

Demonstracja w krajobrazie kulturowym miasta

Zapiski z warszawskiej ulicy

Demonstracja jako coś „widzialnego”

Protesty, strajki, demonstracje, manifestacje, ceremonie¹ za sprawą intensywnej dziś mediatyzacji i wizualizacji kultury weszły do repertuaru aktywnych, utrwalonych jako względnie spójne „wyobrażeń społecznych”², które odnoszą się do zbiorowych zachowań w przestrzeni publicznej, są projekcją rzeczywistości i posiadają wobec niej moc performatywną. Znakiem czasu jest to, że emitowana z okazji Igrzysk Olimpijskich w Rio de Janeiro (2016) reklama „małego sklepu” przynosi obraz „górnich zastępów”³ o umorusanych twarzach, w ochronnych kaskach, a w tle motyw narodowej flagi i narodowy symbol orla białego. Można powiedzieć, że reklama, szerzej: kultura konsumpcyjna posługuje się językiem skradzionym demonstracjom⁴.

Z szerokiego pola obiegowych pojęć, a może lepiej powiedzieć: „przepływów” znaczeń i „przepływów” społecznych artykulacji tych – wpisanych w potoczną polszczyznę – pojęć, dla przybliżenia i skonkretyzowania interesującego mnie problemu wybieram dwa względnie bliskie zakresem treściowym terminy, czyli „demonstracja” i „manifestacja”. Uznaję tym samym, że np. szersze zakresowo niż określenie „demonstracja” pojęcie „protestu”⁵ akcentuje szeroki społeczny i polityczny aspekt zjawisk, a np. pojęcie „strajku”⁶ wskazuje na stacjonarny charakter zdarzeń. Przybliżanie treści tytułowej „demonstracji” warto rozpocząć od utrwalonej w zwyczaju językowym różnicy między „demonstrowaniem” i „manifestowaniem”, którą rozważał Jerzy Bralczyk: „*Manifestacja* kiedyś oznaczała ‘ujawnianie’, *demonstracja* ‘pokazywanie’. (...) *Demonstratio* to był ‘pokaz, dowód’, *demonstrując*, zwracaliśmy uwagę na coś niezwykłego...”⁷. Dzisiejsze potoczne wyobrażenia demonstracji – a te interesują mnie przede wszystkim – wiążą się źródłowo z „pokazywaniem”, a więc czymś do percypowania i oglądania. Demonstracje są zatem czymś „widzialnym”, utrwalają się jako spektakle uliczne w powszechnej pamięci estetycznej.

Demonstracja jako coś „widzialnego” potwierdza – a nierzadko przywraca – „prawo do patrzenia”⁸, które

odbierane było oficjalnie niektórym grupom w różnych okresach historii, kiedy to zabraniano się np. robotnikom przyglądania się innym („wyższym”) stanom społecznym na ulicach i placach europejskich miast. Demonstracje i protesty uliczne, jeśli nie miały znamion przeistaczającej zastany porządek rewolty, traktowane były jako zjawiska „antagonistyczne”, zaprzeczające władzy, i w takiej postaci wpisane były w porządek oficjalnej „wizualności”, którą wielu badaczy (m.in. M. Foucault, J. Rancière, N. Mirzoeff) skłonnych jest traktować jako historyczne doświadczenie społeczne, jako zakotwiczoną w zbiorowej wyobraźni formę dominacji społecznej, za posilkujący się przemocą symboliczną organ władzy. Wizualność stanowiła zatem symboliczną powłokę ochraniającą pozycję władzy. Odwołując się do tez autora *Prawa do patrzenia*, można powiedzieć, że w demonstracjach współczesnych można dopatrzyć się też pogłosów „kontrwizualności”, która jest „żądaniem prawa do patrzenia” i „oznacza niezgodę z wizualnością”. Oznacza więc – jak pisał Jacques Rancière – „konflikt o to, co jest widoczne jako element sytuacji; o to, które widoczne elementy należą do tego, co wspólne; o zdolność podmiotów do wyznaczania tego, co wspólne, i świadczenia na jego rzecz. (...) Kładąc nacisk na nieredukowalną autonomię wszystkich obywateli, «prawo» zawarte w prawie do patrzenia przeciwstawia się przede wszystkim «prawu» do posiadania innych osób”⁹. Dodajmy za Arnoldem Berleantem, że „równość percepcyjna poprzedza i gwarantuje równość polityczną”¹⁰. Być może przybliżamy się w tym miejscu do jednego z istotnych fenomenów „demonstrowania” w kulturowej rzeczywistości ukształtowanej przez kapitalizm, a także wizualizacji tego, czym może być dzisiejsze poczucie „obywatelskości”¹¹.

Demonstrowanie i patrzenie na demonstracje wytwarza coś, co można nazwać „efektem scenicznym”¹², dlatego też warto spojrzeć na demonstracje z perspektywy antropologii widowisk, a nie tylko z perspektywy politologii czy socjologii ruchów społecznych. Antropologia widowisk uobecnia procesualny i dramatyczny rdzeń kultury. W polu widzenia antropologii widowisk – pisze Leszek Kolankiewicz – „pozostają wszelkie działania performatywne: od życia codziennego – do sztuki teatru, od zabawy do rytuału. Ale skupia ona swoją uwagę na widowiskach kulturowych. Pojęte jako instytucja kulturowa, powołana do symbolicznego wykonywania (formułowania, odgrywania i przeżywania) komentarzy metaspółecznych, widowiska kulturowe są ważną dziedziną funkcjonowania społeczeństwa. (...) Antropologia widowisk widzi w kulturze przede wszystkim pamięć społeczną zmagazynowaną w strukturach dramatycznych oraz dynamiczne regularności wyuczonego i odtwarzanego zachowania”¹³. Ewa Rewers zauważa, że w końcu XX wieku postrzega się przestrzenie miejskie jako „teatry pamięci”, jako „przestrzenie teatralne”¹⁴.

