

INGA KUŹMA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Łódzki

CZYM JEST ŚRÓDZIEMNOMORZE DLA WSPÓŁCZESNEJ ETNOLOGII EUROPEJSKIEJ? WYBRANE PROBLEMY

Problematyka dziedzictwa kulturowego, jego ochrona i waga dla rozwoju tożsamości grup oraz jednostek to zagadnienia szczególnie bliskie etnologii. Obecnie zagadnienia te dla wielu badaczy kultury stały się problemami centralnymi, być może ze względu na gospodarczo-polityczną atmosferę kształtującą obraz współczesnego świata, która z jednej strony charakteryzuje się poczuciem zagrożenia, m.in. z powodu obaw przed kulturową unifikacją, a z drugiej — poszukiwaniem korzeni i podkreślaniem związków z kulturą lokalną. Na tym tle konfrontujemy się z różnie rozumianym dziedzictwem europejskim: Europą „poszerzoną” i oczywiście Europą wielu tradycji, które odkrywamy często na nowo, nawzajem dla siebie, u siebie i u innych. Tym samym nie dezaktualizują się wielokrotnie już wcześniej zadawane pytania o miejsce „innego” u „nas” i „nas” w oczach „innego”. Pogląd na to, „kim jesteśmy, skąd przychodzimy i dokąd zmierzamy”, kształtuje się w konfrontacji z istniejącymi już uprzednio wizjami dotyczącymi charakteru i roli dotychczasowych „starych” europejskich terytoriów kulturowych i zmienia ich sens. Do takich terytoriów zastanych przez „nową” rzeczywistość, należy region śródziemnomorski — obdarzony swoistą symboliką, wywołujący określone skojarzenia, obrazy i znaczenia.

On właśnie może być potraktowany jako jeden z bardziej interesujących ostatnimi laty przykładów wskazujących na potrzebę — i idące za nią konkretne próby — przeformułowania koncepcji kultury Europy, sąsiedztwa, „inności” i „bliskości”, tego, czym jest Południe, Północ, Wschód i Zachód na kulturowej i antropologicznej mapie świata oraz jak rozumieć obecnie genezę Europy i jej miejsce w świecie.

Śródziemnomorzu przypisywano przede wszystkim tę ostatnią rolę — źródła, z którego wypływa tożsamość i kultura europejska. Podkreślano jednocześnie jego swoisty charakter „skrzyżowania” kultur reprezentowanych przez półkulę północną i południową, trzy różne kontynenty i trzy monoteizmy.

Z tym obrazem próbuje zmierzyć się bardzo interesujące przedsięwzięcie etnologiczno-muzealne ostatnich lat (jeszcze nieukończone), podjęte przez eki-

pę pracowników, współpracowników oraz doradców naukowych skupionych wokół paryskiego Musée des Arts et Traditions Populaires¹, które jest obecnie w stadium przeprowadzki i reorganizacji swojej siedziby oraz zbiorów. Zmierza ono w stronę przekształcenia się w placówkę promującą kulturę Europy oraz Śródziemnomorza, co podkreśla nazwa ustalona dla nowej instytucji: Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, której otwarcie planowane jest na 2008 rok w Marsylii. Jak wskazuje zatem nazwa i nowe miejsce usytuowania, pomimo francuskich czy też frankofońskich korzeni tego projektu, obejmować ma on swoim zasięgiem teren o wiele większy.

Inicjatywa ta skłania do przemyśleń dotyczących kulturowego dziedzictwa europejskiego, jego przeszłości i przyszłości, w tym roli etnologii europejskiej. Jest ona znacząca także z innych powodów, o których pokrótce poniżej, a przedstawionych dokładniej w trzech kolejnych częściach.

Po pierwsze (część zatytułowana „Znaczenia przypisywane terminom: «przestrzeń kulturowa», «obszar kulturowy», «region», «areal kulturowy»”), projekt ten dostarcza materiał wzbogacający współczesną dyskusję toczącą się wokół rozumienia tych właśnie pojęć, zadomowionych w etnologii i dla niej swoistych. Wszelkie zmiany znaczeń tych terminów prowadzą do namysłu nad sensem i pozycją kategorii jeszcze ogólniejszych, jak „miejsce” i „teren”. Odwołują się one do kluczowego dla etnologii badania określonej przestrzeni — wyodrębnianej ze względu na kształtujące ją kultury i społeczności oraz cechy i zjawiska spotykane w jej obrębie. Pojęcia te przechodzą ewolucję znaczeniową, łącznie z podważaniem zasadności posługiwania się nimi w związku z odmiennymi postulatami badawczymi stawianymi przez antropologię spod znaku szeroko rozumianej ponowoczesności, czy postmodernizmu. W jakim stopniu jednak przemiany te znajdują odbicie w pracach związanych ze szczegółowymi badaniami na obszarze śródziemnomorskim? Oto pytanie otwarte i żywe ze względu na wspomniany projekt przeformułowania idei Musée des Arts et Traditions Populaires w Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée.

Po drugie (dokładniej wątki te rozwijam w części pt. „Dziedzictwo Fernanda Braudela”), „Śródziemnomorze” to także swoisty konstrukt naukowy i pewna koncepcja określonego typu społeczeństwa, charakteru „narodowego” czy „etnicznego” występujących tam populacji, architektury, kuchni itp. Jest to pojęcie „operacyjne” służące zakwalifikowaniu pewnych zachowań do szerszej kultury określonej przymiotnikiem „śródziemnomorska”. Przymiotnikiem tym obdarza się wybrane zachowania przede wszystkim dlatego, że występują one na określonym terenie, co wiąże się z wieloma metodologicznymi i badawczymi niebezpieczeństwami (jak chociażby reifikacją przedmiotu badań). Ale procedury te i zabiegi badawcze mają również swoją przeszłość i teraźniejszość, mają zatem swoją historię, która będzie tu pokrótce zarysowana.

¹ Założone przez Georgesa Henriego Riviere'a w 1937 roku.

Co zatem znaczyło i znaczy określenie „śródziemnomorski/śródziemnomorskie” i czy uprawnione jest mówienie o „Śródziemnomorzu” w innym sensie niż wyłącznie geograficznym? Jakie konsekwencje dla etnologii miało tak mocne oparcie się na podejściu geograficznym i geopolitycznym oraz co dała próba zmiany tej perspektywy? Pytania te, które są zasadnicze dla tak wąskich i specjalistycznych dyscyplin jak „antropologia śródziemnomorska” czy „historia śródziemnomorska” pozwalają jednak dostrzec problem ogólniejszy. A mianowicie, jakie dylematy i niebezpieczeństwa czekają na etnologów, którzy poruszają się w ramach określonego (oraz wydawałoby się również, że „oczywistego”) przedmiotu badań i nie przestają zadawać pytań o jego granice, znaczenie oraz zmieniający się sens i pozycję na szerszym, globalnym tle, bądź w świetle mikrostudium nad poszczególnymi zjawiskami charakteryzującymi ów przedmiot badań? Jak sobie z tym radzą?

Zaś po trzecie („Śródziemnomorze — jedność w wielości?”) z owej różnorodności problemów, pytań, odpowiedzi i tematów integralnie związanych z zakresem „etnologii/antropologii śródziemnomorskiej”, jawiącej się jako heterogeniczna mozaika, wylania się inny obraz „Śródziemnomorza”. „Śródziemnomorza” pisanego w cudzysłowie — czyli pewnej odrębnej kategorii badawczej, nie zaś obszaru (geograficznego, historycznego, politycznego itp.). Odchodzą na margines wcześniej istotne pytania o rzeczywiste istnienie Śródziemnomorza i w jakim zakresie „twór” ten został ukonstytuowany w wyobraźni naukowej. Obecnie nazwa ta nabiera raczej cech szczególnej właściwości kształtującej rzeczywistość niż realnego, „twardego” terenu. Właściwość ta cechuje się harmonizowaniem przeciwieństw, nadając im polor jednolitości. Łączy przeciwieństwa i godzi sprzeczności, nie dokonując ich unifikacji. Tym samym „Śródziemnomorze” staje się symbolem pewnej utopijnej wizji świata, jaki jest obecnie przez wielu pożądanym. Jak się wydaje, akcentowanie metaforycznego wymiaru „śródziemnomorskości” podtrzymuje (także według projektodawców nowego muzeum), ideę „Śródziemnomorza” jako źródła kultury dla całej Europy, a także sąsiednich kontynentów.

1. Znaczenia przypisywane terminom: „przestrzeń kulturowa”, „obszar kulturowy”, „region”, „areal kulturowy”

Etnologiczne początki stosowania pojęcia „arealu kulturowego” i innych jemu równoważnych przypadły na rok 1895, kiedy to po raz pierwszy termin ten został zaproponowany przez O.J. Masona, który wyróżnił osiemnaście obszarów kulturowych, badając Indian Ameryki Północnej². Dało to początek kolejnym próbom

² D. Albera, *Entre ici et là-bas. La Méditerranée comme aire du travail anthropologique*, 2002, s. 1 (dysponuję maszynopisem tekstu udostępnionym mi dzięki uprzejmości autora, tekst ten ma ukazać się wkrótce w pracy zbiorowej pod red. P.R. Baduel i S. Denoix, *Les aires culturelles: champ scientifique*

klasyfikacji i wyodrębnienia na innych kontynentach jednolitych obszarów pod względem kulturowym i społecznym. Tak między innymi pracowali M.J. Herskovitz czy też W.D. Hambly³, dla których terenem badawczym była Afryka, lecz w podobny sposób starano się usystematyzować wiedzę na temat społeczności i kultur z terenu Azji czy Oceanii. Niejednoznaczność kryteriów i zakresu pojęcia „obszaru kulturowego” sprawiły, że stał się on wkrótce obiektem krytyki. Wykazywano jego metodologiczną bezużyteczność, szczególnie przy próbie zastosowania go do analizy tzw. społeczności złożonych. Sam M.L. Herskovitz uznał w 1948 roku, że idea „obszarów kulturowych” nie mogła być w sposób efektywny stosowana m.in. do badania społeczności piśmiennych⁴. „Obszary kulturowe” byłyby bowiem narzędziem użytecznym do wykazania paranteli, wspólnych korzeni historycznych czy też po to, aby wydobyć ogólny charakter na podstawie pewnych dominujących cech występujących w kilku społecznościach. Narzędzie to ma jednak wartość jedynie jako systematyzujące pewne dane. Ułatwia ogarnięcie całości, nie ma zaś wartości jako pojęcie *stricte* analityczne⁵.

Pewnym metodologicznym zwrotem było wprowadzenie terminu dodatkowego, jakim jest „cywilizacja” (np. „cywilizacja” luku, żaren, ryżu, żyta, itp.). Nowe pojęcie pozwalało unikać wytyczania ścisłych granic geograficznych (korzenie owej leksyki operującej „przestrzenią”, „obszarem”, „zoną” itp., miały ścisły związek z naukami geograficznymi, zajmującymi się morfologią przestrzeni).

Przyjmując postawę krytyczną wobec terminów „obszar” czy „region” dostrzegano, że posługiwanie się nimi minimalizowało udział jednostek i grup w tworzeniu specyfiki danego terenu. Albowiem z perspektywy krytykowanego podejścia, grupy te nie tylko tam żyły, charakteryzowały się określonymi cechami, będąc niejako „predestynowane” z powodu urodzenia się na określonym obszarze do równie określonego trybu życia i myślenia. Poza tym, początkowo pomijano w tego rodzaju analizach i opisach aspekt temporalny jako pomocny w poszukiwaniach wspólnych korzeni historycznych, z których wyrosło obserwowane zjawisko kulturowe, powszechne np. dla jakiegoś jednego obszaru lub kilku naraz, co wskazywałoby na ich „pokrewieństwo”. Tego aspektu nie uwzględniano przy wytyczaniu granic i zasięgu „regionów” czy ich specyfiki⁶. Jednak już wiedeńska szkoła kręgów kulturowych doceniła ten wymiar. Udowodniała, że czas i przestrzeń nie funkcjonują w sposób odrębny. Ponieważ elemen-

ou terrain? Paris, Ed. Karthala). Pojęcie to zostało wynalezione w celach klasyfikacyjnych rodzimych amerykańskich populacji do celów muzealnych.

³ Rezultatem był artykuł M.L. Herskovitza opublikowany w 1924 roku w „American Anthropologist” (nr 26, s. 50–64) *A preliminary consideration of the culture areas of Africa*. Zaś W.D. Hambly opisał efekty swoich badań w 1937 roku w książce *Source book for African anthropology* (wyd. w Chicago).

⁴ M.L. Herskovitz, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, 1967 (pierwotnie tekst ukazał się w 1948 roku), s. 119, za: D. Albera, dz.cyt.

⁵ P. Mercier, *Historie de l'anthropologie*, Paris, 1966, s. 86.

⁶ Tamże.

ty kulturowe są przenoszone i zapożyczane, to istnieje związek pomiędzy tym, co nazwać należałoby „centrum” i jego „peryferiami”, czyli pewną odległością w przestrzeni, jaką dany element kulturowy musiał pokonać, a odległością w czasie, jaką również musiała zostać pokonana. To np. uprawniło C. Wisslera do posługiwania się pojęciem *age-area*⁷.

Te propozycje metodologiczne przeszły do historii dyscypliny jako przykład kontrowersyjnych kategorii badawczych: reifikujących i odwołujących się do substancjalizmu.

W.J. Burszta przywołuje za A. Appadurai, że obecnie w nauce inaczej rozumie się pojęcie „arealu kulturowego” (i pokrewne mu terminy). Nie traktuje się go jako zbioru o pewnych, stałych cechach⁸. Trudno również wydzielać tego typu przestrzenie na podstawie dotychczasowych wyobrażeń dotyczących charakteru zaludniających je populacji. W sejentystycznym paradygmacie nauk społecznych grupy takie opisywane były jako cechujące się stabilną strukturą życia kulturowo-społecznego, a ich egzystencja przebiegać miała w swoistym dla nich rytmie, w izolacji od innych. Obecnie właściwsze jest posługiwanie się terminem „geografia procesu” zamiast „geografia cech”. Tym samym właściwością „przestrzeni kulturowych” jest nie tyle stabilizowanie świata, co tworzenie podłoża pod transformacje rzeczywistości oraz otwartość na wszelkie możliwe kulturowe interferencje. Wielkie regiony i obszary kulturowe przestały być zatem „stałymi faktami”. Stały się szczególnego rodzaju osnową dla takich zjawisk, które powstają i utrzymują się dzięki wzajemnym kontaktom i przepływowi znaczeń oraz negocjacjom dotyczącym zakresu „lokalności” i „globalności”⁹.

