

AGATA MAKSIMOWSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

WŁADZA, PODMIOTOWOŚĆ I POLITYKA REPREZENTACJI W ŻYDOWSKIM OBWODZIE AUTONOMICZNYM (BIROBIDŻAN) W ROSJI

„Birobidżanie” — pomiędzy Rosjanami a Żydami

Pewnego razu jeden z moich rozmówców, mieszkaniec Birobidżanu¹, zażartował, że w następnym spisie powszechnym obywateli Federacji Rosyjskiej zadeklaruje narodowość „birobidżańską”. Poproszony o wyjaśnienie, odpowiedział, że mieszkańcy Żydowskiego Obwodu Autonomicznego charakteryzują się na tyle odrębnym sposobem bycia, że nie powinno się określać ich ani jako „Rosjan”, ani jako „Żydów”. Możliwość identyfikacyjnego umiejscowienia pomiędzy tożsamościami postrzeganymi jako jasno zdefiniowane i silne miałyby dotyczyć wszystkich mieszkańców Birobidżanu, bez względu na to, że niektórzy z nich wybrali już jedną z dostępnych trwałych form tożsamości zbiorowej. Zatem słaba, ambiwalentna tożsamość może zostać uznana za bardziej oczywistą, choć nie wyklucza to występującego równocześnie imperatywu, aby potwierdzić ją w sposób istotny, posiadający określoną wagę reprezentacyjną w skali państwowej².

Czy możliwe jest zaistnienie wspólnej tożsamości o nie do końca określonych właściwościach, występującej w wielu indywidualnych wariacjach, a zarazem takiej, która jest politycznie istotna? Czy też polityczność wymaga stałych i esencjalistycznych tożsamości, którym odpowiada jednoznaczny model reprezentacji?

W artykule staram się pokazać, że użycie „strategicznie esencjalistycznej” reprezentacji grupy społecznej nie zawsze wiąże się ze świadomą polityczną zgodą

¹ W tekście używam zamiennie nazw „Żydowski Obwód Autonomiczny” i „Birobidżan”, tak jak czynią to mieszkańcy Obwodu. Pisząc o stolicy regionu, używam sformułowania „miasto Birobidżan”.

² Wspomniana wypowiedź oraz wszelkie obserwacje przywołane w tekście pochodzą z materiałów zebranych podczas etnograficznych badań terenowych, prowadzonych przeze mnie w okresie od października do grudnia 2008 roku w Żydowskim Obwodzie Autonomicznym.

na jedynie tymczasowe jej wykorzystanie w walce o uznanie. W niektórych wypadkach może być po prostu substytutem polityki *per se* esencjalistycznej, gdy nie jest ona możliwa w odniesieniu do dominujących dyskursów.

Analizując politykę reprezentacji, odwołuję się do modelu władzy zaproponowanego przez Michela Foucault (1998). Traktuję działania mające na celu dookreślenie pojęcia „żydowskości” i „kultury żydowskiej” jako element walki o uzyskanie pozycji dominującej i kontrolę warunków pozwalających na zaistnienie określonych podmiotów/poddanych. Jednocześnie odwołuję się do koncepcji dyskursu Foucault (1977), zakładając, że podmiotowość tworzy się w odniesieniu do znaczących dyskursów i przedmiotem walki o władzę jest ustanowienie trwałych powiązań między warunkowanymi przez dyskursy tożsamościami a podmiotami. W artykule odnoszę się również do rewizji Foucaultowskiej relacji między podmiotem a dyskursem, dokonanej na gruncie myśli feministycznej, przyznającej podmiotowi sprawczość (Butler 2008) bądź „nomadyczność” (Braidotti 2009).

Żydowski Obwód Autonomiczny jako efekt radzieckiej polityki wobec „kwestii żydowskiej”

Obszar dzisiejszego Żydowskiego Obwodu Autonomicznego został wydzielony terytorialnie w 1928 roku na mocy uchwały o „przeznaczeniu regionu bi-robotniańskiego do celów przesiedlenia pracujących Żydów”. Jako jednostka terytorialna ZSRR został on proklamowany 7 maja 1934 roku (Patek 1997: 23, 34). Przesłanki dla powstania Żydowskiego Obwodu Autonomicznego wynikały zarówno z podejmowanych przez władze ZSRR praktycznych rozwiązań w dziedzinie polityki narodowościowej, jak i z rozwoju koncepcji teoretycznych, dotyczących statusu ludności żydowskiej (w odniesieniu do takich kategorii, jak „klasa”, „naród” i „obywatelstwo”).

Wpisanie radzieckiej rewolucji w logikę marksowskiej walki klas w praktyce wiązało się z próbami odnalezienia desygnatów kategorii „klasy” i „narodu” w porewolucyjnej rzeczywistości. W przypadku „klasy” główny problem polegał na reinterpretacji owego terminu w sytuacji, w której rewolucja dokonała się pomimo braku klas w tradycyjnym Marksowskim sensie. Dokonywano różnych prób dostosowania nomenklatury klasowej do „ciała społecznego”, często w zależności od funkcjonalnej zdolności danej kategorii do wyróżniania wroga. Trudności związane z problemem dziedziczenia klasowości, a zarazem odpowiedzialności za klasowe pochodzenie sprawiły, że rezultatem „poklasowania” społeczeństwa okazało się nie tyle ostateczne zwycięstwo proletariatu i zniesienie klasy jako takiej, lecz porządek oparty na kategoryzacji ról zawodowych (Fitzpatrick 2000).

W kwestii narodowej również zaobserwować można próby przystosowania poglądów Marksa do sytuacji odziedziczonego po czasach carskich „więzie-

nia narodów” (Slezkine 2006: 269). Zgadzano się, iż naród jest konieczny, aby skonsolidować społeczeństwo wokół wspólnego, państwowego rynku. Dopiero wówczas, na gruncie owego narodu, możliwe jest dokonanie rewolucji klasowej, a następnie asymilacja wszystkich narodowych kultur w jedną, międzynarodową, socjalistyczną kulturę (Peled 1987: 64-65). Taka koncepcja narodu i rozwoju narodowego wymagała jednak ustalenia relacji między pojęciami walki narodowej i klasowej oraz określenia, czym jest „naród” w radzieckim kontekście postimperialnym.

Po pierwsze, mając na uwadze etniczne zróżnicowanie, przyjęto, że walka o równość narodową musi być podporządkowana walce klasowej, która jest motorem rewolucji. W powstającym zaś państwie radzieckim prawne zagwarantowanie narodowej równości było podrzędne względem zadania budowy socjalizmu, a później komunizmu (Miller 1978: 48). Po drugie, uznano jednak, że możliwe jest włączenie zróżnicowanych etnicznie mas do budowy socjalizmu, poprzez wykorzystanie elementów ich kultury i języka oraz autochtonizację (ros. *korenizaciâ*), czyli rekrutowanie kadr aparatu partyjnego spośród przedstawicieli lokalnych grup etnicznych (Friedgut 2003: 28). Pobudzanie narodowej świadomości poprzez edukację i wspieranie instytucji kulturalnych nie mogło jednakże przesłonić głównego celu, który miał być osiągnięty środkami narodowymi: mobilizacji społeczeństwa do budowy socjalizmu (Miller 1978: 56). Po trzecie, wspieranie rozwoju kultur narodowych miało zostać podporządkowane logice ewolucyjnej — walka z wyzyskiem jednych narodowości przez inne to jednocześnie stworzenie jednakowej szansy rozwoju dla wszystkich grup etnicznych. Warto jednak dodać, że retoryka modernizacji, a zwłaszcza jej stalinowska wersja, nie przewidywała miejsca ani dla przeżytków społeczeństw, w których nie uformowała się klasa rewolucyjna, ani dla „nacjonalizmu burżuazyjnego”, który za swój podstawowy cel nie uznaje dobra proletariatu i używa narodowej formy w walce o interesy burżuazji (Slezkine 2000: 316, 329-330). Ponadto nie wszystkie grupy etniczne „były w stanie” ewoluować w narody i pozbyć się „zacofania”. Prawo do budowania socjalizmu jako naród miały jedynie te „wytworzone historycznie wspólnoty ludzi”, które posiadały cechy charakterystyczne, wymienione w definicji Stalina z 1913 roku: język, terytorium, życie ekonomiczne i układ psychiczny, odzwierciedlający się w kulturze (Slezkine 2000: 314).

Radziecka polityka narodowościowa balansowała zatem między ustanowieniem formalnej kontroli politycznej nad ludami byłego imperium poprzez nazwanie i opisanie ich różnorodności a transformacją członków owych grup etnicznych w nowoczesnych obywateli socjalistycznego społeczeństwa (Hirsch 1997: 254). Na poziomie teoretycznym zostało to ujęte w formule Stalina z 1925 roku: „socjalistyczny w treści, narodowy w formie”. Odzwierciedlała ona zarówno pragmatyczną potrzebę tymczasowego odwoływania się do kategorii narodowych, jak i stojący przed społeczeństwem radzieckim cel, czyli przewidywaną w przyszłości fuzję narodowych kultur w jedną wspólną kulturę (Miller 1978: 59).

Stopniowo w tej polityce następowała redukcja „narodowej formy” na rzecz „socjalistycznej treści”. Modernizacja i coraz większa konsolidacja „społeczeństwa realnego socjalizmu” wymagała większej „przejrzystości, centralizacji i jednolitych standardów, a więc między innymi ogólnozwiązkowej «lingua franca» i usprawnionego systemu komunikacyjnego” (Slezkine 2006: 297). Pod koniec lat trzydziestych zdecydowano zmniejszyć liczbę jednostek terytorialnych, samorządowych i oświatowych zdefiniowanych w kategoriach narodowych i etnicznych. Zmniejszono również ilość dostępnych kategorii samoidentyfikacji w spisach powszechnych i ograniczono wysiłki na rzecz pomocy w osiągnięciu przez grupy etniczne „narodowego stadium” ewolucji (Hirsch 1997). W odniesieniu do działań związanych z polityką reprezentacji widać to dobrze w stopniowej rezygnacji muzealników z przedstawiania różnorodności i egzotyki ludów ZSRR na rzecz ukazywania ich udziału w ogólnoradzieckich procesach modernizacji (Hirsch 2003).