Demonstracje, nawet w tak zwizualizowanej i zmediatyzowanej kulturze jak nasza, wciąż stanowią istotny element krajobrazu kulturowego miasta¹⁵. Można je zatem przypisać „krajobrazom” konkretnych miast, zazwyczaj stolic państw, albo miastom, które okazjonalnie przyjmują funkcję „centrum” zglobalizowanego świata, np. goszcząc uczestników grupy G7. W takich demonstracjach swą obecność komunikują „peryferie”, które nie mają innej możliwości komunikacyjnej¹⁶. Trudno wyobrazić sobie dziś utrwalone przez media „wyobrażenia” Warszawy, czy też mentalne obrazy tego miasta, bez społecznej pamięci o odbywających się w niej demonstracjach. Być może sytuacja Warszawy, która jest przedmiotem mojej analizy, jest szczególna, gdyż – jak przypomina Piotr Sztompka (za Grzegorzem Ekiertem i Janem Kubikiem¹⁷), początek polskiej transformacji wyjątkowo obfitował w protesty¹⁸, a „Polska w początku lat dziewięćdziesiątych to jeden z najbardziej rozprotestowanych narodów na świecie”¹⁹. Polacy deklarują wyjątkową akceptację dla demonstrowania i manifestowania. Badania opinii publicznej w roku 2005 potwierdziły powyższe tezy. Na pytanie: jeśli demonstranci chcą wyrazić poglądy, z którymi nie zgadza się większość mieszkańców, czy wówczas władze mają zakazać takiej demonstracji? – 53% odpowiedziało – nie, 38% – tak. Na pytanie: czy władze mają prawo użyć policji, żeby do takiej demonstracji nie dopuścić? – 52% odpowiedziało – nie, 38% – tak. Na pytanie czy władze Poznania miały rację, używając policji, żeby zatrzymać Marsz Równości – 54% odpowiedziało – nie, 37% – tak²⁰.

Można powiedzieć, że po rewolucji 1905-1907, a przede wszystkim po roku 1980, czyli „karnawale Solidarności”, demonstracje i manifestacje uliczne „dopracowały się” widowni, czy publiczności, coraz bardziej kulturowo kompetentnej, przede wszystkim w zakresie publicznej lektury polskiego „imaginarium symbolicznego”, a ostatnio – w zakresie doświadczenia wizualności. Następną cezurą okazały się zapewne lata polskiej „transformacji” po roku 1989. Ponieważ od dziesięcioleci oprawą wizualną i scenariuszami miejskich demonstracji zajmują się wyspecjalizowane, podlegające rynkowej grze ofert agencje²¹, organizatorzy uwzględniać muszą współczesne reguły „estetyki odbioru”, co było widać szczególnie wyraźnie w czasie wielkiej demonstracji związków zawodowych w dniach 11-14 września 2013 roku. Organizatorzy oraz sami uczestnicy współczesnych demonstracji muszą zatem brać pod uwagę oddziaływanie zarówno medialnej, jak i ulicznej „publiczności”, działać na te publiczności – coraz bardziej sobie bliskie – performatywnie.

Dla kontrastu warto odnotować, że pod koniec XIX wieku robotnicze demonstracje uliczne bywały „głuche”, demonstrowano przy „zamkniętych okien-

nicach”, gdyż w przestrzeń miasta siłą wtargnęła hołota, masa, tłum²². „Kiedy po raz pierwszy łódzcy tkacze w czasie burzenia maszyn w 1861 r. wylegli na ulice, towarzyszyły im tylko okrzyki, gwizdanie i co najwyżej... «kocia muzyka»”²³. Sytuacja ta, jak można odczytać z innych prac Władysława Lecha Karwackiego, który analizuje szeroki kontekst kulturowy ówczesnych demonstracji i manifestacji publicznych, zmieniła się zasadniczo w czasie rewolucji 1905-1907²⁴. Warto przy tej okazji zauważyć, że „masa” w pismach José Ortegi y Gasset²⁵ oraz Eliasa Canettiego²⁶ to zbiorowość dostrzeżona (zwizualizowana jako coś „obcego”, „zewnętrznego”) w przestrzeni publicznej, a więc coś, co wyłoniło się na „widok publiczny”. Sam Canetti wspomina, że pomysł napisania książki pt. *Masa i władza* narodził się z obserwacji ulicznej demonstracji robotników we Frankfurcie w roku 1924.

W kulturowy krajobraz współczesnego miasta, w którym demonstracje „nabierają” znaczeń, wpisana jest „pamięć miasta”, ukonstytuowana społecznie w postaci „miasta jako doświadczenia” i „miasta doświadczenia”. Jak stwierdza Zuzanna Dziuban: „Miasto jako doświadczenie to sieć znaczeń reprodukowanych dzięki nawykowi, przestrzennym praktykom i codziennym działaniom – przestrzeń znana, oswojona i niepoddawana problematyzacji. Miasto doświadczenia z kolei to przestrzeń oglądana z pewnego dystansu, której znaczenia poddawane są ciągłej problematyzacji, interpretacji, rewizji, często też kontestacji (...) miasto doświadczenia to przede wszystkim miasto polityków, reprezentantów władz miasta, naukowców, inwestorów, urbanistów czy architektów”²⁷. Władze określają reguły demonstrowania, wyznaczają czas i przestrzeń, w jakimś sensie performatyzują zachowania.