⁷ P. Emy, *La notion d'aire culturelle en ethnologie*, w: *Frontières visibles ou invisibles. L'Europe des régions ou des aires culturelles*, IIe Atelier Européen „EURETHNO” Strasbourg décembre 1990, red. J. Bonnet, A. Carenini, Strasbourg 1991, s. 43. Takie podejście zaowocowało chociażby inną jeszcze koncepcją autorstwa G. Montandona, który początkowo sprzyjał idei kręgów kulturowych, lecz w 1934 roku opublikował pracę, która próbowała ideę tę przeformułować (G. Montandon, *L'Ologenèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*, Paris 1934). Zamiast posługiwać się pojęciem „kręgów”, wprowadził pojęcie „cyklu kulturowego” i kładł nacisk na ewolucję kulturową. Porównywał „cykl kulturowy” do „rasy” i uznawał, że również istotne jak ułożenie kompletnej listy wszystkich „ras”, równie ważne jest skompletowanie wykazu wszystkich „cyklów”, wyodrębianiając je na podstawie cech dystynktywnych. Ewolucja kulturowa według Montandona przebiegała dwutorowo. Jeden schemat rozwojowy określał mianem „wczesnego” i jego punktem wyjścia był „cykl” totemiczny, następnie wczesnomatriarchalny, neomatriarchalny, australijski, sudański i meksykańsko-andyjski. Druga gałąź rozwoju, „nieograniczonego”, wydała na świat takie „cykle”, jak arktyczny, pasterski, metyski, chiński, indiański, islamski, wczesnośródziemnomorski, zachodni — nowoczesny (który był, rzecz jasna, traktowany jako „cywilizacja *sensu stricto*”). Za: P. Emy, dz.cyt., s. 44–45.

⁸ W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 101–102.

⁹ Ta idea przyswieca też stanowisku D. Albery zarejestrowanym podczas dyskusji nad ideą nowego Musée des Arts et des Traditions Populaires. Albery podkreślał, że „przestrzeń” należy rozumieć inaczej niż „miejsce” bądź „teren”. „Przestrzeń” to obszar porównywalny z „wektorem” w naukach ścisłych, bądź taka własność, która jest nadrzędna wobec wektorów i jest przez nie wypełniona. Krzyżują się one w jej wnętrzu, zderzają się ze sobą itp. (w: *Réinventer un musée...*, Paris 2002, cz. *Le musée en débat*, s. 113).

Jednak pomimo krytyki, tytułowe pojęcia występują w naszej dyscyplinie nadal. Obecnie najczęściej podkreśla się, że ich atutem jest nieostrość i niejednoznaczność. Nie muszą być już traktowane jako pojęcia analityczne czy klasyfikujące. Jednakże „obszar kulturowy” ze względu na dyskusje dotyczące jego zakresu i znaczenia, to pojęcie podobne przepastnemu workowi, tak jak np. termin „kultura”. To również swoisty „węzeł gordyjski” w badaniu wybranej kultury czy społeczności, albowiem tego typu pojęcia, tak ściśle związane z kategoriami „przestrzeni” i „miejsca”, często traktowano jako tożsame z opisywanymi przez etnografów kulturami i społecznościami. Nasza dyscyplina proponowała od swoich początków badania terenowe polegające na opuszczeniu domu i udaniu się do „obcych”, czyli przemieszczenie się z jednego określonego miejsca geograficznego do innego. Najczęściej było to miejsce przestrzennie odległe od rodzimego terenu badacza, który nastawiony był na kolekcjonowanie odrębności i fascynował się „egzotyką”. Badania ufundowane na takim postrzeganiu rzeczywistości akcentowały przede wszystkim różnice, ale — jak przypomina D. Albera — obecnie mamy do czynienia z inną tendencją¹⁰. To znaczy, badaczy coraz mniej interesują „odrębności” i „podobieństwa”. Przedmiotem badania stały się **zjawiska** (np. takie jak: płynność, hybrydacja, deterioralizacja czy globalizacja i in.), nie zaś **miejsca** czy **fakty kulturowe**, a oprócz tego w centrum zainteresowania stanęli konkretni ludzie. Temu nurtowi towarzyszy propozycja, aby powrócić do relatywizmu, „który odnosić będzie pojęcie prawdy do określonego społeczeństwa. Tym samym nie pozostaje nic innego, jak oddać głos aktorom badanych wydarzeń”¹¹. Współczesna antropologiczna praktyka badawcza wyczulona jest na partykularność, a tym, co dominuje, jest wydobywanie na światło dzienne wielości i różnorodności sensów istniejących w ramach badanej społeczności, zjawiska czy fenomenu, nie zaś dokonywanie ogólnych międzykulturowych porównań wielkich regionów czy ludów. Inną jeszcze cechą charakterystyczną dla współczesnych badań jest swoisty narcyzm, kiedy to badacz wykorzystuje sytuację przemieszczenia się „gdzie indziej” w celu przeprowadzenia autoanalizy, nadając sobie status „obserwowanego obserwatora”¹².

Jak zatem „śródziemnomorska” specjalizacja w antropologii radzi sobie z owymi problemami metodologicznymi (takimi jak zmiana paradygmatu i przekształcenie rozumienia tego, co znaczy „teren” i badacz)? Jak, w związku z tym, jest ona w stanie utrzymywać swoją specyfikę, czyli badanie „kulturowego obszaru śródziemnomorskiego”, co do którego **przyjmuje się**, że istnieje realnie? Albowiem stanowisko takie wiąże się z niebezpieczeństwem powrotu do określonego rodzaju dyskursu naukowego, który bazuje na swoistych „przesądach wspólnotowych”

¹⁰ D. Albera, dz.cyt., s. 3.

¹¹ X. Blaiser, J.-C. Muller, *Cultures et comparaison régionales*, „Anthropologie et Société” 1997, nr 21–23, s. 9–18, za D. Albera, tamże.

¹² J. Assayag, *La construction de l'objet en anthropologie. L'indianisme et le comparatisme de Louis Dumont*, „L'Homme” t. 146, 1998, s. 166.

wybranej grupy badaczy, podtrzymujących mit naukowy o istnieniu czegoś, co jest trudne do udowodnienia, jak np. „kultura śródziemnomorska”. Nie bez przyczyny posługuję się słowami: „mit”, „dyskurs” i „przesąd” oraz biorę w cudzysłów, wydawałoby się fizycznie istniejące „Śródziemnomorze”, czy terminy takie, jak „obszar” i „region”. Zabiegi te odzwierciedlają charakterystyczną dla uprawiania współczesnej antropologii ostrożność wobec języka i określonej leksyki, które — jak uczulił nas na to zwrot lingwistyczny w naukach społecznych — raczej kształtują świat niż go (neutralnie i obiektywnie) opisują. Uderzające jest to szczególnie w kontekście omawianego zagadnienia, prowadzącego się do pytania: **czym jest Śródziemnomorze?**

Czy jest więc możliwe pogodzenie „obiektywizmu” — dostarczającego alibi do traktowania „Śródziemnomorza” jako faktu i realnego obszaru z „konstrukcjonizmem”, jakiego dopatrzeć się można między wierszami piszących o „kulturze śródziemnomorskiej”? Jak udoskonalić dyskurs antropologiczny, który swoim przedmiotem zainteresowania uczynił i czyni Śródziemnomorze — zjawisko złożone z punktu widzenia geograficznego, historycznego, kulturowego (w tym językowego) oraz politycznego?

2. Dziedzictwo Fernanda Braudela

Badaczem, który otworzył drogę do pojmowania Śródziemnomorza i jego kultury przede wszystkim w kategoriach jednolitego obszaru geograficznego, był historyk Fernand Braudel i jego słynna praca w dwóch tomach *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*¹³. Inną pracą na ten temat, której był współautorem, jest *Morze Śródziemne. Przestrzeń i historia. Ludzie i dziedzictwo*¹⁴. Pomimo wysiłku wkładanego w całościowy ogląd problematyki tego regionu Braudel dostrzegał jego różnorodność i bogactwo cywilizacyjne. Wyznaczył czynniki, które miały łączyć odmienne kultury i cywilizacje, tworząc dla śródziemnomorskiej wielokulturowości rodzaj spajającej ją ramy. Owymi czynnikami były: handel, polityka i style życia. Uczynił on jednak z jedności „najgłębszą istotę obszaru śródziemnomorskiego”¹⁵.

Koncepcja ta wyrosła z nurtu, jaki reprezentowała w ówczesnej historiografii *nouvelle histoire* spod znaku m.in. Braudela, obok którego stali wtedy także Chaunu, Furet czy wczesny Le Roy Ladurie. Znakiem rozpoznawczym tej fazy

¹³ Pierwsze wydanie francuskie z 1949 roku. Wydanie polskie tomu I w 1976 (Gdańsk), tomu II w 1977 roku (Gdańsk). Książka ta stała się później załącznikiem popularnej wśród historyków ze szkoły Annales „geohistorii”. Założeniem Braudela było ukazanie, w jaki sposób ludzie budowali swoje środowisko kulturowe, korzystając z dobrodziejstw środowiska przyrodniczego (B. Geremek, W. Kula, *Ferdinand Braudel i „Morze Śródziemne”*, w: F. Braudel, dz.cyt., t. I, s. 5–14).

¹⁴ Wydana w tłumaczeniu polskim w 1994 roku; F. Braudel jest tam autorem szkiców zatytułowanych „Morze Śródziemne”, „Ziemia”, „Morze”, „Dzieje” oraz „Wenecja”.

¹⁵ F. Braudel, *Morze Śródziemne. Ludzie i...*, s. 9.

rozwoju *nouvelle histoire* były badania dotyczące trwałości i ciągłości w dziejach. Takie założenie stoi u podstaw pojęcia „struktury długiego trwania” autorstwa Braudela, które również weszło do języka etnologii¹⁶. „Struktury” (zaliczyć zaś do nich można zarówno długotrwałe procesy ekonomiczne, jak i społeczne czy mentalne) warunkują rozwój całości społecznej¹⁷. Między innymi dlatego Braudel nie unikał w swoich badaniach wyników analiz ilościowych, statystyk, zestawień i porównań. Wszystko to wiązała jedna myśl organizująca jego koncepcję, a mianowicie idea „człowieka historycznego — człowieka społecznego”, który uwikłany jest w różnorodny, wieloczynnikowy i wieloelementowy świat. Koncepcja ta zakładała także pewną nieuniknioność i nienaruszalność schematu i struktury życia, w jakich funkcjonuje człowiek¹⁸. Jednostka jest ograniczona przez warunki społeczne i geograficzne, ale to, co jest ograniczeniem, przyczynia się zarazem do udoskonalania metod i prowokuje do poszukiwania lepszych cywilizacyjnych rozwiązań.

Braudel był jednym z pierwszych badaczy, który potraktował tak globalnie cywilizację śródziemnomorską, udowadniając, że o tożsamości tego świata i trwałości owej jednolitej (choć wewnętrznie zróżnicowanej) cywilizacji, zdecydowały formy aktywności ludzi warunkowane charakterem otoczenia przyrodniczego¹⁹.

Globalne spojrzenie na ten obszar charakteryzowało także etnologię lat 50., 60. i 70. XX wieku. Była to przede wszystkim etnologia anglosaska, ponieważ to właśnie uczeni z tego kręgu i tradycji badań tzw. kultury społecznej, dali początek pierwszemu środowisku badawczemu, zajmującemu się terytorium śródziemnomorskim²⁰. Rozpoczęli badania skupiające się przede wszystkim na zagadnieniach dotyczących systemu pokrewieństwa, hierarchii oraz stratyfikacji społecznej czy dystrybucji władzy. Jednakże z biegiem czasu pojawiły się głosy krytykujące opisywanie Śródziemnomorza w kategoriach „regionu”. Udowodniono, że jest to zabieg sztuczny, dokonujący obiektywizacji przedmiotu badań, w celu łatwiejszego skupienia się na zagadnieniach takich, jak np. honor i wstyd, kliente-

¹⁶ Inne to np. *histoire immobile* Le Roy Ladurie, czy *histoire serielle* Chaunu (W. Wrzosek, *Historia — kultura — metafora*, Wrocław 1995, s. 51).

¹⁷ W. Wrzosek, dz.cyt., s. 53.

¹⁸ Tamże, s. 78–83.

¹⁹ Tamże, s. 104.

²⁰ M. Trojan, *Wprowadzenie do etnologii Europy. Orientacje, problemy, założenia badawcze*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” nr 1634, Seria Etnologia, z. 3, Wrocław 1994, s. 178; D. Albera, A. Blok, C. Bromberger, *Préface*, w: *L'anthropologie de la Méditerranée/Anthropology of the Mediterranean*, red. D. Albera, A. Blok, C. Bromberger, *L'Atelier méditerranéen*, Paryż 2001 (http://www.adam.mms.h.univ-aix.fr/Med_anthropology/Preface_Medanthropology). Do prekursorów i twórców etnologii śródziemnomorskiej zaliczyć należy przede wszystkim J. Pitt-Riversa, z inicjatywy którego w 1959 roku doszło do pierwszej konferencji na ten temat. Oczywiście, podkreśla się, że tematyka śródziemnomorska gościła w badaniach już dużo wcześniej (w latach 30. XX w. C. Parain oraz F. Benoit, pozostając w nurcie prac etnograficzno–archeologicznych, próbowali przeprowadzić porównanie techniki współczesnej i antycznej po obu stronach wybrzeża M. Śródziemnego). Lecz to właśnie spotkanie, oraz kolejne z 1960 roku i publikacje, jakie były ich owocem, skryształizowały i sformalizowały zarazem wiele pojęć, zakres tematyczny i metody badawcze, stosowane odąd przez wiele lat w badaniach tego terenu.

lizm czy familiaryzm, które są niczym więcej — według krytyków — jak stereotypowymi kryteriami badawczymi. Krytycy pochodzili przede wszystkim z regionu śródziemnomorskiego i również prowadzili tam swoje prace badawcze. Ocenili oni pojęcie „Śródziemnomorze” jako fantazmat, którym posługiwali się badacze przybywający z Północy. Oskarżano tych właśnie badaczy o ignorowanie lokalnych — „śródziemnomorskich” — naukowców i ich warsztatu badawczego²¹.