Radziecka polityka względem ludności żydowskiej różniła się jednak od ogólnie przyjętego modelu. Mimo powszechnej świadomości istnienia na terenach dawnej Strefy Osiedlenia mas ludności żydowskiej, które doświadczyły dotkliwych skutków porewolucyjnych zmian społecznych (rozwiązywanie gmin, partii politycznych, likwidacja życia religijnego) oraz gospodarczych (obniżenie poziomu życia, pozbawienie możliwości wykonywania zawodów uznanych za burżuazyjne) (Patek 1997: 14-16), teoretycy radzieccy mieli problem z określeniem Żydów jako narodu, a także z przypisaniem ich do wyróżnionych klas społecznych.

Z rozważań Marksa (zawartych w kontrowersyjnym esej *Zur Judenfrage* z 1844 r.) zaczerpnięto rozróżnienie na Żydów i „żydostwo”, to ostatnie rozumiane jako „pewien powszechny współczesny element antyspołeczny, który osiągnął swą obecną skrajną postać przez rozwój historyczny” (Marks 1960: 450) — za główny cel stawiając sobie społeczną, a nie narodową transformację ludności żydowskiej. Taka wizja nie została jednak zaakceptowana przez całość rewolucyjnie zorientowanej „żydowskiej ulicy” (Slezkine 2006: 169). Kwestia prymatu walki narodowej nad klasową była przedmiotem licznych sporów bundystów z Leninem, który uważał, że stopniowa eliminacja konfliktu etnicznego, spowodowana modernizacją, doprowadzi do likwidacji narodowych podziałów w obrębie klasy robotniczej i asymilacji ludności żydowskiej. Rozwijając myśl powstałą na gruncie Europy Zachodniej, Lenin nie doceniał wschodnioeuropejskich uwarunkowań, które stały u podstaw nacjonalistycznych tendencji w Bundzie (Peled 1987: 77).

Późniejsze rozwiązanie Bundu oraz przekazanie „spraw żydowskich” w ręce działaczy Komisariatu Żydowskiego (w ramach Ludowego Komisariatu ds. Narodowości), a później żydowskich sekcji w partii komunistycznej w latach 1918-1930 (Lustiger 2004: 75-85), było objawem próby stopniowego włączenia tej problematyki w pole oddziaływań partii. Część działaczy sekcji żydowskich

wywodziła się z „lewego skrzydła” Bundu, jednakże wielu z nich nie było związanych wcześniej z żydowskim ruchem robotniczym (Miller 1978: 57). Oprócz walki z syjonizmem i judaizmem, działacze ci wspierali proces „jidyszyzacji”, zgodny z teoretycznymi i praktycznymi wskazaniem pierwszego okresu polityki narodowościowej. „Jidyszyzacja” była próbą zastosowania narzędzi praktykowanych wobec innych narodowości. Zakładała stworzenie „radzieckich Żydów”, którzy mieli charakteryzować się kulturą świecką — „socjalistyczną w treści, o formie jidysz” (Gitelman 1991: 11). W następnej kolejności postanowiono dać Żydom szansę stania się jednym z pełnoprawnych narodów radzieckich poprzez podarowanie im brakującego, według definicji stalinowskiej, elementu — terytorium.

Przy wyborze terytorium kierowano się jednak nie tylko kwestią narodowościową. Równie ważny pozostawał wciąż cel „uzdrowienia struktury społecznej Żydów” (Lustiger 2004: 87), który miał być wypełniony w procesie „produktywizacji”, czyli umożliwienia Żydom zatrudnienia się w zawodach „społecznie użytecznych”, głównie w rolnictwie (Patek 1997: 14-16). Rolnicza kolonizacja żydowska początkowo miała obejmować Krym, lecz później zdecydowano się na obszar położony na rosyjskim Dalekim Wschodzie, przy granicy z Chinami — dzisiejszy Żydowski Obwód Autonomiczny. Kalinin w 1926 roku argumentował: „przed narodem żydowskim stoi wielkie zadanie — zachować swoją narodowość, a to wymaga przekształcenia znacznej części ludności żydowskiej w zwartą, osiadłą rolniczą społeczność, liczoną co najmniej w setkach tysięcy ludzi. Tylko w takich warunkach masy żydowskie mogą mieć nadzieję na zachowanie swojej narodowości” (Patek 1997: 22). Cel produktywizacji odzwierciedlał się też w intensywnej kampanii propagandowej przedstawiającej „nowego Żyda”. Taka reprezentacja „nowego Żyda”, którą można podziwiać między innymi na jednym ze znaczków z 1933 roku, odróżniała się od większości przedstawień przedstawicieli innych grup etnicznych brakiem nawiązań do tradycyjnych elementów „ludowych” oraz akcentem położonym na zaangażowanie w proces industrializacji i budowy kolektywnego rolnictwa (Dekel-Chen 2007: 441).

„Region birobotyński” postrzegano jako obszar korzystny dla rozwoju rolnictwa, słabo zasiedlony, gdzie (w przeciwieństwie do Krymu) nie występują konflikty etniczne. Do XIX wieku zamieszkiwany był przez ludy tunguskie. Rosyjska kolonizacja tych terenów, którą zapoczątkowały wyprawy Pojarkowa i Chabarowa w XVII wieku, przybrała na sile po umocnieniu granicy rosyjsko-chińskiej w następstwie traktatu z Ajgun w roku 1858, przyznającego Rosji tereny leżące na lewym brzegu Amuru. W II połowie XIX wieku na tereny przygraniczne zaczęli przybywać Kozacy, którzy budowali swoje stacje wzdłuż Amuru. Stopniowo pojawiały się również osady rolnicze, zakładane przez przybyszów z Zachodu, którzy docierali na Daleki Wschód w poszukiwaniu lepszych warunków życia. Budowa kolei transsyberyjskiej na odcinku Czita-Władywostok, rozpoczęta w roku 1898, spowodowała rozwój osadnictwa wokół powstających

stacji. W czasie wprowadzania w życie „projektu birobotidżańskiego”, przewidującego masowe osadnictwo żydowskie, region zasiedlali głównie Rosjanie i Koreańcy³, było również kilka osad zamieszkałych przez ludność autochtoniczną (Golub 2008: 39).

Na początku w Birobotidżanie realizowano postulaty związane z promocją „żydowskości” regionu i „jidyszyzacją” osiedlających się Żydów. Funkcjonował żydowski teatr, szkoły, biblioteki, gazety publikujące w jidysz. W drugiej połowie lat 30. XX wieku działania mające na celu rozwój kultury żydowskiej zostały wstrzymane. Czystki lat 1936-1938, tak jak w innych częściach ZSRR, uderzyły głównie w aparat władzy (Weinberg 1993). Prześladowania związane z nagonką antysemitką podczas tak zwanych czarnych lat 1948-1953 (Friedgut 2003: 29) doprowadziły do zamknięcia żydowskich instytucji, zaprzestania używania jidysz jako języka urzędowego, wydania wyroków na przedstawicieli żydowskiej inteligencji oskarżonych o „kosmopolityzm”. W tym okresie nastąpiła pierwsza fala emigracji z Birobotidżanu na inne tereny Rosji (między innymi do pobliskiego Chabarowska). Na początku lat 90., podobnie jak w całym byłym ZSRR, miała miejsce masowa emigracja ludności żydowskiej za granicę, głównie do USA i Izraela (Patek 1997: 65, 68).

Lokalna polityka reprezentacji w Żydowskim Obwodzie Autonomicznym

W literaturze przedmiotu oraz w potocznej świadomości Birobotidżan często funkcjonuje jako „szalony pomysł Stalina”, nieudany i pozbawiony sensu projekt. Fakty związane z niepowodzeniem przedsięwzięcia nabierają szczególnej wagi w ramach porównania zestawiającego dwa projekty, dwie ojczyzny: „socjalistyczną” i „syjonistyczną”, czyli Birobotidżan i Izrael. Według tego bardzo dzisiaj popularnego poglądu, Birobotidżan jest przedsięwzięciem nieudanym z dwóch powodów. Po pierwsze, miejsce, które wybrano na żydowską ojczyznę, nie posiadało, zdaniem krytyków tego projektu, żadnego symbolicznego związku z historią Żydów, a towarzyszący jego powstawaniu przekaz propagandowy prezentował się jako nie tyle antysyjonistyczny, co groteskowy. Po drugie, całkowicie nietrafny wybór Żydowskiego Obwodu Autonomicznego na ojczyznę Żydów poświadczają niepowodzenia w fazie realizacji projektu — brak przygotowania kolejnych etapów kolonizacji, brak dobrych warunków do osiedlenia się i brak odpowiedniej diagnozy trudnych warunków klimatycznych. Wszystko to miało spowodować, że już w latach 1928-1933, z około 20 tysięcy przesiedlonych,

³ Na Daleki Wschód uchodźcy koreańscy zaczęli przybywać na przełomie XIX i XX w. Car przyznał im liczne ulgi, mając na uwadze konieczność zasiedlenia tych terenów. Pod koniec lat 30. władze radzieckie zaczęły postrzegać ludność koreańską jako potencjalnych sojuszników Japonii, co spowodowało ich masowe deportacje, między innymi na tereny dzisiejszego Kazachstanu (Gelb 1995).