Wspomniane dwa pola pamięci w przebiegu demonstracji uwyraźniają swoją istotę, reinterpreterują się, uzgadniają się i zarazem antagonizują. Demonstracja, którą staram się opisać w miarę możliwości z autopsji, jest swoistą „grą” na tych polach pamięci. Wypełnia jedną ze „scen miejskich”, gdyż jest wielogłosem, gdzie wybrzmiewa „głos”²⁸ przechodnia-observatora, „głos” władzy (demonstracja określa się wobec reguł władzy), „głos” demonstrantów (ich postawy, zachowania, idee, doraźne intencje i emocje) oraz – słyszalny dziś *a vista* – „głos” mediów, obserwatorów-komentatorów demonstracji, w tym może być również nieco odłożony w czasie albo pojawiający się w postaci jawnej obecności – „głos” badacza-observatora o statusie przechodnia lub uczestnika. Można powiedzieć, że głosy te uobecniają dynamiczną, choć okazjonalną, „przestrzeń publiczną” miasta, dla której konstytutywną figurą będzie – jak sądzę – „obserwator”, z całą teoriopoznawczą potencją tej relatywistycznej kategorii. Widzialność kontekstualizuje i zarazem umożliwia lekturę takiej hybrydycznej całości jak demonstracja.

Polskie imaginarium symboliczne przemieszcza się do miejskich krajobrazów kulturowych

Zarys historycznej „morfologii” form zachowań zbiorowych w przestrzeni publicznej przynosi grunto-
towne studium Mony Ozouf pt. *Święto rewolucyjne 1789-1799*²⁹, w którym autorka analizuje dynamikę
czasoprzestrzeni rewolucji francuskiej. Pokazuje, jak
„ludowe” formy żywiołowych działań przeobrażają cza-
soprzestrzeń „dawnego porządku”, jak tworzy się nowy
„słownik” artykulacji „zmiany społecznej”, dokonują-
cej się w wielkiej skali. W pracy tej znajdziemy formy
„prototypowe”, które spotkamy – mówiąc najogólniej
– w publicznych spektaklach nowoczesnej Europy,
a także we współczesnych widowiskach kulturowych
czy „świętach medialnych”. D. dell Porta i M. Diani
potwierdzają ocenę Tilly’ego i Tarrowa, że „nowocze-
sny repertuar, którego podłożem była wielka rewolu-
cja francuska, od tamtego czasu nie uległ większym
zmianom. Bojkot, barykady, petycje i demonstracje
są nadal wykorzystywane jako (zapewne dominująca)
forma protestu”³⁰. Francja do dnia dzisiejszego ucho-
dzi za kraj o najbardziej rozwiniętej kulturze konfliktu
i protestu³¹.

Nie szkicuję tu, nawet w największym zarysie, hi-
storii form protestu w dziejach Polski ostatnich stule-
ci, ale przyjmuję metodę patrzenia „stąd – „tam”, czyli
staram się odczytywać/odnajdywać we współczesnych
demonstracjach „powidoki” utrwalonych w pamięci
społecznej form protestu, aktualizowanych i artykuło-
wanych w czasie działań zbiorowych. Staram się ak-
centować ujęcie kulturoznawcze, gdyż – jak twierdzą
– D. dell Porta i M. Diani „doświadczenie ruchów spo-
łecznych można interpretować jako niekończącą się
produkcję i reprodukcję kodów kulturowych”³². Wspo-
mniani autorzy należą do tych badaczy, którzy wyraź-
nie akcentują kulturowy wymiar ruchów społecznych.
Piszą m.in.: „Czynniki kulturowe filtrują zewnętrzną
rzeczywistość, tak że dostępne możliwości [działań po-
litycznych – R.S.] niekiedy pozostają niezauważone”,
a „to, jak głośnie są żądania ruchów, jest uwarunko-
wane przez środowisko kulturowe”³³. Zagadnieniom
tym poświęcają osobny rozdział pt. *Symboliczny wymiar
działania zbiorowego*. W działaniach symbolicznych wi-
dzą skuteczność polityczną, a takie spojrzenie stanowi
dziś coraz bardziej wyrazisty nurt refleksji społecznej.
Stąd droga do „estetyki ruchów społecznych” i – po-
stulowanej w moim tekście – „estetyki demonstracji”.

Do kategorii kulturowych wyraźnie odwołuje się
Władysław Lech Karwacki, analizując repertuar za-
chowań oraz uniwersum symboliczne ulicznych wy-
stąpień robotniczych w latach 1892-1905. „Jeśli po-
równamy zachowania i postawy robotników łódzkich
w czasie buntu 1892 i rewolucji 1905 r., to uwidoczni
się olbrzymi skok w wiedzy politycznej (co nie jest
równoznaczne ze świadomością klasową) całej klasy

robotniczej. Ze znanych nam relacji o wydarzeniach
w 1892 r. wiemy, że robotnicy porzuciwszy pracę wy-
legli na ulicę, ale zostali bezładną masą, bez określo-
nego programu działania, który można by określić na
podstawie widocznego symbolu. Podobnie, jak w cza-
sie burzenia maszyn [w 1861 roku – R.S.], kiedy je-
den z przywódców mianował się «królem Herodem»,
tak w 1892 r. dokonano wyboru «króla polskiego». W
rewolucji 1905 r. robotnicy powszechnie i bezbłę-
dnie już określali charakter manifestacji i poglądy ich
uczestników na podstawie sztandarów, traktowanych
już jako symbole, za którymi dostrzegali odpowiednie
treści, postawy i emocje. W masie robotnicy nie znali
i nie wnikali w szczegóły programów, wiedzieli jednak
dokładnie, kto manifestuje pod czerwonym sztanda-
rem, kto pod biało-czerwonym, czarnym (anarchiści,
manifestacja głodowa). Feretron kościelny w procesji
określał inne treści, a inne w manifestacji politycznej
Chrześcijańskiej Demokracji. W ramach trzynastu
lat, między 1892 a 1905 r. dokonały się zasadnicze
przemiany w strukturze politycznego myślenia całej
klasy, a nie tylko grup politycznie uświadomionych
robotników”³⁴.

