

RUMUŃSKA CODZIENNOŚĆ W EUROPEJSKIEJ WSPÓLNOTY

Agnieszka Chwieduk, *Rumuński sposób na Europę. Antropologiczne studium społeczności lokalnej z Săpânța*, Poznańskie Studia Etnologiczne nr 22, Instytut im. Oskara Kolberga, Poznań 2018, ss. 309.

Niniejsza książka to rezultat kilkuletnich badań terenowych prowadzonych w Rumunii przez Agnieszkę Chwieduk – filolożkę, etnografkę i antropolożkę afiliowaną w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. W monografii porusza aktualny problem życia małych podmiotów lokalnych w jednoczącej się Europie – Jak żyją na co dzień? Jak konceptualizują pojęcie Europy? Jak określić ich specyfikę jeśli funkcjonują na obszarach peryferyjnych, których status ekonomiczny, polityczny oraz kulturowy w szczególności sposób zależy od bardzo złożonej sytuacji, w której znalazł się Stary Kontynent po 1989 roku? Propozycje odpowiedzi na te główne pytania problemowe Autorka formułuje poprzez odniesienie ich do przykładu Rumunii, a w niej do małej wsi Săpânța położonej w regionie Maramuresz, w przygranicznym pasie rumuńsko-ukraińskim ok. 2 km od Cisy. Săpânța wraz z okolicznymi wioskami tworzy wielokulturowy i wielowyznaniowy obszar, na którym współistnieją Rumuni, Węgrzy i Ukraińcy. Z jednej strony ubóstwo i wysoki wskaźnik emigracji, a z drugiej położenie przygraniczne oraz mocno rozwinięta branża turystyczna sprawiają, że jej mieszkańcy na co dzień stykają się zarówno z wewnętrznymi problemami egzystencji wsi rumuńskiej w ogóle, jak i z rzeszami obcokrajowców reprezentujących inne wartości i systemy kulturowe a także diametralnie różny status ekonomiczny (turyści). Taki wybór terenu wpływa oczywiście na formułowane wnioski czego Autorka jest świadoma i którego dokonała w oparciu o kryterium różnorodności wewnętrznej danej społeczności:

Poszukiwałam miejscowości stanowiącej typ „laboratorium etnograficznego”. Wyznaczać go mogło zróżnicowanie etniczne, kulturowe oraz

społeczne, kształtowane w perspektywie długiego trwania. W dalszej kolejności zależało mi na wykorzystaniu wiedzy lokalnej, kształtowanej w sytuacji przemian politycznych Rumunii po II Wojnie Światowej i po 1989 roku (Chwieduk 2018: 32).

Pewien niedosyt odczuwany jest przy próbie wyluskania informacji, czy i w jakim stopniu wieś ta jest dla Rumunii reprezentatywna? Nie o reprezentatywność chyba jednak Autorce – jak mi nie chodzi – chodzi a o specyfikę „lokalnego laboratorium terenowego”. Odnalazła w nim i „archaiczność” i sukces materialny w czasach powszechnych trudności ekonomicznych; związek z tradycyjnymi wartościami i jednoczesny silny kontakt ze światem wartości diametralnie odmiennych. Innymi słowy Săpânța to lustro, w którym jednocześnie przeglądamy się rumuńskie wzorce i normy prawa obyczajowego oraz europejskie założenia i skodyfikowane wytyczne. I z taką świadomością warto rozpocząć lekturę tej książki – ważnej nie tylko dla świata spod znaku badań antropologicznych. *Rumuński sposób na Europę* powinien się znaleźć na półkach folklorystów, socjologów i politologów, którzy odczytają w nim niezwykłą wrażliwość etnografki współżyjącej z rozmówcami i współtworzącej z nimi finalny upodmiotowiony tekst jakim jest ta książka. To rzadka umiejętność. W mojej opinii przyczyniły się do jej ukształtowania studia filologiczne Autorki, które silnie wyczulają na język i tworzą za jego pomocą obraz świata. Jej filologicznie wyostrzona narracja zbliża się, zwłaszcza we fragmentach poświęconych opisom analizowanej społeczności, do holistycznej w analizie a precyzyjno-subtelnej w języku narracji Józefa Obrębskiego o macedońskiej wsi lat 30-tych XX wieku¹. Długi i wielokrotnie powtarzany pobyt w terenie oraz bardzo precyzyjny

