi problemom rasy i klasy [zob. np. Greene 1993]. Próbując zrozumieć, w jaki sposób ludzie w różnych kontekstach geograficzno-społecznych i ekokulturowych nabywają swoją tożsamość i konstruuja granice „swego” i „obcego” oraz opierając się na nich kalibrują swoją sprawczość, przychyliam się do stanowiska sygnalizowanego już przez Franza Boasa [1928: 18 i 50 za: Eller 2012: 179] i wielokrotnie podtrzymywanego na gruncie nauk społeczno-kulturowych, iż zarówno rasa, jak i klasa są społecznymi wytworami [por. Barker 2005: 16-26; Eller 2012: 169-184; Fenton 2007: 66-89; Hall 2011: 16 i dalsze; Omi i Winant 1986: 61]. Oznacza to, że tylko od sprawczości i mobilności społecznej ludzi w ich konkretnych habitusach zależy sposób traktowania rasy i klasy oraz negocjowania ich znaczeń. Moje stanowisko nie oznacza, iż ignoruję istnienie różnic między ludźmi na poziomie fenotypu i morfologii oraz kwestionuję możliwe do naukowego uchwycenia prawidłowości (np. biologiczne). Uważam, iż należy zdawać sobie z nich sprawę i porównawczo analizować ich znaczenie dla badanych społeczności. Niemniej, należy to czynić ostrożnie oraz za każdym razem pamiętać, iż ich znaczenie i oddziaływanie jest osadzone w różnorodnych i swoistych ramach poszczególnych habitusów, kontekstach kulturowo-społecznych i językowych. Ponadto, dla zdecydowanej większości ludzi, w tym również dla naukowców, którzy nie zajmują się badaniami w omawianych sferach, bądź nie odczuwają potrzeby refleksji na ten temat, naukowe ustalenia i debaty prowadzone w tym dyskursie nie mają praktycznego znaczenia, bądź też są ignorowane, jako wykładnie sprzeczne z uprawianymi narracjami. W pragmatyce życia społecznego zazwyczaj wykorzystują oni aktualnie funkcjonujące („obiegowe”) i często niespójne wyobrażenia

⁵ Spostrzeżenia i refleksje zawarte w tym artykule są efektem moich badań terenowych na Jamajce prowadzonych od stycznia do lipca 2011 roku oraz studiów i dyskusji naukowych na Jamajce, w Stanach Zjednoczonych, Niemczech i Polsce w 2011 roku.

dotyczące rasy, klasy, czy jak pokazują ostatnio prowadzone w Polsce publiczne spory – płci.

Zróźnicowanie społeczne na Jamajce

W tej części artykułu refleksja jest oparta przede wszystkim na moich obserwacjach z Jamajki. Moje uwagi, na ile jest to możliwe, dotyczą też Indii Zachodnich, a zatem głównie karaibskiego obszaru, który stanowił kolonie brytyjskie⁶, a po dekolonizacji jego państwa znalazły się w Brytyjskiej Wspólnocie Narodów. Kształt struktur społeczno-etnicznych został nadany Karaibom w okresie kolonialnym, zwłaszcza w wyniku realizacji interesów państw, które sprawowały polityczną i gospodarczą kontrolę nad regionem. Abstrahując od różnic pomiędzy poszczególnymi krajami Indii Zachodnich, można stwierdzić, iż cechą wspólną ich społeczeństw jest stratyfikacja społeczno-ekonomiczna, w której analizie, na gruncie intelektualnym czy naukowym, pryzmat „rasy” i „klasy” zwykle odgrywa istotną rolę [por. np. Smith 1959, 1965, Hintzen 1983, Greene 1993, Maingot 2010]⁷.

Spółczeństwa Indii Zachodnich ukształtowały się pod silnym wpływem kolonialnej kultury brytyjskiej, a w tym właściwych jej pojęć i języka oraz narzuconej przez ten kontekst stratyfikacji społecznej. Tamtejsze kultury rdzenne zostały unicestwione albo zmarginalizowane. Ich miejsce zajęły kultury hybrydowe (np. „plantacyjne”), które wyłoniły się w interakcjach zachodzących w populacjach niewolniczych i postniewolniczych⁸.

⁶ Z uwagi na wspomnianą przynależność do Brytyjskich Indii Zachodnich oraz implikowane tym faktem podobieństwa kulturowe, zwyczajowo do tej grupy włącza się również państwa kontynentalne – Belize (dawniejszy Brytyjski Honduras) i Gujanę.

⁷ Tłumaczy to duży wpływ ideologii Marcusa Garvey’a [por. Nowicka 1979], czy wręcz intelektualna dominacja nurtu tzw. „krytyki antykolonialnej” na gruncie karaibskim zapoczątkowana przez Martynikanów – Cesaire’a [1939] i Fanona [1952, 1961] oraz współtworzonych przez Jamajczyka, Stuarta Halla, studiów kulturowych.

⁸ Na Jamajce zdecydowana przewaga liczebna ludności o korzeniach afrykańskich oraz działające tam mechanizmy i strategie kreowania tożsamości doprowadziły do daleko posuniętej homogenizacji kulturowej. Potomkowie niewolników i pewnej liczby wolnych przybyszów z Afryki Zachodniej stanowią według danych spisowych około 97% ogółu obywateli, przy czym bardzo trudno jest dziś oszacować, jaki odsetek ludności posiada pośród swoich przodków osoby wywodzące się z innych obszarów Ziemi. W 2010 roku jako „Czarni” deklaroowało się 91,2% ludności (pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku – 77%), a dalsze 6,2% jako „mieszani” (w latach siedemdziesiątych – 14% do 15%), co przy zachowaniu pewnej ostrożności pozwala zakładać, iż około 2 773 000 ludzi w populacji liczącej 2 847 232 [CIA 2010] postrzega siebie jako osoby pochodzenia afrykańskiego.

Większość społeczeństw Indii Zachodnich, a także pozostałych obszarów Karaibów, cechuje się większym niż Jamajka zróżnicowaniem morfologicznym („rasowo-etnicznym”) czy społecznym („klasowo-etnicznym” i „rasowo-klasowym”) w kontekście „typów” możliwych do uchwycenia przez naukowców lubujących się w przeprowadzaniu statycznych kategoryzacji. Znaczna część populacji kraju jest po prostu wymieszana do tego stopnia, iż bywa, że członkowie jednej rodziny wywodzą genealogię z wielu obszarów świata, a rodzeństwo posiadające tych samych rodziców miewa odmienne cechy morfologiczne – np. odcienie skóry. Kraje Antyli zamieszkiwane są w większości przez grupy napływowe, których obecność w Nowym Świecie była wynikiem działalności mocarstw kolonialnych [Kuper 1976]. Są to przede wszystkim grupy pochodzenia afrykańskiego, których przodkowie zostali sprowadzeni do kolonii jako niewolnicy. Drugi zbiór grup stanowi ludność pochodząca z innych kolonii, której przodkowie zostali sprowadzeni w charakterze pracowników kontraktowych (taniej siły roboczej, która miała zapewnić opłacalne funkcjonowanie gospodarki kolonialnej po zniesieniu niewolnictwa). Kolejnym elementem etnicznego składu społecznego tych państw są potomkowie Europejczyków – osadników, administratorów, nauczycieli, biznesmenów i żołnierzy europejskich. Na skutek etnocydu, najczęściej przejawiającego się w formach długotrwałej akulturacji, marginalizacji, dyskryminacji i fizycznej eksterminacji, grupy pochodzenia tubylczego stanowią ułamek populacji nielicznych karaibskich krajów Wspólnoty Brytyjskiej, gdzie przetrwały.

Różnorodność pochodzenia i procesy kulturowych interakcji, jakie zachodziły przez długi okres współwystępowania omawianych grup na terenach karaibskich państw, zaowocowały niezwykle interesującymi zjawiskami w aspekcie formowania się zróżnicowanych i niejednokrotnie złożonych z wielu elementów tożsamości. Wielokulturowe dziedzictwo mieszkańców omawianych krajów, na które oprócz elementów wywodzących się z obszarów pochodzenia poszczególnych grup, a także z krajów-centrów kolonialnych, przejawia się we wszystkich sferach kultury i życia codziennego – począwszy od form kultu religijnego, w wielu przypadkach znacząco zsynkretyzowanego, poprzez obyczajowość, seksualność i życie rodzinne, sferę językową, ekonomiczną, sztuki, a wreszcie polityczną, żeby w sposób arbitralny wymienić chociaż nieliczne [Posern-Zieliński 2006: 131]. Wspomniane bogactwo kulturowe dopełnione przez wielość lokalnych form będących efektem twórczych reinterpretacji i improwizacji, emanuje na sferę tożsamości, co nierzadko znajduje swój wyraz w zjawiskach politycznych. Interesujące jest również ustrojowo-administracyjne zarządzanie

Pozostałe grupy spisowe tworzą zaledwie 2,6% (w latach siedemdziesiątych – około 8%, w tym Białych zaledwie około 1%).

ową wielokulturowością. Etnocentryczny stosunek Europejczyków do innych, „obcych” ludów odegrał tu swoją rolę. Stanowił wyraz postrzegania różnic kulturowych i biomorfologicznych i przyczynę, dla której Europejczycy, zgodnie z długoletnią tradycją, wdrożyli do tworzonego przez siebie porządku polityczno-prawnego segregację etnorasową. Przyczynili się w ten sposób świadomie do automatycznego powstania i instytucjonalizacji różnic w statusie pomiędzy sobą a resztą ludności zamieszkującej wyspy. Zatem pojęcie „etnocentryzmu” można tu stosować co najmniej w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, w opisu-jącym perspektywę, której centrum jest własna grupa etniczna. Po drugie zaś, w takim, które nakazuje interpretować „Innych”, jako przedstawicieli kategorii skonstruowanych na podobieństwo naszej własnej grupy etnicznej, nawet jeśli w tym celu trzeba takie kategorie po prostu stworzyć. W ten sposób wytwarza się „etniczność polityczną” [patrz: Eriksen 1992; Kaczmarek 2010: 83].