W uniwersum symboliczne oraz formy zachowań
w rewolucji 1905-1907, rekonstruowane przez Kar-
wackiego, wpisane były nie tylko znaki identyfika-
cji: sztandary (w demonstracjach prawicy – z orłem
i Matką Boską Częstochowską), feretrony, czerwone
i czarne kokardy, uniformy: konfederatki i kontusze
(endecja), szare bluzy robotnicze, ale również dzia-
łania uliczne: publiczne lżenie „szmacianych” figur
Najjaśniejszego Pana z orderami, palenie kukiel,
zrywanie urzędnikom carskim oznak i epoletów,
niszczenie rządowych napisów, transparentów oraz
flag; uroczyste pogrzeby ze sztandarami czarnymi
i czerwonymi, wieczorne manifestacje z czerwonymi
latarniami, składanie koron cierniowych na trum-
nach i grobach. W logosferze (napisy na sztandarach
i transparentach) pojawiały się, niekiedy wypisywane
kredą, hasła wolnościowe i społeczne, a ulotki i pie-
śni odwoływały się do motywów biblijnych (Judasza,
Kaina), eksponowano motyw „szubienicy” przezna-
czonej dla ciemieżycieli i zdrajców, głoszono kult bo-
haterów-ofiarników.

Warto przypomnieć w tym miejscu „wizyjny”, na-
wiązujący do wiosennego (wielkanocnego) przesilenia
wiersz Juliusza Słowackiego pt. *Wyjdzie stu robotników*
(1848), którzy „oborzają miasta grunt”, „odrzucają łokieć
i funt”, spopiela stare sztandary, otworzą klatki i pta-
ki („wróble”) na wolność wypuszczają. Pamięć o tym
wierszu odnowił wielki strajk w Stoczni Gdańskiej
w 1980 roku, który nie tylko wpisał się w polskie ima-
ginarium symboliczne³⁵, ale również to imaginarium
w jakimś zakresie przebudował, dokonał częściowej
rekompozycji „pamięci” polskich powstań (i ich spo-
łecznego podmiotu). Imaginarium to, pokazane jesz-

cze w *Weselu* (1901) Wyspiańskiego, a więc w scenerii szlacheckiego dworku, przesunęło się teraz w stronę krajobrazów kulturowych miasta. Przypomnę, że znaki i symbole powstań narodowych żywe były w czasie rewolucji 1905-1907.

Praformy zachowań zbiorowych i ich „powidoki” we współczesnych demonstracjach

Słownik symboli i form zachowań podczas demonstracji niewiele się zmienił od początku XX wieku, aż do czasu pojawienia się na szerszą skalę mediów elektronicznych (przede wszystkim internetu, telefonu komórkowego), a więc do czasu, kiedy elektroniczna powłoka świata ufundowała „elektropolis”, „interpolis”, miasto jako „interfejs”, kiedy liczy się „poetyka powiększonej przestrzeni”³⁶. Powstaje w związku z tym pytanie: czy kiedyś jakaś biopsychiczna realność medialnego / wirtualnego świata umożliwi wirtualną demonstrację na wirtualnej ulicy? Wraz z ugruntowywaniem się „elektronicznego miasta” nie zmienia się zasadniczo, utrwala jako imaginariusium społeczne, sam „słownik” symboli i form zachowaniowych demonstrantów, ale zmieniają się sposoby używania tego słownika. W realiach przestrzeni miejskiej słownik ten zapewne pozostanie trwały, dopóki ulica pozostanie jedną z najważniejszych „scen” realnego życia publicznego. Warto przypomnieć, że słynny protest „ludzi sieci” ACTA rozstrzygnął się na ulicy. Problem miejskiej sceny, na której widzimy demonstracje, analizuję w dalszej części tego tekstu.

Jeśli przyjąć za punkt wyjścia potoczne taksonomie kulturowe, zapisane w powszechnej pamięci estetycznej, utrwalone jako „percepcyjne dobra wspólne”³⁷, to można zaryzykować odtworzenie (pobieżne z konieczności) repertuaru form zachowań zbiorowych w przestrzeni publicznej, których „powidoki” odczytujemy we współczesnych demonstracjach. Mogą to być – wyraźnie stekstualizowane – formy zachowań³⁸:

A. Religijnych: procesja, w tym rezurekcyjna (w czasie demonstracji w dniu 20.03.1997 szef Regionu Mazowsze „Solidarności” Maciej Jankowski żartował: „Te petardy to przygotowanie do rezurekcji”). Następnie: droga krzyżowa, kondukt żałobny (demonstracja Śląsko-Dąbrowskiej „Solidarności” w dniu 26.05.1995 – demonstranci nieśli czarną drewnianą trumnę). W dniu 3.06.1995 pracownicy fabryki obuwia w Chełmku demonstrowali z ogromnym butem, który był „zwieńczony” krzyżem. W dniu 20.03.1997 demonstrujące starsze kobiety niosły krzyż, były też transparenty z wizerunkiem Jana Pawła II. Częstym elementem demonstracji (w pierwszych 15 latach zmiany ustroju) było rytualne wzniecanie ognia, palenie opon (ogień jako materia *in formis*), podnoszenie rytualnej wrzawy („kocia muzyka”), symboliczne (i dosłowne) niszczenie, dewastowanie fasady (powagi) wła-

dzy. Można w tym widzieć odległy pogłos obrzędowości wielkanocnej (ogień, kołatki). Symboliczne niszczenie porządku to zapowiedź chaosu, który zwiastuje „nowy ład”.

Wyraziste są rytuały cyklu obrzędowego, np. topienie Marzanny. Na moście Poniatowskiego obserwowałem w dniu 19.03.1997, jak część demonstrantów, która zajęła Ministerstwo Pracy, wrzuciła kukłę Leszka Millera, ministra pracy, do Wisły, z życzeniem, aby „spływał” do morza, czyli oddalał się na zatracenie).