¹ Tezę tę rozwijam w tekście: *Świeckość transformacyjna, czyli Józefa Obrębskiego narracja o religii i religijności. Na podstawie materiałów z macedońskiego Porecza*. Tekst przyjęty do publikacji w czasopiśmie „Slavia Meridionalis” nr 20, 2020

warsztat etnograficzny umożliwiły zlokalizowanie, wypunktowanie, opisanie i krytyczne przeanalizowanie podziałów lokalnych oraz wzajemnych zależności i relacji. To bardzo ważne, ponieważ stoi u podstaw możliwości uchwycenia oddolnych strategii, praktyk i schematów postępowania organizujących zarówno codzienne życie ludzi, jak i ich stosunek do Europy. Europy rozumianej bardzo szeroko, tj. nie tylko jako Unia Europejska i nie tylko geograficznie w znaczeniu kontynentu, lecz także jako kręgu kulturowego związanego z tak zwaną cywilizacją Zachodu (w jej wymiarze ekonomicznym i kulturowym).

Monografia została podzielona na sześć głównych części, z których każdą można czytać niezależnie od pozostałych. Nie oznacza to zaburzenia chronologii wywodu. Wręcz przeciwnie. Każda z nich stanowi zamkniętą całość problemową wpisaną jednocześnie w główny tok wypowiedzi – poszukiwania kształtu rumuńskiego sposobu na Europę, czyli takiego, który opiera się na własnych, często zaskakujących i w porównaniu z innymi krajami odmiennych warunkach. Na uwagę polemiczną zasługują jednak zastosowane proporcje partii teoretycznych i analitycznych. Układ rozdziałów: 1. *Wymiar lokalny*; 2. *Europa w (kon)tekstach*; 3. *Miejsce badań i metodologia*; 4. *Maramuresz i Săpânța – przekroczyć peryferyjność*; 5. *Podziały lokalne*; 6. *Praktykowanie wolności – ku trwaniu lokalnego?*, ma za zadanie równoważyć części teoretyczną i empiryczną. Równowaga ta nie zostaje jednak zachowana, ponieważ w monografii główny nacisk położony został na aspekty metodologiczne, dla których rumuńska wioska jest polem weryfikacji twierdzeń. Na każdy z rozdziałów składają się silnie w nim obecne (w przeważającej części) rozważania teoretyczne, które jednak nie przytłaczają czytelnika. Ich lekka, czasami wręcz eseistyczna forma sprawia, że bardzo dobrze wprowadzają w odbiór cytowanych materiałów empirycznych i dzięki temu niemal „za rękę” prowadzą adresata wypowiedzi po meandrach pracy terenowej i analizy – tylko pozornie

przecież gabinetowej². Za pomocą konsekwentnie powtarzanych w całej monografii, w każdym z rozdziałów, pytań podstawowych: kto?, skąd? i za pomocą czego? Autorka nie tyle opisuje, co rozważa obrane przez siebie metodologie badawcze.