Sceptycy, nieufnie nastawieni do traktowania pojęcia „Śródziemnomorze” jako podstawowej kategorii badawczej, postrzegali je raczej jako konglomerat wyobrażeń rodem z turystyki w połączeniu z pustymi znaczeniowo terminami naukowymi. Tacy badacze, jak np. H. Dresen czy B. Lortat-Jacob, obarczyli etnologię odpowiedzialnością za wykonywanie idei Śródziemnomorza, a szczególnie tych pojęć, które miały skupiać w sobie „ducha” tego obszaru i jakie weszły do ogólnego obiegu kultury (nie tylko naukowej), jak np. wspomniany powyżej syndrom utraty honoru czy *machisme*²². Etnologia zatem miałaby powołać do istnienia, a przynajmniej tchnąć życie w coś, co było od początku tylko konstruktem naukowym. Sprzyjało to „uezgotycznieniu” mieszkańców terenów śródziemnomorskich i odseparowaniu tego obszaru kulturowego od Europy²³.

Teren ten był postrzegany jako homogeniczny²⁴. Oprócz tego chętnie stosowano inne uogólniające pojęcia, jakie miały opisywać jego dynamikę kulturową. Tak więc stosowano termin „mieszanka kulturowa”, jaką miała tworzyć nieustanna wymiana idei, towarów, technik, muzyki itp. Sprzyjać jej miało środowisko śródziemnomorskie. Jednak do mitu naukowego zaliczyć można wyobrażenie „mieszania się” na tak zróżnicowanym obszarze. Nawet w okresie względnej harmonii, jaka panowała w Śródziemnomorzu (szczególnie w miastach portowych w XIX–XX wieku), nie dochodziło do owego „mieszania się”, lecz co najwyżej do pokojowej koegzystencji różnych grup i społeczności reprezentujących odmienne kultury językowe, religijne itp. Zasadniczą przeszkodą było wyznanie. Nie należy zapominać o tym, że Śródziemnomorze to kolebka trzech wielkich religii monoteistycznych, które z trudnością akceptowały małżeństwa pomiędzy wyznawcami różnych religii. Strzeżono swojej odmienności, przestrzegając chociażby licznych tabu kulinarnych, a ich korzenie wyrastały z zakazów i nakazów religijnych (jak np. zakaz jedzenia wieprzowiny u Żydów, zakaz picia alkoholu u muzułmanów, nakazanie przestrzegania postu w piątek u chrześcijan). Do-

²¹ Zob. „Current Anthropology” nr 20 z 1979 roku, gdzie swoje artykuły na ten temat opublikowali T. Papadopoulos, J.B. Aceves, C. Esteva-Fabregat.

²² C. Bormberger, J.-Y. Durand, *Conclusion: Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain?*, w: *L'anthropologie...* (http://www.adam.mmsh.univ-aix.fr/Med_anthropology/Conclusion_Med-Anthropology, 2003).

²³ Sztucznie kontrastowano Europę północną ze śródziemnomorską, której nadawno wręcz cechy „Orientu” europejskiego. Z drugiej strony, istniała silna opozycja w etnocentrycznym dyskursie naukowym, gdzie podkreślano odrębność i nieprzystawalność świata kultury arabskiej do „europejskiego” Śródziemnomorza (D. Albera, dz.cyt., s. 10).

²⁴ J. Pitt-Rivers, *Anthropologie méditerranéenne*, w: *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, red. B. Kayser, Aix-en-Provence 1986, s. 5–22.

datkową barierą było pochodzenie etniczne. Tak więc migracje, wymiana i sąsiedztwo nie oznaczają fuzji i melanzu.

Innym wyobrażeniem naukowym (i zarazem stereotypem) było traktowanie Śródziemnomorza jako obszaru kulturowego „autentycznego”. Za tym stoi idealizowanie terenów, których gospodarka była bardzo skromna. To zaś wiąże się np. z XX-wiecznym mitem „diety śródziemnomorskiej”, której podstawą są zboża, następnie owoce i warzywa, produkty mleczne, mięso i ryby, tłuszcze i cukry, zaś uzupełnia to lampka wina (najlepiej czerwonego) raz dziennie. Obraz ten nie liczy się zupełnie z rzeczywistością ekonomiczną i gospodarczą, która jest bardziej zróżnicowana. Owa wymieniona powyżej „piramida” produktów spożywczych, tak zalecana przez współczesnych dietetyków ze względu na swoje walory zdrowotne, jest wynikiem biedy i skromnej gospodarki. Gdy tylko pozwalają na to środki, jest szybko zamieniana na obfitszą w węglowodany i lipidy przez „rdzennych” mieszkańców terenów śródziemnomorskich, praktykujących ją z konieczności. Pierwotnie taki skład posiłków nie miał nic wspólnego z aktualnym, potocznym rozumieniem terminu „dieta”, oznaczającego specjalny sposób odżywiania się z powodów medycznych czy estetycznych.

Etnolodzy jednak najchętniej rozwijali pojęcia, które według nich miały opisać specyfikę społeczną świata śródziemnomorskiego. Przede wszystkim są to wartości już przywoływane wcześniej, jak m. in.: syndrom utraty honoru, zemsta, klientelizm czy postawa macho mężczyzn śródziemnomorskich. Oczywiście, postawa taka, jak np. *machisme*, jest równie dobrze znana chociażby wśród kowbojów północnoamerykańskich. Warto podkreślić jednak, że owe terminy potocznie stosowane do opisu i pośrednio do wyjaśnienia fenomenu kulturowego Śródziemnomorza, wpłynęły na autoidentyfikację mieszkańców tego terytorium. Można się nimi zajmować, ale raczej biorąc pod uwagę ich intensywność i modulacje, jakim ulegają, a nawet to, czy w postaci wymogów prawa budują ogólną świadomość zbiorową i na ile przenikają do zachowań indywidualnych²⁵. Nie powinno się jednak poprzestać na konstatacji, że w ogóle występują lub nie występują. Nie wystarczy to bowiem do postawienia wniosku, iż w związku z tym mamy (bądź nie mamy) do czynienia z „kulturą śródziemnomorską” (ponieważ mielibyśmy ją także właśnie w Ameryce Północnej). Aby lepiej zrozumieć, jakie znaczenie mają pewne postawy dla kształtowania się tożsamości jednostek i społeczności oraz co wchodzi w skład obowiązujących wartości i norm, wielu etnologów inspirowane literaturą piękną autorów pochodzących z krajów śródziemnomorskich lub zafascynowanych ich kulturą i o niej piszących. Są to pisarze znani też w Polsce, jak np. Nikos Kazantzakis, Lawrence Durrell, Naguib Mahfouz, Frederico Garcia Lorca, Jean Giono i inni²⁶.

²⁵ J. Pitt-Rivers analizował w wielu pracach, do jakiego stopnia wyzwicka dotyczące braku honoru, szargające go itp., stanowią przedmiot sankcji prawnych w prawodawstwie większości państw śródziemnomorskich (Bromberger, Durand, dz.cyt.).

²⁶ Zob. C. Shore, *Anthropology, literature, and the probleme of Mediterranean identity*, „Journal of Mediterranean Studies”, 1995, z. 5, s. 1–13; J. Llobera, *The anthropology of southwestern Europe: the way forward*, „Critique of Anthropology” 1987, nr 7, s. 101–118.

Można jednak spotkać takie propozycje badawcze, które podążają za tradycją anglosaską, czyli pozostając w kręgu zainteresowań kulturą społeczną, skupiają się już na nowych problemach, jakie ją charakteryzują. Do tradycyjnych zagadnień badawczych należy struktura rodzinna, systemy pokrewieństwa, nazewnictwa itp. Współczesna badaczka tej tematyki na gruncie śródziemnomorskim — M.–E. Handman, odnotowuje daleko idące zmiany w strukturze rodziny związane z pojawieniem się nowej jej formy: rodziny zdekomponowanej. Jest to zarazem rodzina rekonstruowana po rozwodzie, złożona z krewnych i dzieci eks-małżonków i nowych małżonków. Zmiany takie zachodzą również na południu Europy, wraz z przemianami dotyczącymi warunków adopcji czy legalizacji związków homoseksualnych²⁷.

Innym — stosunkowo nowym — zagadnieniem, którym zainteresowali się etnolodzy, jest turystyka. Jest to szczególnie ciekawy temat dla tych, którzy zajmują się Śródziemnomorzem. To ważny czynnik wpływający na wizerunek tego obszaru, na takiej samej zasadzie jak „nie można zrozumieć Nuerów, nie pytając o ich stada”²⁸. A zatem opisywane są stosunki z nowo przybywającymi „obcymi”, proces transmisji i adaptacji tradycji oraz obieg wytworów lokalnego rzemiosła, także komercjalizacja tradycji regionalnych i włączanie w skład „dziedzictwa kulturowego” coraz to nowych elementów. Zagadnienia te wiążą się ściśle z innym problem, bardzo współczesnym, jakim jest globalizacja kultury i gospodarki, także techniki, wierzeń, stylów życia itp. Stwarza ona pole do „kreolizacji” *vel* „metyzacji” kultury. Te pojęcia zaś prowokują do podjęcia kolejnych dyskusji.

Co ciekawe, pewnym rzeczywistym „starym” *novum* w badaniach Śródziemnomorza jest problematyka z zakresu antropologii religii i wierzeń. „Starym”, ponieważ — choć zostało już wspomniane powyżej, że jest to teren, gdzie narodziły się religie monoteistyczne — badacze anglosascy niewiele uwagi poświęcali właśnie temu tematowi. Jeśli ich uwaga skupiała się na tym przedmiocie, to nie wychodząc poza ujęcie Durkheima: ową „Durkheimowską ortodoksję, polegającą na analizie logiki społecznej ze szkodą dla logiki symbolicznej”, jak surowo określiła ich podejście G. Charuty²⁹.

Dziedzictwo Braudela zaowocowało więc pielęgnowaniem wyobrażenia o Śródziemnomorzu jako o pewnym odrębnym i swoistym kulturowo-przestrzennym układzie. Szukano terminów, które najlepiej potrafiłyby obszar ten opisać

²⁷ M.–E. Handman, *La famille et les nouvelles objets de l'anthropologie en Europe du Sud*, w: *L'anthropologie...*, dz.cyt.

²⁸ J. Boissevain, *Insiders and Outsiders: Mass Tourism and the European South*, w: *L'anthropologia...*, dz.cyt.

²⁹ G. Charuty, *Du catholicisme méridional à l'anthropologie des sociétés chrétiennes*, w: *L'anthropologia...*, dz.cyt. Warto wspomnieć, że studia dotyczące np. katolicyzmu na obszarze śródziemnomorskim nie ograniczają się do analizy wąsko rozumianej warstwy symbolicznej, lecz także do kwestii obyczajowych, czyli w jaki sposób praktyka religijna przekłada się na zachowania kulinarne, konstruowanie wyobrażeń na temat męskości i kobiecości, traktowanie choroby i zdrowia, rodziny itp.

i wyjaśnić jego specyfikę. Tę ideę można odnaleźć w antropologii anglosaskiej, która w pewnym sensie stała się „założycielką” etnologicznej specjalizacji śródziemnomorskiej. Rozwinęła ona ukonstytuowaną przez Braudela tradycję. Choć koncepcja ta spotkała się później z krytyką i odrzuceniem w ramach tendencji szukania „własnego głosu” i „przemawiania we własnym imieniu” — co reprezentowali badacze wywodzący się z lokalnych, narodowych i językowych grup śródziemnomorskich, trudno było im uniknąć odwoływania się do idei „śródziemnomorskości”. Szczególnie, kiedy skupiali się na problematyce partykularyzmów kulturowych. Wtedy idea „śródziemnomorskości” staje się łatwą pokusą w wyjaśnianiu ich natury.

3. Śródziemnomorze — jedność w wielości?

Jednakże, czy „świat śródziemnomorski” jest tym światem rzeczywiście, czyli pewnym uniwersum — jednostką, całością o spójnym znaczeniu i korpusie cech? Jest to „świat” bardzo rozległy, rozciągający się przecież od Europy, przez Azję po Afrykę, obejmujący trzy różne wyznania monoteistyczne i inne religie, które także istnieją na tych terenach. Kształtuje go i zamieszkuje wiele narodów, etni i wspólnot. Odkąd terminy „region” i „regionalizm”, zaczęły być używane przez badaczy wywodzących się ze wspomnianych obok Europy dwóch innych kontynentów, zyskały one odmienny kontekst niż w latach 50. i 60. XX wieku, gdy „monopol” na nie spoczywał w rękach badaczy przyjmujących postawę europocentryczną.

W owej zmianie punktu widzenia szukać można korzeni postawy badawczej, która kładzie nacisk na **paradoks**, jaki kształtuje Śródziemnomorze. Jawi się ono jako „obszar płynny, lecz o ostrych granicach”³⁰, gdzie sąsiadują ze sobą skrajnie przeciwne zwyczaje i tradycje. „Płynność” ta zauważalna jest w swoistym „pokrewieństwie rodzinnym”, które do pewnego stopnia łagodzi napięcia między owymi przeciwieństwami (do czego odwołał się C. Bromberger w wystąpieniu inauguracyjnym VIII konferencji SIEF na przełomie kwietnia i maja 2004 roku w Marsylii, przypominając, że podczas dyskusji dotyczącej nowego muzeum, zaproponował tę parafrazę z L. Wittgensteina w odniesieniu do Śródziemnomorza D. Albera³¹).

Inną kwestią jest zasadność prowadzenia studiów porównawczych. Tutaj także Śródziemnomorze odkrywa swoje paradoksalne oblicze, ponieważ to nie podobieństwa dostarczają usprawiedliwienia dla wdrożenia tego typu projektów naukowych. Dostarczają ich różnice, jako że jest to terytorium, gdzie właśnie zróżnicowanie oraz konfrontacja z obcością, uformowały ogólną „logikę” kultu-

³⁰ C. Bromberger, J.-Y. Durand, dz.cyt., za: *Limites flous, frontieres vives. Des variations culturelles en France et en Europe*, red. C. Bromberger, C. Morel, Paris 2001.