Europejczycy wywarli istotny wpływ na uformowanie się nowożytnych karaibskich grup etnicznych. Próbuując swoim zwyczajem uporządkować i usystematyzować poznawany świat, stworzyli oni nową kategorię geograficzną – Karaiby, a następnie ich mieszkańców przyporządkowali do wymogów swojej percepcji, włączając ich w swe kategorie poznawcze⁹. Konsekwencją tworzenia takich kategorii jest, z kolei, zwyczaj zaliczania wszystkich ich mieszkańców do „adekwatnych”, w pewnym sensie unifikujących, czy też uniformizujących, pomimo występowania niejednokrotnie olbrzymich różnic, kategorii rasowych czy etnicznych, takich jak „Indus”, „Afrykanin”, „Czarny”, „Indianin”, „Azjata”, „Metys”. Nie muszą one wiązać się zawsze z istnieniem podobieństw pomiędzy ludźmi tworzącymi te grupy (np. kategoria „Azjatów”). Jednak wyrażają tendencję do zacierania tych odmienności, które, być może z powodu

⁹ Na podobnej zasadzie generalizacji powstały kategorie takie, jak choćby „Indie”, „Czarny Łąd” czy „Wybrzeże Niewolnicze”, „Ameryka Indiańska”, „Melanezja”, czy „Polinezja”. Oczywiście, tego rodzaju zachowania nie są właściwe jedynie Europejczykom, czy Ludziom Zachodu. Jak wskazuję w dalszej części artykułu, także postrzeganie Europejczyków przez mieszkańców obszarów nieeuropejskich prowadziło i prowadzi do podobnej esencjalizacji. Sprzeciw przeciwko wliczaniu mnie do kategorii ludzi odpowiedzialnych za kolonizację i cierpienia czarnych niewolników był bardzo ciekawym odczuciem towarzyszącym moim kontaktom z rozmówcami na Jamajce. Ponadto, do bardzo ciekawych refleksji prowadzi konstatacja, że dla wielu przedstawicieli społeczeństw postkolonialnych Polska, jako część Europy, nie różni się zasadniczo od Wielkiej Brytanii, Hiszpanii, Niemiec czy Belgii. I chociaż formalnie w kategoriach winy i niewinności, jako Polacy możemy nie poczuwać się do odpowiedzialności za kolonializm i niewolnictwo, to jednak przypomnienie sobie mocarstwowych dziejów Rzeczypospolitej i stosunku naszych duchowych przodków do grup zdominowanych prowadzi do konkluzji, iż nie możemy ręczyć za ich zachowanie w przypadku posiadania pozaeuropejskich kolonii. Tu w sukurs relatywiście przychodzi świadomość, że wielu Polaków wywodzi się z chłopstwa pańszczyźnianego, które bywało traktowane w podobnie przedmiotowy sposób jak niewolnicy na plantacjach.

egzotyczności przedmiotu porównań – ludzi i kultur, czyli różnic w stosunku do świata znanego Europejczykom – wydają się stosunkowo mało istotne.

Zdaniem Adama Kupera [1976: 48], stratyfikacja rasowa mająca początek w czasach niewolnictwa prowadziła w późniejszych latach do kategoryzacji społeczeństwa Jamajki w ramach trzech zasadniczych grup - białej, brązowej i czarnej, w kolejności zgodnej z kryterium dominacji, ale odwrotnej względem liczebności. W krajach karaibskich Wspólnoty Brytyjskiej najbardziej liczny składnik populacji stanowi ludność pochodzenia afrykańskiego. Dla celów statystyczno-spisowych, opierając się na kryteriach rasowych, nazywa się jej przedstawicieli „Afrykańczykami” czy „Czarnymi”. Również grupa opisywana jako „Mieszana” (*Mixed*) w większości przypadków określa ludzi, których przodkowie choć w części wywodzili się z Afryki. Dotyczy to też „Mulatów”. Pojęciami tymi posługują się ludzie w języku codziennym, aczkolwiek w rozmowach ze mną na ten temat, osoby utożsamiające się z grupą „białą” bardziej starannie dobierały słownictwo, starając się unikać pejoratywnych określeń na temat pozostałych. Natomiast osoby z grupy „czarnej” stosowały wobec siebie pełną gamę wyrażań, łącznie z tymi, które uchodzą za obraźliwe w dyskursie publicznym – np. Negro, Nigger. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że osobę z domieszką „czarnej” krwi przyporządkowuje się najczęściej do tej właśnie grupy. Zapewne jest to efektem tego, że „białość” wciąż stanowi rodzaj ideału estetycznego, od którego odstępstwa są natychmiast odnotowywane. Natomiast trudniej jest przy użyciu takiej perspektywy odwrócić logikę postrzegania rasy. Być może, gdyby model idealny stanowił jakiś „czarny wzorzec”, to procesy percepcyjne oddziaływałyby w drugą stronę. Moi rozmówcy z Alligator Pond określali się ironicznie jako „Niggers”, ale wskazywali, że „prawdziwych”, „czystych czarnych” można spotkać w niewielu miejscach na Jamajce i wysyłałi mnie w tym celu do Accompong na Maroon Festival¹⁰, gdzie można spotkać „prawdziwych Murzynów, tak czarnych, że aż mają czerwone oczy”.

Europejczycy od momentu swego przybycia zachowali duże znaczenie, nieproporcjonalnie duże w stosunku do rozmiaru swej kategorii, która już od momentu rozpoczęcia handlu czarnymi niewolnikami na Karaibach, zawsze była niewielka w proporcji do ogółu populacji. W tym kontekście warto zauważyć, że ich liczba stopniowo zmniejsza się od dekolonizacji Karaibów. Wyjeżdżają oni przede wszystkim do rozwiniętych krajów anglojęzycznych. Jednak warto za-

¹⁰ Organizowane corocznie 6 stycznia obchody upamiętniające przywódcę jamajskich Maronów, Cudjoe. Święto jest okazją do zabawy oraz przypomnienia historii i kultury „wolnych Afrykańczyków” – zbiegłych niewolników i ich potomków, którzy tworzyli enklawy w niedostępnych terenach kraju.

uważyć w kontekście tego wywodu, że wpływ na ich „zanikanie” ma także zawieranie przez nich związków z reprezentantami innych grup „etnorasowych”.

Niemniej Biali, zdaniem moich rozmówców (niezależnie od ich koloru skóry), w porównaniu z innymi grupami są nadreprezentowani jako przedstawiciele lepiej sytuowanych w kontekście władzy i materialnym grup społeczeństwa (menedżerowie, zarządcy, specjaliści i wykwalifikowani pracownicy). Wiele spośród dużych przedsiębiorstw pozostaje w rękach euroamerykańskiego kapitału, gdzie do zarządzania bądź udziałów w dalszym ciągu często dopuszcza się przedstawiciele lepiej wykształconych warstw społeczeństw wyspiarskich, wśród których wciąż można zaobserwować biały, lub „mniej czarny” odcień skóry. Jednak moi rozmówcy wywodzący się z tej „lepiej sytuowanej”, obecnie głównie miejskiej, sfery społecznej odzeggują się w swych deklaracjach od izolacjonizmu rasowo-klasowego, chętnie przywołując posiadanie Czarnych przodków lub wskazując przykłady „międzyrasowych” związków w swym najbliższym otoczeniu. Ciekawe jest to, że przedstawiciele tego typu środowisk często mówią o sobie, że są „bardzo zamerykanizowani” bądź „zeuropeizowani” i prawie wszyscy odebrali choćby częściowe wykształcenie w USA, Wielkiej Brytanii lub Kanadzie. Ponadto, bez trudu przypominają sobie „dawne dzieje” sprzed kilku czy kilkudziesięciu lat, gdy np. bali się wsiąść do „zwykłego” autobusu czy pójść pieszo do centrum miasta, a po dodatkowej indagacji przyznają, że prawa każdy porusza się samochodem. Deklarowali również, iż właściwie żadne z nich nie miałyby problemu z szybkim znalezieniem pracy, ponieważ posiadają odpowiednie znajomości i wiedzą jak ich użyć. Europejscy czy amerykańscy pracownicy, czy czasowi rezydenci bardzo szybko aklimatyzują się w tym środowisku.

Jednakże dla celów analizy kulturowej lub etnicznej, samo kryterium koloru czy wręcz odcienia skóry nie dostarcza wiążących informacji, a może wręcz prowadzić do mylnych konkluzji, ponieważ nie tylko „Czarnoskóra” ludność Karaibów przez stulecia podlegała licznym czynnikom kształtującym tożsamość, które spowodowały występowanie ogromnej różnorodności form i przejawów kultury oraz tożsamości lokalnej. Należy wspomnieć o krzyżowaniu się z Europejczykami i ludnością pochodzącą z innych kontynentów, które miało, lub mogło mieć, wpływ na status społeczno-majątkowy oraz samoocenę ludzi urodzonych z tego typu formalnych i nieformalnych związków. W czasach kolonialnych bywało, iż np. Mulat był właścicielem niewolników albo że po uzyskaniu edukacji i poprawie statusu majątkowego, potomek niewolników zrywał związki z kulturą afrykańskich przodków i starał się „europeizować”, bądź, wręcz przeciwnie, postulował zniesienie niewolnictwa [por. Jean Baptiste Philippe’s „Free Mulatto” {1824}, za: Cudjoe 2001]. Zdarzają się również sy-

tuacje, iż potomkowie mieszanych związków starają się zerwać z dziedzictwem innym niż afrykańskie, wypierając ze świadomości fakt „mezaliansu”. Zabrzmi to zapewne jak truizm, lecz na autoidentyfikację jednostki i jej podejście do pochodzenia wpływ ma nie tylko kolor skóry, który zresztą może być postrzegany odmiennie przez różne osoby, na co wpływ mają także względy samoświadomościowe związane z samooceną, ale także jej reprezentacje i system wartości, które zależą od enkulturacji, osobowości czy indywidualnych doświadczeń i uwarunkowań, a także wypływających stąd decyzji i sposobów postrzegania rzeczywistości [por. Loomba 2011: 119-147]. Wydaje się, iż dopiero pojawienie się lokalnych elit postniewolniczych w drugiej połowie XIX wieku wywołało powszechniejszą refleksję wśród Afro-Karaibczyków nad ich tożsamością przy wykorzystaniu „zachodnich” kategorii opisujących etniczność. Rozwój zainteresowań folklorystyką oraz badania etnograficzne pozwoliły na systematyczne, „naukowe” dochodzenie do korzeni tożsamości i stopniowe konstruowanie dyskursu tej grupy dominującej politycznie i kulturowo w większości krajów karaibskich po dekolonizacji. Obecnie można doszukiwać się afrykańskości korzeni kultury Czarnych Karaibczyków, niemniej stanowi ona odrębną, shybrydyzowaną jakość [zob. też np. Nettleford 2001: 17-39].