Rozdział pierwszy skupiony jest na problematyce lokalności związanej z introspekcją, z doświadczeniem wewnętrznym i jego rolą w tworzeniu opisu etnograficznego (Geertz 2000). Dlatego pojęcie lokalny Autorka odnosi najpierw do samego badacza, a nie rozmówców/badanej grupy. Przy czym jednoznacznie podkreśla, że „badacz ma do czynienia nie z całą grupą, lecz z jej reprezentantami. [...] Toteż jego wiedza jest konstruowana dzięki relacjom w małych podgrupach, za to w wyjątkowo intensywny sposób” (Chwieduk 2018: 46). Odpowiedź na inicjalne pytanie: *kto?* uzależnia zatem w przeważającym stopniu od wzorców panujących wśród badanych, a nie od zaplanowanej intencji badacza. Prowadzi to do zlikwidowania ostrego podziału między badanym i badaczem oraz do tworzenia przez nich wspólnego tekstu. W ten sposób, odpowiadając na pytanie: *kto?*, otrzymujemy w odpowiedzi: 1. badacz (oczywiście ze wszystkimi jego/jej uwarunkowaniami społecznymi, płcią, wiekiem, doświadczeniami kulturowymi etc.), 2. jego/jej wyobrażenia na temat tekstu oraz 3. upodmiotowiony współuczestnik rozmowy. Innymi słowy, do grona obserwatorów włączony zostaje sam tekst rozumiany, za Michelelem Foucaultem jako strategia praktykowania Siebie, pisania-Siebie (Foucault 2012). Rozważania o antropologicznym wymiarze kategorii tekstu i inkorporowanie jej do etycznego wymiaru badań skutkuje rozumieniem rzeczywistości jako dostępnej jedynie w trakcie przekazu. Codziennosc Săpânți to z jednej strony opowieści i rozmowy jej mieszkańców,

² Silną merytorycznie i bardzo ciekawą czytelniczo propozycją tłumaczeń i rewizji terenów, rzeczowych i metaforycznych oraz ich gabinetowych „kontynuacji” jest tom zbiorowy: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* pod redakcją Tarzycjusza Bulińskiego i Mariusza Kairskiego, wydany w 2011 roku przez Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

a z drugiej ciągle świadomość badaczki, że swoją osobą wpływa na sytuację rozmowy i obserwacji uczestniczącej. Stąd kilkukrotne akcentowanie w książce faktu rozbitcia sytuacji etnograficznej na czynność (współtworzoną przez badaczkę, nagrywaną, spisywaną) oraz tekst (efekt finalny). To sprawia, że pomimo długiego pobytu oraz wielu powrotów w miejsce badań, Autorka książki wciąż podkreśla zarówno swoje współuczestnictwo, jak i obcość. Końcowy tekst pisany rozumie jako wspólną własność: badaczki i rozmówców/mieszkańców.

Ta konstruowana, wytwarzana lokalnie wiedza niepodzielnie związana jest z dialogiem badacza i badanych, z przekształcaniem działań (które obserwuje i w których z badanymi współuczestniczy) w narrację „zrozumiałą poza kontekstem, który je stwarza” (Chwieduk 2018: 51). Na tym też polega różnica między tą wiedzą a innymi wiedzami (por. Burke 2016). W wiedzy wytwarzanej lokalnie ważny jest współudział badacza w przebiegu praktyki. Nie ma już miejsca w i tak wypełnionej po brzeги monografii na Maksa Webera i jego teorii nieistnienia tematów badawczych niezależnych od intencji badacza. Wspominam o tym, ponieważ Weber nie należy do autorów chętnie cytowanych przez antropologów, podczas gdy jego tezy dotyczące kryteriów wyboru tematów badawczych, obiektywności ich analiz oraz typów idealnych i modeli abstrakcyjnych zasługują na naukowe odkurzenie (zob. np. Weber 1985; 2002). Szczególne znaczenie w konstruowaniu lokalności zajmuje wspomniana już kategoria tekstu i rzeczywistości dostępnej jedynie w trakcie przekazu. Tekst staje się wspólną własnością. Przy czym Autorka z niezwykłym wyczuciem merytorycznym porusza się w kręgach przekazów pisanych i ustnych (w tym silnie akcentując dyskurs naukowy i tworzenie przez niego rzeczywistości), nie stawiając ich w opozycji lecz pokazując drogę, którą słowo mówione przechodzi do zapisu i jaki wpływ ma na formę jego upiśmiennienia tzw. „kontrola tekstu”. Słusznie także zauważa i podkreśla siłę sprawczą słowa pisanego, której wpływ społeczny jest znacznie większy i odmienny przestrzennie

od wpływu oralnego. Czytelnikowi trudności nastrocza jednak odnalezienie jednoznacznego wskazania przyjętej w tej książce definicji terminu lokalny. Ostatecznie jest on tłumaczony na stronach 70–72 lecz w sposób bardzo rozbudowany i bez wyrazistego doprecyzowania. Lokalny zdaje się znaczyć tak dużo, że traci na lokalności.