B. Militarnych: szturm twierdzy (demonstracje Samoobrony); bitwa: w czasie wielkiej demonstracji związkowej w dniu 9.02.1994 Marian Krzaklewski, szef „Solidarności”, mówił: „Dzisiejsza manifestacja jest bitwą o ludzi, o rodziny, o system gospodarczy. Na bitwę o władzę może jeszcze przyjdzie czas”. Odnosimy także nawiązania do rytuałów bitewnych: harcownicy, obelgi, drzewce szturmówek jako bitewne kopie oraz parafrazy pieśni marszowych: „Glory..., glory... Soli..., soli... Solidarność...” (wielka demonstracja Solidarności w dniu 9.04.1994). „Najazd ciemnego luda” – tak brzmi ironiczny tytuł artykułu Mateusza Matyszkiewicza w „Gazecie Polskiej Codziennie” (13.09.2013).

C. Politycznych. Tu warto odnotować m.in. stekstualizowane formy kampanii wyborczych, następnie: konwencjonalne zachowania władzy, parodiowanie i przedrzeźnianie powitania / pożegnania polityka, parodie pochodów pierwszomajowych, co można było zobaczyć m.in. na manifestacji Śląsko-Dąbrowskiej „Solidarności” w dniu 26.05.1995, w czasie której niesiono transparent z wizerunkiem Aleksandra Kwaśniewskiego w czapce uszatce z czerwoną gwiazdą oraz napis: „Górnicy pozdrawiają tow. Szmaciaka, kandydata na prezydenta RP”. Pożalany „pomnik” Donalda Tuska, w charakterystycznej peruwiańskiej czapce, z piłką futbolową pod pachą, na postumencie z napisem „Premierowi – Naród”, stanął przed gmachem Sejmu i Senatu w dniu 13.09.2013, co skomentowano: „Tusk jak Kim Ir Sen” („Nasz Dziennik”, 14.09.2013). Istotną rolę odgrywa „pamięć” zachowań wiecowych i strajkowych. Zachowania te odżywają w momencie „przestojów” związanych np. z prowadzeniem negocjacji z władzami, składaniem petycji, oczekiwaniem na rozstrzygnięcie co do dalszego przebiegu demonstracji. Tworzą się wówczas mniejsze pod względem terytorialnego zasięgu „wspólnoty protestu”, ustanawiane przez elementarne formy komunikacji somatycznej, np. zasięg głosu liderów, który może być rozszerzany przez urządzenia nagłaśniające. Takie zachowania wielokrotnie obserwowałem na warszawskich ulicach, przede wszystkim w latach 90. XX wieku.

D. Teatralnych. „Cyrk Tuska” na wielkiej demonstracji związków zawodowych w dniu 14.09.2013. Pod Palmą Joanny Rajkowskiej tańczyły „małpy” w maskach ministrów oraz premiera Tuska. Była też maska

prezydenta Komorowskiego. Spektakl trwał około 20 minut, każda mała-minister była łzona, przedrzeźniana (Nowak – zegarmistrz). Spośród gazet warszawskich zdjęcie „cyрку Tuska” pokazała – na ile zdołałem to ustalić – tylko „Gazeta Polska Codziennie” (16.09.2013). Warto odnotować happeningowe próby włączania ulicznej publiczności (np. przechodniów) do „akcji scenicznej” demonstracji, a także „gry” barw kostiumów związkowych i odgrywanie – przypisanych tradycyjnie określonym zawodom – ról, np. pielęgniarzy w fartuchach i czepkach. Powtarzalne zachowania niektórych grup związkowców przypominają w ostatnich latach występy objazdowych trup teatralnych.

E. Ludycznych, sportowych. Wskazać można śpiewy na melodie stadionowe: „ole..., ole..., komuchom nie damy się!”. W wielkich demonstracjach związkowych w dniach 11-14.09.2013 łatwo czytelne były „powidoki” wyrazistej semiosfery Euro 2012 w Polsce, a także znaki identyfikacji demonstrantów na wzór subkultury kibiców (szaliki, emblematy związkowe i zakładowe). Mogą tu również wchodzić w grę takie formy jak festyny³⁹ oraz zwizualizowana tradycja działań Pomarańczowej Alternatywy. Tradycja „spotkań” jarmarczno-bazarowych widoczna była także w działaniach Samoobrony.

F. Egzystencjalno-bytowych. Odnotuję tu sposoby publicznego spożywania posiłków, środowiskowe rytuały alkoholowe; sposoby podróżowania „na demonstrację”, przypominające często zakładowe wycieczki na grzybobranie; sposoby/formy prowadzenia pogawędek / rozmów przed i w czasie demonstracji; licytacje dobrami (tu: publiczna „licytacja” głodowymi zarobkami). Mogą to być również skonwencjonalizowane sytuacje protestu, sporu, konfliktu, np. bójki, w tym zrytualizowane bójki o honor („bójki weselne” czy osławione u nas „bójki góralskie”), a także to, co Goffman nazywa „wykroczeniami terytorialnymi”, ingerującymi w „terytoria Ja”⁴⁰. Zbigniew Janas, znany działacz opozycji solidarnościowej, relacjonował w TVN 24 (12.09.2013), że ostro „stał się” z agresywnie demonstrującym związkowcem (w czasie Ogólnopolskich Dni Protestu we wrześniu 2013 roku), który – cytując Janasa – „dostałby w dziób”, gdyby służby porządkowe nie zareagowały w porę.

G. Promocyjno-reklamowych. Odnoszą się one głównie do oprawy medialnej demonstracji, do jej semiosfery. Są to „powidoki” eventów promocyjnych, wielkie festiwale piwa, sposoby rozdawania ulotek (mały marketing związkowy / polityczny), a także np. spontaniczne, demonstracyjne pochody do pierwszego w okolicy, nowo otwartego, usytuowanego na sporym wzniesieniu za miastem sklepu sieci Biedronka w Ilży (25.07.2013).