Do ciekawych refleksji prowadzić mogą wspomnienia Jamajczyka niemieckiego pochodzenia opisane w książce *Zaginione białe plemiona* [Orizio 2009: 79-80]. Człowiek ten, wraz z kolegami, w latach powojennych był na stypendium językowym w Hamburgu. Pewnego dnia niemiecki wykładowca zapytał go, dlaczego tyle czasu spędza z „tymi czarnymi”. Jak wspomina, dopiero wtedy zorientował się, iż kolor skóry kolegi tak bardzo się różni od jego własnego. Niektóre z osób, z którymi się zetknąłem, potwierdzają, iż w środowiskach, w których dorastali, kolor skóry nie odgrywał większej roli w relacjach międzyludzkich. Niemniej, te same osoby pytane o związek koloru, czy odcienia skóry z szansami zdobycia pracy, zazwyczaj uznawały za powszechny pogląd, iż im bielsza skóra, tym lepsze widoki na dobrą posadę, a niektóre same go powieły.

Psycholog Christopher A. D. Charles z University of The West Indies ujmuje to bardzo mocno w artykule *Skin Bleaching, Self-Hate, and Black Identity in Jamaica* (*Wybielanie skóry, nienawiść własna i Czarna tożsamość na Jamajce* [2003: 714]).

Trwają nieustanne zmagania między afrykańską i „wyższą”, europejską kulturą [Nettleford, 1978]. Ci, którzy kultywują swoje afrykańskie dziedzictwo, opierają się wyzwaniom niesionym przez europejskie kanony [Alleyene, 2001]. Inni przyjęli europejskie normy i wartości, i stali się typowymi użytkownikami tej kultury, gdyż afrykańskie dziedzictwo zostało relegowane do nizin społecznych [Brodber 1989]. Stało się tak, ponieważ sytuacja kolonialna była głęboko zakorzenionym stanem

umysłu, który pozostawił długotrwałe psychologiczne szramy. Dlatego powodowało to problemy dla nowo powstałych karaibskich narodów [Singham 1969]. W konsekwencji czarne matki na Jamajce opowiadają swoim dzieciom, że ich wełniste włosy są złe. Co więcej, opowiadają też dzieciom, że Biały jest lepszy niż brązowy, a brązowy lepszy niż Czarny. Dlatego niektórzy Czarni Jamajczycy wybielają swą skórę [Abrahams 2000].

Jednak artykuł ten ma charakter bardzo kompilacyjnego eseju – zlepku fragmentów cudzych opinii i ustaleń, które ilustrują tezę przyjętą przez autora, zapewne w zgodności z jego własnymi odczuciami jako osoby uwrażliwionej na opisywane kwestie przez swoje własne obserwacje z codziennego życia na Karaibach lub też ideologię, co może stanowić pewną wartość poznawczą dla badaczy tych zagadnień, przy zachowaniu ostrożności i dużej dozy krytycyzmu wobec tego źródła. Ostrożności takiej zabrakło najwyraźniej Marcinowi F. Gawryckiemu [2013: 323-333], który to, prawdopodobnie z perspektywy swojego gabinetu, kreuje na użytek polskiego czytelnika ilustrację rasy i klasy w postkolonialnej Jamajce opierając się na – jak się wydaje – przypadkowym lub tendencyjnym zbiorze opinii (w wielu przypadkach równie ostro i jednostronnie sformułowanych jak w przypadku Charlesa) zaczerpniętych z rozmaitych artykułów i esejów autorów o najrozmaitszej proweniencji profesjonalnej. W efekcie otrzymujemy dość radykalny, reprodukujący schematyczne i mało refleksyjne myślenie o rasie i klasie, ponury obraz społeczeństwa odmalowany z esencjalizującej i generalizującej perspektywy odgórznej. Zarówno przypadek Charlesa, jak i Gawryckiego zdaje się mówić więcej o strategiach tworzenia tekstów „naukowych” jako narzędzi służących zaistnieniu w środowisku akademickim niż o ludziach mieszkających na Jamajce i ich sytuacji.

Konkluzje z dyskusji prowadzonych z wieloma osobami, które poznałem w trakcie moich badań, nie pozwalają na formułowanie aż tak ostrych poglądów dotyczących powodów i przejawów negatywnych autoreprezentacji wśród czarnoskórych Jamajczyków. Również wśród tych, którzy nie należą do „nizin społecznych” przeważała deklarowana akceptacja dla własnego pochodzenia i koloru skóry. W każdym ze środowisk, z którymi miałem kontakty, częste były również sytuacyjne żarty i dowcipy na te tematy, ówczesznie, w 2011 roku, dotyczące zwłaszcza amerykańskiego prezydenta Baracka Obamy, który przygotowywał się do reelekcji. Niemniej kilka osób wyrażało przekonanie o tym, iż szczególnie wśród „młodych ambitnych” istnieje zjawisko wybielania skóry, aczkolwiek do znajomości takiego człowieka przyznała się tylko jedna z nich. Bardzo wielu moich jamajskich znajomych pochodzi z mieszanych rodzin oraz współtworzy mieszane związki, i odnoszę wrażenie, iż często przypisywanie sobie przynależności rasowej, w tym kontekście czarnej, ma charakter kon-

wencjonalnego stosowania obiegowych wyobrażeń, bez przywiązywania do tego specjalnej wagi. Choć poznałem też osoby, które świadomie decydowały się afirmować swoją „czarność” lub deprecjonować swoją „białość” na skutek doświadczeń życiowych (np. na emigracji w Kanadzie, gdzie się czuły niesłusznie dyskryminowane przez sam fakt pochodzenia z Jamajki). To tylko dowodzi w mojej opinii, że rasa i klasa są kategoriami hipersubiektywnymi i mogą podlegać takim samym interpretacjom i racjonalizacjom jak każda inna kwestia związana z postrzeganiem i odczuwaniem statusu społecznego.

Praktyczne kłopoty z „Rasą” i „Klasą”

Nie potrafię oprzeć się wrażeniu, iż przywiązanie do odgórnego analizowania różnicowania społecznego z wypukleniem perspektywy ekonomicznej wynika z tradycji nauk społeczno-ekonomicznych wywodzącej się z XIX wieku. Została ona zapewne wynaleziona i spopularyzowana w kontekście postkolonialnym przez myślicieli ukształtowanych w „zachodnioeuropejskim kręgu intelektualnym” przy licznych odniesieniach do angielskich przekładów marksizmu, czy rzadziej weberyzmu, przefiltrowanych przez tłumaczenia Gramsciego, Cesaire’a i Fanona, oraz wzbogaconą o interpretacje Foucaulta. Na tym gruncie przede wszystkim eksponowano czynniki ekonomiczne oraz te związane z „walką klas” i „uciskiem”, a często na dalszy plan spychano kulturowy (antropologiczny), a także lokalny i osobowościowy kontekst różnicowania społecznego¹¹.

Tej dystrybucji i częstym tłumaczeniom towarzyszy zacieranie się różnic pomiędzy „naukowymi” i „potocznymi” zastosowaniami omawianych terminów¹² oraz ich esencjalizacja i instytucjonalizacja, często w formie arbitralnie „petryfikującej” ich znaczenia w oderwaniu od wcześniejszych kontekstów. Współtworzą dyskursy, w tym również te hegemoniczne. Jest to tym bardziej

¹¹ Związek między używaniem języka angielskiego a rozwiniętą w XIX wieku refleksją filozoficzno-społeczno-ekonomiczną (socjologia, ekonomia) jest szczególnie widoczny w odniesieniu do kategorii analitycznych, którym poświęcony jest niniejszy artykuł – „rasy” i „klasy”. Warto poświęcić temu zagadnieniu (przyzwyczajeniu) uwagę, ponieważ język angielski stał się najistotniejszym medium międzynarodowego dyskursu naukowego i politycznego ostatnich dekad, a problematyka definiowana i formułowana w tym języku, czy przefiltrowana/spopularyzowana przez tłumaczenia, nabiera globalnego zasięgu.

¹² Dotyczy to również wielu innych pojęć, takich jak np. multikulturalizm, pluralizm, etniczność, w przypadku których zastosowań naukowych nie tylko są one często oderwane od swych pierwotnych znaczeń, ale także zacierane są granice między nimi.

istotne, że pojęcia kreowane w środowiskach akademickich w odniesieniu do określonych kontekstów kulturowych są następnie modyfikowane, i nie zawsze adekwatnie parafrazowane, tak, aby pasowały do partykularnych potrzeb czy skojarzeń badacza¹³. Pojęcia te często stają się mglistym odbiciem czy też odległą metaforą swoich pierwotnych znaczeń¹⁴.