Konkretne i trafnie dobrane przykłady z materiału empirycznego współtworzą rozdział drugi, w którym podjęta została próba (kon)tekstualizacji Europy, czyli wpisania jej w narracje mieszkańców Săpânty. Czym jest Europa? Co oznacza słowo Europa? Gdzie jest Europa? A gdzie jej nie ma? Do jakiego stopnia jest to pojęcie geograficzne, a w którym punkcie narracji zaczyna się kulturowe i ekonomiczne? A co z nie-Europą? Pytania nie zostały w ten sposób przez Autorkę sformułowane, ale taki ich kształt nasuwa się po lekturze tej części. Dzięki metodologicznemu rozróżnieniu pomiędzy Antropologią u siebie (*Anthropology at Home*) a Antropologią Europy otrzymujemy badaczkę-Europejkę, która prowadzi badania nad lokalnością „u siebie”, czyli w Europie lokalnej. Czy do nas, geograficznych Europejczyków, należy jednak cała Europa? Czy w całej: geograficznej, kulturowej i ekonomicznie rozumianej Europie jesteśmy „u siebie”? Przecież pojęcie Europy jest konstruowane przez naukowców, dziennikarzy, pisarzy, ludzi kultury, polityków itd. Przecież bycie Europejczykiem to nie tylko i nie nawet miejsce pochodzenia i zamieszkania lecz wyznawane wartości i sposób życia.

„[I]stota Europy” jest czymś niedosięglym dla „realnie istniejącej Europy”. Istota „bycia Europejczykiem” wyprzedza zawsze istniejące realia, a istota europejskiej rzeczywistości nigdy nie nadąza za istotą Europy. [...] [O] ile „realnie istniejąca Europa”, Europa polityków, kartografów i wszystkich jej oficjalnych i samorzadnych rzeczników może być pojęciem geograficznym i przestrzennie ograniczonym bytem – o tyle nie jest nim „istota” Europy. Nie jesteś Europejczykiem tylko dlatego, że zdarzyło ci się urodzić i żyć w mieście zaznaczonym na politycznej mapie Europy. Możesz jednak być Europejczykiem, nawet jeśli nigdy nie byłeś w żadnym z takich miast (Bauman 2012: 11).

Dla Europy Zachodniej „swojskim” Innym, „swojskim” obcym jest, dla przykładu, Europa Południowa. A co z Europą Środkową? Z jej niedookreśleniem geograficznym (linia Huntingtona) oraz багаżem kulturowym (np. twórczość Milana Kundery) i politycznym (krytyczny rok 1989; zob. np. Zieliński red. 2002). Jakie jest miejsce postsocjalistycznych krajów Europy Środkowo-Wschodniej oraz krajów bałtyckich w „nowej” Unii Europejskiej? Dlaczego podział na „stara” i „nowa” Unię funkcjonuje także w dyskursie naukowym? Przy tak niejednoznacznym pojęciu jakim jest Europa karkołomnym wręcz zadaniem wydaje się być szukanie tytułowego rumuńskiego sposobu na nią. *Za pomocą czego?* oznacza więc tej książce: za pomocą praktyk językowych. Ich szczególną formą są teksty pisane, a wśród nich zwłaszcza naukowe. Problem życia małego podmiotu lokalnego w jednoczącej się Europie związany jest z dyskursem naukowym kreującym określoną wizję Europy. Autorka już w inicyjalnej części monografii konkluduje, że „dyskurs naukowy generujący określoną wizję Europy z jednej strony najintensywniej współtworzy pole nauki, z drugiej jednak włącza w nie uniwersum podmiotów, które nie wytwarzają dyskursu naukowego ale mają wpływ na jego treści” (Chwieduk 2018: 67). W konsekwencji doprowadziło to do uchwycenia dyskursywnego wymiaru rzeczywistości jako dominującego w codziennych relacjach podmiotów identyfikujących się z obszarem Europy, ale jednocześnie deklarujących poczucie odrębności. Jednak właśnie dzięki pokazywaniu tego wielogłosu znaczeniowego otrzymujemy wywód silnie dążący do obiektywizmu. Zawiera się on w poszukiwaniu odpowiedzi na kwestię: „jak społeczność zajmująca we własnym kraju «pozycję peryferyjną» radzi sobie w warunkach «jednoczącej się Europy»” (Chwieduk 2018: 106)? Autorka monografii odpowiedź tę zaczyna konstruować w kolejnej, trzeciej części, w oparciu o obserwację uczestniczącą codzienności oraz celebracji świątecznych zarówno cyklu dorocznego (religijnego), jak i cyklu życiowego jednostki (narodziny, ślub, śmierć).