11,5 tys. zdecydowało się powrócić (Patek 1997: 33). Do niepowodzeń zaliczana jest również akcja agraryzacyjna — większość przybyłych osiadła w miastach. Z perspektywy czasu państwowy antysemityzm lat 1948-1953 oraz późniejszy oddolny antysemityzm na różnych szczeblach administracji na terenie całego ZSRR również rzutuje na ocenę samego pomysłu „żydowskiej, socjalistycznej ojczyzny”.

Współcześnie, według danych spisu powszechnego z 2002 roku⁴, Żydowski Obwód Autonomiczny w obrębie Federacji Rosyjskiej zamieszkuje 190 tys. 915 mieszkańców, z czego około 1% stanowią osoby identyfikujące się z narodowością tytułarną (2 tys. 327 mieszkańców). Najliczniejszymi grupami etnicznymi są Rosjanie i Ukraińcy — odpowiednio 171 tys. 697 i 8 tys. 483 osób. W tym kontekście dzisiejszy Żydowski Obwód Autonomiczny jest interpretowany podobnie jak jego radziecki poprzednik, a obrazu porażki birobotdzkiego projektu dopełnia masowa od 1991 roku emigracja rosyjskich Żydów do Izraela — postrzegana jako ostateczny triumf projektu syjonistycznego.

Zarówno naukowcom piszącym o „Stalinowskim Syjonie” czy „Pseudosyjonie”, dziennikarzom, jak i byłym obywatelom ZSRR, Birobidżan często jawi się po prostu jako twór absurdalny i komiczny, co widać również w popularnych dowcipach o tym regionie. Współczesny nacisk na ewidentny „konstrukcjonizm” i dominację „formy” w etnoterytorialnej reprezentacji Birobidżanu nie przeszkadza jednak obywatelom innych obszarów Rosji odruchowo przypisywać narodowości żydowskiej wszystkim mieszkańcom Żydowskiego Obwodu Autonomicznego (czemu niejednokrotnie towarzyszą poglądy łączące wizje „żydokomuny” i „żydowskiej piątej kolumny”).

Przypatrując się wszakże lokalnym reprezentacjom regionu i jego mieszkańców, można zauważyć zupełnie inaczej ukierunkowaną produkcję wiedzy. Tworzeniem wiedzy o regionie zajmują się przede wszystkim instytucje państwowe szczebla regionalnego: oświatowe i kulturalne, które są wspierane przez administrację miejską i rejonową oraz władze wykonawcze Obwodu. Dominująca reprezentacja Żydowskiego Obwodu Autonomicznego sytuuje się w ramach ogólnorosyjskiej polityki reprezentacyjnej, dotyczącej historii, terytorium oraz bogactw rosyjskiej ojczyzny. Niedawno w regionie oficjalnie upamiętniono 150. rocznicę zasiedlania ziem nad Amurem przez Kozaków, a ekspozycje muzealne często dotyczą tematyki obrony suwerenności i rosyjskości tego obszaru. Reprezentacja Obwodu opiera się jednak również na lokalnie tworzonej konstrukcji „żydowskiego charakteru” czy też „żydowskiego komponentu”. Przy niskim udziale procentowym przedstawiciele narodowości tytułarnej, w warunkach rozwoju nowego typu transnarodowych więzi rodzinnych (liczne rodzinne powiązania z Izraelem, związane z liberalizacją Prawa Powrotu i możliwością migracji) i w sytuacji braku inicjatyw w rodzaju „odrodzenia narodowego” w oparciu o prawo do określo-

⁴ Dane spisu dostępne na stronie internetowej <http://www.perepis2002.ru> (27.06.2009).

nego terytorium (z powodu uznania kategorii diaspory żydowskiej w Rosji jako właściwszego punktu odniesienia dla mieszkających tam Żydów), polityka reprezentacji regionu w kategoriach „komponentu żydowskiego” wydawałaby się niepotrzebna. Jednakże „żydowski charakter” jest często podkreślany i widoczny w sposobie przedstawiania Obwodu i jego mieszkańców.

Przy opisie „żydowskiego charakteru” regionu często używane są pojęcia „kultury” i „tradycji żydowskiej”. „Tradycja” najczęściej utożsamiana jest z obrzędowością religijną, natomiast „kultura” zarówno ze specyfiką danej grupy etnicznej (zwyczaje, folklor), jak i jej wersją widowiskową, produkowaną w ramach działań kulturalnych. Tę podwójność w rozumieniu „kultury” widać między innymi w tym, że wymiennie używa się terminu „nosiciel kultury” i „pracownik kultury”, choć bardziej szczegółowe odróżnienie wskazuje na „nosicieli kultury” jako osoby wychowane w „autentycznej” kulturze żydowskiej — swoistym środowisku praktyk dnia codziennego, a „pracowników kultury” jako ludzi, którzy zajmują się tworzeniem „kultury żydowskiej” w ramach praktyki zawodowej lub hobbystycznej⁵.

Początki działań w ramach polityki oficjalnej nawiązują do okresu, kiedy w 1991 roku Żydowski Obwód Autonomiczny zyskał niezależność od Kraju Chabarowskiego, natomiast fiaskiem zakończyły się starania o status republiki⁶. Początkowo bardzo widoczne były tendencje zmierzające do reaktywacji jidysz jako języka większości, stworzenia przestrzeni publicznej dla kultury żydowskiej, zmiany sposobu nauczania o regionie oraz rozwoju życia religijnego związanego z judaizmem. Mimo iż od pewnego czasu działania te znacząco osłabły, ze względu na skierowanie ambicji związanych z zachowaniem dotychczasowej autonomii regionu na inne tory niż polityka kulturalna (na przykład przyciąganie inwestycji z udziałem kapitału zagranicznego i zagranicznych zasobów pracy), nie ustają wysiłki w formowaniu polityki reprezentacji nawiązującej do narodowości tytularnej.

Oficjalna polityka reprezentacyjna wiąże się przede wszystkim z kształtowaniem przestrzeni miejskiej (nazewnictwo ulic, pomniki i ornamentyka nawiązująca do „kultury żydowskiej”), działalnością popularyzatorską obejmującą wydawnictwa książkowe i płytowe (albumy poświęcone Obwodowi, publikacje lokalnych literatów, rosyjskie tłumaczenia twórczości w jidysz, płyty z utworami lokalnych muzyków), informacyjną (funkcjonowanie żydowskiego działu tematycznego w gazecie regionalnej, dwie audycje w radio i telewizji lokalnej

⁵ Radzieckie interpretacje pojęcia „kultury” jako wartości, która może być gromadzona, przekazywana i nabywana w ramach polityki kulturalnej i „kulturalności” jako efektu tej polityki dla jednostki czy grupy społecznej opisuje Vadim Volkov (2000).

⁶ Starania o status republiki były spowodowane przede wszystkim chęcią osiągnięcia przez lokalne elity polityczne większej swobody w zakresie decyzji dotyczących zasobów naturalnych znajdujących się na terenie Obwodu. William R. Siegel zwraca uwagę na brak odniesień do kwestii języka jidysz i kultury żydowskiej w dokumentach deklaracji prawnego statusu republiki przygotowywanych przez ówczesne władze Obwodu (Siegel 1997: 432-433). Obecnie, na oficjalnej stronie internetowej www.eao.ru w dziale „Historia”, wspomniana inicjatywa jest przedstawiona jako dzieło „radykałnych” deputowanych (27.06.2009).

poświęcone tematyce żydowskiej) i edukacyjną (lekcje jidysz i hebrajskiego, zajęcia na temat kultury żydowskiej i Holocaustu w profilowanej szkole nr 2, historia i literatura regionu w ogólnym programie nauczania). Przedstawianie regionu mieszkańcom polega jednak głównie na organizacji wystaw i widowisk masowych w stolicy i większych miejscowościach. Region jest również prezentowany na zewnątrz, na festiwalach artystycznych organizowanych w całej Rosji.

Działania artystyczne w przestrzeni publicznej to przede wszystkim występy wokalne, taneczne i kabaretowe, których wykonawcy posługują się przebraniami „żydowskimi”, naśladują „żydowskie” gesty i mowę, śpiewają w jidysz, tańczą „żydowskie” tańce, a zespoły noszą „żydowskie” nazwy. Najgłośniejszym wydarzeniem lokalnym jest odbywający się co dwa lata Festiwal Kultury Żydowskiej, ale okazją do występów są również uroczystości religijne w ciągu roku („Chanuka”, „Pesah”, „Święta miesiąca Tiszri” itp.). Działania władz regionu w tej sferze są w dużej mierze spójne, wszystkie te wydarzenia są z wyprzedzeniem przewidziane w budżecie, z uwzględnieniem ewentualnego podziału kosztów między różne instytucje. Większość imprez kulturalnych o tematyce żydowskiej współorganizują Zarząd Kultury władz Obwodu, Pałac Kultury podlegający władzom miejskim, rejonowe domy kultury⁷, gmina żydowska, a od niedawna także organizacja pozarządowa Żydowska Autonomia Narodowo-Kulturalna. Festiwal Kultury Żydowskiej jest współorganizowany przez Centrum Twórczości Ludowej — ośrodek metodyczny podlegający Zarządowi Kultury. Dość często imprezy są dofinansowywane przez lokalnych przedsiębiorców, a właściciele dwóch największych sieci handlowych „Brider” i „Cimes” wykorzystują motywy żydowskie w kampanii reklamowej swych sklepów.