Rasa

W tradycji języka angielskiego terminy „rasa” i „klasa” mają wiele zastosowań i znaczeń, które często wykraczają poza ramy definicji naukowych, w które próbowano je przyoblec, aby uczynić z nich „obiektywne kategorie analityczne”. „Rasa” nie jest tam określeniem związanym nierozzerwalnie z „kolorem skóry”, czy morfologicznymi różnicowaniami gatunku *homo sapiens*. Słowo to czasami odnosi się do denominacji kulturowych, narodowościowych czy etnicznych [por. A. Posern-Zieliński, 2005: 15 i dalsze; T.H. Eriksen, 2002:5 i dalsze], często było stosowane jako synonim „ludu”, czy późniejszego terminu „grupa etniczna”¹⁵. Widoczne to było np. w arbitralnym i pragmatycznym sposobie dzielenia populacji krajów tworzących Imperium Brytyjskie na etnorasowe kategorie z prawnie przypisanym miejscem w hierarchii społeczno-politycznej [por. Kaczmarek 2008: 173 i dalsze, Kaczmarek 2010]. To, co w okresie kolonialnym dodatkowo dawało wyraz etnocentrycznemu czy wręcz światopoglądowo rasistowskiemu podejściu kolonizatorów do ludności zamieszkującej kontrolowane przez Brytyjskie Imperium obszary, a w RPA po ustąpieniu Brytyjczyków rozwinęło się w Apartheid, stopniowo nabierało innych znaczeń.

W miarę upływu czasu i rozwoju międzynarodowego dyskursu dotyczącego praw człowieka oraz multikulturalistycznej potrzeby poszanowania różnorodności kulturowej zmieniało się również podejście wobec rasy. Do najważniejszych przemian, które symbolicznie i praktycznie torowały drogę tego dyskursu można zaliczyć zniesienie niewolnictwa, dekolonizację, porażkę faszyzmu

¹³ Na przykład „kreolizacja” w zastosowaniu U. Hannerza została oderwana od swoich kilku pierwotnych znaczeń stosowanych w odmiennych kontekstach kulturowych [por. Sheller 2003, s. 274-280].

¹⁴ Dotyczy to np. terminu „akulturacja”, który po „upolitycznieniu” jednego z jego znaczeń został „wyklęty” i stopniowo wyrugowany ze słownika głównego nurtu nauk społecznych.

¹⁵ W kontekście „ewolucji” pojęć, jak zauważył Richard Jenkins [1997: 25], rozwój refleksji nad społeczeństwem mnogim i wielokulturowością zachodził równoległe do stopniowego zastępowania pojęcia „plemię” przez „grupę etniczną” w koncepcjach, które nadawały ton antropologii społecznej okresu postkolonialnego. Odzwierciedlało to w antropologii brytyjskiej utratę imperium oraz zmiany w świecie po II wojnie światowej.

i nazizmu, likwidację Apartheidu w Republice Południowej Afryki. Równolegle rozwijano i modyfikowano naukowe podejścia, definicje i taksonomie dotyczące morfologicznego zróżnicowania gatunku *homo sapiens* [por. Piasecki 2010: 155-167]. W ich efekcie nie zaprzestano postrzegania i analizowania różnic rasowych, a w dominujących dyskursach elit naukowo-intelektualnych rasa zatraciła funkcję determinującą pozycję społeczną jednostek i grup jako biologiczne „zrządzenie Opatrzności” czy „prawo Natury” i została „zdegradowana” do roli jednego z czynników wpływających w zależności od uwarunkowań kulturowych na relacje społeczne (w tym również ekonomiczne), czy wręcz zaczęła być traktowana jako produkt tych relacji.

Nie oznacza to, że rasizm jako światopogląd zakładający hierarchizację i dyskryminację na podłożu rasowym zupełnie wyeliminowano. Został on potępiony i zakazany na poziomie deklaratywnym w większości krajów, których dominujące politycznie środowiska pragną uchodzić za „postępowe” czy „nowoczesne”. Wprowadza się tam coraz bardziej surowe standardy zapobiegające dyskryminacji i propagujące „równość szans”. I chociaż owa „tolerancja” i poszanowanie odmienności są bardzo często traktowane fasadowo, to niemniej samo pragnienie „pokazania świata postępowości” i chęć elit społecznych bycia postrzeganymi jako „nowoczesne” jest wielkim sukcesem idei i praktyk multikulturalizmu. Pomimo jego krytyki ostatnio „modnej” w publicystyce – także naukowej – i polityce (dla porównania różnych stanowisk – patrz np. Barry 2001; Cameron 2011; Huntington 1996; Mamzer 2008; Merkel 2010; Novak 1996; Sarkozy 2011; Smoczyński 2010), multikulturalizm wprowadził zmianę jakościową w dyskursie elit i systemach prawnych wielu państw (zwłaszcza tych, które ratyfikowały Kartę Praw Człowieka), którą niełatwo byłoby cofnąć bez radykalnych zmian ustrojowych i narażenia się na oficjalne potępienie ze strony pozostałych krajów sankcjonujących jego osiągnięcia¹⁶.

Problemem pozostaje jednak to, czym jest rasa w umysłach i praktykach ludzi posługujących się tą kategorią w dyskursie codziennym, w tym również naukowo. O ile „przeciętny człowiek” ma prawo kierować się odczuciami i nie musi się kłopotać naukowym ujmowaniem różnic międzygrupowych czy określaniem poziomów ich występowania, o tyle naukowcy w miarę możliwości powinni starać się dyskutować za pomocą możliwie precyzyjnego i spójnego języka, który nawet w przypadku różnic definicyjnych pozwoliłby im funkcjonować w ramach tej samej dyskusji. Z kolei teoretyczne, oparte na empirii usta-

¹⁶ Ciekawym przypadkiem jest Fidżi, gdzie przewrót wojskowy 2006 roku, przeprowadzony pod hasłami multikulturalizmu, został potępiony przez liczne państwa mu hołdujące, przede wszystkim Australię zaniepokojoną gwałtownymi i niedemokratycznymi środkami stosowanymi przez fidżyjską juntę w celu „krzewienia równości obywateli”.

lenia naukowe powinny oddziaływać porządkująco na sposób ujmowania tak uzgodnionych kategorii w praktyce – np. w polityce, prawie czy administracji. Wszakże to m.in. w tym celu finansowane są wolne badania naukowe.

Jednak żyjemy w świecie, gdzie rozdział między dyskursem nauki i praktyki codziennej, że ujmę to eufemistycznie, „nie pomniejsza się”. Co więcej, pojawiają się coraz większe, bardzo często niepotrzebne, różnice między definiującymi rozmaite zjawiska naukowcami. Warto zaznaczyć, iż naukowe interpretacje są często emanacją politycznych przekonań ich autorów lub, co gorsza, tubą poglądów instytucji sponsorujących badania. Opracowań naukowych jest coraz więcej, lecz nie służą one wyłącznie rozwojowi badań czy weryfikacji hipotez. W obliczu merkantylizacji i postępującej dominacji ilościowych wskaźników oceny nauki i jej ludzi, wielu autorów realizuje wzmocnianą przez tak wykreowany system potrzebę autopromocji za pomocą metod marketingowych¹⁷. Z tego to, m.in., powodu, politycy i prawodawcy nie czują się zobligowani, by nadążać za „najnowszymi” ustaleniami nauki i orientować się we wszelkich nowinkach i niuansach. Ponadto, bardzo często świadomie je ignorują, albo stosują instrumentalnie i wybiórczo, gdyż ich uwzględnienie wymagałoby synchronizacji zbyt wielu sfer, np. przepisów.

W rezultacie w aktach prawnych regulujących systemy prawne funkcjonuje pojęciowa hybrydyzacja naukowości i potoczności definiowania zjawisk. To z kolei przekłada się na otoczenie kulturowe, w którym kształtują się poglądy naukowców¹⁸. Wspomnę, że słowo „rasizm” bywa obecnie często używane w oderwaniu od rasy na określenie wszelkiej dyskryminacji kulturowej czy etnicznej.

Poniżej pragnę pokrótce przedstawić przykład administracyjnego podejścia do problemów identyfikacji etnorasowej ilustrujący, w mojej opinii, ową hybrydyzację sfer naukowej i potocznej oraz stanowiący próbę redefinicji pojęć podporządkowanej pragmatyce. Jest to przypadek, w mojej opinii, tym bardziej ciekawy, że miał miejsce w Stanach Zjednoczonych Ameryki – kraju niezwykle rozwiniętej nauki i społecznej debaty o globalnym oddziaływaniu, którego kultura i polityka wywiera poważny wpływ również na dyskursy i zjawiska społeczne Karaibów¹⁹.

¹⁷ Na przykład głośnej krytyki istniejących ujęć danego problemu i zaproponowaniu dla niego nowej interpretacji, definicji, a najlepiej jeszcze chwytliwej nazwy (najchętniej tak skonstruowanej, aby mieć spopularyzować akronim).

¹⁸ Tak zatem inne będą zapatrywania np. na „rasę” i „klasę” naukowców ukształtowanych w kręgu języka angielskiego – zróżnicowane w zależności od panującej w ich krajach sytuacji i osobistych biografii - a inne w środowiskach np. języków francuskiego, chińskich, indyjskich, niemieckiego, hiszpańskiego czy polskiego.

¹⁹ Mam tu na myśli wpływ polityki amerykańskiej na, nie tylko anglojęzyczne, państwa Karaibów oraz wpływ wywierany na ich społeczeństwa przez naukę i kulturę masową USA. Jest to temat na

Współcześnie w USA można zaobserwować działania polegające na instrumentalnym, czysto pragmatycznym tworzeniu dodatkowych kategorii, których efektem ubocznym jest pomieszanie pojęć i „zamieszanie semantyczne” Zaintrygowało mnie to, gdy natknąłem się na kwestionariusze, w których odpowiedzią na pytanie o etniczność jest określenie kategorii związanej z dyskursem rasy: np. kaukaska („*ethnicity: caucasian*”)²⁰. Sądzę iż w dużej mierze jest to pochodną podejmowanych w USA prób zdobywania i wykorzystywania „czułych” informacji na temat osoby bez naruszania administracyjno-prawnych uzgodnień antydyskryminacyjnych, a raczej z ich ominięciem i w duchu swoiście pojmowanej „poprawności politycznej” (co niekiedy prowadzi do kompromitacji tej, skądinąd podyktowanej szlachetnymi intencjami, praktyki).