Omówione wyżej zjawiska, które określiłem jako praformy zachowań zbiorowych w miejscach publicznych, charakteryzują się w demonstracjach wzajem-

nymi przepływami, ekwiwalencjami oraz wymiennością względnie stałych „mikromodułów” zachowaniowych. Można dziś również wskazać przepływy konwencji, stylistyk i estetyk, pomiędzy demonstracjami a takimi zjawiskami jak flash mob czy masa krytyczna.

Wyodrębnione wyżej „powidoki” (ich lista nie jest kompletna) należy rozpatrywać nie tylko w ramach potocznych taksonomii, ale również w nawiązaniu do teorii rytuału, święta, karnawału, perfomansu, „dramatów społecznych” V. Turnera, czy takich kategorii opisu sytuacji społecznych, jak choćby Goffmanowskie „zaangażowanie”⁴¹ oraz „spotkanie”, i ich – utrwalone w praktykach interakcyjnych – społeczne artykulacje. Zagadnienia te omawiam bliżej w dalszej części tekstu, w której analizuję „procesualny” przebieg (charakter) demonstracji.

Demonstracja w przeciwieństwie do takich form zachowań zbiorowych w przestrzeni publicznej, jak procesja, marsz, defilada czy pochód nie jest ściśle „sformatowana”, wchłania w siebie różnorodne praformy oraz tworzywa semiotyczne, może generować istotną „nadwyżkę” zdarzeń i znaczeń. W czasie jej trwania zachodzi stała „gra” między rygiem (złożonym scenariuszem) a siłami odśrodkowymi, które podważają projektowany porządek. R. Schechner stwierdza, że uliczne „tłumne zebrania pełne są wirów i turbulencji, wstępujących i zstępujących prądów”, gdy tymczasem „władza przedstawia się zazwyczaj w schludnych prostokątach kohort o ustalonej liczebności, maszerujących przed nieruchomym spojrzeniem z trybun”⁴².

Nawiązując do Goffmana⁴³, można powiedzieć, że w czasie demonstracji mogą zachodzić liczne działania, które nie są ściśle zorientowane sytuacyjnie, w przeciwieństwie np. do parady, procesji czy oficjalnych ceremonii publicznych. Demonstracja przekracza często „rampę” i schodzi ze „sceny” ulicy, narusza „progi”, może nieść symbole narodowe i religijne na sztandarach i transparentach, a jednocześnie detonować petardy, z premedytacją niszczyć miejską infrastrukturę, wzniecać ogień, wdawać się w krwawe starcia ze służbami porządkowymi, szturmować urzędy, odgrażać się nie tylko władzy, ale również mieszkańcom miasta: my tu jeszcze wrócimy...

(fragment większej całości)

Przypisy

- 1 Historyczne formy zachowań zbiorowych w przestrzeni publicznej (święta, procesje, pielgrzymki, marsze, kondukty żałobne, pochody, rytuały itp.), których „powidoki” można odnaleźć we współczesnych demonstracjach, omawiam w dalszej części artykułu.
- 2 B. Baczek, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa 1994, s. 14.
- 3 Górnik, górak, marynarz (Polska jako całość, „od morza do Tatr”) to stali aktorzy współczesnego spektaklu poli-