Mimo pozornej zbieżności w reprezentacji tego, co dla mieszkańców ŻOA charakterystyczne, pojmowanie tego, co jest „birobidżańskie” czy „żydowskie”, różni się ze względu na uwikłanie konkretnych podmiotów w odmienne praktyki nadawania znaczenia. W przypadku żydowskiego teatru „Kogelet”, wystawiane sztuki tematyką i scenografią nawiązują zarówno do wizerunku żydowskiego „miasteczka” na Ukrainie, jak i wizerunku „miasteczka Birobidżan”, stworzonego przez pierwszych osadników. Historia budowniczych Birobidżanu to element bohaterskiej legendy lokalnej, częsty motyw literacki i stały element w ekspozycji muzealnej. „Birobidżańskość” i „miasteczkowość” w sposobie mówienia i poruszania się jest również odgrywana na scenie przez aktorów teatru „Kogelet”⁸. Z drugiej strony, jak mówi reżyser teatru, nie muszą oni wcale „odgrywać Żydów”, gdyż w porównaniu

⁷ Więcej o współczesnej kulturalno-oświatowej roli rosyjskich domów kultury i ich znaczeniu w integracji wspólnoty poprzez zajęcia edukacyjne i rozrywkowe, „wychowanie patriotyczne” oraz występy reprezentujące jej poziom kulturalny „na zewnątrz” pisze m.in. J. Habeck (2007).

⁸ Takie połączenie dwóch modeli życia żydowskiego i nostalgiczne potraktowanie obu jako tradycyjnych i „miasteczkowych” zaskoczyłoby zapewne propagandystów z lat 30. Popularyzowany przez nich wizerunek „nowego, zindustrializowanego Żyda”, żyjącego w Birobidżanie, nie miał nic wspólnego ze światem z kart powieści Szolema Alejchemy.

z aktorami z innych części Rosji taka typowa cecha żydowskiej wymowy, jak „re-kanie” (gardłowa wymowa głoski „r”), przychodzi im naturalnie.

Podobne podejście prezentują wykonawcy piosenek o Birobidżanie, częściowo śpiewanych w jidysz. Teksty piosenek mówią o specyficznej „żydowskiej atmosferze” miasta Birobidżan. Jednocześnie wykonawcy często zwracają się do odbiorców jak do ekspertów od własnej „żydowskości”. Na zarzut pewnej dziennikarki, że mieszkańcy nie znają jidysz, więc nie ma sensu stwarzanie przez piosenkarzy „sztucznego wrażenia”, iż tak jest, jeden z artystów, śpiewających utwory w tym języku, odparł: „Ona nie rozumie, jak wielką radość sprawia ludziom to, że udajemy, że myślimy, że oni znają jidysz”. Rola języka jidysz w współtworzeniu „żydowskości” regionu jest ostatnio dość często dyskutowana. Zmiany związane z przebudową Szkoły Podstawowej nr 2, szkoły „z nauczaniem języków i kultury narodu żydowskiego” są interpretowane jako stopniowa reforma instytucji w kierunku odejścia od nauczania jidysz, nawet w ramach oferty uzupełniającej. Niemniej w dyskusjach pojawiają się także głosy na rzecz nie tyle „odrodzenia języka” — taki pogląd był popularny w latach 90. — co „ocalenia” go jako dziedzictwa kulturalnego.

Żydowska gmina „Frejd” powstała w 2001 roku poprzez połączenie dotychczas samodzielnie istniejących klubów żydowskich, dziś należy do Federacji Gmin Żydowskich w Rosji. Gmina aktywnie włącza się w organizację imprez o tematyce żydowskiej, wspierając „widowiskową” reprezentację kultury. Z drugiej strony, stosuje własne kategorie do określania, kto jest Żydem, gdyż wymaga tego wspierająca gminę organizacja charytatywna The American Jewish Joint Distribution Committee. Jeżeli jednak działalność gminy nie wymaga stosowania się do zewnętrznych zasad, jej pracownicy do określenia, kto jest Żydem, stosują kryterium wyznaczania narodowości właściwe dla prawa radzieckiego (obywatel zyskujący dokument tożsamości, tzw. paszport wewnętrzny, mógł wybrać narodowość spośród narodowości zadeklarowanych w paszportach matki i ojca). W tej sytuacji każda osoba, której matka lub ojciec jest Żydówką/Żydem, może należeć do gminy jako pełnoprawny członek/członkini. Kluby zainteresowań są otwarte dla wszystkich osób, bez względu na ich identyfikację narodową.

Współpraca gminy „Frejd” z synagogą uwarunkowana jest przede wszystkim ekonomicznie — rabin wspiera finansowo przedsięwzięcia gminy i uroczystości związane z propagowaniem kultury żydowskiej, w zamian roszcząc sobie prawo do bycia autorytetem w sprawach tradycji religijnej. Rabin jest jednym z emisariuszy rebego Menachema Mendla Schneersona, należącego do międzynarodowego ruchu ChaBaD, i zgodnie z jego misją szerzy wśród Żydów tradycję żydowską w jej rozumieniu zgodnym z ortodoksyjnym judaizmem⁹. Na gruncie

⁹ Powstała w 1998 roku, największa organizacja zrzeszająca wspólnoty żydowskie na terytorium Rosji — Federacja Gmin Żydowskich Rosji (FEOR) jest ściśle powiązana z ruchem CHaBaD-Lubavitch. Do FEOR należy 200 gmin żydowskich (w tym 42 miasta rabinackie), 23 przedszkola, 25 szkół, 94 szkoły niedzielne i 4 wyższe szkoły religijne.

birobidżańskim rabin stara się przekonać do życia duchowego wszystkich Żydów, którzy są nimi według kryteriów halachicznych¹⁰, bez względu na deklarowaną tożsamość. Udało mu się pozyskać od władz miasta Birobidżan budynek na szkołę religijną; aby szkoła powstała, wyszukał ponad sto dzieci, które są Żydami według Prawa Żydowskiego, mimo iż niejednokrotnie ich matki nie uważały się za Żydówki. Oprócz tego rabin stara się w pewien sposób wpływać na oficjalną politykę reprezentacji poprzez wprowadzanie do scenariuszy wydarzeń widowiskowych o tematyce żydowskiej „właściwych” odniesień do tradycji, publiczne celebrowanie świąt żydowskich, wpływanie na obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej (np. otwarcie występował przeciwko pomnikowi Szolema Alejchema, popierając w zamian projekt pomnika rabina z szofarem¹¹). On i jego żona w dużej mierze decydują o tematyce nadawanych w lokalnej telewizji i radiu audycji poświęconych kulturze i tradycji żydowskiej — „Jidyszkajt” i „Szabat Szalom”.

O ile więc gmina i władze lokalne podobnie interpretują to, co jest żydowskie, rabin jest osobą, która jedynie częściowo wpisuje się w te działania reprezentacyjne. Jego aktywność znajduje się w konfrontacyjnej relacji do polityki władz i gminy. Przy okazji jakiegokolwiek planowanego działania na rzecz spraw żydowskich, każda ze stron stara się wynegocjować coś dla siebie. Zorganizowanie szkoły religijnej nie doszło do skutku ze względu na to, jak mówi rabin, że sama jej idea była niezgodna z czysto świeckim sposobem ujmowania „żydowskości” przez władze, które opierają się jakimkolwiek zmianom w kierunku przywrócenia autentyczności kulturze żydowskiej w Birobidżanie.

Druga gmina żydowska jest organizacją oferującą możliwość wspólnej modlitwy szabatowej i pomoc materialną wszystkim ludziom, którzy czują się Żydami na podstawie własnego przekonania. W gminie tej można odkryć w sobie zarówno „żydowskość”, jak i wiarę w to, że Mesjasz już się narodził w postaci Jezusa Chrystusa (lider religijny jest byłym baptystą, a członkowie gminy spotykają się na modlitwach poza synagogą, gdzie modlą się do Chrystusa). Jako „żydowscy” określają się również członkowie ruchu „Żydzi dla Jezusa”. Szczegółne znaczenie do żydowskiej tradycji przywiązują też członkowie Kościoła Jezusa Chrystusa (odłam charyzmatyczny)¹², którzy obok świąt chrześcijańskich obchodzą Chanukę, podczas nabożeństw niedzielnych modlą się za Izrael i Żydów, a komunie świętą przyjmują w postaci kawałków macy.

Powszechnie przyjęta definicja tego, kto jest Żydem według Prawa Powrotu, czyni fakt emigracji do Izraela kolejnym kryterium określającym, kto może uważać się za Żyda. Według Prawa Powrotu jest to osoba, której przynajmniej jedno

¹⁰ Kryteria wywodzące się z Halachy — tradycyjnego żydowskiego prawa religijnego. Według Halachy, Żydem jest każdy, kto miał matkę Żydówkę.

¹¹ Rogiem baranim, tradycyjnie używanym podczas święta Rosz ha-Szana.

¹² Oficjalna nazwa to: Kościół chrześcijan wiary ewangelicznej (zielonoświątkowców) „Jezusa Chrystusa”.

z dziadków było Żydem/Żydówką. W Żydowskim Obwodzie Autonomicznym, podobnie jak w północnym Kaukazie, zanotowano największy poziom emigracji żydowskiej z krajów byłego Związku Radzieckiego (Tolts 2003: 179). Ponieważ wyjeżdżać mogli Żydzi wraz z rodzinami, dzisiaj większość mieszkańców posiada w bliższej lub dalszej rodzinie obywateli Izraela.

Wobec powyższych propozycji ujmowania „żydowskości” regionu i mieszkańców pojawiają się jednak głosy sprzeciwu. Jeden z nich, proizraelski, występuje przeciwko interpretacji Birobidżanu jako specyficznego miejsca z „żydowskim komponentem”. Według tego rozumowania, Żydzi nie mogą identyfikować się z inną ojczyzną i innym terytorium niż Izrael. Nie mają sensu również działania podejmowane na rzecz języka jidysz, gdyż autentyczni nosiciele tego języka zostali poddani przymusowej asymilacji za czasów Stalina. Wszelkie próby odwoływania się do kultury jidysz, tak samo jak w Europie po Holocauście, są obraźliwe przez swoją nieautentyczność.