Działania takie spotyka się np. w trakcie konkursów o pracę (w tym castingów prowadzonych przez wytwórnie filmowe), ale również w rozporządzeniach i publikacjach spisowych. Na przykład na stronach internetowych autoryzowanych przez U.S. Census Bureau [American Factfinder: factfinder.census.gov] wyjaśnia się, iż w kategoriach dotyczących rasy i etniczności zbierane są dane oparte na własnej klasyfikacji ludności zgodnie z tym, z jaką rasą czy rasami i etnicznością najbardziej identyfikuje się dana osoba [Race... 2011]. Co jednak ciekawe, nie jest to wprost nakierowane na odzwierciedlenie osobistych autoreprezentacji, gdyż kategorie, które może wybrać dana osoba są bardzo specyficzne. Na poziomie ogóln amerykańskiego spisu nie można było np. podać informacji, że jest się Polakiem, Palestyńczykiem czy Irlandczykiem. Zgodnie ze stanowiącymi podstawę prawną spisu regulacjami U.S. Office of Management and Budget's [OMB 1997 w dziale „Categories and Definitions”] „Minimalne kategorie danych dotyczących rasy i pochodzenia etnicznego dla statystyk federalnych, raportowania programów administracyjnych i raportowania stosowania praw obywatelskich są zdefiniowane następująco”²¹:

- Amerykański Indianin albo Rdzenny Alaskańczyk (*American Indian or Alaska Native*). Osoba wywodząca się z któregośkolwiek rdzennego

tyle obszerny, że podobnie jak w przypadku amerykanizacji Europy i globalizacji, należałoby mu poświęcić wiele serii opracowań książkowych.

²⁰ Jest to również odwzorowywane w kulturze masowej, np. w serialu o wielomilionowej oglądalności na całym świecie „CSI: Las Vegas” (odcinek „Internal Combustion” 2010). Zaabsorbowało to moją uwagę, nie tylko dlatego, że jako antropolog kulturowy uważam to zestawienie za kuriozum, ale również dlatego, że seriale i internet mają olbrzymi wpływ na kształtowanie opinii i poglądów u tzw. „masowego” czy wręcz „globalnego odbiorcy”.

²¹ Wszystkie tłumaczenia z dokumentów źródłowych pochodzą od autora. Starałem się nadać im jak najbardziej dosłowny charakter, dlatego np. termin „*African American*” tłumaczę jako „Afrykański Amerykanin” i nie tłumaczę słowa „Negro”. Podobnie postępuję odnośnie szyku zdań i stylu, aby jak najbardziej wiernie oddawały one kontekst oryginału. Z tego samego powodu nie dokonywałem korekt błędów popełnionych przez twórców dokumentów źródłowych.

- ludu Północnej i Południowej Ameryki (włączając Amerykę Środkową), a która zachowuje plemienną afiliację czy umocowanie we wspólnocie.
- Azjata (*Asian*). Osoba wywodząca się z któregośkolwiek rdzennego ludu Dalekiego Wschodu, Azji Południowo-Wschodniej czy subkontynentu indyjskiego, włączając np. Kambodżę, Chiny, Indie, Japonię, Koreę, Malezję, Pakistan, Filipiny, Tajlandię i Wietnam.
 - Czarny albo Afrykański Amerykanin (*Black or African American*). Osoba wywodząca się z którejkolwiek czarnej grupy Afryki. Określenia takie jak „Haitańczyk” czy „Negro” mogą być używane dodatkowo do „Czarny albo Afrykański Amerykanin”.
 - Hispanic bądź Latino (*Hispanic or Latino*). Osoba z kubańskiej, meksykańskiej, puertorykańskiej, kubańskiej, południowo czy środkowoamerykańskiej czy innej hiszpańskiej kultury czy pochodzenia, niezależnie od rasy. Określenie „pochodzenie hiszpańskie” może zostać użyte dodatkowo do „*Hispanic bądź Latino*”.
 - Rdzenny Hawajczyk bądź Inny Wyspiarz Pacyfiku (*Native Hawaiian or Other Pacific Islander*). Osoba wywodząca się z któregośkolwiek rdzennego ludu Hawajów, Guam, Samoa czy innych wysp Pacyfiku.
 - Biały (*White*). Osoba wywodząca się z któregośkolwiek rdzennego ludu Europy, Bliskiego Wschodu czy Afryki Północnej.

W efekcie, w omawianym dokumencie wyróżniono pięć typów dla określenia kategorii rasy i tylko dwa etniczności:

Rasa:

- Amerykański Indianin albo Rdzenny Alaskańczyk,
- Azjata,
- Czarny albo Afrykański Amerykanin,
- Rdzenny Hawajczyk bądź Inny Wyspiarz Pacyfiku,
- Biały.

Etniczność:

- Hispanic bądź Latino,
- Nie Hispanic bądź Latino (*Not Hispanic or Latino*).

Jako opcję dla pracowników gromadzących dane wprowadzono także „format kombinowany”²² (mieszany), który „może zostać wykorzystany, jeśli to konieczne, dla danych o rasie i etniczności zebranych przez obserwatora

²² *Combined format.*

(dane typu *observer-collected*, zbierane przez np. pracownika spisowego, gdy odpowiedzi nie udziela respondent spisowy). Zarówno (dane o) rasie (włączając w to odpowiedzi wielorakie) i etniczności powinny być gromadzone, gdy to właściwe i możliwe, jakkolwiek wybór jednej z kategorii formatu kombinowanego jest akceptowalny. Gdyby format kombinowany miał zostać użyty, istnieje sześć minimalnych kategorii”:

- Amerykański Indianin albo Rdzenny Alaskańczyk,
- Azjata,
- Czarny albo Afrykański Amerykanin,
- Hispanic bądź Latino,
- Rdzenny Hawajczyk bądź Inny Wyspiarz Pacyfiku,
- Biały.

Jak widać na omawianym przykładzie, kategorie wytypowane do zbierania danych spisowych o etniczności i rasie są specyficzne dla sytuacji społeczno-kulturowej i politycznej w konkretnych warunkach Stanów Zjednoczonych i niemożliwe do bezpośredniego zastosowania w żadnym innym kraju. Kategorie te, co podkreślają ich autorzy, nie mogą w żadnym przypadku być traktowane jako naukowe²³, tym bardziej, że ich ostateczne sformułowanie było efektem negocjacji z przedstawicielami „zainteresowanych” grup oraz kompromisu z grupami nacisku (m.in. lobbystami). Miało ono również służyć administracji federalnej do uniknięcia posądzeń o jakiekolwiek uprzedzenia. Natomiast dane szczegółowe, np. o przynależności do konkretnych grup plemiennych są gromadzone na poziomie bardziej lokalnym, np. stanowym.

Omawiane zapisy OMB przywodzą metaforycznie skojarzenia z działalnością Komisji Europejskiej, która na skutek sprawczości konkretnych grup definiuje np. marchewkę jako „owoc”, a ślimaki jako „ryby”. W rezultacie m.in. sprzeciwu władz plemiennych Indian Amerykańskich odrzucono postulat hawajskich środowisk²⁴, aby wpisać Hawajczyków do tej samej kategorii, co Amerykańskich Indian i Rdzennych Alaskańczyków, a nie jak do tej pory do

²³ Jak zastrzegają autorzy “Ta klasyfikacja wprowadza minimalny standard dla zachowywania, zbierania i przedstawiania informacji o rasie i etniczności dla wszelkich celów federalnych. Kategorie użyte w tej klasyfikacji są konstruktami społeczno-politycznymi i nie powinny być interpretowane jako będące natury naukowej, czy antropologicznej. Nie służą użyciu jako determinanty uprawnień do uczestniczenia w jakimkolwiek programie federalnym. Standardy te zostały opracowane aby wprowadzić wspólny język dla ujednolicenia i porównywalności w zbieraniu i używaniu informacji o rasie i etniczności przez agencje federalne” [OMB 1997].

²⁴ Hawajskiej delegacji kongresowej, siedmiu tysięcy Hawajczyków, którzy podpisali i wysłali specjalnie wydrukowane żółte pocztówki, departamentów i legislatury Stanu Hawaje, hawajskich organizacji oraz innych osób.

kategori „Azjata lub Wyspiarz Pacyfiku”. Ostatecznie jednak utworzono dla Hawajczyków i Wyspiarzy Pacyfiku odrębną kategorię [OMB 1997].

Klasa

Ptaki fruwały przed pojawieniem się ornitologii, a ryby pływały przed pojawieniem się ichtiologii. Nie musiały się bowiem uczyć latania i pływania od naukowców. (...) Podobnie jest z teorią klas. (...) Teoria klas bowiem jest swoistą psychoanalizą zastosowaną do całego społeczeństwa klasowego. Jest jednym z genialnych narzędzi poznawczych stworzonych przez trzech Mistrzów Podejrzeń: Marksa, Nietzschego i Freuda. I to być może narzędziem najprzemysłniejszym!

Jerzy Kochan „Przedmowa” [2011: 8]²⁵

Powyższy, barwny cytat stanowi ilustrację „zamieszania semantycznego” przejawiającego się w studiach nad klasowością. Autor z jednej strony sugeruje, że teoria klas (tak jakby istniała jedna) jest „naturalną” konsekwencją zróżnicowania społecznego, lecz z drugiej strony przyznaje, że została stworzona jako narzędzie poznawcze. Mogę mu tylko dopowiedzieć, że źle skalibrowane narzędzie może poczynić więcej szkód niż korzyści. Okulary są znakomitym wynalazkiem. Jednak stosowane w nieodpowiedni sposób nie tylko zniekształcają widzenie, lecz także mogą spowodować uszkodzenie wzroku.