³¹ *Réinventer un musée. Le Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée*, Paris 2002, s. 113–114 (cz. *Le musée en débat*).

rową (na tej właśnie obserwacji opierają się zwolennicy „podobieństwa rodzinnego” kultur/kultury śródziemnomorskiej). Tutaj, jak nigdzie indziej być może (choć jest to stwierdzenie na pewno przyczyniające się do powstania następnego mitu na temat Śródziemnomorza), okazało się z całą ostrością, jak ważna jest opozycja swój/obcy w kształtowaniu autowizerunku oraz obrazu „innego”. W ramach takiego podejścia etnologowie prowadzili badania, które pozwoliły im odnotować specyficzne sytuacje ostentacyjnego podkreślania swojej odmienności, separatyizmu, ale także pokojowego współżycia.

Stawiano tezę, że do wytyczenia granic między poszczególnymi kulturami różnego typu służy (służyło) w świecie śródziemnomorskim kilka zjawisk. Wymienione zostały już wcześniej tabu kulinarne, gdzie zasadniczą kategorią jest opozycja czyste/nieczyste, stosunek do alkoholu, czy też tego, co męskie i tego, co żeńskie, publiczne/prywatne itp. Z drugiej strony, porządkowanie świata **różnych** kultur i społeczności odbywa się według owych wymienionych powyżej opozycji i kategorii — **wspólnych** dla tak odmiennych kultur i grup.

Świat śródziemnomorski może być postrzegany jako obszar, gdzie różnorodne tożsamości konstruują się nawzajem na zasadzie lustrzanych odbić, konfrontacji, separacji, ale też dialogu, który jest możliwy dzięki „rodzinnemu pokrewieństwu” kulturowemu. Dlatego też autorzy przywoływanej już pozycji *L'anthropologie...* (niektórzy z nich — jak np. C. Bromberger czy D. Albera — współpracują również przy tworzeniu projektu nowego muzeum Cywilizacji Europy i Śródziemnomorza w Marsylii), dochodzą do wniosku, że tym procesem kulturowym, który dominuje w obrębie Śródziemnomorza, jest „kreolizacja”.

Zaznaczyć jednak trzeba, że pojęcie „regionu śródziemnomorskiego” straciło w wielu oczach swoją siłę, ponieważ zmieniło się postrzeganie samego basenu Morza Śródziemnego i jego roli politycznej, ekonomicznej czy kulturowej (mniej więcej od lat 80. i 90. XX w.). Zaczęto wtedy stosować terminy „antropologia Europy” oraz „antropologia Bliskiego Wschodu”, a wycofywać z nazewnictwa „antropologię śródziemnomorską”. Morze Śródziemne było postrzegane przez niektórych jako granica pomiędzy kontynentami i kulturami, a nie jako wspólnie podzielany obszar wymiany. W opozycji stawiać zaczęto umacniającą się na jednym brzegu Unię Europejską — jako symbol europejskości właśnie, a na drugim państwa islamskie (postrzegane szczególnie ostatnio przez niektóre środowiska jako zagrażające lądowi świata cywilizacji zachodniej³²).

Podejmowane są jednak inicjatywy, także na poziomie międzyrządowych organizacji, dążące do zjednoczenia oraz umacniania podłoża służącego wymianie. W tym celu Unia Europejska zawiązała ścisłą współpracę z państwami nieeuropejskimi z wybrzeży śródziemnomorskich (co było efektem wieloletnich wcześniejszych wspólnych przedsięwzięć). Zaowocowało to deklaracją o współpracy przyjętą w 1995 roku na konferencji w Barcelonie. Jednym z trzech punktów

³² D. Albera, *L'anthropologie...*, dz.cyt., s. 7.

owej kooperacji jest wymiana i współpraca kulturalna (w rozumieniu edukacji, wspólnych projektów, w tym artystycznych, pielęgnacji dziedzictwa kulturowego itp.)³³. Ci, którzy podejmują te działania, starają się przezwyciężyć przeszłość, nad którą ciążyą liczne konflikty i antagonizmy (choćby napięcia, jakie ciążyą nadal lub ciążyły na stosunkach między Chorwatami, Serbami czy Bośniakami, Libanem a Syrią, Autonomią Palestyńską a Izraelem, Kurdami, Turkami a Irańczykami). To prawda, że Śródziemnomorze widziane z takiej perspektywy — przemocy i niezgody, dostarcza wielu przykładów na „szok kulturowy” czy zderzenie kultur³⁴. Nie należy zapominać także, że ciemną kartą historii śródziemnomorskiej jest kolonizacja i przypisywana sobie przez kraje europejskie supremacja nad społecznościami i kulturami z innych nieeuropejskich wybrzeży Morza Śródziemnego. Zaś postulowanie i prowadzenie współpracy, która służyć ma np. pomocy krajom rozwijającym się, zaszczerpia na ich grunt ideę postępu ekonomicznego, rozwoju gospodarczego, z samej swej istoty obcego owym wschodnim czy północnoafrykańskim kulturom (jej korzenie wywodzą się z europejskiego Oświecenia). Sama nazwa „Śródziemnomorze” powstała w Europie i konotacja, jaką nadaje jej nieeuropejski świat „śródziemnomorski”, ma niewiele pozytywnych kart w ich oczach — najważniejszym negatywnym skojarzeniem jest wspomniana już kolonizacja i jej konsekwencje. Warto przywołać historię samej nazwy „Śródziemnomorze”. Jest to słowo, które weszło na stałe do języków europejskich dopiero w XVIII wieku. Pierwszym humanistą nowożytnego świata europejskiego, który się nim posłużył, był J. Amyot z XVI wieku. Użył on zwrotu *mer mediterrane* w znaczeniu morze „pomiędzy terytoriami”, „środkowe”. Nazwa ta została umieszczona pierwszy raz na mapie w 1737 roku i odtąd weszła do łaciny i języka angielskiego. Oczywiście, określenia służące opisaniu tego morza wywodzą się już ze starożytności. Grecki geograf Strabon określał owo morze wewnętrzne „naszym morzem” — *mare nostrum*. Określenie to przejęli Rzymianie. Arabowie nazywali je *Bahr al abiad al moutawassat* — „białe środkowe morze”, a Turcy: *Ak Deniz* — „białe morze”, w opozycji do Morza Czarnego. Współcześnie jednak coraz częściej spotkać można w odniesieniu do Morza Śródziemnego określenie „wielki błękit”, co wiąże się ściśle z idyllicznym obrazem upowszechnianym przez foldery turystyczne³⁵. Poza tym w krajach arabskich nazwa „Śródziemnomorze” była używana przez nieliczne mniejszości pochodzenia niearabskiego i niemuzułmańskie, jak np. Koptów z Egiptu, w celu zaakcentowania swojej odrębności i odmiennych korzeni. Co więcej, tymi, którzy kładli nacisk na pewnego rodzaju synkretyzm między Wschodem a Zachodem Śródziemnomorza, byli z reguły intelektualisci europejscy, zachodni,

³³ P. Wiśniewska, *L'anthropologie...*, dz.cyt., s. 11.

³⁴ G. Le Bellegui, *Echanges culturels en Méditerranée: la convention AFAA/OCM*, la Thèse de DESS, directeur J. Bonniel, *Faculté d'Anthropologie de Lyon-Lumière II, 1997/1998*, s. 46 (<http://cortex-cultureemploi.com/france/memoire/fichiers/lebellegui.rtf>, 09.02.2005).

³⁵ P. Wiśniewska, w: *L'anthropologie...*, s. 8.

szczególnie francuscy. Co za tym idzie, idea jedności świata śródziemnomorskiego jest bliższa temu „kręgowi kulturowemu” niż populacjom arabskim. Intelktualiści arabscy, przychylnie traktujący ową ideę, należą do wyjątków, jak np. Egipcjanin Taha Hussein piszący w latach 30. XX wieku o dziedzictwie greckim świata kultury egipskiej³⁶. Morze Śródziemne zapisało się o wiele pozytywniej w pamięci właśnie zachodniego świata europejskiego — utożsamiane jest z największym rozkwitem naszego kontynentu i traktowane jako fundament europejskiej tożsamości. Dla żyjących po drugiej stronie morza, wszelkie nieszczęścia, okupacja, najeźdźcy, przybywali właśnie z za tego morza — za nim kryło się niebezpieczeństwo³⁷.

Przekształca się więc postrzeganie różnic geograficzno-kulturowych. W pewnym stopniu zmianie ulega także tradycja badawcza i językowa samych etnologów. Wspominałam już wcześniej, że najdobitniej zaznaczyli swoją obecność na obszarze badań śródziemnomorskich naukowcy z kręgu języka angielskiego, sprzyjający oglądowi kultury z tzw. perspektywy społecznej. Zaś etnologia francuska przez długi czas (obok innych etnologii narodowych, jak hiszpańska czy włoska), w niewielkim stopniu stanowiła skład owej większej „etnologii śródziemnomorskiej”. Szansą dla tych narodowych śródziemnomorskich etnologii było dostrzeżenie, jak wiele tematów z tego obszaru kulturowego jest ignorowanych przez badaczy anglosaskich, ponieważ przypisywali je folklorystyce (np. wierzenia, magię, kosmologię; nie były poruszane także inne zagadnienia, jak np. technika czy religia).

Zauważa się obecnie, że pojęcie „Śródziemnomorze” obarczone jest etnocentryzmem, jaki występuje u podstaw wyodrębniania tego lub innego „obszaru kulturowego”. Traktuje się je jako konglomerat różnych tradycji, języków, religii, stylów życia itp. Badania na jego temat balansują pomiędzy pułapką tradycyjnie rozumianego komparatywizmu a współczesną odmianą „gęstej” monografii wybranego przypadku. Jednak obraz „Śródziemnomorza” został wzbogacony o nowe studia z dziedzin przez długi czas zaniedbywanych przez antropologię anglosaską, a włączonych do oficjalnych badań m.in. przez etnologię francuską. „Śródziemnomorze” jest to temat ciągle inspirujący naukowców do poszukiwań. Obecnie, na przykład, w tym kręgu zainteresowań pozostaje francuska grupa badawcza pod kierownictwem J.-R. Henry’ego i R. Ilberta, skupiona wokół Maison Méditerranéenne des Sciences de l’Homme w Aix-en-Provence³⁸. Od 2002 do 2004 roku

³⁶ G. Le Bellegui, dz.cyt., s. 48.

³⁷ Zob. wstęp autorstwa Y. Lacoste’a do nr 94 „Herodote”, tytuł numeru: *Europe du Sud, Afrique de Nord*, 3 trymestr 1999, Ed. de la Découverte, za: M.L. Lafforgue, *Les lieux dans les pays arabes bordiers de la Méditerranée, La thèse de DESS*, directeur: Fabre Lextrait, Université Paris VIII, 2001/2002, www.artfactories.net/IMG/pdf/dess_laetitia_lafforgue.pdf, s. 9–10 (09.02.2005).

³⁸ Jest to ośrodek powołany przez Ministerstwo Nauki Republiki Francuskiej w 1992 roku, w kontekście wydarzeń I wojny w Zatoce Perskiej, którego celem było ustanowienie ram współpracy naukowej europejsko-śródziemnomorskiej (ze szczególnym naciskiem na takie właśnie określenie, zamiast — pierwotnie zakładanego — ośrodka studiów europejsko-arabskich, co mogłoby przypominać o wcześniejszych antagonizmach). Jego pracownicy naukowcy i kontraktowi badacze oraz naukowcy interesujący się Śródziemnomorzem, pracujący także w innych częściach świata, brali udział w two-

realizowali oni interesujący projekt „La Méditerranée: un système relationnel?”, który z założenia jest interdyscyplinarny oraz ma za zadanie zmobilizować lokalne ośrodki naukowe i grupy badawcze, wokół czterech głównych zagadnień, takich jak czas, wymiana, przyszłość, a także mity i pamięć w obrębie „Śródziemnomorza” oraz w kontekście „śródziemnomorskości” znanej z historii i tradycji badawczej.

* * *

Śródziemnomorze może być aktualnie nazwane „antropologicznym obszarem badań”³⁹, lecz już nie „obszarem kulturowym” czy „regionem etnograficznym”. Trzeba bowiem unikać pułapek, jakie zastawia czysty esencjalizm, który sprzyja utożsamianiu kultury z miejscem jej występowania. Postawą bardziej zrównoważoną byłby „esencjalizm krytyczny”⁴⁰. Obszar ten staje się najlepszym „laboratorium” etnologicznym, gdzie spotykać się mogą badacze — „tubylcy śródziemnomorscy” oraz wywodzący się spoza niego, by pracować nad pojęciem tożsamości zbiorowej czy znaczeniem pojęcia „miejsce” („przestrzeń kulturowa”) w teorii antropologicznej. Co więcej, w niektórych pracach, w tym muzealnych — przede wszystkim dotyczących nowego muzeum w Marsylii, które mają za cel powiązać ściślej ideę Śródziemnomorza z tym, co rozumie się przez kulturę europejską — musi dojść do realnych przewartościowań i przelamania stereotypowych wyobrażeń na temat korzeni kulturowych, wzajemnych relacji oraz zapożyczeń (co zaważy na projektach ekspozycji).

Koncepcja, która proponuje rozumienie Śródziemnomorza jako „projektu badawczego”, a nie jako danego „terenu” czy „obszaru kulturowego”, wpisuje się w nowoczesne podejście istniejące w antropologii. Terytorium to jest obiektem nie tylko naukowego zainteresowania, lecz — mając w pamięci chociażby historię starożytną — „od zawsze” poddawane było różnym wpływom i zabiegom politycznym i ideologicznym. Jak określił to R. Ilbert w swoim seminaryjnym wystąpieniu⁴¹, teren ten może być traktowany jako rodzaj „zwrotu retorycznego” bądź jako swoista „forma dyskursywna” przez jednych odbierana jako pu-

rzeniu ostatniej tak poważnej pozycji z tego zakresu tematycznego: *L'anthropologie de la Méditerranée/Anthropology of the Mediterranean* (przywoływanej przeze mnie kilka razy jako źródło). Oprócz tego ośrodek ten uczestniczy aktywnie w pracach programowych Musée des Arts et Traditions Populaires w Paryżu. Innym efektem wspólnej pracy była międzynarodowa konferencja S.I.E.F. przy współudziale stowarzyszenia A.D.A.M. — Association d'Anthropologie Méditerranéenne i Musée des Arts et Traditions Populaires oraz M.M.S.H., poświęcona tematyce postrzegania „obcości” i „swojskości” w kontekście Śródziemnomorza i zarazem Europy (Marsylia, 26–30 IV 2004).