Inny pogląd krytykuje legendę pionierską i porównuje osadnictwo w Birobidżanie do celowej eksterminacji. Mieszkańcy Birobidżanu nie powinni w pozytywny sposób nawiązywać do polityki, która miała na celu nie rozwój, a zniszczenie jednego z radzieckich narodów. Jeszcze inny typ wypowiedzi oponuje przeciw „kulturowej odmienności Birobidżanu”, dowodząc, że powód istnienia odrębności Obwodu jest czysto ekonomiczny. Jedna z osób, identyfikująca się z taką postawą, odrzucając całą „sfabrykowaną tradycję żydowską”, mówi, że nawet to, co jest „produkowane na pokaz”, nie zawsze opłaca się ze względu na niską jakość. Tym, co można „sprzedać jako żydowskie”, są na przykład talerzyki z gwiazdą Dawida, ale już nie przedsięwzięcia intelektualne, które nie są konkurencyjne w skali ogólnorosyjskiej. Współczesne tomiki poezji autorów birobidżańskich zawierają, jej zdaniem, nieciekawe, grafomańskie wiersze, które nie mają nic wspólnego z literaturą „żydowską”. Inny głos uderza w „miasteczkowość” Birobidżanu, mówiąc o niepotrzebnych nawiązaniach do kultury sztetla i konstatując, że „sztetl był formą opresji”.

Istnieje również dość duża grupa osób, które sprzeciwiają się halachicznej wykładni tego, kto może być Żydem, stosowanej przez rabina ortodoksyjnej synagogi. Uważają, że skoro w czasach nasilonego antysemityzmu ze strony władz ofiarami represji byli także ludzie, których uznawano za Żydów na podstawie kryterium narodowości podanej przez ojca, teraz powinni mieć oni prawo, jako Żydzi, do tego, aby modlić się w synagodze.

Zdarzają się również wypowiedzi i działania kwestionujące prawomocność oficjalnej praktyki wyznaczania, kto jest Żydem według Prawa Powrotu. Jedna z osób starająca się o obywatelstwo izraelskie, mimo iż posiadała wszystkie potrzebne dokumenty świadczące o pochodzeniu, nie otrzymała zgody ze względu na fakt, iż wychowywała się w przybranej rodzinie rosyjskiej. Dwie inne przekonały konsula o tym, że są Żydami, dopiero pokazując wizualne poświadczenie „żydowskości” przodków (w pierwszym przypadku było to zdjęcie matki,

w drugim portret dziadka). W każdym z tych przypadków rozmówcy podkreślali przygodny charakter decyzji o uznaniu „żydowskości” i przyznaniu obywatelstwa.

Z kolei niechęć do afirmowania „żydowskości” ma związek z lękiem przed antysemityzmem. Często podkreśla się, że jedyną zaletą „piątego punktu” (wskazującego narodowość w paszporcie wewnętrznym) była możliwość późniejszego odniesienia się do niego przy staraniach o wyjazd do Izraela. W większości wypadków brak „piątego punktu” jest interpretowany pozytywnie, gdyż pozostawia kwestię tożsamości żydowskiej wyłącznie decyzji indywidualnej i uniemożliwia stygmatyzację.

Ze względu na różne definicje „żydowskości”, odbiegające od oficjalnej polityki reprezentacyjnej, co często skutkuje powstawaniem różnych typów tożsamości żydowskich, na ogół spotykałam się z odrzuceniem argumentu liczbowego i przypisaniem zainteresowania liczbą Żydów w Birobidżanie jedynie nieświadomym lokalnego kontekstu przyjezdnym z zagranicy.

Oficjalna polityka reprezentacji jako rezultat walki o konstrukcję „żydowskości”

Obserwując działania zmierzające do nadania oficjalnej polityce reprezentacji w Żydowskim Obwodzie Autonomicznym zdecydowanego kształtu, daje się zauważyć różnorodność konfiguracji wypowiedzi bądź definiujących, co jest autentycznie „żydowskie”, a co sztuczne, bądź kontestujących proponowane podziały. Co pewien czas zawiązują się pewne tymczasowe koalicje dotyczące sposobów „odgrywania Żyda”. Zaangażowane w produkcję wiedzy o regionie podmioty (członkowie tzw. „lokalnej inteligencji”, sponsorzy — w tym rabin ChaBaD, przedstawiciele władz) zgadzają się na pewną konstrukcję tego, co „żydowskie”, w celu ocalenia tego, co sami uważają za politycznie istotne.

Produkcja wiedzy o Obwodzie i jego mieszkańcach tworzy się w ramach walki o wykreowanie pożądaných przedstawień rzeczywistości, które będą sankcjonować określony porządek społeczny. Chodzi tu o stworzenie dominującej wizji, która zostanie przyjęta jako oczywista i naturalna. W polityce reprezentacji bowiem gra toczy się o stawkę, jaką jest sprawowanie władzy za pomocą „przykucia” jednostek do określonej tożsamości i zobowiązania ich do uznawania „prawa Prawdy” w sobie i innych (Foucault 1998: 177). Ma to swoje aspekty przedmiotowe i podmiotowe. Sprawowanie władzy reprezentacyjnej opiera się zarówno na praktykach totalizujących, opisanych przez Michela Foucault jako narzucające określoną wizję świata metodą uzależnienia i kontroli, jak i praktykach indywidualizujących, w których ludzie w codziennym życiu wytwarzają swoją podmiotowość w odniesieniu do zastanych struktur, przyczyniając się do ich dalszego trwania (Foucault 1998: 177-179).

W ramach konfrontacji różnych sił politycznych, walczących o reprezentację, wytwarzają się zatem określone stosunki władzy. Wykształcają się one poprzez dyskursy, które tworzą „kulturowo zrozumiałe podmioty”¹³. Te dyskursy, w badanym kontekście, to między innymi: dyskursy prawne (systemy prawne, przepisy i ich interpretacje, m.in. Ustawy Norymberskie i nawiązujące do nich Prawo Powrotu, to także religijne Prawo Żydowskie), dyskursy narodowe (np. izraelski, rosyjski), dyskursy nacjonalistyczne i internacjonalistyczne, dyskursy naukowe (w tym radziecka etnografia¹⁴), dyskursy literackie (np. kanon klasycznej literatury żydowskiej obejmujący europejskich pisarzy „miasteczka”, takich jak Szolem Alejchem, Mendele Mojcher Sforim, Iechok Lejbusz Perec) czy nawet dyskurs medyczny¹⁵.

Instytucje, w których władza reprezentująca zakorzenia się, nie narzucają jednej reprezentacji metodą bezpośredniej przemocy. Operują one raczej w odniesieniu do różnych dyskursów, których przecięcia ustanawiają określoną konstrukcję powszechnie zrozumiałej „żydowskości”. Władza reprezentująca przywłaszcza sobie praktyki nadawania znaczenia w odniesieniu do owych „przecięć dyskursywnych”, utrzymując w sposób strategiczny możliwość walki (oporu) w odpowiedniej odległości. Sprawowanie władzy jest zatem kierowaniem działaniami podmiotów/poddanych w obrębie dostępnych możliwości identyfikacyjnych. Stosunki władzy determinują, które przejawy „kultury żydowskiej”, „tradycji żydowskiej” i „tożsamości żydowskiej” mogą być uznane za sensowne i prawomocne. Jednocześnie dominująca polityka reprezentacyjna decyduje o kształcie i sposobie dalszego produkowania wiedzy, wpisując się w „sieć prawidłowości” określających porządek występowania przedmiotów, pojęć, typów wypowiedzania się czy wyborów teoretycznych, które przynależą do danych dyskursów (Foucault 1977).

Jak dokonuje się przekształcenie stosunków władzy? Aby władza mogła się urzeczywistnić poprzez relację kierowania — wyznaczania poddanym pola możliwości działania, musi istnieć możliwość owego działania, a zarazem i oporu wobec władzy. W ten sposób wolność jawi się jako warunek sprawowania wła-

¹³ Ujęcie tworzenia się tożsamości poprzez praktykę znaczeniową, polegającą na rozgrywaniu przez podmiot własnej konstrukcji w obrębie ustanawiających go dyskursów, zaczerpnęłam z tekstu Judith Butler (2008). W dalszej części tekstu odwołuję się również do możliwości politycznego wykorzystania niestabilnego charakteru tożsamości, mając jednak na uwadze fakt, że koncepcja autorki powstała w odniesieniu do odmiennego obszaru badań — studiów nad płcią kulturową.

¹⁴ O tym, w jaki sposób radzieccy etnografowie brali udział w tworzeniu nowego, „narodowego” imaginarium dla Związku Radzieckiego, które miało wspomóc państwową administrację dokładniejszą klasyfikacją obywateli poprzez spisy powszechne oraz stworzyć poddanych o przewidywalnych tożsamościach, pisze Francine Hirsch (1997).

¹⁵ W graficznych przedstawieniach Żydów (np. na wydanej oficjalnie płycie promocyjnej Obwodu) daje się zauważyć nacisk na stereotypowe, „żydowskie” cechy fizyczne, co przywołuje na myśl rozważania lekarzy i profesorów medycyny z lat 20., skupionych wokół periodyku „Voprosy biologii i patologii evreev”, którzy ukazywali wpływ określonych warunków społecznych na biologiczne cechy i zdrowie Żydów, argumentując za „produktywizacją” jako korzystną zmianą środowiskową (Weinberg 2007).

dzy i nieustanne wobec niej wyzwanie (Foucault 1998, s. 186-188). Implikując możliwość oporu, krytyki i ucieczki, władza ustanawia swoją własną granicę i możliwość jej zmiany. Reorganizacja sytuacji panowania wynika z przekształcenia się potencjalnej konfrontacji władzy i oporu w rzeczywiste starcie przeciwników, aż do momentu, w którym zwycięzca ustanowi na nowo stabilne relacje władzy (Foucault 1998, s. 190-191).