Teorie i samo pojęcie „klasy” w różnych swych użyciach przybierają podobnie niedookreślony charakter jak „rasa”. Stosuje się je jako „wytrych” pozwalający „naukowo” opisać sytuację zróżnicowania społecznego na podłożu materialnym czy w odniesieniu do środków produkcji, chętnie sięgając po nie także w celu opisywania relacji i sposobu osiągania władzy [np. Marks 1959; Weber 1956; Ossowski 1957; Waren 1957; Bourdieu 1984]. Niemniej w dyskursie filozoficzno-naukowym stworzono tak wiele różnorodnych systematyk

²⁵ Autor rozwija swój manifest dalej, w dosyć zabawny sposób „rozprawiając się” z potencjalnymi oponentami. „Poddając krytyce obiegowe i nie tylko obiegowe sądy na temat teorii klas, pamiętam doskonale o tym, że zazwyczaj w tych przypadkach mam do czynienia ze swoistą ludową pop-teorią lub też – w wypadku twórców akademickich – po prostu z nieuctwem i brakiem erudycji. Ma to swoje uwarunkowania ideologiczne i polityczne, samo jest także elementem walki klas. Wiem też doskonale, że w poważnej nauce, niezależnie od jej orientacji, teoria klas zawsze znajdzie się w podręcznikach, wykładach i książkach. A jej twórcom poświęci się całe rozdziały w skryptach z socjologii, filozofii, teorii polityki, ekonomii... Są też kraje, w których wiedza o klasach społecznych stała się trwałym składnikiem kultury politycznej społeczeństwa. (...) Perspektywa polska, podsyta od wieków narodowym solidaryzmem, nie sprzyja takiej wiedzy, traktuje ją często jako zagrożenie dla wspólnoty narodowej, „dywersję” dla świętej sprawy niepodległości... wysypuje się cały worek zakurzonych zabawek ze strychu narodowej pamięci.” [J. Kochan 2011, s. 8-9].

klasowych, z których każda zakłada znaczny stopień arbitralności dotyczącej miejsca przeprowadzenia podziałów, że trzeba skonstatować, iż obecnie badacze klasowości mogą czerpać z nieograniczonych źródeł inspiracji. Nie wpływa to korzystnie na możliwości wypracowania wspólnego języka.

Z punktu widzenia antropologii społeczno-kulturowej niezwykle istotne są własne wyobrażenia/autoreprezentacje badanej społeczności; to, czy badana społeczność postrzega swą różnorodność na sposób „klasowy” oraz, czy „klasowość” w jakikolwiek sposób stanowi element tożsamości jej członków. Z moich dotychczasowych obserwacji wynika, iż dzieje się tak głównie w społeczeństwach „wyedukowanych klasowo”, to jest „Zachodnich”, ukonstytuowanych w kontekście społeczno-ustrojowym na fundamencie hierarchizacji feudalnej/ stanowej. Dotyczy to również społeczeństw krajów, gdzie przedstawiciele elit odcytani w zachodniej, np. oświeceniowej, rewolucyjnej²⁶ bądź antykolonialnej i postkolonialnej literaturze ponieśli kaganek „świadomości klasowej”, by oświecić „masy społeczne”²⁷, (podobne efekty osiągnęli równoległe administratorzy kolonialni, nie pozostawiając złudzeń, że każdy może awansować w hierarchii społeczno-gospodarczej, bądź też stać się „nowym człowiekiem”)²⁸.

Można zauważyć, że w praktyce analitycznej dokonywanej przez pryzmat czy też na podstawie klasowości mamy do czynienia z dwiema postawami badawczymi (pozwolę sobie przeprowadzić prymitywną typologię). Reprezentant pierwszej dokonuje „dopasowania” badanego społeczeństwa do zapożyczonych definicji klas (np. od Marksa, Lenina, Webera, Warnera czy Bourdieu), czyli doszukuje się uniwersalistycznych podobieństw i paraleli. Przedstawiciele drugiej postawy, równie przyzwyczajeni do tworzenia typologii i dostrzegania stratyfikacji na sposób zachodni („naukowy”), wyodrębniają klasy na podstawie obserwacji przeprowadzonych *in situ*. Takim przykładem jest opis zróżnicowania klasowego polskiej wsi Thomasa i Znanickiego [Thomas, Znanicki 1976: 124-132], czy analiza struktury społecznej Warsop (Jamajka) zapisana w notatkach terenowych oraz niepublikowanych szkicach Józefa Obrębskiego²⁹ [Obrębski 1948]. W mojej opinii, pierwsze i drugie podejście zakłada dopatry-

²⁶ Chodzi mi głównie o Rewolucję Francuską, ale mam też na uwadze rewolty i powstania XIX-wieczne, Rewolucję Październikową i inne gwałtowne wydarzenia oparte na ideologiach nacechowanych społeczno-ekonomicznie (w tym także te związane z faszyzmem i ruchy wyzwolenicze XX wieku).

²⁷ Zwróćmy uwagę, iż równoległe podobny proces zachodził w odniesieniu do konstruowania „świadomości narodowych” [por. Anderson 1997; Gellner 1991].

²⁸ W celu przesłania dyskursu dotyczącego rozprzestrzeniania się zachodnich idei i ich wykorzystania w różnych kontekstach historycznych i kulturowo-społecznych [por. m.in. Anderson 1997, Chakrabarty 2011, Gellner 1991, Goody 2011, Loomba 2011, Pratt 2011].

²⁹ Józef Obrębski współpracował ze Znanickim w Instytucie Spraw Narodowościowych.

wanie się klasowości zawsze i wszędzie, niemniej w przypadku pierwszego istnieje większe ryzyko „przeniesienia” – nadania jej nieistniejącego kształtu dopasowanego do wcześniejszych, zinstytucjonalizowanych wyobrażeń badacza.

Kolejną cechą wielu badaczy klas jest traktowanie ich jako wspólnot społecznych, według podobnych kryteriów, jak np. grupy etniczne. O ile można zgodzić się, że zbiór ludzi o podobnych (dowolnych) cechach mamy prawo nazwać klasą albo grupą, czy w określonych kontekstach - klasą/grupą społeczną, o tyle przypisywanie klasie „naturalnych” cech wspólnoty jest moim zdaniem nadużyciem. Wspólnotowość nie jest przyrodzoną cechą reprezentantów danej klasy. Jest ona dopiero skutkiem nawiązania interakcji społecznych i wykreowania reprezentacji (w pierwszej kolejności tej klasy), a następnie ich transferu do sfery autoreprezentacji. Tak następuje uświadomienie jej przedstawicielom istnienia wspólnych cech, interesów bądź potencjalnych łączących ich celów. Oczywiście, można unaocznic np. robotnikom budowlanym, że łączy ich położenie względem pracodawcy, metody i środki pracy, lokalne obyczaje/kultura pracy. Może to doprowadzić do powstania wspólnoty, a nawet przekonań o paraetnicznych cechach. Podobnie uświadamiano masy pracujące, iż od zawsze je wykorzystywano, a ich historycznym wrogiem jest „kapalista”. Niemniej tego typu zabiegi, abstrahując od ich potencjału sprawczego, mają charakter wtórny.

Z pewnością można wskazać grupy etniczne, które w szczególnych warunkach, np. plantacyjnych, zbudowały swoją tożsamość po uruchomieniu podobnych mechanizmów. W tym przypadku mielibyśmy jednak do czynienia z „wtórną” tożsamością polityczną, która dopiero z upływem czasu i dorastaniem kolejnych pokoleń może nabrać charakteru wspólnoty np. etnicznej³⁰. Wspólnoty, czyli takiej grupy, której członkowie *powszechnie współodczuwają* przynależność, a nie jedynie *są świadomi* wspólnotowych interakcji i cech. Przykłady dostarczyć mogą społeczeństwa postnieowolnicze wywodzące się od przodków z różnych grup Afryki, czy też postkolonialne społeczności induskie, których pierwsze pokolenia wywodziły się z najróżniejszych grup plemiennych,

³⁰ Oczywiście wszelkiego rodzaju reprezentacje są nabyte bądź wytworzone w kontakcie z otoczeniem. Niemniej „prymordialną” wspólnotę etniczną konstruują te, które zostały nabyte głównie drogą enkulturacji w danej grupie. Natomiast „wtórną” tożsamość polityczną cechuje powstawanie u jej posiadaczy nowych autoreprezentacji, które wiązać się muszą z refleksyjnością i mogą zostać przejęte od pozagrupowego otoczenia społecznego. Na potrzeby retoryki wykorzystać tu można metaforę z religii: dla osób urodzonych i wychowanych w danej grupie religijnej może mieć ona charakter „prymordialny”, niewymagający przeprowadzenia dowodu teologicznego, a dla neofitów, o wiele większe znaczenie będą miały argumenty intelektualne, a zatem charakter ich wiary będzie bardziej „konstruktywistyczny” (nie wnikam tu w sytuację objawień, ponieważ zarówno na gruncie religijnym, jak i naukowym doznają ich nieliczni, choć to oni, dzięki charyzmie, mogą później odgrywać wiodącą rolę w podtrzymywaniu/tworzeniu spójności wspólnoty wokół światopoglądu/wierzeń).

narodowościowych, kast i regionów Brytyjskich Indii Wschodnich, a połączyły dopiero warunki plantacji w zamorskich koloniach brytyjskich.

Zdaję sobie sprawę, że trochę niebezpiecznie wchodzę tu na grunt posługiwania się kryterium autentyczności i rozróżniania tych tożsamości, które są **naturalne i prawdziwe**, od tych, które są sztucznie wytworzone (słowo **wtórne**). Prawdą jest też, że przywołuję tu stary, dobry dyskurs prymordialności-konstrukcyjności tożsamości grupowej, czy etnicznej. Niemniej to właśnie stanowi dla mnie sedno problemu, że jako naukowcy dekonstruujemy elementy otaczającej nas rzeczywistości, konstatujemy, że świat człowieka jest światem reprezentacji, ale nie możemy zapominać, że niezależnie od tego, jak bardzo jest on wyobrażony, to jednak ten zbiór konstrukcji jest *realnością* zarówno naszą, jak i członków badanych przez nas społeczności.