³⁹ D. Albera, w: *L'anthropologie...*, dz.cyt., s. 13–14.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ R. Ilbert, dz.cyt.

sta, ideologiczna, przez innych jako pełen życia koncept. Można także myśleć o nim jak o pewnej „konfiguracji”: cech, idei, sposobów badania. Perspektywa zaproponowana przez Ilberta proponuje ujęcie Śródziemnomorza jako „systemu relacyjnego”. Ilbert zaproponował zarazem zdefiniowanie tego terytorium jako swoistego „paradygmatu”. Cechy zasadnicze tak rozumianego Śródziemnomorza to obecność silnych i wyrazistych ośrodków władzy i dominacji, związków bazujących na wymianie, nawiązywaniu kontaktów i zaciąganiu więzi oraz występowanie zależności pomiędzy środowiskiem a rodzajem cywilizacji, między czynnikami politycznymi a kulturowymi. Ilbert dlatego obstaje przy określeniu „paradygmat”, albowiem uważa, że w dalszym ciągu światy europejski i arabski pozostają pod wpływem owych cech. Znajdują one odbicie w świadomości społecznej i indywidualnej mieszkańców Śródziemnomorza.

Ponieważ „paradygmat” ów opiera się na relacyjności, to najważniejszymi aspektami dla zrozumienia fenomenu Śródziemnomorza są przede wszystkim zmiana, destabilizacja, dekompozycja i dekonfiguracja. Te pojęcia budują istotę „Śródziemnomorza”. Poddawane jest ono co prawda procesowi wytyczania ram przestrzennych — terytorialnych, centrów i peryferii, ale z jego natury wynika „dekonstrukcja” i wiążąca się z nią płynność oraz nieostrość wyznaczonych granic i ośrodków, dynamika wymiany niosąca za sobą dynamikę kultury, negocjacje i konflikty.

Warto przypomnieć na koniec słowa innego wybitnego znawcy problematyki śródziemnomorskiej — P. Matvejevića, które najlepiej chyba podsumują dwoistość myślenia na temat owego obszaru — postrzeganego jako jednolity ze względu na „podobieństwo rodzinne” i zarazem charakteryzującego się wielką kulturową różnorodnością. W efekcie powstaje wrażenie „pluralistycznej jedności”, którą nie jest łatwo opisać, choć dyscypliny związane ze Śródziemnomorzem ciągle usiłują to czynić⁴²: „Trudno wytłumaczyć, co nas skłania, by ciągle od nowa układać śródziemnomorską mozaikę, ponownie sporządzać katalog jej składników, sprawdzać, co znaczy każdy z osobna lub ile jest wart jeden w porównaniu z drugim (...). Narody i rasy od wieków łączyły się tu i dzieliły, zbliżały lub wzajemnie przeciwstawiały, może bardziej niż w jakimkolwiek innym miejscu na tej planecie. Podkreślanie cech czy podobieństw, a pomniejszanie różnic czy konfliktów byłoby przesadą. Śródziemnomorze to nie tylko historia. (...) Śródziemnomorze to coś więcej niż tylko przynależność. (...) Śródziemnomorze i mówienie o nim są nierozłączne”⁴³.

⁴² F. Cassano, <http://periples.mmsh-univ-aix.fr/med-representations/> (10.02.2005).

⁴³ P. Matvejević, *Brewiarz śródziemnomorski*, Sejny 2003, s. 14–16. Kwestia dotycząca tego, jak ów dyskurs kształtował się i kształtuje nadal w przypadku spojrzenia nieeuropejskiego, czy tak odległego kulturowo od Śródziemnomorza — wydawałoby się — jak perspektywa polska, zasługuje na dalsze studia.

Inga Kuźma

WHAT IS THE MEDITERRANEAN BASIN TO MODERN EUROPEAN ETHNOLOGY? SELECTED PROBLEMS

(Summary)

The article describes a research problem, which relates to the modern ethnological understanding of the concept of „area”, using the Mediterranean Basin as an example. The Basin is one of the more distinct cultural territories, present in the research tradition of ethnology, mainly western ethnology. The contemporary political and economic changes affect the ideas of the European cultural identity, including that of its regions and cultural areas. The roots of the so-called European character, its place in Europe (also understood as the sources of specific symbols and values) at the intersection of these phenomena, which is called the South and the North, the East and the West, are re-examined. It is still meaningful to ask questions about the place of the „otherness”/„distinctness”, the dimension of „strangeness” in the seemingly tamed world, about the sense to build the cultural identity in the decentralized reality of today, which, generally speaking, is subjected to two opposing forces: conscious decentralization and search for locality and (often) sub-conscious subordination to unification. Programme transformation that Musée des Arts et Traditions Populaires is presently undergoing is part of this context. The museum will be moved from Paris to Marseille and renamed to Musée des Civilisations de l’Europe et de la Méditerranée (planned to be opened in 2008). It is this project that is the axis around which the problems discussed in the article are focused: 1. what is the modern understanding of such concepts as „cultural space”, „region” and „cultural area”; 2. the history of the formation of the scientific concept that describes a specific cultural identity, i.e. the Mediterranean Basin; 3. how selected western ethnological research centres dealing in the problems of the Mediterranean Basin solve the problem of its metaphorization, when it is no longer treated as a real territory but it is moved to the level of pure research category.

ROMAN K. ZACZKIEWICZ
Faculty of Business
Dublin Institute of Technology

NIENAWIŚĆ NA TLE ETNORELIGIJNYM A FUTBOL W SZKOCJI. PRZYPADEK CELTICU GLASGOW ORAZ GLASGOW RANGERS

W sierpniu 2006 roku światową prasę obiegła wiadomość dotycząca ukarania Artura Boruca, polskiego bramkarza Celtic Glasgow. Boruc dostał pouczenie od szkockiej policji za prowokacyjne przeżegnanie się na stadionie rywala podczas meczu derbowego z Glasgow Rangers. Incydent nie został zarejestrowany przez kamery, prokurator opierał się na raporcie policji i relacjach świadków. Dlaczego rzekomo wykonany akt krzyża wzbudził takie niezdrowe emocje w Szkocji?

Zanim przestąpię do wyjaśnienia, ubiorę swój artykuł w pewne teoretyczne ramy. Sport jest nad wyraz efektywny i efektowny w tworzeniu wrażenia przynależności do danego narodu. Sport to w słowach australijskiej antropolożki Catherine Palmer „kulturowy fenomen, który rozpala emocje, napędza gospodarkę i kształtuje politykę”¹. Jest częścią składową naszego życia społeczno-kulturowego.

Piłka nożna zajmuje szczególne miejsce w badaniach nad rolą sportu. Jest sportem globalnym, który popularnością prześciga wszystkie inne dyscypliny sportowe. Klasyk teorii narodu i nacjonalizmu Eric Hobsbawm pisał o realności, namacalności drużyny składającej się z jedenastu piłkarzy, którzy na boisku reprezentują naród (będący wyobrażoną wspólnotą milionów)². Poza nim, na trybunach siedzą kibice wymalowani w narodowe barwy, odziani w szaliki i koszulki swoich drużyn. W ten sposób świadczą o byciu wspólnotą: lokalną podczas spotkań ligowych oraz narodową w czasie potyczek na szczeblu reprezentacyjnym.

Piłka nożna w Szkocji jest najpopularniejszym sportem i od ponad stu lat rozpala do białości szkockie głowy. W zeszłym stuleciu wygrana z Anglią wprawiała Szkotów zawsze w doskonale samopoczucie. Był to sport, poprzez który Szkoci manifestowali swoją odrębność od Anglików, z którymi nadal wspólnie tworzą

¹ C. Palmer, *Introduction: Anthropology and Sport*, „Australian Journal of Anthropology” R. 13, nr 3, 2002, s. 254.

² E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Propaganda, Myth, Reality*, Cambridge 1992, s. 143.

Wielką Brytanię. W sposób symboliczny zaznaczali, że stanowią odrębny naród, nie są Angliami, nie kwestionując przy tym unii państwowej z 1707 roku. Sytuacja uległa zmianie w ostatnich latach, kiedy to szkockie społeczeństwo rozpoczęło zakończone sukcesem starania o uzyskanie autonomii w ramach Wielkiej Brytanii³.

Jednak niech mecze z Anglią nie zmylą czytelnika. Piłka nożna w Szkocji nie tylko łączy kibiców, ale także dzieli, podtrzymując lokalne spory i niechęci. Zgodnie z ideami postmodernizmu ludzie mogą mieć jednocześnie wiele różnych tożsamości, czasem nawet wykluczających się. Sport oddaje zatem wiele różnych wyobrażeń o wspólnotowości i należy podchodzić do niego w sposób kompleksowy i wielopłaszczyznowy⁴. W przypadku Szkocji sport pomagał zdefiniować różne aspekty jej kultury popularnej: podział klasowy, podział na płęć kulturową, podziały ze względu na wyznanie religijne oraz miejsce zamieszkania. Analizując znaczenie fenomenu piłki nożnej dla Szkotów, można zauważyć, że sport nie tylko jednoczy oglądających, ale w równym stopniu ich dzieli. Pod pozornie homogeniczną wspólnotą szkockich kibiców kryje się „heterogeniczny zlepek regionalnych i historycznych napięć, które rozwijały się przez wieki”⁵. Jest to szczególnie wyraźnie widoczne w Glasgow, gdzie Celtic, mający katolickie korzenie, od ponad stu lat prowadzi zaciętą rywalizację z Rangersami, tradycyjnie kojarzonymi z protestantami.

*Sectarianism*⁶ jest formą nietolerancji religijnej istniejącą w ramach jednej wiary. To ciasne i ograniczone podążanie za wybranymi elementami wiary przez członków danej denominacji. Prowadzi to do uprzedzeń, dyskryminacji, złośliwości i złej woli kierowanej wobec członków innej denominacji istniejącej w kręgu tej samej wiary. Może pojawiać się na różne sposoby, na poziomie indywidualnym, grupowym oraz instytucjonalnym. Często przybiera formę kiepskich żartów, obelg i wyzwisk. Może także być powodem dyskryminacji w miejscu zatrudnienia, fizycznej przemocy, a nawet morderstwa⁷.

Według spisu powszechnego z 2001 roku do Kościoła Szkocji należy 42% ludności kraju (2146 tys.), do wyznania rzymskokatolickiego przyznaje się 16% (804 tys.). Katolicy zamieszkują głównie zachodnią Szkocję (Glasgow i okolice), wyżyny i niektóre wyspy przybrzeżne na północnym zachodzie. Inne religie chrześcijańskie wyznaje 7% ludności (345 tys.). Muzułmanie stanowią 0,8% (42 tys.), śladowo występują: buddyzm, sikkizm, judaizm i hinduizm (każde po 0,1%,

³ Zob. R. Zaczekiewicz, *Czarodzieje z Wembley. Piłka nożna w Szkocji na tle rywalizacji szkocko-angielskiej*, w: *Marketing dla sportu*, red. H. Mruk, P. Matecki, K. Kropielnicki, Poznań 2006.

⁴ Tamże.

⁵ G. Jarvie, I.A. Reid, *Sport, Nationalism and Culture in Scotland*, „The Sports Historian” R. 19, nr 1, 1999, s. 99.

⁶ Polski termin *sektarstwo* nie tłumaczy w wystarczający sposób angielskiego *sectarianism*, zbyt go zawęża, odnosząc tylko do małych wspólnot, które odłączyły się od większych wspólnot kościelnych. W języku angielskim funkcjonuje mało znane rozróżnienie na *sectism* (sektarstwo) i *sectarianism*.

⁷ Źródłem dla tego akapitu są informacje pochodzące z rządowej strony internetowej *A Resource for Anti-sectarian Education*, <http://www.ltscotland.org.uk/anitsectarian/>. Ma ona dostarczać wiedzy dotyczącej tego zjawiska i pomagać nauczycielom i innym osobom w walce z nim.

ok. 5,5 tys.). Szkocja podąża tą samą drogą, co inne państwa Europy Zachodniej. Społeczeństwo staje się coraz bardziej zlaicyzowane, aż 28% (1395 tys.) mieszkańców deklaruje się jako niewierzący⁸.

W sytuacji, kiedy niemal jedna trzecia ludności to ateści, wyznanie religijne powinno przestać być istotne dla Szkotów. W praktyce szkockie kościoły są zamykane i burzone, sprzedawane osobom prywatnym, które przebudowują je na puby, nocne kluby czy nawet na mieszkania, pozostawiając tylko zewnętrzną fasadę. Natomiast w sferze mentalno–personalnej różnice między katolikami i protestantami wciąż zaznaczają swój trwały ślad. Artur Boruc z katolickiego Celtic Glasgow prawdopodobnie nie był bez winy i prowokacyjnie błogosławił protestanckich kibiców Glasgow Rangers. Ostentacyjnie przeżegnał się, licząc na gwałtowną reakcję kibiców rywala, wiedząc, że protestanci nie czynią znaku krzyża. Tak jak w gorzkiej, szkockiej anegdocie, na pytanie „czy jesteś wierzący” pada odpowiedź „tak, jestem protestanckim (katolickim) ateistą”⁹.

***No Irish need apply*¹⁰ – o dziedzictwie szkockiego kalwinizmu, oranżyzmie i irlandzkiej imigracji**

Żeby zrozumieć istotę *sectarianismu*, należy cofnąć się do okresu reformacji. W XVI wieku nasiliła się krytyka Kościoła katolickiego, której efektem była reformacja. Ojcem szkockiej reformacji był John Knox, którego zaliczamy do uczniów Jana Kalwina. Knox zetknął się z Kalwinem w Genewie, gdzie spędził kilka lat swojego życia. W 1559 roku powrócił do Szkocji z nowym, własnym przekładem Biblii i zaczął organizować Kościół. Nadał mu cechy zbliżone do kalwinizmu. W 1560 roku szkocki parlament zerwał jakiegokolwiek związek z Kościołem katolickim. Ogłosił narodowym protestancki, reformowany i prezbiteriański Kościół Szkocji, którego podstawą doktrynalną jest kalwinizm. Kościoła Szkocji (ang.–szkoc. *Kirk*) nie należy mylić z liberalniejszym Kościołem anglikańskim, który funkcjonuje w Szkocji jako Episcopal Church of Scotland. Ponadto *Kirk* w przeciwieństwie do Kościoła anglikańskiego, którego głową jest brytyjski monarcha, nie jest podporządkowany władzy królewskiej lub świeckiej.