Czy obecnie dominująca polityka reprezentacyjna jest zakorzeniona w wystarczająco silnych stosunkach władzy, że nie grozi jej zmiana? Jaka jest rola jednostek podlegających władzy reprezentacyjnej w formułowaniu strategii oporu?

Relacje władzy, podmiotowość i problem esencjalizmu w reprezentacji politycznej

Jeżeli zinterpretujemy opisywane w artykule stosunki władzy w odniesieniu do modelu wiążącego strategię panowania ze strategią oporu, okazuje się, że nie są one wystarczająco mocne, aby zachować stabilizację i monopol na określone wizje rzeczywistości. W każdym momencie istnieje możliwość konfrontacji, utraty argumentów przemawiających za taką a nie inną polityką reprezentacyjną. Nieustanna gra o „naturalizację” określonych kategorii, o tworzenie się stabilnych podmiotowości toczy się poprzez walkę członków koalicji o kształt lokalnej polityki reprezentacji. W omawianym przypadku mamy do czynienia z dość dużą ilością „przecięć dyskursywnych”, przy ciągłym zmaganiu się sił politycznych o wyłączność na praktyki nadawania znaczenia. Oczywiście, polityka reprezentacyjna, której kształt nadają władze Obwodu, pełni ważną rolę, lecz ponieważ nie mogą stać się one jedynym rzecznikiem naturalizacji „narodowej formy”, na przykład poprzez promowanie zdecydowanie esencjalistycznych argumentów autochtonicznych i primordialistycznych, muszą otwierać się na inne siły polityczne (np. gminy żydowskie, organizacje międzynarodowe, w tym izraelskie, synagogę ChaBaD, przedsiębiorców).

Taka sytuacja wyklucza możliwość ustalenia trwałej, oficjalnej polityki reprezentacyjnej, w której ujawniałyby się stabilne relacje władzy, określające ramy dla tworzenia się zrozumiałych, esencjalistycznych tożsamości „żydowskich” czy „birobidżańskich” w odniesieniu do określonych dyskursów. Okoliczności, w których istnieje duża dowolność zmiany reprezentacji w zależności od pojawiającego się wyzwania (np. włączenia się nowego aktora w postaci organizacji międzynarodowej, czy też zmiany polityki centralnej w odniesieniu do jednostek terytorialnych), skutkują luźnym powiązaniem przedstawień z naturalizującymi je dyskursami i przyczyniają się do powstawania słabych tożsamości.

Słabe tożsamości „żydowskie” i „birobidżańskie” należałoby jednak odróżnić od słabości samych podmiotów, w tym celu wracając ponownie do koncepcji Michela Foucault. Określa on podmiot jako pozycję w dyskursie, z której może

on ów dyskurs wygłaszać i która jest jedną z płaszczyzn jego dyskursywnego rozproszenia (Foucault 1977: 82). Podmiot, tak jak autor przedstawia go w *Archeologii wiedzy*, jest trudny do wyodrębnienia nie tylko poza kontekstem dyskursywnym (przy założeniu przeddyskursywności podmiotu), lecz nawet w obrębie dyskursu. Wtórność wobec reguł dyskursywnych, determinujących nie tylko potencjalność wygłaszanych wypowiedzi, ale samo ich zaistnienie, bez względu na intencje działających podmiotów, jest tym, co w rzeczywistości czyni podmiot słabym (Freundlieb 1994: 174-175).

Podmiot, o którym mowa w niniejszej analizie, nie jest jednakże tak rozumianym podmiotem słabym. Choć pozostaje uwikłany w dyskursy, może wykorzystywać istniejące w nich luki i podważać naturalność dostępnych tożsamości. Tak jak w koncepcji prezentowanej przez Judith Butler, pomimo iż jest on wynikiem pewnych dyskursów warunkujących zrozumiałość przywoływanych tożsamości, nie jest do końca zdeterminowany przez dyskursywne reguły. Podmiot konstruuje się bowiem poprzez powtarzanie, ciągle przywoływanie znaczących odniesień. W tej dynamice powtórzeń kryje się jego sprawczość — zdolność naruszania „naturalnych” uprzywilejowanych kategorii tożsamościowych. Możliwe jest więc powstawanie alternatywnych obszarów „kulturowej zrozumiałości”, zwłaszcza tam, gdzie „współistnienie czy też przenikanie się dyskursywnych nakazów tworzy możliwość złożonych rekonfiguracji i przesunięć” (Butler 2008: 259).

Podobne podejście, na gruncie refleksji feministycznej, prezentuje Rosi Braidotti (2009), używając terminu: „nomada” jako figuracji (zaangażowanego politycznie postrzegania podmiotowości) dotyczącej kreatywnego sposobu „stawania się” w odniesieniu do podziałów (na klasę, płeć kulturową, rasę, tożsamość etniczną, wiek), które krzyżując się, oddziałują na konstytuowanie się podmiotów (Braidotti 2009: 27-29).

W takim ujęciu podmiot tworzący się w sposób performatywny, „nomadyczny”, nigdy nie jest do końca dookreślony, gdyż opierając swe poczucie tożsamości nie na czymś stałym, lecz na czymś przygodnym, broni się przed przyswojeniem i naturalizacją dominujących sposobów reprezentacji siebie (Braidotti 2009: 53, 61). Z drugiej zaś strony, poprzez dekonstrukcję tożsamości nadaje kategoriom uznawanym dotychczas za oczywiste wymiar polityczny, otwiera się na nowe możliwości działania, co sprawia, że za każdym razem jego „moc” tworzy się w projektach, których jest sprawcą¹⁶.

To, na ile „żydowski” jest Birobidżan, a także to, kto jest „Żydem”, zależy od zróżnicowania walk o władzę, które mają również swój podmiotowy wymiar. Im słabsze stają się „naturalne” kategorie, im więcej obecnych jest dyskursów mających wpływ na konstrukcję „żydowskości”, im łatwiejsze może być podważenie

¹⁶ Ewa Domańska (2007: 56) pisze o podmiocie, który jest „hybrydą”, ostrzega jednak przed esencjalizacją i fetyszyzacją tego pojęcia. Rosi Braidotti zaś, mówiąc o nomadycznym podmiocie jako usytuowanym i ucieleśnionym, zakłada możliwość uniknięcia biologicznego i psychicznego esencjalizmu (Braidotti 2009: 136).

hegemonii któregoś z dyskursów poprzez ujawnienie w nim luk, tym większe są szanse na jednostkowe wariacje w procesie tworzenia zrozumiałych tożsamości. Za każdym razem nowe sposoby ujmowania „żydowskości” i wcielania jej w codziennej praktyce mogą spowodować pojawienie się większej liczby koalicji na rzecz utrzymania autonomii.

Jednakże tak długo, jak „żydowskość” będzie elementem znaczącym w reprezentacji tego, co jest interesem zinstytucjonalizowanych władz regionu, tak długo to właśnie władze lokalne będą najbardziej aktywnym członkiem wszelkich koalicji, bez względu na to, jak bardzo rozbudowane są sieci instytucjonalne, które są przywiązane do określonych dyskursów (Kongres Żydowskich Religijnych Organizacji Rosyjskich, Federacja Gmin Żydowskich w Rosji, ChaBaD-Lubavitch, Sochnut — żydowska agencja w Rosji oraz organizacje międzynarodowe). Ponieważ czynnik ekonomiczny jest wciąż zbyt słabym argumentem na rzecz autonomii (Żydowski Obwód Autonomiczny jest jednostką „dotowaną”, otrzymuje więcej środków z ogólnego budżetu Rosji, niż do niego wnosi), rozgrywanie „żydowskości” jako dookreślanie kulturowej unikatowości regionu jest do tej pory w miarę skuteczną strategią w ustalaniu stosunków władzy w relacjach z centralnym ośrodkiem politycznym — Moskwą¹⁷.

Otwarcie na konstrukcyjny charakter kategorii reprezentacyjnych, zróżnicowanie odniesień do określonych dyskursów powoduje, że w wypadku polityki reprezentacyjnej w Żydowskim Obwodzie Autonomicznym wobec władz federalnych mamy do czynienia nie z esencjalizmem, polegającym na dążeniu do osiągnięcia politycznego celu w imię jasno określonych, postrzeganych jako naturalne, tożsamości o stałej „esencji”, lecz raczej z „esencjalizmem strategicznym”. Określenie „esencjalizm strategiczny” kojarzy się przede wszystkim z kontekstem, w którym używa go Gayatri Chakravorty Spivak. Autorka definiuje je jako działanie, które dookreśla tożsamość reprezentowanej politycznie grupy, nazywa jej „esencję” dla celów doraźnego projektu politycznego. Tym, co szczególnie podkreśla Spivak, jest przesunięcie akcentu z rozważań na temat możliwości polityki antyesencjalistycznej na kwestię podwójnego charakteru aktu reprezentacji (Spivak 1990: 108-109). Temat ten został szerzej omówiony w artykule *Can the Subaltern Speak?* (Spivak 1994), w kontekście strategii reprezentacji politycznej. Polityczna reprezentacja (niem. *Vertretung*) oznacza funkcję przedstawicielstwa, zastąpienie jednego podmiotu przez drugi, który „reprezentuje” jego interesy w danym kontekście politycznym. Z kolei *Darstellung*, reprezenta-