Wnioski

Sytuacja dominacji etnicznej jednej z grup społeczeństwa wielokulturowego, przy jednoczesnej obecności nierówności praw poszczególnych jego grup składowych, prowadzi do nieuchronnych porównań i podkreślania różnic etnicznych czy kulturowych. To z kolei utrudnia kooperację i integrację w ramach społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ każda z grup czuje się zmuszona realizować swoje partykularne cele i „walczyć o swoje”. Próby zastępowania dyskursu „etnicznego” przez dyskurs „klasowy” nie prowadzą, w mojej ocenie, w dobrym kierunku, gdyż proponując inne podziały nie przeciwdziałają przeciwstawianiu jednych sztucznie wytworzonych grup drugim. Podobnie polityka preferencyjna skierowana do wyznaczonych grup społecznych, zawodowych czy etnicznych powoduje u pozostałych poczucie niesprawiedliwości wprost proporcjonalne do stopnia arbitralności dokonanej selekcji [por. Kaczmarek 2008: 196-198].

Administracyjne mechanizmy systemu kolonii Korony Brytyjskiej, jak i pozostające z nimi w relacji genetycznego i ideologicznego pokrewieństwa praktyki stosowane do dziś w krajach wielokulturowych, narzucały kategoryzowanie ludności jako uprzedmiotowionych całości. Prowadziło to do powstawania nowych grup („zewnętrzne” kreowania nowych bytów oraz ich „odśrodkowe” wyłaniania się), początkowo, jako w pewnej mierze sztucznie wyodrębnionych kategorii prawnośpisowych obejmujących szereg zróżnicowanych kulturowo i językowo grup lokalnych i traktowanych odrębnie grup napływowych, a następnie na drodze zacierania różnic i podkreślania cech wspólnych do wyłaniania się ich

wspólnych tożsamości. Przykładem tego są opisane powyżej regulacje spisowe i ich konsekwencje dla codziennych praktyk w USA.

Procesom tym dodawało dynamiki sprowadzanie do kolonii i na obszary centrów kolonialnych, odmiennych pod względem fenotypu i kultury, grup napływowych w roli siły roboczej. Na terytoriach karaibskich, jak i w USA, gdzie „wyeksploatowano” i zmarginalizowano ludność rdzenną, istniała olbrzymia potrzeba zapewnienia rąk do pracy w celu zabezpieczenia podstawowych potrzeb gospodarki. Początkowo sprowadzano ludność europejską wszelkiego autamentu (osadnicy, pracownicy najemni, skazańcy, biali niewolnicy), których dość wcześnie zaczęto „uzupełniać”, a następnie zastąpiono niewolnikami z Afryki. Po zniesieniu niewolnictwa ich miejsce w systemie gospodarczym zajęli pracownicy najemni na plantacjach i drobni rolnicy. W sytuacji karaibskiej ich większość rekrutowała się spośród wyzwolenców, a w USA uruchomiono w znacznym stopniu kontrolowane procesy migracyjne (początkowo nakierowane głównie na pozyskiwanie Europejczyków, później bardziej zróżnicowane, przy przewadze w ostatnich dekadach ludności z obszaru Ameryki Łacińskiej). Lokalnie na Karaibach w XIX i XX wieku, (np. na Jamajce, Trynidadzie czy w Gujanie) także prowadzono werbunek pracowników z innych, niekaraibskich kolonii. Większość wywodziła się z Indii, chociaż pozyskiwano też siłę roboczą z innych kierunków, np. z Chin, czy wolnych osadników z Afryki (np. w parafii St. Thomas na Jamajce, por. Nettleford 2001: 208; Roberts 1957: 103-132, 335].

Wobec tych grup nierdzennych stosowano odmienne polityki i zasady prawne, które były oparte na zasadach odrębności rasowej. Dokonywano ich segregacji poprzez przypisanie im kategorii rasowych, które uwzględniały różnice fenotypu oraz, w dość swobodny i stereotypowy sposób, pochodzenie geograficzne, a ignorowały „rzeczywiste” (sprowadzone wraz z pracownikami) zróżnicowanie etniczne, społeczne i kulturowe. W ten sposób tworzono kategorie prawno-spisowe, takie jak Biali (czy „Europejczycy”), „Wschodni Indusi” (bądź też „Południowi Azjaci”), „Kreole”, „mieszkańcy” oraz rzecz jasna „Czarni” czy „Afrykanie”), które w późniejszych czasach modyfikowano i redefiniowano w zależności od doraźnych potrzeb. Praktycznie we wszystkich krajach, gdzie przetrwały wspólnoty rdzennych mieszkańców opisuje się ich jako „Arawak/Caribbean Amerindian”, w podobny sposób do opisanego powyżej, ignorując różnice kulturowe pomiędzy różnorodnymi i zróżnicowanymi, ocalałymi społecznościami indiańskimi.

Tego typu wykluczająco-włączające praktyki na poziomie biurokratycznym, obrazujące stosunek Europejczyków epoki kolonialnej do zróżnicowania etnokulturowego ich koloni, przekształciły się w oddziałujące na społeczno-kulturowe realia polityczne czynniki etnotwórcze (jak również etnodegradujące),

prowadząc do różnorodnej i o zróżnicowanym zasięgu adaptacji na rozmaitych poziomach wewnętrznej tożsamości grup (wewnątrzgrupowej i indywidualnej) indukowanych z zewnątrz ram percepcyjnych, oraz do hybrydyzacji w ramach politycznie wytworzonych kategorii etnorasowych.

Zjawisko to, zarówno w odniesieniu do ludności postniewolniczej, Indusów, Europejczyków i rdzennych Karaibczyków (żeby wymienić tylko „najbardziej charakterystycznych” aktorów karaibskiej sceny etnopolitycznej), można ująć jako nabywanie etniczności politycznej [por. Eriksen 1992; Kaczmarek 2010: 83], która posiada atrybuty użytkowe i jest ukierunkowana zewnętrznie, jako funkcja pozwalająca działać w ten sposób utworzonym grupom w przestrzeni społeczno-politycznej według tych samych reguł, co nie oznacza ich równego statusu, gdyż reguły te są aplikowane inaczej wobec każdej ze zbiorowości, których dotyczą. W kontekście karaibskim, etniczność polityczna bywa znacząco odmienna od partykularnej i indywidualnej tożsamości etnicznej i nie niweluje różnic tożsamości kulturowej i etnicznej, a także nie uwzględnia zróżnicowania językowego, czy religijnego, poszczególnych grup tworzących najważniejsze etnorasowe kategorie społeczeństw, zarówno tych typu mnogiego, jak i bardziej multikulturalistycznych czy homogenicznych³¹.

„Rasa” i „klasa” we współczesnych dyskursach naukowych, praktycznych i potocznych, są konstrukcjami społecznymi i jako takie powinny być dekonstruowane na gruncie dyscyplin humanistycznych i społeczno-kulturowych, tym bardziej, że traktowane dosłownie służą instrumentalnemu umacnianiu zbędnych nierówności i wykluczeń społecznych. Tym samym ograniczają mobilność społeczną rozumianą jako zdolność grup i jednostek do zmiany społecznego statusu – miejsca w hierarchii i strukturze relacji społecznych. Należy pamiętać o źródłach naukowych i ideologicznych zainteresowań nimi w światopoglądach Zachodu, którego praktyki polityczno-administracyjne i opór przeciw nim, przyczyniły się do rozwoju refleksji nad nimi w podporządkowanych mu społeczeństwach. Są bowiem reprezentacjami przetworzonymi przez lokalne, już nie tylko zachodnie, konteksty kulturowe, które nie mają charakteru uniwersalnego, aplikowalnego dla całej ludzkości. Dlatego mogą i powinny stanowić obiekt badań społeczno-kulturowych z perspektywy *emic*, ale nie nadają się na narzędzie analityczne z punktu widzenia *etic*. Nie powinny stanowić uniwersalnych kategorii klasyfikacyjnych dla opisu naukowego, chyba, że naukowcy założą podobną dowolność

³¹ Nabycie etniczności politycznej nie determinuje bezpośrednio wartości rdzennych grup składowych jakiegokolwiek społeczeństwa. Na Jamajce, i szerzej, w Indiach Zachodnich i całych Karaibach, możemy się zetknąć z Europejczykami kultywującymi tożsamość angielską, niemiecką, czy francuską, czy też z Indusami, którzy czują się Pendźabczykami, Gudżeratyczykami czy Tamilami. Wyraźnie też komunikują swą przynależność lokalną potomkowie Afrykańczyków.

definicyjno-interpretacyjną do tej, jaką stosują politycy, administratorzy i „zwykli ludzie”.

Analizując wpływ fenotypu, pochodzenia środowiskowego i sytuacji życiowej na dynamikę zróżnicowania wewnątrzspołecznego, jako naukowcy powinniśmy pamiętać, że kategorie i pojęcia przez nas używane praktycznie natychmiast po ich „stworzeniu” zaczynają żyć własnym życiem, ponieważ są reinterretowane przez każdą kolejną osobę, która się z nimi zetknie, mogą nabierać „sprawczości” i wpływać na „świadomość” opisywanej społeczności. Na przykład apologety „walki klasowej”, których nie brakowało również wśród naukowców, traktowali teorię klas bardzo dosłownie i bardzo się natrudzili, aby spopularyzować swoją optykę i argumentację wśród „mas społecznych”. „Klasy” przeniknęły do potocznego języka i dla wielu „odbiorców” stały się elementami ich afiliacji i tożsamości, w bardzo częstych przypadkach odrywając się od naukowych definicji. Bardzo ciekawe jest śledzenie wypowiedzi polityków i artystów po osiągnięciu przez nich wysokiego statusu materialnego, który pozwala im żyć na wzór „arystokracji” czy „burżuazji”. Wielu z nich deklaruje np., iż nie przestali być częścią „klasy robotniczej”. Zakładam, że nie wszystkie te wypowiedzi są nieszczerze czy cyniczne, za to obrazują one „zamieszanie pojęciowe” i nieadekwatność używanych pojęć w stosunku do ich naukowych definicji.