Fragmenty z Jej dziennika terenowego pokazują niezwykle uważną i skrupulatną działalność badawczą, skupioną na notowaniu tego, co etnografka zauważała i czego doświadczała „na sobie”. Niezwykle istotne jest także pokazanie w jaki sposób podejście do terenu, badanych, pojęcia Europy i jej rumuńskiego wymiaru w niej – jako w badaczce – ewoluowało. Przy czym wciąż – i tak kontynuuje do końca książki, podkreśla niebezpieczeństwo kategoryzowania rzeczywistości zgodnie z zapośredniczonymi we własnej kulturze schematami. Píše między innymi tak: „Istnieje [...] ryzyko, że to, czego nie znamy, może zostać przez nas zignorowane – niedostrzeżone. Jeśli zaś w jakiejś mierze zjawisko (zachowanie) koresponduje z naszą «mapą poznawczą», jego poznanie wiąże się z ryzykiem uproszczeń” (Chwieduk 2018: 143–144). Nagromadzenie tego i temu podobnych cytatów wywołuje u odbiorcy wrażenie autorskiej niepewności, czy też obawy o posądzenie o niedokładność. Moim zdaniem nieuzasadnione. Wyrażna jest w tej publikacji precyzyjna etnograficzna Autorki, która wsparta pewnością wnioskowania – bez poszukiwań ciągłego uzasadnienia w tak zwanej teorii ugruntowanej – nadałaby tej książce lekkości.

Szczególnie ciekawe i niezwykle barwnie ilustrowane materiałem empirycznym pozyskanym w czasie badań terenowych są strategie pokonywania peryferyjności, wokół których zorganizowany jest kolejny rozdział *Rumuńskiego sposobu na Europę*. Rozumiane są one jako podstawy i działania, które oddają wyobrażenie o tym, jaka jest sytuacja kraju i regionu. Są one także reakcją na warunki peryferyjności. Metodologia Badaczki opiera się na ukazaniu „jak wybrani reprezentanci określonych środowisk, z którymi miałam do czynienia, reagują na tę sytuację, wykorzystując rozmaite struktury: instytucje współtworzące dyskursy popularyzatorskie, naukowe, prolokalne inicjatywy, ruch turystyczny” (Chwieduk 2018: 147). Ważne miejsce zajmują w nich treści wypierane i przemilczane, jak na przykład fakt obecności Romów, czy relacji międzywyznaniowych. Na pierwszym planie strategii przeciw-peryferyjności znalazła się