¹⁷ Jest to częsta praktyka stosowana przez władze regionów wchodzących w skład Federacji Rosyjskiej. Instrumentalne wykorzystanie powszechnie znanego i przyjmowanego lokalnego idiomu narodowego (symboliki kojarzonej z ludnością tytułową danej jednostki administracyjnej) pomaga w utrzymaniu dotychczasowych relacji między rządzącymi i rządzonymi. Z drugiej strony, ruchy nacjonalistyczne lat 90. (u podłoża których leży radziecka polityka etnoterytorialna, która stworzyła, a później przez długie lata konserwowała „narodową formę”), a także działania elit lokalnych na rzecz przyznania większych praw rdzennym mieszkańcom tych regionów, to przykłady „oddolnego” zaangażowania się w politykę reprezentacji.

cja-przedstawienie, to stworzenie obrazu danej rzeczywistości. Niemniej Spivak zwraca uwagę, że mimo tego rozróżnienia każda reprezentacja polityczna jest zarazem reprezentacją-przedstawieniem reprezentowanych podmiotów. Nie ma możliwości nie-esencjalistycznego działania politycznego, a tym, co w tej sytuacji powinno się robić, jest używanie esencjalistycznej reprezentacji (*Darstellung*) strategicznie, z pełną świadomością własnego działania i odpowiedzialnością za nie (Spivak 1990: 109). Należy jednak szczególnie pamiętać, aby tożsamość nie nabrała cech naturalnych, aby reprezentowane osoby nie zostały sprowadzone do przedstawianej „esencji” (Spivak 1990: 104)¹⁸.

W opisywanej sytuacji, w politycznej walce o zachowanie autonomii terytorialnej, strategiczne dookreślenie tożsamości „birobidżańskiej” jest próbą wykorzystania „narodowej formy” pod pozorem „esencji”. Na różne sposoby przypisuje się mieszkańcom „birobidżańskość” i „żydowskość” po to, aby włączyć się do rozgrywki na arenie ogólnorosyjskiej o możliwość kontroli ekonomicznej na danym terytorium. Świadomość konstrukcyjnego, niedomkniętego, „strategicznego” charakteru „żydowskości” oraz świadomość tego, że polityka reprezentacyjna sama jest wypadkową różnych lokalnych działań politycznych, prowadzi może zarówno do kompletnego rozpadu projektu politycznego, jak i do stworzenia silniejszych koalicji podmiotów wypowiadających się w imię „birobidżańskości” i „żydowskości”.

Zastosowanie „strategicznie esencjalistycznej”, a nie „esencjalistycznej” polityki nie wynika tu jednak ze świadomej rezygnacji z odwoływania się do stałych i silnych tożsamości, w celu demontażu konstrukcji prowadzących do wykluczenia. To raczej brak dyskursów umożliwiających trwałą identyfikację obywateli Żydowskiego Obwodu Autonomicznego z jasno określonymi, należącymi do nich w sposób „naturalny”: terytorium, etnicznością czy kulturą sprawia, że chcąc posiadać polityczną reprezentację siebie jako „Birobidżan”, są skazani na konceptualizacje dokonywane przez lokalne elity. Konceptualizacje te tworzone są w odniesieniu do rozmaitych dyskursów, z których żaden w pełni nie definiuje „esencji” i nie określa owego „komponentu żydowskiego”. Strategiczne skoncentrowanie się na praktykach „odgrywania Żyda”, które osiągają status powszechnie zrozumiałych, jest bowiem samo w sobie przedmiotem negocjacji znaczeniowej między podmiotami lokalnymi. Odniesienie do „birobidżańskiego projektu” jako momentu historycznego pomaga w stworzeniu słabej tożsamości „Birobidżanina”, która na potrzeby doraźnej polityki może sytuować się pomiędzy silną tożsamością „Rosjanina” i „Żyda”. Jednakże to nie owa „strategiczna tożsamość” jest ostatecznym celem polityki reprezentacyjnej.

¹⁸ Warto wspomnieć, że nawet w sytuacji krytycznego ustosunkowania się do własnego „uwikłania” narażeni jesteśmy na napięcie, które może powstać między „podmiotem wypowiedzi” a „podmiotem wypowiedzenia” (pozycją podmiotową, z której się mówi). Czasem strategiczne naruszenie pozycji, którą reprezentujemy w wypowiedzi (na przykład rezygnacja z uprzywilejowania, autokrytyka), pozwala na zachowanie nietkniętej podmiotowej pozycji wypowiedzenia (Žižek 2009: 55).

Reprezentacja antropologiczna: czy istnieje możliwość „współpracy” na gruncie *Darstellung* i *Vertretung*?

Jednym z działań, które również można nazwać strategicznym, jest próba nawiązania współpracy z antropolożką oraz włączenie stworzonego przez nią przedstawienia do zależnego od rozmaitych dyskursów aktualnego kształtu polityki reprezentacyjnej. Zaproszenie mnie do współpracy miało, w kontekście rozważanej problematyki, wyraźny wydźwięk polityczny. W ramach propozycji współdziałania oferowano mi, między innymi, zamieszczenie mojej przyszłej pracy w muzeum judaizmu prowadzonym przez rabina i wykorzystanie zebranych przeze mnie materiałów w popularyzacji działalności gminy żydowskiej. Proponowano mi, abym udzieliła wywiadów prasie i telewizji lokalnej na tematy żydowskie. Proszono o współpracę przy promocji lokalnych wykonawców i ułatwienie im występów na festiwalu kultury żydowskiej. Pytano o możliwości kontaktu z instytucjami zajmującymi się szkoleniem pracowników organizacji żydowskich w Europie.

Poprzez takie sformułowanie relacji z antropolożką, działanie etnograficzne zostaje potraktowane jako technika, za pomocą której można dokonać dwóch zabiegów. Po pierwsze, mieszkańcy Żydowskiego Obwodu Autonomicznego mogą zostać, po raz kolejny, w pewien sposób przedstawieni. Opis etnograficzny jako reprezentacja może być użyty w roli dodatkowego nośnika znaczeń, który uprawomocni powstające tożsamości. W tym sensie działalność antropolożki i jej umocowanie dyskursywne może być obiektem rywalizacji o możliwość wykorzystania w lokalnych rozgrywkach. Z drugiej strony, działaniem politycznym jest próba włączenia antropolożki jako siły, która może wspomóc walkę o określoną wizję reprezentacyjną.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z próbą przyswojenia sobie przez aktualne stosunki władzy pojawiającego się wyzwania i zdefiniowanie go albo poprzez próbę zdominowania, albo poprzez otwarcie się na konfrontację i nawet pogodzenie się z potencjalną utratą władzy (w wypadku gdyby okazało się, że reprezentacja wzmacnia działania opozycyjne)¹⁹. W drugim wypadku jest to próba zwerbowania antropolożki do już istniejących koalicji poprzez deklarację przychylności władz Obwodu wobec prowadzonych badań etnograficznych, czy pomoc przy nawiązaniu kontaktów w terenie. Wbrew pozorom nie byłby to wariant „etnografii współpracującej” (*collaborative ethnography*), która zakłada realizację ideału dialogiczności na każdym etapie procesu badawczego (i „bycia tam”, i „pisania tu”), a zwłaszcza przedłużenia sytuacji etnograficznego spotka-

¹⁹ Przykładem niech będzie porzucony przez rabina szeroko zakrojony projekt rozwoju edukacji jidysz w Birobidżanie, który powstał we współpracy z Uniwersytetem Bar Ilan w Izraelu.

nia aż do momentu tworzenia tekstu, który etnograf konstruuje w ramach zamierzonej współpracy z „konsultantami”²⁰.

Jest to oczywiście wyzwanie dla antropolożki, która próbuje określić się względem dominujących sposobów reprezentacji, dyskursów, do których się odnosi, a także rozpoznać własne uwarunkowania tożsamościowe. Czasem ma to miejsce jednocześnie, jak w sytuacji, kiedy przychylnosc wobec przyszłej reprezentacji etnograficznej zostaje uzależniona od odniesienia jej do „żydowskiej” tożsamości badaczki. Wieloznaczność własnego „żydowskiego pochodzenia”, różne pozycje strategiczne, które zapewnia ono w zależności od dyskursu, może sprzyjać zbieraniu materiałów, ale również wpływać znacząco na sposób przedstawienia (na przykład, kiedy reprezentacja „kultury żydowskiej” podporządkowana jest poszukiwaniu podobieństwa doświadczeń Żydów w Polsce i w Birobidżanie).

Starania o wykorzystanie reprezentacji etnograficznej przez różne grupy próbujące stworzyć wizję rzeczywistości birobotyżńskiej to zjawisko dość złożone. Dużo bardziej problematyczna jest jednak sytuacja, w której cele badaczki związane z reprezentacją i cele lokalnych podmiotów są na tyle zbieżne, że możliwa jest tymczasowa koalicja, skutkująca „strategicznym esencjalizmem” w nowym tekście (np. proponującym zmianę sposobu pisania o Żydowskim Obwodzie Autonomicznym w literaturze naukowej).