- tycznego, przede wszystkim w akcentującej siłę tradycyjnych symboli pragmatyce zgromadzeń publicznych Prawa i Sprawiedliwości.
- 4 Protesty i demonstracje dosyć szybko wizualizowały się w polskiej popkulturze. W 2004 roku firma AD Domino wyprodukowała grę planszową pt. „Blokada”, przypominającą „Chińczyka”. „Wypożyczeni w cztery pionki gracze poruszają się po planszy przedstawiającej Polskę. Celem jest stolica. Wyrzucając odpowiednią liczbę oczek, blokadę można zbić” (N. Mazur, *Blokadę można zbić*, „Gazeta Wyborcza”, 27.01.2004).
 - 5 Analizę treści pojęcia „protest” na szerokim tle kulturowym i politologicznym przynosi m.in. praca G. Forsyia, *Dynamika sporu. Protesty rolników w III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2008, s. 140-144. Por. także: D. della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 212 i 181-213, gdzie doskonale pokazano szerszą w stosunku do demonstracji ramę narracyjno-interpretacyjną „protestu”. M. Napiórkowski zalicza demonstracje do szeroko rozumianych zjawisk „kultury wernakularnej”; „Kultura Współczesna” 2015, nr 3. Najszerszą ramą, obok kultury wernakularnej, mogłyby być systematycznie ostatnio analizowane „kultury kontestacji” i „kultury oporu” (ostatnio m.in. W.J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013), „ruchy społeczne”, „nowe ruchy społeczne” (m.in. T. Paleczny, *Nowe ruchy społeczne*, Kraków 2010; tu: ciekawa typologia osobowości kontestacyjnych); M. Zimniak, *Nowe ruchy religijne*, Gdańsk 2009. Oczywiście zmienia się wtedy perspektywa opisu i analizy demonstracji, wpisywana jest ona wtedy w szersze: politologiczne, socjologiczne, antropologiczne, a także medioznawcze konteksty. Opis demonstracji w tak szerokiej perspektywie traci na autonomii, zyskuje natomiast przez wpisanie demonstracji w dynamikę życia społecznego. Ciekawe pomysły, wychodzące z kręgu antropologii współczesności oraz kulturoznawstwa, przynosi praca pt. *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej* pod redakcją W. Kuligowskiego i A. Pomiecińskiego, Poznań 2012.
 - 6 Problematykę słynnego strajku w Stoczni Gdańskiej (w perspektywie koncepcji rytuału V. Turnera) podejmowałem w rozprawie pt. *Poezja wysokich ideałów*, w książce pt. *Głosy tradycji*, Warszawa 2001, s. 62-76, gdzie – dla analizy stacjonarnego charakteru zjawiska – przydatnymi okazały się formuły: „strajku przeistaczającego” i „strajku strajkującego”, a więc takiego, który „reprodukował się”, czerpiąc siłę z – wcześniej wytworzonej „nadwyżki” symbolicznej. Por. też: Cz. Robotycki, *Sztuka a vista*, „Lud”, t. 69, 1985 (odbitkę artykułu przysłał mi Cz. Robotycki pocztą w grudniu 1985 z odrębną adnotacją „to chyba cenzuralne”).
 - 7 J. Bralczyk, *Manifestacja / demonstracja*, „Gazeta Wyborcza” (5.03.2016).
 - 8 Por. N. Mirzoeff, *Prawo do patrzenia*, [w:] *Antropologia kultury wizualnej. Zagadnienia i wybór tekstów*, opracowanie I. Kurz, P. Kwiatkowska, Ł. Zaremba, wstęp I. Kurz, Warszawa 2012.
 - 9 N. Mirzoeff, dz. cyt., s. 745.
 - 10 A. Berleant, *Wrażliwość i zmysły. Estetyczna przemiana świata człowieka*, Kraków 2011, s. 240.
 - 11 Próbie wizualizacji idei „obywatelskości” (wizualizacji zamiast wstępnej definicji „obywatelskości”) przynosi artykuł autorstwa X. Bukowskiej i E. Wnuk-Lipińskiego pt. „Obywatelskość a la polonaise – czyli jakimi obywatela-
- mi są Polacy, „Nauka” 2009, nr 1, s. 24, w którym przywołują „fikcyjną scenę uliczną” z „barwnym korowodem Parady Równości”.
 - 12 E. Rewers, która podjęła problem „konstruowania scen miejskich”, przypomina za Lefebvrem, że w tym ujęciu „struktura spektaklu teatralnego nakłada się na strukturę konkretnego miasta”, a „znaczenie sztuki widowiska dla społeczności miejskiej jest zatem konstytutywne”. Por. *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*, pod red. E. Rewers, Warszawa 2014, s. 54.
 - 13 Por. L. Kolankiewicz, *Wstęp: Ku antropologii widowisk*, [w:] *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, opracowali A. Chałupnik, W. Dudzik, M. Kanabrodzki, L. Kolankiewicz, wstęp i redakcja L. Kolankiewicz, Warszawa 2005, s. 23.
 - 14 E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 272.
 - 15 Niezwykle sugestywne (teatralizujące) spojrzenie na krajobraz kulturowy małego białoruskiego miasteczka znajdziemy w tekście Michoels O. Mandelsztama, [w:] tegoż, *Słowo i kultura*, Warszawa 1972, s. 145-147. Dla antropologii miasta konieczne jest przededefiniowanie kategorii „krajobrazu kulturowego”, wypracowanej m.in. w kręgu geografii kulturowej. Przyjmuję tu ustalenia Z. Dziuban, która rozróżnia „krajobraz-reprezentację” i „krajobraz przeżywany”. W odwołaniu do tych koncepcji krajobrazu kulturowego miasta można stwierdzić, że krajobraz kulturowy jest swoistą ramą narracyjno-interpretacyjną, która w swej istocie przypomina wspomnianą wyżej koncepcję „wizualności” N. Mirzoeffa, jest formą tej widzialności, której przypisuje się wymiar ideologiczny, gdyż „krajobraz-reprezentacja” pojmowany jest jako „kulturowy produkt, będący zawsze ekspresją władzy i społecznego statusu”. Pojęciu „kontrwizualizacji” mogłoby odpowiadać pojęcie „krajobrazu przeżywanego”, nastawionego na „oddanie głosu oddolnym, wernakularnym konstrukcjom przestrzeni tworzonych przez insaiderów” (Z. Dziuban, *Doświadczenie*, [w:] *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 162-170. Polska refleksja socjologiczna o mieście ma tu ciekawe dokonania, wśród których odnotować należy m.in. prace B. Jałowieckiego i M.S. Szczepańskiego. Dla badań nad spontaniczną, „oddolną” kreacją krajobrazu miasta ważne są przede wszystkim prace: R. Drozdowskiego, *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*, wyd. II rozszerzone, Poznań 2009, oraz *Nie-widzialne miasto*, pod red. M. Krajewskiego, Warszawa 2012. Z pogranicza literaturoznawstwa i kulturoznawstwa warto odnotować książkę *Tętno pod tynkiem. Warszawa Mirona Białoszewskiego*, redakcja A. Karpowicz, P. Kubkowski, W.K. Pessel, I. Piotrowski, Warszawa 2013. Próby wizualizacji „bohaterów Października” 1956 omawia I. Kurz, *Twarze w tłumie. Wizerunki bohaterów wyobraźni zbiorowej w kulturze polskiej lat 1955-1956* Warszawa 2005, s. 39-45.
 - 16 R. Sennet, *Kultura nowego kapitalizmu*, Warszawa 2010, s. 45-46.
 - 17 G. Ekiert, J. Kubik, *Collective Protest and Democratic Consolidation in Poland, 1989-93, New Papers on Central Eastern European Reforms and Regionalism*, red. A. Seleny, E. Sulejman, 1997, nr 3, Center of International Studies, Princeton University, Princeton.
 - 18 P. Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Warszawa 200, s. 94. Formy aktywności społecznej oraz „figury” społecznych sporów i konfliktów