archaiczność utożsamiana z tradycją, z autentyzmem, z wyobrażeniem o „idealnym” chłopstwie, ze strefą pierwotną (nie prymitywną!), z tym, co naturalne, podstawowe, źródłowe dla danego miejsca lokalnego (por. Brzezińska 2009). Ten swoisty powrót do korzeni charakteryzuje wspólnoty niepewne, małe, peryferyjne właśnie, żyjące w konieczności ciągłego potwierdzania swej tożsamości. Strategię tę wykorzystują współcześnie na przykład państwa powstałe po rozbieżności Jugosławii, spierające się o wyłączność swych języków, dzieł literackich, przekazów folkloru słownego, czy kuchni (zob. np. Ceribašić, Marks red. 2009; Hamersak, Pleše, Vukušić red. 2013). Zarówno w ich przypadku, jak i we wsi Săpânta połączone jest to ze spełnianiem wymagań międzynarodowej opinii publicznej, w tym turystów, którzy w efekcie dostają to właśnie, czego oczekiwali. Kolejne odwiedzin na Wesołym Cmentarzu (w 1999 wpisanym na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO), zakup pamiątki w postaci repliki kolorowego (niebieskiego) nagrobka jak kolorna lampka chorwackiego wina przy chorwackiej kolacji na chorwackim wybrzeżu. Jest to zatem swoista odpowiedź na pytanie *skąd?* odniesiona do wyobrażonego archaicznego wymiaru. Oznacza opis miejsca obserwacyjnego, które już na początkowych stronach monografii nazwane zostało „teatrem pamięci” (Chwieduk 2018: 61). Przy czym każde z tych miejsc obserwacyjnych jest niezwykle szczegółowo opisane etnograficznie, z odpowiednim materiałem graficznym, umożliwiającym czytelnikowi swobodne poruszanie się w przestrzennych wymiarach badanej miejscowości oraz jej geograficznych kontekstów europejskich. *Skąd?* oznacza zatem współbycie obserwatora, obserwowanego podmiotu (aktorzy społeczni) oraz tworzonego tekstu ulokowane na scenie codzienności. W ten sposób lokalność, której kolejne wymiary wpisane są rozdziały od drugiego do szóstego, zostaje określona jako: odtwarzanie przestrzeni, jako praktyka, działanie, czynność konstruująca granice. Konsekwencją takiego założenia, logicznie i obrazowo uargumentowanego, jest dynamizm lokalności.

Granica, nawet metaforyczna, zawarta w czynnościach i narracjach staje się rozciągniętym miejscem tworzenia oraz odtwarzania tożsamości (Bourdieu 2001; Cohen 2001). I nawet jeśli nie ma już ona swego odbicia w przestrzeni, to granica wciąż jest „produkowana” na potrzeby grupy (np. w czasie celebracji świątecznych). Stąd wiele uwagi poświęconej tworzeniu właśnie infrastruktury turystycznej (sklepiki z pamiątkami, pensjonaty, restauracje z „tradycyjnym” regionalnym jedzeniem) oraz akcentowaniu tych elementów obrzędowości i zachowań zrytualizowanych, które wpisują się w oczekiwania turystów. Gościnność, otwartość, czy bardzo rozbudowana obrzędowość weselna i pogrzebowa czynią z Săpânta miejsce obowiązkowe na turystycznej mapie. Na Wesołym Cmentarzu mieniącym się od kolorowych nagrobków z rzeźbionymi, bardzo często żartobliwymi epitafiami chowani są tylko ci mieszkańcy, którzy reprezentują odpowiednio wysoką pozycję społeczną, tj. majątkową. Pochówek w tym miejscu jest bowiem odpowiednio drogi, co eliminuje zmarłych z biedniejszych rodzin. Ci ostatni są grzebani na innych, znacznie tańszych cmentarzach. Niezależnie jednak od zasobności portfela wszyscy przestrzegają niepisanych zasad pogrzebowych, zgodnie z którymi ciało nieboszczyka leży w domu przez trzy dni. I choć ta niepisana zasada stoi w jawnej sprzeczności z dyrektywami europejskimi nie ma to dla mieszkańców Săpânta znaczenia. Taka jest bowiem kwintesencja ich stosunku do Europy. Zarabiają na przemyśle turystycznym, pracują za granicą, dzięki turystyce i emigracji ich pozycja na tle rumuńskich wsi jest wyjątkowo dobra, ale w domu podporządkowują się normom prawa zwyczajowego. Swej „archaiczności”.