Kalwinizm zakładał antykatolicyzm, powstał przeciw jako sprzeciw wobec Rzymu i rozbudowanej hierarchii kościelnej. Dopiero w 1983 roku wykreślono z oficjalnego statutu Kościoła Szkocji następujący werset: „Papież jest antychrystem, człowiekiem grzechu, skazanym na wieczne potępienie”¹¹. W Szkocji refor-

⁸ *Scotland's Census Results Online*, <http://www.scrol.gov.uk/>.

⁹ Niniejszy artykuł w większej części pochodzi z pracy magisterskiej „Dzieci Jocka Tamsona — szkocki naród i nacjonalizm w trzech perspektywach”, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Aleksandra Posem–Zielińskiego, obronionej w czerwcu 2006 roku.

¹⁰ „Irlandczyk nie musi składać podania” — w epoce wiktoriańskiej popularna polityka zatrudnienia dyskryminująca irlandzkich imigrantów.

¹¹ *A Resource for Anti-sectarian Education*, <http://www.ltscotland.org.uk/anitisection/>.

macja miała bardzo radykalny charakter i krwawy przebieg. Kolebka szkockiego chrześcijaństwa w St. Andrews została niemal zrównana z ziemią, a katolicy biskupi straceni. Były po części tego powody. Pierwszy protestancki męczennik, Patrick Hamilton, został spalony żywcem na wolnym ogniu w 1528 roku w St. Andrews. Jego sześciogodzinnej agonii przyglądał się z nieukrywaną satysfakcją jeden ze katolickich kardynałów. Ponadto katolicyzm był także kojarzony z dynastią Stuartów i wojną domową w Szkocji w XVIII wieku. To spowodowało, że od reformacji istniał i nie wygaszał silny pierwiastek antykatolicki w szkockim społeczeństwie¹².

W 1795 roku w Irlandii powstał Zakon Orański (Orange Order) skupiający protestantów lojalnych wobec korony brytyjskiej (stąd używana także nazwa lojaliści). Jego główny cel to walka o zachowanie protestanckiej sukcesji na tronie brytyjskim i pozostanie Irlandii, a później Irlandii Północnej, w strukturach Zjednoczonego Królestwa. W czasie corocznych marszów oranżystów upamiętniają bitwę nad rzeką Boyne w Irlandii. 12 lipca 1690 roku protestancki król Wysp Brytyjskich Wilhelm III Orański pokonał ostatecznie próbującego odzyskać tron byłego króla Anglii, Irlandii i Szkocji, katolika Jakuba II Stuarta¹³. Po raz pierwszy protestancki władca zasiadł na tronie protestanckiej Szkocji i Anglii. Po wojnie domowej, która z przerwami trwała do 1746 roku, katolicy nie mieli już nigdy powrócić na tron. Natomiast katolicka Irlandia była wtedy traktowana jako kolonia, którą należy zdominować i zasymilować poprzez implementację kultury protestanckiej. Parlament szkocki przy aprobacie parlamentu angielskiego od początku XVII wieku wysyłał tam przede wszystkim protestanckich, szkockich osadników, którzy mieli krzewić kulturę protestancką i lojalizm. Lojalizm odnosi się nie tylko do bycia lojalnym w stosunku do Zjednoczonego Królestwa, ale także do wyobrażenia o Wielkiej Brytanii jako państwie niezmiennie protestanckim¹⁴. Osadnicy zaczęli osiedlać się od północy Irlandii i historycznej irlandzkiej prowincji Ulster¹⁵.

Oranżyzm dotarł do Szkocji zaraz po powstaniu Zakonu i pierwszych łóz w Irlandii. Przyniesli go szkoccy żołnierze powracający ze służby brytyjskiej w Irlandii¹⁶. Wydawało się, że trafi na bardzo podatny grunt, biorąc pod uwagę historię nastrojów antykatolickich w społeczeństwie. W 1790 roku było w Glasgow więcej stowarzyszeń antykatolickich niż katolickich. Powstawały one niezależnie od siebie w celu zablokowania jakichkolwiek ruchów prowadzących do odnowy katolicyzmu w Szkocji. Pomimo tych wspólnych religijnych i kulturowych więzi oranżyzm nie zdominował życia publicznego w Szkocji w takim

¹² T.M. Devine, *The Scottish Nation. A History 1700–2000*, New York 1999, s. 488.

¹³ W wyniku Rewolucji 1688 roku (ang. *Glorious Revolution*) protestancki książę William III Orański został władcą Anglii, Irlandii i Szkocji kosztem katolickiej dynastii Stuartów.

¹⁴ N. Davies, *Wyspy*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2003, s. 800.

¹⁵ Powszechne używanie nazwy Ulster (irl. Ulaidh) jako synonimu Irlandii Północnej jest błędne. Historycznie Ulster składał się z dziewięciu hrabstw. Obecnie sześć z nich tworzy Irlandię Północną, a trzy należą do Republiki Irlandii.

¹⁶ T.M. Devine, dz.cyt., s. 504.

stopniu jak w Irlandii Północnej. Antykatolicyzm klasy robotniczej funkcjonował niezależnie od Zakonu Orańskiego, który pozostał tajnym bractwem. Przyczyny niepowodzenia tego ruchu w Szkocji leżą także w tym, że od założenia był kojarzony z marszami, które charakteryzowały się wulgarnym zachowaniem, pijaństwem i aktami przemocy. To było sprzeczne z doktryną kalwinistyczną, a Szkoci w gruncie rzeczy byli jej wiernymi wyznawcami. Niestety Kościół Szkocji nigdy oficjalnie nie wypowiedział się przeciwko oranżyzmowi (forma zakonu była sprzeczna z jego doktryną) i przy braku współpracy pozostał neutralny.

Przez dużą część społeczeństwa oranżyzm był traktowany jako nieproszony, niemile widziany import z Irlandii Północnej. Natomiast nie oznacza to, że nie pozostawił wyraźnego śladu na szkockiej wspólnocie zamieszkującej Środkowozachodnią Szkocję. Tam był i wciąż pozostaje najpopularniejszy, w przeciwieństwie do innych regionów Szkocji, gdzie funkcjonuje śladowo. Obecnie jest ok. 50 tys. oficjalnych członków Zakonu w Szkocji, zrzeszonych w ponad tysiącu łóz¹⁷. Nie uwzględnia to osób, które towarzyszą marszom oraz wielu innych identyfikujących się z oranżyzmem, ale nie należących oficjalnie do Zakonu. Raport byłego szefa szkockiej policji sir Johna Orra mówi, że parady i marsze oranżystów wzrosły liczebnie w ostatnich latach, a niektóre zakłócają porządek, tworzą atmosferę strachu i prowadzą do niepokojów społecznych na małą skalę. Marszy nie można zakazać, gdyż prawo do wyrażania oraz demonstrowania swoich poglądów jest chronione przez Europejską Konwencję Praw Człowieka. Katolickim odpowiednikiem Zakonu Orańskiego jest Zakon Koniczyny (Order of Hibernian), który organizuje marsze republikańskie w Glasgow. Są one mniej liczne i nie wywołują takich kontrowersji jak parady oranżystów.

Kiedy w XIX wieku zaczęła się irlandzka emigracja, Szkocja miała już ukształtowaną protestancko-brytyjską tożsamość. Do 1780 roku było tylko 6 tys. katolików w części środkowej Nizin, a w Glasgow mieszkało ich jedynie 50¹⁸. Nowi przybysze różnili się wyznaniem, językiem, charakterem i obyczajami. W obawie przed nimi powstały wspomniane towarzystwa antykatolickie. Miał one broń protestanckiego, szkockiego narodu przed inwazją gorszej rasy, która – jak wierzono — składała się z przestępców i żebraków; jej członkowie przynosili niebezpieczne choroby i stanowili groźbę społecznej degradacji dla Szkotów¹⁹. W XIX wieku emigracja dla Irlandczyków stała się częścią ich cyklu życia, dorastanie w tym kraju oznaczało późniejszą emigrację. Uciekali przed biedą i głodem, a okres ten został nazwany później *An Gorta Mor*. Do 1850 roku dotarło do Szkocji 250 tys. Irlandczyków, a emigracja z Zielonej Wyspy trwała nieprzerwanie aż do okresu po I wojnie światowej²⁰. Nowi imigranci mieli tendencję osiedlania się

¹⁷ T.M. Devine, *Sectarian Bigots is No Myth — It's very Real Problem*, „The Scotsman” z 16.02.2005.

¹⁸ *A Resource for Anti-sectarian Education*, <http://www.ltscotland.org.uk/antisectionian/>.

¹⁹ T.M. Devine, *The Scottish...*, s. 292.

²⁰ Tamże, s. 487.

w zwartych grupach, przede wszystkim w Glasgow i przemysłowych hrabstwach wokół niego oraz w mieście Dundee. Emigrowali głównie z prowincji Ulster, większość z nich była katolicka, ale jedna czwarta pochodziła bezpośrednio od prezbiteriańskich Szkotów, którzy osiedlili się w Irlandii Północnej ponad 100 lat wcześniej²¹. To ta ostatnia grupa zasilila szeregi oranżystów i dodała im znaczenia w Środkowozachodniej Szkocji. Ten podział był kluczowy w rozwijającym się szkockim antykatolicyzmie kierowanym w stronę Irlandczyków. Emigranci przenieśli środowiskowy konflikt z Irlandii na ziemię szkocką, a szkocki historyczny antykatolicyzm nabrał odcienia etnicznego.

Sprzeciw i uprzedzenia wobec Irlandczyków znalazły duży rezonans w szkockim społeczeństwie²². Irlandczycy pracowali tylko na słabo płatnych, niewdzięcznych, niewykwalifikowanych stanowiskach. Te lepiej płatne i mniej męczące były zarezerwowane dla protestantów. Młodemu Irlandczykowi było bardzo trudno dostać się na stanowisko praktykanta u rzemieślnika, a w ten sposób młodzi Szkoci uczyli się lepiej płatnej, wykwalifikowanej pracy. Mówiło się o dyskryminacji dotyczącej zatrudnienia. Jeśli katolik i protestant starali się o tę samą pracę, to ten drugi najczęściej zostawał zatrudniony. Ponadto Irlandczycy jako emigranci byli gotowi zaakceptować niższe płace i mieli reputację lamistrąjków²³.

W dwudziestoleciu międzywojennym pastor John White, jedna z najważniejszych postaci Kościoła Szkocji z tamtego okresu, posługiwał się podłą antykatolicką retoryką²⁴. Stał na czele rasistowskiej kampanii mającej przeciwdziałać irlandzkiej imigracji. Uznał ją za niepożądany element i domagał się reemigracji. Był to czas, kiedy *sectarianism* rozwijał się w Szkocji niczym pleśń na wilgotnym chlebie. Był instytucjonalny i miał charakter masowy oraz ciche przyzwolenie Kościoła Szkocji. Jego celem była marginalizacja, a nawet eliminacja irlandzkiej mniejszości postrzeganej jako „skaza i zagrożenie dla czystości szkockiej rasy i kultury”²⁵. Pamiętamy przecież, że lata po I wojnie światowej to okres wielkiego kryzysu. A kiedy nie ma pracy, a w garnku pusto, to różnice na tle etnicznym i religijnym są uwypuklane do nieprzystwoitych rozmiarów.

Chciałbym podkreślić, że nie każdy protestant żywił dużą niechęć do katolików, dotyczyło to radykalniejszych wyznawców tej denominacji, których w szkockim społeczeństwie nie brakowało. Istnieje wiele przypadków potwierdzających dobre pożycie między tymi dwiema grupami etnicznymi, niestety tych negatywnych nie było wiele mniej. Niechęć do Irlandczyków w Szkocji wzrosła wraz z rozwojem tendencji niepodległościowych w Irlandii, grozących rozłameм Wielkiej Brytanii. Irlandzka mniejszość etniczna była aktywna politycznie i kulturo-

²¹ Tamże, s. 501.

²² J. Bradley, *Celtic Football Club and the Irish in Scotland*, w: *Celtic Minded. Essays on Religion, Politics, Society, Identity... and Football*, red. J. Bradley, Argyll 2004, s. 31.

²³ T.M. Devine, dz.cyt., s. 490.

²⁴ H. Reid, *Bad, Blood and Bigotry*, „Sunday Herald” z 23.04.2006.

²⁵ J. Bradley, dz.cyt., s. 32.

wo, ale społecznie i ekonomicznie pokrzywdzona²⁶. To w środowisku irlandzkich imigrantów lewicowa Partia Pracy miała początkowo najwięcej zwolenników. Do 1900 roku Irlandczycy w Szkocji posiadali już własne instytucje życia publicznego: kościoły, szkoły oraz organizacje opiekujące się biednymi²⁷.

„Papież powinien odwiedzić Ibrox Park”²⁸ – o Celtic Glasgow i Glasgow Rangers

Najważniejsza irlandzka instytucja życia społecznego powstała w 1887 roku. Klub piłkarski Celtic Glasgow został założony przez Brata Walfierda jako organizacja charytatywna. Miała ona zbierać pieniądze na jedzenie i ubranie dla biednych mieszkańców dzielnicy East End w Glasgow²⁹. Zakonnik chciał też zapewnić młodym Irlandczykom rozrywkę we własnym gronie i w obawie przed apostazją, ustrzec biednych katolików przed protestanckimi jadłodajnikami dla ubogich. Celtic powstał jako symbol i reprezentacja dla irlandzkich katolików w Glasgow i Zachodniej Szkocji. Klub od początków istnienia nie wykluczał nikogo ze względu na pochodzenie lub wyznanie³⁰, a więc szkoccy protestanci mogli w nim grać.