Bibliografia

- Anderson B. (1997), *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa-Kraków
- Barker Ch. (2005), *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków
- Barry B. (2001), *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* Cambridge, Harvard
- Basch L., Glick-Schiller N., Szanton-Blanc C. (1994), *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialised Nation-States*, London and New York
- Bhaba Homi K. (2008), *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, tłum. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” nr 1-2
- Boas F. (1928), *Anthropology and Modern Life*, New York
- Bourdieu P. (2007), *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Kęty
- Cassirer E. (1946), *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven
- Césaire A. (1939), *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris
- Chakrabarty D. (2011), *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*. tłum. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań

- Charles Ch. A.D. (2003), *Skin Bleaching, Self-Hate, and Black Identity in Jamaica*, "Journal of Black Studies" t. 33, nr 6: 711-728
- Cohen A. (1974), *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Routledge & Kegan Paul, London
- Derrida J. (1978), *Różnia*, tłum. J. Skoczylas, [w:] M. J. Siemek (red.), *Drugi współczesnej filozofii*, Warszawa
- Durand G. (1986), *Wyobrażenia symboliczna*, tłum. i przedmowa Cezary Rowiński, Warszawa
- Eller J. D. (2012), *Antropologia kulturowa. Globalne siły lokalne światy*, Kraków
- Eriksen Th. H. 1992, *Indians in New Worlds: Mauritius and Trinidad*, "Social and Economic Studies" t. 41, nr 1
- Fanon F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris
- Fanon F. (1961), *Les Damnés de la terre*, Paris
- Fenton S. (2007), *Etniczność*, Warszawa
- Foucault M. (2009), *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa
- Gawrycki M. F. (2013), *Stosunki międzynarodowe na Karaibach. Perspektywa postkolonialna*, Warszawa
- Gellner E. (1991), *Narody i nacjonalizm*, Warszawa
- Goody J. (2011), *Kradzież historii*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa
- Greene J. E. (red.), (1993), *Race, Class and Gender in the Future of the Caribbean*, Mona
- Halbwachs M. (1969), *Společne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa
- Hintzen P. (1983), *Bases of Elite Support for a Regime: Race, Ideology and Clientilism as Bases for Leaders in Guyana and Trinidad*, "Comparative Political Studies" t. 16: 363-391.
- Hodson H.V. (1972) *The Diseconomics of Growth*, Pan Ballantine
- Huntington S. P. (2005), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa
- Kaczmarek Ł. (2008), *Fidżi. Dzieje i barwy wielokulturowości*, Poznań
- Kaczmarek Ł. (2010), *Ethnicity and Politics in Fiji*, "Ethnologia Polona" nr 30
- Kaczmarek Ł. (2012a), *Poza luksusowym więzieniem. Społeczne oddziaływania turystyki na Jamajce*, „Lud” t. 96: 249-272
- Kaczmarek Ł. (2012b), *Wolny przepływ towarów i (u)ślug. Multikulturalizm a wielokulturowość w wyobrażeniach o swojskości i przydatności społecznej oraz legitymizacji kulturowej w kontekście aksjologii ekonomicznej*, „Pogranicze. Studia Społeczne” nr 20: 107-131
- Kaczmarek Ł., Parowicz I. (2013), *Kingston: kolonialne ślady w tożsamości przestrzennej*, „Journal of Urban Ethnology” nr 10: 33-45
- Kincaid J. (1988), *A Small Place*, New York
- Kochan J. (2011), *Studia z teorii klas społecznych*, Warszawa
- Kuper A. (1976), *Changing Jamaica*, Routledge & Kegan Paul Boston
- Loomba A. (2011), *Kolonializm/Postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań
- MacIver R. M. (1947), *The Web of Government*, New York
- Maingot A. P. (2010), *Gordon K. Lewis on Race, Class and Ideology in the Caribbean*, Kingston
- Malinowski B. (1947), „Introduction” (w:) F. Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, New York, Knopf Publisher: IX-XVI oraz polskie tłumaczenie tego tekstu w: B. Malinowski (2004), *Dzieła*, t. 13: 443-451, Warszawa
- Malinowski B. (1958), *Mit w psychologii ludów pierwotnych* [w:] *Szkice z teorii kultury*, tłum. T. Świącka, Warszawa

- Mamzer H. (red.), (2008), *Czy klęska wielokulturowości?* Poznań
- Mufuka N. K. (1978), *The Jamaican Experiment*, "Current History" t. 74, nr 434
- Nettleford R. M. (2001), *Mirror Mirror: Identity, Race and Protest in Jamaica*, Kingston
- Nettleford R. M. (1972), *Identity, Race and Protest in Jamaica*, New York
- Novak M. (1996), *Unmeltable Ethnics: Politics & Culture in American Life*, New Brunswick, U.S.S
- Nowak J. (2011), *Spoleczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków
- Nowicka E. (1979), *Afrykanie z wyboru. Afryka w świadomości Murzynów amerykańskich*, Warszawa
- Norris K. (1962), *Jamaica: The Search for an Identity*, London
- Obrębski J. (1948), *Jamaican Rural Town* (nieopublikowane opracowanie z badań dla West Indies Social Survey, znajdujące się w Archiwum Uniwersytetu Massachusetts w Amherst)
- OMB (1997), (U.S. Office of Management and Budget), *Revisions to the Standards for the Classification of Federal Data on Race and Ethnicity*, "Federal Register Notice" 30 October
- Omi M., Howard W. (1986), *Racial Formation in the United States*, London
- Orizio R. (2009), *Zaginione białe plemiona. Podróż w poszukiwaniu zapomnianych mniejszości*, Warszawa
- Ortner S. B. (2004), *Pokolenie X. Antropologia w świecie nasyconym mediami*, tł. M. Kempny, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa, s. 420-447
- Payne A. (1988), *Jamaica's Approach to Independence*, "Caribbean Review" t. XVI, nr 1
- Piasecki K. (2010), *Problem rasy w antropologii*, [w:] M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, Warszawa
- Polityka (2011), *Kibic Wisły Kraków o Maorze Meliksonie, piłkarzu z Izraela*, „Polityka” nr 2834: 114
- Posern-Zieliński A. (2006) *Józef Obrębski i antropologia Karaibów*, [w:] A. Engelking (red.), *W stulecie urodzin Józefa Obrębskiego*, „Sprawy Narodowościowe”, numer specjalny, z. 29: 123-145
- Pratt M. L. (2011), *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturowanie*, tłum. E. E. Nowakowska, Kraków
- Roberts G. W. (1957), *The Population of Jamaica*, Cambridge
- Sheller M. (2003), *Creolization in Discourses of Global Culture* [w:] S. Ahmed, C. Castaneda, A.-M. Fortier, M. Sheller (red.), *Uprootings / Regroundings. Questions of home and migration*, Oxford
- Smith M. G. (1959), *Social and Cultural Pluralism*, [w:] V. Rubin (red.), *Social and Cultural Pluralism in the Caribbean*, "Annals of New York Academy of Science" 83: 761-916
- Smith M. G. (1965), *The Plural Society of The British West Indies*, Berkeley
- Smoczyński W. (2010), *Koniec tolerancji*, „Polityka” nr 2783: 36-41
- Thomas W. I., Znaniecki F. (1976), *Chłop polski w Europie i Ameryce. Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. M. Metelska, t. 1, Warszawa
- Thomas-Hope E. M. (1992), *Caribbean Migration*, Kingston
- Turner V. (2005), [1975], *Badania nad symbolami*, przeł. E. Klekot, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa

Taylor Ch. (2004), *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press; książka ukazała się też w wersji polskiej: *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Kraków

Warner W. L. (1957), *American Life: Dream and Reality*, Chicago

Weber M., 1956, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehende Soziologie*, Tübingen

Źródła internetowe

American Factfinder http://factfinder.census.gov/servlet/ACSSAFFPeople?_submenuId=people_10&_sse=on [14.03.2011]

Cameron David 2011, PM's Speech at Munich Security Conference, The Official Site of The British Prime Minister 5.02.2011 <http://www.number10.gov.uk/news/pms-speech-at-munich-security-conference/> [17.09.2011]

Cudjoe Selwyn Reginald 2001, *Identity and Caribbean Literature*, A lecture delivered to the Japanese Black Studies Association at Nara Women's College, Nara, Japan <http://www.trinicenter.com/Cudjoe/2001/June/24062001b.htm> [17.08.2011]

Merkel Angela 2010, Merkel says German multicultural society has failed, BBC, 17.10.2011, <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11559451> [12.12.2011]

OMB (U.S. Office of Management and Budget) Recommendation for Classification of Data on Native Hawaiians, http://www.whitehouse.gov/omb/fedreg_1997standards [7.08.2011]

Race and Ethnicity - Information on peoples' self-classification according to the race or races and ethnicity with which the individual most closely identifies http://factfinder.census.gov/servlet/ACSSAFFPeople?_submenuId=people_10&_sse=on [24.10.2011]

Sarkozy Nicolas 2011, Nicolas Sarkozy declares multiculturalism had failed, The Telegraph, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/8317497/Nicolas-Sarkozy-declares-multiculturalism-had-failed.html> [11.02.2011]

SUMMARY**Categories of Public Culture Instrumented in Creating Power Relations:
Race and Class in (Post)Colonial Context**

In the article I intend to describe the way in which “scientific” categories of race and class are invented and transferred into public culture and subsequently instrumented in creating and maintaining imaginaries and practices of colonial and postcolonial power relations. I interpret colonialism and postcolonialism in a very broad context, as a continuum encompassing creation and recreation of the contemporary rules and phenomena that are related to the functioning of nation-state power, which in turn is shaped, as a set of ideas, by discourses of public culture. My arguments derive from anthropological research on social mobility and are illustrated with examples from Jamaica and the USA.

Keywords:

class, postcolonial power relations, public culture, socio-cultural anthropology, race