Stwierdzeniem, że „Rumuni z Săpânta są przede wszystkim podzieleni” (Chwieduk 2018: 177) rozpoczyna Agnieszka Chwieduk rozważania przedostatniej części książki. W tym wymiarze podzielenia zdają się być Alexa Warleigha miniaturą Unii Europejskiej *à rebours*: „Europejczycy (w znaczeniu «obywateli państw członkowskich Unii Europejskiej») skłonni są raczej podkreślać to,

co ich różni, a nie, to co ich łączy” (Warleigh 2003, za: Bauman 2012: 12). Mieszkańcy Săpânța w swym dążeniu do „archaiczności” i podkreślaniu strategii usilnego powrotu do korzeni starają się na plan pierwszy wysuwać, a tam, gdzie to niemożliwe, bo nieobecne – kreować to, co ich łączy, lub powinno ich łączyć (zgodnie z zapotrzebowaniem społecznym). Niestety ubóstwo, które wymusiło silną emigrację zarobkową doprowadziło do powstania pewnych wzorów zachowań związanych z dyspozycyjnością do zmiany statusu. Mowa przede wszystkim o gotowości opuszczenia środowiska życia w celu wyemigrowania (na stałe lub tymczasowo) oraz „pozostawianie” dzieci przez rodziców na czas ich wyjazdów za granicę. W ten sposób tworzy się grupa społeczna zwana eurosierotami, która gra główną rolę na scenie relacji na odległość. Ekonomiczny przymus emigracji wymusza podziały a jednocześnie jeszcze mocniej cementuje to, co uważane jest za kluczowe, fundamentalne, archaiczne. Dzięki temu trwa lokalne konstruowanie w oparciu o kwestię (nie)istnienia oraz różne wymiary wolności. W *Praktykowaniu wolności* Autorka zadaje pytania:

[C]o znaczy wolność? Jaki to stan człowieka i jakie działania go wyznaczają? Czy jest «bezgraniczna», czy wręcz tych granic potrzebuje? Czy moja znajoma wspominałaby o niej, gdyby nie mogła jej doświadczać z uwagi na istnienie granic? Jak daleko w naszą egzystencję mają prawo one sięgać? Czy tak zanika intuicja tej wartości, a w zamian wkracza instynkt przetrwania? Czym jest wolność dla ludzi z «peryferiów» - także dla mnie, z Polski postkomunistycznej? (Chwieduk 2018: 215).

Lokalne trwa więc poprzez nadzór „oka sąsiada”, w kręgach towarzyskich kobiet, w nieustającym wyczuleniu na kontrolę obcego, w zachwalaniu tego, co nasze, a wreszcie w „eurorumuńskości”. Lokalny jest bowiem zawsze umiejscowiony na osi centrum–peryferie i odnoszony do pojęcia europejskości. Lokalność Săpânța jest peryferyjna geograficznie, politycznie i ekonomicznie. Peryferyjność zaś jest sprzężona z tak zwaną kulturową, światopoglądową i ekonomiczną modernizacją społeczeństw

Europy Wschodniej, które mają „dogonić Zachód”. Mieszkańcy Săpânța i, jak konkluduję na podstawie lektury *Rumuńskiego sposobu na Europę*, Rumuni w ogóle na swój sposób, własny, europejsko-lokalny starają się w przewycięzać swoją peryferyjność i w tych działaniach właśnie Autorka monografii umiejscawia ich sposób na Europę: „W ich sprawczości ujawniającej się w wytrwałości, zdolności przekształcania wzorców obcych we własne, ale na swoich zasadach, według reguł, które pojawiały się w procesie długiego trwania” (Chwieduk 2018: 245). Nie opuszcza mnie jednak czytelnicze wrażenie, że nie tyle o rumuński sposób na Europę chodzi, co o lokalny właśnie, spod znaku badań Michaela Walzera i Zygmunta Baumana. Dwa poniższe cytaty „domagają się” w kontekście podjętych w tej monografii badań dopowiedzeń:

[G]dy państwa staną się kiedykolwiek wielkimi społecznościami lokalnymi, wówczas społeczności lokalne przedzierzną się prawdopodobnie w małe państwa. Ich członkowie będą organizować się w celu obrony polityki i kultury przed obcymi. Historia uczy, że gdy tylko kraj jest otwarty, wówczas [...] społeczności lokalne przekształcają się we wspólnoty zamknięte czy parafialne (Walzer 2007: 71, za: Bauman 2018: 87).