Rywalem lokalnym dla Celticu został zespół Glasgow Rangers. Powstał 16 lat wcześniej niż Celtic i początkowo nie był kojarzony z żadnym wyznaniem. Jednak wraz ze wzrastającymi antyirlandzkimi nastrojami w Glasgow, związanymi z tendencjami niepodległościowymi w samej Irlandii i rosnącą popularnością Celticu stał się klubem protestanckim. Stadion Rangers Ibrox Park znajdował się blisko stoczni na rzece Clyde, a większość zatrudnionych w nich była wykwalifikowaną, protestancką siłą roboczą. Klub nigdy oficjalnie tego nie zapisał w statucie, ale od początku XX wieku przestał zatrudniać katolików. Aż do 1989 roku był to zespół niedostępny dla piłkarzy o wyznaniu katolickim. Stanowiło to aż nadto wyraźny przejaw *sectarianismu*.

W 1909 roku doszło do pierwszego poważnego incydentu podczas finałowego meczu o Puchar Szkocji. Hampden Park stał się miejscem krwawej jatki między kibicami Celticu i Rangersami, którzy zdemolowali szkocki stadion narodowy³¹. Ponad 100 osób zostało rannych. To ugruntowało wzajemną niechęć opartą na podziałach na tle religijnym³².

²⁶ G. Walker, *‘There’s Not a Team Like the Glasgow Rangers’: Football and Religious Identity in Scotland*, w: *Sermons and Battle Hymns. Protestant Popular Culture in Modern Scotland*, red. G. Walker, T. Gallagher, Edinburgh 1990, s. 138.

²⁷ T. M. Devine, dz.cyt., s. 495.

²⁸ H. Reid, *Why the Pope Should Visit Ibrox*, „The Herald” z 14.03.2006.

²⁹ J. Bradley, dz.cyt., s. 24.

³⁰ Tamże, s. 27.

³¹ T.M. Devine, dz.cyt., s. 362.

³² W Szkocji akty chuligaństwa zdarzały się znacznie wcześniej niż w Anglii. Kiedy w latach 70. w Anglii nastąpiła erupcja agresywnego, pełnego przemocy zachowania fanów, Szkocja pozostała

Specyfiką i nieszczęściem szkockiej piłki klubowej jest to, że dwa najsilniejsze kluby piłkarskie nie są tak naprawdę obecnie szkockie. Rangersi utożsamiają się z historyczną szkockością istniejącą w ramach Imperium Brytyjskiego, czyli protestantyzmem, unionizmem i lojalizmem³³. Kolorami Rangersów są niebieski, czerwony i biały, które występują także na fladze brytyjskiej. Celtic gra zaś w zielono-białych koszulkach, ma w herbie klubowym irlandzką koniczynę, a na stadionie powiewają trzykolorowe flagi irlandzkie.

Celtic Glasgow jest symbolem irlandzkiej mniejszości w Szkocji, nośnikiem katolicyzmu, irlandzkiej etniczności oraz republikanizmu. W słowach J. Bradleya klub piłkarski Celtic jest „społecznym markerem etnicznych i religijnych różnic w Szkocji”³⁴. Poświadcza, że irlandzka wspólnota istnieje i nie została zasymilowana przez szkockie społeczeństwo, tak początkowo im niechętnie. Jego kibice posługują się irlandzkimi symbolami narodowymi, takimi jak koniczyna, harfa i obrazki ze św. Patrykiem. Flagi szkockie są w zdecydowanej mniejszości, natomiast Rangersi odwołują się do brytyjskości i to te flagi, obok flag Irlandii Północnej powiewają na Ibrox Park. Wizerunki królowej Elżbiety II są równie popularnym elementem symboliki Rangersów.

Do połowy lat 60. Rangersi byli uważani za najlepszą i najbogatszą drużynę szkockiej ligi. Tym samym klub ten miał najwięcej kibiców, nie tylko pochodzących z Glasgow. Jej brytyjski wizerunek był także zgodny z popularnym quasi-nacjonalizmem kulturowym. Jednak wraz z rozwojem politycznego nacjonalizmu nadeszły wielkie zmiany dla tych dwóch klubów i ich percepcji w Szkocji. Jock Stein, pierwszy protestancki manager Celticu, który objął to stanowisko w 1965 roku, dwa lata później poprowadził tę drużynę do największego sukcesu w historii szkockiej piłki nożnej. Wraz z jedenastką składającą się wyłącznie z piłkarzy pochodzących z Glasgow i okolic, zdobył klubowy Puchar Europy. Ten tryumf wydobyl Celtic z irlandzkiej niszy i zadecydował o zwiększającej się popularności tego klubu wśród protestantów³⁵. Rangersi byli w tym okresie w dużym kryzysie, także po raz pierwszy poddano krytyce niesprawiedliwą, dyskryminującą politykę władz klubu.

Glasgow Rangers był także przez długi czas ulubionym klubem szkockiej federacji oraz sędziów, którzy zdarzało się krzywdzić Celtic³⁶. W 1952 roku uwagę Scottish Football Association zwróciła irlandzka flaga wisząca pod dachem stadionu Parkhead i nakazało jej zdjęcie. Nie doszło do tego, ale dziwi brak reakcji SFA odnośnie nietolerancyjnej polityki zatrudnienia w klubie Glasgow Rangers. Obiegowa opinia głosiła, że gracze Celticu byli niechętnie powoływani do re-

znacznie spokojniejsza. Władze i policja szkocka od dawna walczyły z tym i wiedziały, jak należy postępować z takim negatywnym aspektem piłki nożnej.

³³ G. Walker, dz.cyt., s. 146.

³⁴ J. Bradley, dz.cyt., s. 83.

³⁵ G. Walker, dz.cyt., s. 148.

³⁶ Zob. T. Campbell, *Celtic's Paranoia... All in the Mind?*, Glasgow 2004.

prezentacji narodowej Szkocji. Trzon kibiców drużyny narodowej do lat 70. XX wieku stanowili fani Glasgow Rangers. Zmieniła to dopiero wspomniana zmiana percepcji Celticu oraz nadchodzący polityczny nacjonalizm związany z odkryciem złóż ropy naftowej na szkockim szelfie Morza Północnego. Obecnie *Tartan Army* (popularna nazwa określająca kibiców szkockiej drużyny narodowej) w przeważającej większości tworzą zwolennicy decentralizacji władzy i niepodległości. Natomiast kibice Celticu, od założenia klubu, sympatyzowali z ekipą narodową Irlandii. Dopiero od 30 lat trendy stało się kibicowanie Szkocji, ale drużyna ta dla części fanów wciąż ma drugorzędne znaczenie.

W symbolice Rangersów nie bez znaczenia jest również piwo, jakie pijesz. Na początku pobytu w Glasgow udałem się z antropologicznej ciekawości do pubu kibiców Glasgow Rangers Crimson Star w protestanckiej dzielnicy Bridgeton, gdzie zamówiłem Guinnessa, napój alkoholowy tradycyjnie kojarzony z Irlandią. Błyskawicznie zostałem poddany bacznej obserwacji, pytano mnie, jakie kolory noszę pod swoją koszulą. Wręcz podejrzewano, że jestem policyjnym „tajniakiem”, po czym w pośpiechu musiałem wyjść. Tylko wspomnę o pomruku niezadowolenia, jakie wywołało moje imię (ang. *Roman Catholic* oznacza katolika). Moi rozmówcy, którym czasem opisywałem to wydarzenie, stwierdzili, że i tak miałem szczęście, bo do takich miejsc należy najlepiej wchodzić pod opieką, a już na pewno nie zamawiać irlandzkiego *stouta*.

Fani Rangersów prezentują się właśnie jako ci „źli”, agresywni i pyskaci, śpiewając „nikt nas nie lubi, mamy to gdzieś” (*no one likes us, we don't care*). Fani Celticu uchodzą za bardziej otwartych, tolerancyjnych i przyjaznych. Jest to przejaw wyraźnej korelacji między tendencją wykluczającą widoczną w sferze zawodowej i kibicowanie Glasgow Rangers, a jej przeciwieństwem w Celticu. Protestant może zostać „Celtem” i ok. 10% fanów jest takiego wyznania, natomiast bardzo rzadko zdarzają się katolicy kibicujący Rangersom³⁷.

Najbardziej efektywne pole ekspresji dla swojej tożsamości fani znajdują oczywiście na stadionie podczas spotkań piłkarskich. Kibice Celticu są znani ze śpiewania irlandzkiego hymnu narodowego *The Soldier's Song*, rebelianckich piosenek (*The Ballad of Billy Reid* — o członku bojówki IRA), oraz skandowania nazwy IRA (*Ooh! Aah! Up the 'RA! Say ooh ah up the 'RA*). Z drugiej strony kibice Rangersów śpiewają utwory kojarzone z Zakonem Orańskim³⁸, w tym niesławny *The Billy Boys*:

Hello, hello, we are the Billy Boys
Hello, hello, you'll know us by our noise

We're up to our necks in Fenian blood

Witajcie, witajcie, jesteśmy gangiem Billa
Witajcie, witajcie poznacie nas po naszym
wrzasku

Brodzimy po szyję w katolickiej krwi

³⁷ J. Bradley, dz.cyt., s.81.

³⁸ Aż do lat. 80. uważano, że każdy gracz Glasgow Rangers należy do loży masońskiej. Klub nie potwierdzał, lecz także nie dementował tych plotek.

Surrender or you'll die
'Cos we are the Billy Boys.

Poddajcie się, bo zginiecie
 Ponieważ jesteśmy gangiem Billa.

Nazwa *Billy Boys* odnosi się do przywódcy protestanckiego gangu ulicznego z lat 20. Billa Fullertona oraz przydomku *King Billy*, jaki nadano Williamowi III Orańskiemu po wygranej bitwie nad rzeką Boyne. Zwraca uwagę także termin *Fenian*, będący pejoratywnym określeniem katolika w Szkocji, i właśnie trzeci wers „brodzimy po szyję w katolickiej krwi” wywołuje najczęściej kontrowersji. Jest to wraz z okrzykami typu *fenian bastards* i *fuck the Pope* (Rangers) oraz *orange scum* i *protestant bastards* (Celtic) z pewnością bardzo terażniejszy i najwidoczniejszy przejaw *sectarianismu* we współczesnej Szkocji.

Część komentatorów uważa, że *sectarianism* nie jest już problemem społecznym i zanika. Mają to potwierdzać liczne mieszane małżeństwa między katolikami a protestantami, postępująca laicyzacja społeczeństwa, mobilność społeczna katolików oraz wykorzenienie dyskryminacji w pracy i gospodarce mieszkaniowej³⁹. Dla porównania, w Irlandii Północnej jest tylko 6% mieszanych małżeństw między katolikami i protestantami w wieku do 35 roku życia. Natomiast w Szkocji jest ich ponad połowa. I owszem, strukturalny (instytucjonalny) *sectarianism* został już w zasadzie pokonany. Tylko, że Nil by Mouth, organizacja pozarządowa wspierająca walkę z *sectarianismem* codziennie otrzymuje telefony dotyczące występowania tego zjawiska w innym, personalnym wymiarze⁴⁰.

Sectarianism, o którym piszę, odnosi się do postaw, nastawień, emocji i zachowań (tzw. *sectarianism attitudinal*). Jest chlebem powszednim dla niektórych osób w ich codziennym życiu, na ulicy, w pubach i podczas piłkarskich meczy. W Szkocji występuje głównie w języku potocznym w formie obelg, słownych zniewag i głupich żartów. Rzadziej towarzyszy temu przemoc. Część fanów Rangersów i Celticu wciąż kieruje ją wobec siebie, dodatkowo podsyconą przez stary konflikt katolicko-protestancki. Nie ma raczej znaczenia, że wielu z nich nie chodzi do kościoła i nie zna różnic doktrynalnych między tymi dwoma denominacjami.

Kibice wyobrażają siebie jako katolików, występujących przeciw protestantom na historycznym polu walki i *vice versa*. Atmosfera wielu meczów derbowych piłki nożnej jest jadowna, nienawistna i złowroga, ale w Glasgow to nie tylko futbolowa rywalizacja. Tutaj znajdują ujście historyczne napięcia i konflikty, dla których stadiony Ibrox Park i Parkhead stanowią doskonałą platformę wyrazu. Być może gdyby ich nie było, to *sectarianism* stałby się melodią przeszłości. Na razie cyklicznie, przynajmniej cztery razy w sezonie podczas *Old Firm derby*⁴¹, dochodzi do symbolicznych walk protestantów z katolikami ubranych

³⁹ Zob. S. Bruce, T. Glendinning, I. Paterson, M. Rosie, *Sectarianism in Scotland*, Edinburgh 2004.

⁴⁰ F. Shedden, *Sectarianism — Still Scotland's Shame?*, w: *States of Scotland*, red. K. Roy, Glasgow 2003, s. 77. Autor jest przewodniczącym organizacji Nil by Mouth.

⁴¹ „Uznana firma” (ang. *old firm*), popularna nazwa, jaka odnosi się do Glasgow Rangers i Celtic Glasgow.

w koszulki piłkarskie, wykrzykujących obelgi wobec siebie. Jest to bardzo ponura manifestacja *sectarianismu*, której epilogiem może być morderstwo. W ostatniej dekadzie popełniono 7 morderstw na tym tle⁴². Glasgow Rangers w sezonie 2002/2003 występował na meczach wyjazdowych w pomarańczowych strojach. Bardzo łatwo tu o skojarzenie z antykatolickim Zakonem Orańskim.

W zeszłym roku UEFA ukarała Glasgow Rangers karą finansową za antykatolickie przyspiewki intonowane przez kibiców podczas jednego z meczów Ligi Mistrzów. Ostrzegła, że kolejnym razem może zakończyć się to wykluczeniem z rozgrywek międzynarodowych. Od 1989 roku katolicycy piłkarze występują w koszulkach Rangersów. Nie było to wynikiem dobrej woli działaczy Rangersów. Zostało to spowodowane globalizacją piłki nożnej i potrzebą utrzymania zespołu na najwyższym poziomie, zdolnego osiągnąć wymierne rezultaty w rozgrywkach międzynarodowych⁴³. Szkoci są już od kilku lat, od czasu wprowadzenia tzw. prawa Bosmana, tylko mniejszością wśród zawodników obu zespołów. Dla kibiców nie ma to jednak znaczenia.