- w rzeczywistości polskiej transformacji analizuje J. Grzyski, *Rozmowa czy konfrontacja? Protesty pisane, marsze i strajki w Polsce 2005-2007*, Warszawa 2008. Warto w tym miejscu przywołać klasyczną już pracę A. Paczkowskiego, *Strajki, bunt, manifestacje jako „polska droga” przez socjalizm*, Poznań 2003.
- ¹⁹ G. Ekiert, J. Kubik, dz. cyt., s. 17.
- ²⁰ Badanie TNS OBOP z 1-5 grudnia 2005 na reprezentatywnej próbie losowej 1004 Polaków powyżej 15. roku życia.
- ²¹ Por. m.in. E. Wilk, *Chodźcie z nami*. „Polityka” 1997, nr 18. Por. także: *Strajk z mediaplanem*, „Gazeta Wyborcza” (14.02.2008). Nie odnoszę się w tym momencie do analiz „teatru władzy” w okresie PRL, opisywanego m.in. przez P. Osękę, *Rytuały stalinizmu. Oficjalne święta i uroczystości rocznicowe w Polsce 1944-1956*, Warszawa 2007.
- ²² Por. choćby L. Pułka, *Holota, masa, tłum. Bohater zbiorowy w prozie polskiej 1890-1918*, Wrocław 1996. Szeroki kontekst kulturowy demonstracji ulicznych z przełomu XIX i XX wieku przynoszą studia W.L. Karwackiego: *Badania nad kulturą robotniczą w Polsce*, „Dzieje Najnowsze”. Rocznik VI, 1974, nr 1 oraz *Znaki i symbole w rewolucji 1905-1907*, „Dzieje Najnowsze”, rocznik VII, 1975, nr 3.
- ²³ W.L. Karwacki, *Piosenka w środowisku robotniczym*, [w:], *Polska klasa robotnicza. Studia historyczne*, t. V, Warszawa 1973, s. 143.
- ²⁴ W.L. Karwacki, *znaki i symbole...*, dz. cyt.
- ²⁵ José Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982.
- ²⁶ E. Canetti, *Masa i władza*, Warszawa 1996.
- ²⁷ Z. Dziuban, dz. cyt., s. 159-162.
- ²⁸ Zagadnienie „głosu” w narracjach miejskich konceptualizuje M. Michałowska, *Wypowiadanie miasta. Narracje*, [w:] *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 234-249.
- ²⁹ M. Ozouf, *Święto rewolucyjne 1789-1799*, Warszawa 2008.
- ³⁰ D. della Porta, M. Diani, dz. cyt., s. 188.
- ³¹ K. Jaszczuk, „Bezinteresowny” ruch społeczny RESF: oryginalna forma obywatelskiego sprzeciwu wobec polityki imigracyjnej we Francji, [w:] *Oblicza buntu...*, dz. cyt., s. 182.
- ³² D. della Porta, M. Diani, dz. cyt., s. 81.
- ³³ D. della Porta, M. Diani, dz. cyt., s. 234.
- ³⁴ W.L. Karwacki, *Badania nad kulturą robotniczą w Polsce*, dz. cyt.
- ³⁵ R. Sulima, analiza wiersza *Wyjdzie stu robotników*, [w:] *Juliusza Słowackiego rym błyskawicowy*, red. S. Makowski, Warszawa 1980.
- ³⁶ W. Chyła, *Technologicznie zapośredniczona (medialna) przestrzeń publiczna: ponowoczesna maszyna rządzenia bez ludzi*, [w:] *Formy estetyzacji przestrzeni publicznej*, red. J.S. Wojciechowski i A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998. Istotne pomysły w tym zakresie przynosi koncepcja „post-polis” E. Rewers oraz m.in. teksty zawarte w tomie *Miasto w sztuce – Sztuka miasta*, pod redakcją tej samej autorki (Kraków 2010), a tam m.in. teksty: A. Gwoździa, L. Manovicha, A. de Souza e Silvya. Por. także zbiorową publikację pt. *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod red. M. Duchowskiego i A. Sekuły, Warszawa 2011. Tam przede wszystkim: M. Filiciak, *Ulica jako hybryda. Przestrzeń miejska z perspektywy sieci*.
- ³⁷ A. Berleant, dz. cyt., s. 225.
- ³⁸ Podane niżej przykłady nie wyczerpują rejestru „zdarzeń”, które odtwarzam z własnych zapisów terenowych oraz relacji medialnych, staram się natomiast nadać tym przykładom walor typologiczny. Wykorzystuję relacje z dzienników: „Życie”, „Życie Warszawy”, „Gazeta Wyborcza”, „Dziennik”, „Polska The Times”, Rzeczpospolita”, „Nasz Dziennik”, „Gazeta Polska Codziennie”, „Fakt” oraz relacje telewizyjne: TVP, TVN, Polsatu. Bardziej rozbudowane relacje medialne zyskują w tekście dokładne lokalizacje.
- ³⁹ Por. na ten temat: W. Kuligowski, *Wspólnota festynu. O demokracji banalnej*, [w:] tegoż, *Różnicowanie nowoczesności. Nowa debata w antropologii społecznej*, Poznań 2012 oraz I. Bukraba-Rylska, *O wiejskich festynach, czyli ku organoleptycznej koncepcji kultury*, [w:] *Peryferie kultury*, redakcja naukowa: R. Chymkowski, Ł. Bukowiecki, M. Czermazowicz, W.K. Pessel, M. Zimniak-Hałajko, Warszawa 2013.
- ⁴⁰ E. Goffman, *Relacje w przestrzeni publicznej. Mikrostudia porządku publicznego*. Warszawa 2011, s. 72-86.
- ⁴¹ Tegoż, *Zachowanie w miejscach publicznych. O społecznej organizacji zgromadzeń*, Warszawa 2008.
- ⁴² R. Schechner, *Ulica jest sceną*, [w:] tegoż, *Przyszłość rytuału*, Warszawa 2000, s. 52.
- ⁴³ E. Goffman, dz. cyt., por. rozdział pt. *Rygor i swoboda*.