Pojawiają się tutaj co najmniej dwa problemy. Pierwszy z nich jest dylematem spotykanym również w przypadku „etnografii współpracującej” (Lassiter 2005: 10-11), choć, jak wspomniałam, ten typ aktywności zdecydowanie różni się od opisywanej tu sytuacji, gdyż zakłada zawarcie już na początku badań koalicji w imię określonego interesu społecznego i podważa ostry podział na działalność społeczną i akademicką. Problem, o którym tu mowa, to sytuacja, w której okazuje się, że druga strona porozumienia nie zadowala się „strategicznością” esencjalizmu w mającym powstać tekście. Osoby zajmujące się produkcją wiedzy o regionie może cechować „stragiczny esencjalizm” w odniesieniu do własnej działalności, jednakże od „eksperta” oczekują oni działań, które nie tylko mają efekt społeczny, ale również epistemologiczny — dają szansę na mocną esencjalistyczną reprezentację i zakorzenienie w silnym dyskursie, w którym nie ma miejsca na wywrotowość. Nie są one zainteresowane wspólną produkcją wiedzy, którą cechuje krytyczny stosunek do każdej *Darstellung*, traktujący reprezentację-przedstawienie jedynie za jedną z możliwych form, konieczną dla reprezentacji politycznej. Opowiadałyby się raczej za nałożeniem się na siebie *Darstellung* i *Vertretung* — uznaniem, że istnieje tylko jedna, absolutna *Darstellung*, która

²⁰ W ujęciu Anny Wyki jest to przede wszystkim wspólne zaprojektowanie badania, zgodne z potrzebami danej społeczności. Problem badawczy jest tu tożsamy z rzeczywistym problemem społecznym, a głównym celem jest nie tyle reprezentatywność wyników, co skuteczność wypracowanych rozwiązań (Wyka 2004). Z kolei Luke Eric Lassiter (2005) proponuje włączenie badacza i badanych w ten sam proces hermeneutyczny — zarówno zbieranie materiałów, jak i pisanie tekstu są kolejno interpretowane w obu kontekstach, badacza i rozmówców.

działa jak *Vertretung* (Spivak 1994: 71-72). „Birobidżańskość” i „żydowskość” miałyby odnosić się do pewnej „esencji” po to, by zaprezentować konkretne grupy ludzi i ich interesy polityczne, jednocześnie dokonując redukcji istniejących podmiotów do reprezentującej je owej „esencji”. Lokalne elity mogą dążyć do zawłaszczenia silnie oddziałującego systemu przedstawień, który pozwoli im nie tylko mówić w imieniu obywateli, ale też ostatecznie nazywać w sposób, który pozostawia poddanych „niemymi”.

Drugim problemem jest pozorna zbieżność celów. W przypadku próby nawiązania „koalicji reprezentacyjnej” może okazać się, że każda ze stron manipuluje sytuacją, poruszając się w zupełnie innych obszarach tego, co rozumiały. Zagrożenie brakiem zbieżności epistemologii badaczki i badanych może sprawić, że „współpraca” jest w istocie powrotem do sytuacji pierwszej, kiedy umiejscowienie względem dyskursów jest na tyle różne, że powstała reprezentacja w obu kontekstach może „żyć swoim życiem”. W jednym może brać udział w walce o naukową interpretację Birobidżanu, wykraczającą poza swoiste „orientalizowanie” go w ramach retoryki uprzywilejowanej rację istnienia państwa Izrael. W drugim — może być włączona do lokalnych rozgrywek, potwierdzając dominujący układ sił bądź którąkolwiek ze strategii oporu.

Słowa kluczowe: polityka reprezentacji, podmiotowość, władza, tożsamość, esencjalizm strategiczny, Birobidżan, Żydowski Obwód Autonomiczny

BIBLIOGRAFIA

- Braidotti R.
2009 *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Butler J.
2008 *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Dekel-Chen J.
2007 „New” Jews of the Agricultural Kind: A Case of Soviet Interwar Propaganda, „The Russian Review” 66: 3, s. 424-450.
- Domańska E.
2007 „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 5 (107), s. 48-61.
- Fitzpatrick S.
2000 *Ascribing Class. The Construction of Social Identity in Soviet Russia*, w: S. Fitzpatrick (ed.), *Stalinism. New Directions*, London, New York: Routledge, s. 20-46.

- Foucault M.
 1977 *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
 1998 *Podmiot i władza*, „Lewą Noga” 9, s. 174-192.
- Freundlieb D.
 1994 *Foucault's Theory of Discourse and Human Agency*, w: C. Jones, R. Porter (eds.), *Reassessing Foucault. Power, Medicine and the Body*, London, New York: Routledge, s. 152-180.
- Friedgut T.H.
 2003 *Nationalities Policy, the Soviet Regime, the Jews, and Emigration*, w: Z. Gitelman, M. Glants, M.I. Goldman (eds.), *Jewish Life after the USSR*, Bloomington: Indiana University Press, s. 27-45.
- Gelb M.
 1995 *Early Soviet Ethnic Deportation: The Far-Eastern Koreans*, „The Russian Review” 54: 3, s. 389-412.
- Gitelman Z.
 1991 *The Evolution of Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*, w: Y. Ro'i, A. Beker (eds.), *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*, New York: New York University Press, s. 3-24.
- Golub I.B.
 2008 *Stanovlenie nacional'nogo obrazovaniâ v Evrejskoj Avtonomnoj Oblasti. Monografiâ*, Birobidżan: Izd-vo DVGSGA.
- Habeck J.O.
 2007 *Enacting „Culture” and „Culturedness”: Why People May or May not Want to Spend their Free Time in the House of Culture*, „kultura: the Russian cultural review” 1, s. 14-18. http://www.kulturarus.de/kultura_dokumente/ausgaben/englisch/kultura_1_2007_EN.pdf (27.06.2009).
- Hirsch F.
 1997 *The Soviet Union as a Work-in-Progress: Ethnography and the Category of Nationality in the 1926, 1937, and 1939 Censuses*, „Slavic Review” 56: 2, s. 251-278.
 2003 *Getting to Know „The Peoples of the USSR”: Ethnographic Exhibits as Soviet Virtual Tourism, 1923-1934*, „Slavic Review” 62: 4, s. 683-709.
- Lassiter L.E.
 2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lustiger A.
 2004 *Czerwona Księga. Stalin i Żydzi*, przeł. E. Kaźmierczak, W. Leder, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Marks K.
 1960 *Dzieła*, t. 1, przeł. S. Filmus, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Miller J.
 1978 *Soviet Theory on the Jews*, w: L. Kochan (ed.), *The Jews in Soviet Russia since 1917*, Oxford: Oxford University Press, s. 46-63.
- Patek A.
 1997 *Birobidżan. Sowiecka ziemia obiecana? Żydowski Obwód Autonomiczny w ZSRR*, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.

- Peled Y.
1987 *Lenin on the Jewish Question: The Theoretical Setting*, „Political Studies” 35, s. 61-78.
- Siegel W.R.
1997 *Nation Making in Russia's Jewish Autonomous Oblast: Initial Goals and Suprising Results*, „Demokratizatsiya” 5: 3, s. 422-434.
- Slezkine Y.
2000 *USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State promoted Ethnic Particularism*, w: S. Fitzpatrick (ed.), *Stalinism. New Directions*, London, New York: Routledge, s. 313-347.
2006 *Wiek Żydów*, przeł. S. Kowalski, Warszawa: Media Lazar.
- Spivak G.C.
1990 *The Postcolonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, London: Routledge.
1994 *Can the Subaltern Speak?*, w: P. Williams, L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York: Columbia University Press, s. 66-111.
- Tolts M.
2003 *Demography of the Jews in the Former Soviet Union: Yesterday and Today*, w: Z. Gitelman, M. Glants, M.I. Goldman (eds.), *Jewish Life after the USSR*, Bloomington: Indiana University Press, s. 173-206.
- Volkov V.
2000 *The Concept of kul'turnost'. Notes on the Stalinist Civilizing Process*, w: S. Fitzpatrick (ed.), *Stalinism. New Directions*, London, New York: Routledge, s. 210-230.
- Weinberg R.
1993 *Purge and Politics in the Periphery: Birobidzhan in 1937*, „Slavic Review” 52: 1, s. 13-27.
2007 *Biology and the Jewish Question after the Revolution: One Soviet Approach to the Productivization of Jewish Labor*, „Jewish History” 21: 3-4, s. 413-428.
- Wyka A.
2004 *Metodologiczny casus badań poprzez współpracę*, w: M. Kempny, K. Kiciński, E. Zakrzewska (red.), *Od kontestacji do konsumpcji. Szkice o przeobrażeniach współczesnej kultury*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, s. 57-82.
- Žižek S.
2009 *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Źródła internetowe:

<http://www.perepis2002.ru> (27.06.2009).

www.cao.ru (27.06.2009).

Agata Maksimowska

POWER, SUBJECTIVITY AND THE POLITICS OF REPRESENTATION IN
BIROBIDZHAN, THE JEWISH AUTONOMOUS REGION (RUSSIA)

(Summary)

In this article the author analyses modern politics of representation in the Jewish Autonomous Region in Russia. Having discussed the conditions on which the region was established as a „socialist, Jewish motherland” and based on ethnographic observations made in autumn 2008, she shows the use of the „Jewishness” representation to achieve temporary political goals. The local politics of representation is presented as an activity being part of power relations established with reference to different discourses. It is a situation which facilitates creation of different types of subjectivity.

A confrontational character of relations between the centres which try to influence the politics of representation, and the number of discourses which impact on the creation of identity, make the concept of „Jewishness” subject to continuous negotiations dependant on the actual configuration of power relations. It permits the existence of „Jewish” identities, which cannot be defined as natural and permanent but as fluid and open to fine-tuned definition within the framework of specific political actions. This situation results in the politics of representation, which is reminiscent of the „strategic essentialism” that uses „essence” temporarily, assuming that it can be deconstructed. Political activities observed in the Jewish Autonomous Region lead to the conclusion that in this case the „strategic essentialism” is not a matter of choice but it is conditioned by the lack of possibilities to apply an essentialist policy *per se*. The article ends with a description of possible interactions that an anthropologist can be involved in, in the context of the politics of representation, and the consequences of the use of an ethnographic text in the process of creation of knowledge about the region and its inhabitants.

Key words: politics of representation, subjectivity, power, identity, strategic essentialism, Birobidzhan, Jewish Autonomous Region