Oba kluby prowadzą kampanię przeciw *sectarianismowi*, ale wiele jeszcze pozostaje do zrobienia, szczególnie ze strony władz Glasgow Rangers. W przeciwieństwie do Celticu, który z powodzeniem zaczął już w latach 90. kampanię *Bhoys against Bigotry*, Rangersi dopiero kilka lat temu odpowiedzieli podobną, *Pride over Prejudice*. Papież Benedykt XVI być może odwiedzi Szkocję w 2007 roku, więc czy nie powinien, jak sugeruje felietonista „The Herald”, odprawić mszy na stadionie Ibrox Park⁴⁴? Taki wielki, symboliczny gest z pewnością zniechęciłby wielu pełnych nienawiści bigotów do przychodzenia na mecze i zamknął im usta. Papiestwo miało swoje czarne okresy w historii i zrobiło wiele złego, ale jego dobre uczynki przynajmniej to równoważą. Papież jest przecież głową najpopularniejszego wyznania na świecie i obrażanie go w sposób wulgarny jest afrontem nie tylko wobec katolików, ale także szkockiego społeczeństwa, które chce być otwarte, tolerancyjne i darzone respektem przez innych.

Sectarianism z perspektywy moich rozmówców⁴⁵

Rada miejska miasta Glasgow w 2003 roku przedstawiła raport dotyczący *sectarianismu* w tym mieście. Aż 65% uczestniczących w badaniach uznało, że istnieje w Szkocji problem przemocy na tle religijnym. Ponad 75% słyszało kiedyś głupie żarty o katolikach, rzadziej protestantach. Natomiast jedna czwarta uwa-

⁴² D. Garvelli, *Let's Face It, Scottish Sectarianism is all over the Bar Shouting*, „Scotland on Sunday” z 16.04.2006.

⁴³ Zob. B. Murray, *The Old Firm in the New Age. Celtic and Rangers since the Souness Revolution*, Mainstream Publishing Projects, Edinburgh 1998.

⁴⁴ H. Reid, dz.cyt.

⁴⁵ Wakacje 2005 roku spędziłem w Glasgow, gdzie m.in. przeprowadziłem 22 wywiady pogłębione, w których starałem się wydobyć na plan pierwszy tzw. aspekty emicjne.

żała, że wyznanie wciąż decyduje o przyznaniu dobrego stanowiska w miejscu zatrudnienia. Większość potwierdziła, że rywalizacja Rangers/Celtic podtrzymuje religijne podziały w szkockim społeczeństwie⁴⁶.

Sectarianism był także jednym z bardzo istotnych aspektów moich badań. Niestety, mimo kilku prób, nie udało mi się przeprowadzić wywiadu z oranżystami i nie mogłem poznać ich perspektywy. Jedna z łóż odrzuciła moją prośbę o wywiad, a kolega z pracy, który należał do Zakonu Orańskiego, odmówił rozmowy. Po wydarzeniach z pubu Crimson Star nie byłem również skory zagadywać przypadkowych osób w protestanckich pubach w dzielnicy Bridgeton. Tym niemniej udało mi się przeprowadzić wywiady z innymi członkami Kościoła Szkocji oraz bardziej umiarkowanymi kibicami tego zespołu. Co do kibiców Celticu muszę przyznać, że odnosili się do mnie znacznie sympatyczniej i chętnie odpowiadali na pytania. W ich przypadku moje imię okazało się oczywiście zaletą.

Respondenci byli zgodni i twierdzili, że *sectarianism* istnieje w Szkocji. Dwóch badanych pochodziło z Wyżyn i uznali, że jest to problem występujący na dużą skalę w Glasgow i Środkowozachodniej Szkocji. Wyżyny oraz Północnowschodnia Szkocja są wolne od tego. *Sectarianism* to szkocka ukryta przywara, którą trzeba rozpoznawać i likwidować. Mecze derbowe są dla badanych pretekstem dla bezmyślnej przemocy, narzędziem dla tej specyficznej formy rasizmu, jaką jest w ich słowach *sectarianism*. Zwracali uwagę, że dużo kibiców piłkarskich nie wie tak naprawdę, o czym śpiewa i co to ma reprezentować. Jeden z fanów Glasgow Rangers twierdził, że on nie dorastał w nienawiści, tak jak niektórzy kibice tego klubu. W niechęć do katolików są oni enkulturowani i socjalizowani poprzez wychowanie, rodzinę i kolegów na podwórku. Pracowniczka opieki społecznej podkreślała, że w Glasgow można zginąć nie dlatego, że nosi się angielską koszulkę piłkarską. Sprawy mogą wymknąć się spod kontroli, jeśli w koszulce jednego z klubów z Glasgow znajdzie się w nieodpowiedniej dzielnicy. Taką zagorzale protestancką i unionistyczną częścią Glasgow jest Bridgeton. Jeden z pytanych stwierdził, że tłuką tam nawet zielone światła na sygnalizacji świetlnej. Angielski kucharz dodał, że jest to bardzo dziwne i przerażające, w Anglii nie ma takich podziałów, piłka nożna pozostaje tym, czym powinna być: sportową rywalizacją. Inny z badanych dziwił się, że piłkarze obu klubów mają już podobne, mieszane pochodzenie i wyznanie, a mimo tego ekstremiści wciąż są po obu stronach trybun.

Jeden z wywiadów przeprowadzałem w kawiarni pełnej klientów. Zapytałem mojego rozmówcę, katolika i irlandzkiego etnika w podeszłym wieku, o *sectarianism*. Odpowiadając, momentalnie ściszył głos i zaczął się bacznie rozglądać na boki. Twierdził, żebym uważał, bo ludzie zwykle mówią, że nie są uprzedzeni

⁴⁶ Zob. *Sectarianism in Glasgow — Final Report 2003*, przygotowane przez NFO Social Research dla Glasgow City Council, <http://www.glasgow.gov.uk/>.

na tle religijnym, ale wewnątrz kryją skryte urazy wobec siebie. To doświadczenie wraz z opisaną już niemiłą przygodą, która mnie spotkała w pubie, przekonało mnie, że *sectarianism* jest dużym problemem szkockiego społeczeństwa.

Poruszyłem również kwestię katolickich szkół. W Szkocji istnieją państwowe szkoły bezwyznaniowe i katolickie. Na te drugie wciąż duży wpływ ma Kościół katolicki, który udziela tam nie tylko lekcji religii. Wraz z lokalnymi urzędnikami Ministerstwa Oświaty decyduje o zatrudnianiu nauczycieli i dba o przestrzeganie praktyk religijnych podczas roku szkolnego. Według części badanych istnienie takich szkół pogłębi podziały w społeczeństwie. To, do jakiej szkoły chodziłeś, wpisane w twoje C.V., oznacza, jakiego jesteś wyznania. Szkoły bezwyznaniowe w powszechnym wyobrażeniu traktowane są jako szkoły protestanckie. W Szkocji trwa obecnie dyskusja o przyszłości szkół katolickich. Do likwidacji raczej nie dojdzie, biorąc pod uwagę ich wysoki poziom nauczania oraz siłę irlandzkiej mniejszości.

Zarówno katolicy, jak i protestanci oraz ateści mieli negatywną opinię odnośnie do marszy oranżystów. Najchętniej by ich zakazali, ale wiedzieli, że formalnie jest to niemożliwe. Traktowali je jako denerwujące, wrzaskliwe (towarzyszy temu głośne granie na bębnach i irytujących piszcalkach), prowokacyjne i wprowadzające atmosferę strachu. Kelnerka o długim stażu w zawodzie opowiedziała mi następującą historię: „kilka lat temu mała parada kilkudziesięciu oranżystów zatrzymała się na chwilę i weszła do hotelowego baru. Barmanka zaczęła nalewać im piwo i zza bluzki wysunął jej się łańcuszek z krzyżem. Oranżyści wulgarnie zareagowali i z niesmakiem opuścili szybko bar”. Dodała także, że nie można przebiegać przed paradą oranżystów, ponieważ okazuje się im wtedy brak szacunku i może się to skończyć dla sprawcy nieprzyjemnie.

Spotkany politolog twierdził, że parady nie odbywają się w żadnym wypadku w atmosferze karnawału, jak to chcą widzieć ich organizatorzy. „Upamiętniają one bitwę nad rzeką Boyne, która doprowadziła do masakry Irlandczyków, a przecież to oni właśnie, wraz z protestanckimi Szkotami, stworzyli nowoczesne szkockie społeczeństwo” — powiedział właściciel antykwariatu naukowego. W przeciwieństwie do Irlandii Północnej, uczestnicy marszów rekrutują się głównie z biednych dzielnic i są słabo wykształceni. Żaden szanowany polityk, artysta i naukowiec nie bierze w nich udziału z własnej woli. Podkreślali, że marszom towarzyszy także tzw. element społeczny. Mimo ochrony policji, pijackie burdy i przekleństwa są na porządku dziennym, a funkcjonariusze nie mogą zatrzymywać marszu. W 2006 roku w Glasgow, po największym szkockim marszu oranżystów, zostało aresztowanych 60 osób, w tym 12 za przestępstwa związane z *sectarianismem*⁴⁷. Respondenci uważają, że marsze nie przynoszą chluby miastu Glasgow i nie są atrakcją turystyczną. Są przeciwni przenoszeniu etnicznego

⁴⁷ N. Christian, *Sixty Held after Scotland's Biggest Orange Walk*, „Scotland on Sunday” z 02.07.2006.

konfliktu z Północy Irlandii na ziemię szkocką. Twierdzą, że niezasłużenie stało się to wizytówką Środkowozachodniej Szkocji.

Szczęśliwie rząd szkocki i parlament od kilku lat aktywnie działają w walce z przejawami nietolerancji na tle religijnym i rasowym. Nie mogą zakazać organizacji marszów, ale wprowadzają liczne ograniczenia. Premier Jack McConnell w 2004 roku oficjalnie przyznał, że *sectarianism* w Szkocji wciąż istnieje i upórnie się z nim jest dla niego celem priorytetowym. Aktualny slogan szkockiego rządu brzmi: „Jedna Szkocja, wiele kultur”, co jest kolejnym krokiem prowadzącym ku stworzeniu tolerancyjnego społeczeństwa o charakterze obywatelskim. W styczniu tego roku powstał 18–punktowy plan walki z *sectarianismem*, który zostaje stopniowo wprowadzany w życie⁴⁸. Zakłada m.in. bliźniaczą współpracę szkół katolickich ze szkołami niekatolickimi, wprowadzenie warsztatów o nietolerancji dla szkół, stworzenie wspólnej strategii szkockiego rządu i federacji piłkarskiej w walce z *sectarianismem* oraz wylapywanie wichrzycieli podczas marszów i karanie ich zakazem udziału w kolejnych. To każe sądzić, że nadeszła najwyższa pora, aby tym starym, niezgrabnym i niechlubnym szkockim surdutem z początków XX wieku zainteresowały się w końcu mole.

BIBLIOGRAFIA

- Bradley J.M.
2004 *Celtic Football Club and the Irish in Scotland*, w: *Celtic Minded. Essays on Religion, Politics, Society, Identity... and Football*, red. J.M. Bradley, Argyll Publishing, Argyll.
- Bruce S., Glendinning T., Paterson I., Rosie M.
2004 *Sectarianism in Scotland*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Campbell T.
2004 *Celtic's Paranoia... all in the mind?*, Fort Publishing, Glasgow.
- Davies N.
2003 *Wyspy. Historia*, tłum. E. Tabakowska, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Devine T.M.
1999 *The Scottish Nation 1700–2000*, Penguin Books, New York.
- Finn G.P.T.
1994 *Sporting Symbols, Sporting Identities. Soccer and Intergroup Conflict in Scotland and Northern Ireland*, w: *Scotland and Ulster*, red. I.S. Wood, Mercat Press, Edinburgh.
- Hobsbawm E.J.
1992 *Nations and Nationalism since the 1780s. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.

⁴⁸ Zob. C. Macdonald, *Children Are Scared to Answer*, „The Herald” z 31.01.2006 oraz *A Resource for Anti-sectarian Education*, <http://www.ltscotland.org.uk/anitisection/>.

- Jarvie G., Reid I.A.
1999 *Sport, Nationalism and Culture in Scotland*, „The Sports Historian” R. 19, nr 1.
- Jarvie G., Walker G.
1994 *Ninety Minutes Patriots? Scottish Sport in the Making of the Nation*, w: *Scottish Sport in the Making of the Nation. Ninety Minutes Patriots?*, red. G. Jarvie, G. Walker, Leicester University Press, Leicester.
- Murray B.
1998 *The Old Firm in the New Age. Celtic and Rangers since the Souness Revolution*, Mainstream Publishing Projects, Edinburgh.
- Palmer C.
2002 *Introduction: Anthropology and Sport*, „Australian Journal of Anthropology” R. 13, nr 3.
- Shedden F.
2003 *Sectarianism — Still Scotland's Shame?*, w: *States of Scotland*, red. K. Roy, Institute of Contemporary Scotland Books, Glasgow.
- Walker G.
1990 *'There's Not a Team Like the Glasgow Rangers': Football and Religious Identity in Scotland*, w: *Sermons and Battle Hymns. Protestant Popular Culture in Modern Scotland*, red. G. Walker, T. Gallagher, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Zaczekiewicz R.
2006 *Czarodziej z Wembley. Piłka nożna w Szkocji na tle rywalizacji szkocko-angielskiej*, w: *Marketing dla sportu*, red. H. Mruk, P. Matecki, K. Kropielnicki, Sport & Business Foundation, Poznań 2006.

Artykuły prasowe oraz źródła internetowe:

- A Resource for Anti-sectarian Education*
2005 <http://www.ltscotland.org.uk/anitisectionarian/>.
- N. Christian
02.07.2006 *Sixty Held after Scotland's Biggest Orange Walk*, „Scotland on Sunday”.
- Devine T.M.
16.02.2005 *Sectarian Bigots is No Myth — It's very Real Problem*, „The Scotsman”.
- Garvelli D.
16.04.2006 *Let's Face It, Scottish Sectarianism is all over the Bar Shouting*, „Scotland on Sunday”.
- NFO Social Research dla Glasgow City Council
2003 *Sectarianism in Glasgow — Final Report*, <http://www.glasgow.gov.uk/>.
- Reid H.
14.03.2006 *Why the Pope Should Visit Ibrox*, „The Herald”.
23.04.2006 *Bad, Blood and Bigotry*, „Sunday Herald”.
- Scotland's Census Results Online*
2001 <http://www.scrol.gov.uk/>.