W wyniku globalizacji oraz postępującego wraz z nią podziału i oderwania polityki od władzy, państwa rzeczywistości zmieniają się obecnie w nic więcej, jak tylko leżące na sporym obszarze społeczności lokalne z ledwie zauważalnymi, nieszczelnymi i słabo ufortyfikowanymi granicami – podczas gdy historyczne regiony, które kiedyś miały zakończyć swój żywot tak jak inne *pouvoirs intermédiaires* na śmietniku historii, walczą o objęcie roli „małych państw”, maksymalnie wykorzystując resztki quasi-lokalnej polityki oraz prerogatywę rozróżniania „nas” od „innych” (i odwrotnie), która niegdyś, zazdrośnie strzeżona, niepodzielna i nienaruszalna, leżała w gestii państwa-monopolisty (Bauman 2018: 88).

Oznacza to powrót do jednej z inicjalnych kwestii, a mianowicie reprezentatywności wsi Săpânța. W zależności od optyki badawczej odpowiedź na to zagadnienie będzie determinować zasadność holistycznego, tj. narodowego wnioskowania

Agnieszki Chwieduk. Czy mamy w wyniku Jej badań do czynienia z rumuńskim sposobem na Europę? Czy ze sposobem na Europę mieszkańców Săpânțy?

Moja recenzja nie zawiera uwag dotyczących aspektów technicznych jakości wydania monografii. Jest to zabieg celowy. Nawet mało wprawne redakcyjne oko wychwyci literówki, opuszczenia słów, nieścisłości bibliograficzne, brak aneksu, czy streszczenia w języku angielskim. Są to, w mojej opinii, drobiazgi, które w żaden sposób nie wpływają na merytoryczną wartość tej publikacji. Mam też nadzieję, że właśnie te techniczne braki sprawią, że Autorka zdecyduje się na reedycję książki i opublikowanie jej w języku angielskim. Powinna to zrobić zarówno ze względu na aktualność i wagę podjętego tematu, jak i na jego niepodważalne metodologiczne zaplecze. Dzięki temu Jej głos znalazłaby szersze grono czytelników: antropologów, folklorystów, filologów, socjologów, politologów i mocniej wpisał się w europejskie i światowe badania nad lokalnością.

JOANNA RĘKAS

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Bibliografia

- BAUMAN, Z. (2012). *Europa niedokończona przygoda* (przeł. T. Kunz). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- BAUMAN, Z. (2018). *Retropia. Jak rządzi nami przeszłość* (przeł. K. Lebek). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BOURDIEU, P. (2001). *Language and Symbolic Power* (transl. G. Raymond, M. Adanson). Oxford: Polity Press.
- BULIŃSKI, T., Kairski, M. (red.) (2011). *Terren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- BRZEZIŃSKA, A. (2007). *Specjaliści od kultury ludowej?* „Nauka”, 3, 155–172.
- BURKE, P. (2016). *Spoleczna historia wiedzy* (przeł. A. Kunicka). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- CERIBAŠIĆ, N., Marks, L.J. (red.) (2009). *Izazov tradicijske kulture. Svečani zbornik za Zoricu Vitez*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- COHEN, A. (2001). *The Symbolic Construction of Community*. London-New York: Routledge. Taylor & Francis
- FOUCAULT, M. (2012). *Hermeneutyka podmiotu* (przeł. M. Herer). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GEERTZ, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* (przeł. E. Dżurak, S. Sikora). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- HAMERŠAK, M., PLEŠE, I., VUKUŠIĆ A.-M. (red.) (2013). *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- WALZER, M. (2007). *Strefy sprawiedliwości: obrona pluralizmu i równości* (przeł. M. Szczubiałka). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- WARLEIGH, A. (2003). *Democracy in European Union: Theory, Practice and Reform*. London: Sage.
- WEBER, M. (1985). *Problemy socjologii wiedzy* (przeł. M. Skieciński). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WEBER, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej* (przeł. D. Lachowska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ZIELIŃSKI, B. (red.) (2002). *Europa Środkowa i Półwysep Bałkański*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.