

Collegium Civitas

Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

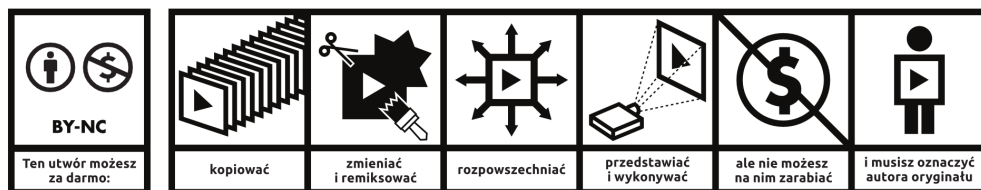
Xymena Bukowska
Marcin Jewdokimow
Barbara Markowska
Paweł Winiarski

**KAPITAŁ KULTUROWY
W DZIAŁANIU**

Studium
światów społecznych Białowieży

W a r s z a w a 2 0 1 3

Publikacja na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne 3.0 Polska. Zezwala się na korzystanie z publikacji „Kapitał kulturowy w działaniu. Studium światów społecznych Białowieży”, na warunkach licencji Creative Commons Uznanie Autorstwa – Użycie niekomercyjne 3.0 Polska (znanej również jako CC BY-NC 3.0 PL, dostępnej pod adresem <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/pl/legalcode>) lub innej wersji językowej tej licencji czy którejkolwiek późniejszej wersji tej licencji, opublikowanej przez organizację Creative Commons.



Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne 3.0 Polska – Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, remiksowanie, rozprowadzanie, przedstawienie i wykonywanie utworów jedynie w celach niekomercyjnych. Warunek ten nie obejmuje jednak utworów zależnych (mogą zostać objęte inną licencją). <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/pl/>

Recenzent:

dr hab. Andrzej Szpociński

ISBN: 978-83-61067-38-2

Redakcja językowa i korekta:

Karolina Dubaniewicz

Projekt okładki:

Aleksandra Jaworowska

Skład:

Marek Gawron

Wydawcy:

Collegium Civitas

PKiN, XI piętro, p. 1105/1106
00-901 Warszawa, plac Defilad 1
tel. 22 656 71 96
e-mail: wydawnictwo@collegium.edu.pl
<http://www.civitas.edu.pl>

Instytut Studiów Politycznych PAN

00-625 Warszawa,
ul. Polna 18/20
tel. 22 825 52 21
e-mail: politic@isppan.waw.pl
<http://www.isppan.waw.pl/>

Uniwersytet Kardynała

Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
01-815 Warszawa,
ul. Dewajtis 5
tel. centrala 22 561 88 00
<http://www.uksw.edu.pl>

Publikacja współfinansowana przez Collegium Civitas, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk oraz Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego

Niniejsza monografia powstała dzięki wynikom projektu badawczego współfinansowanego ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Collegium Civitas i Fundacji Edukacyjnej Jacka Kuronia, przedstawionych wstępnie w raporcie z badań „Światy społeczne Białowieży: diagnoza kapitału kulturowego”.



SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	5
Dlaczego kultura?	6
Dlaczego Bourdieu?	10
Dlaczego Białowieża?	11
O strategii publikacyjnej.....	17
CZĘŚĆ I. Kapitał kulturowy w działaniu – założenia teoretyczne	20
Perspektywa socjologii kulturowej i jej Bourdiańskie tropy	20
Kapitał, pole i habitus: re-konstrukcja Bourdiańskich kategorii analitycznych	25
Kapitał kulturowy jako narzędzie badawcze	34
Kulturalne uczestnictwo w kulturze	39
Gra kapitałów w lokalnym polu kulturowym: perspektywa badawcza.....	42
CZĘŚĆ II. Lokalne pole kulturowe – białowieskie świąty społeczne	47
ROZDZIAŁ 1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA GMINY BIAŁOWIEŻA	48
Zarys historii Białowieży.....	50
Krajobraz kultury oraz walory i atrakcje turystyczne gminy Białowieża	57
Instytucje w lokalnym polu kultury	58
ROZDZIAŁ 2. BIAŁOWIESKIE KAPITAŁY KULTUROWE.....	64
Wstępna identyfikacja lokalnych sub-pól kulturowych.....	66
<i>Pole tutejszości i kapitał zasiedzenia</i> , czyli jak ważne jest być „stąd”	69
<i>Pole działania i kapitał zaangażowania</i> , czyli jak ważne jest być „tu”	75
<i>Pole przyrody i kapitał leśny vs kapitał ekologiczny</i> , czyli na czym polega ochrona Puszczy	79
<i>Pole etniczno-narodowe</i> , czyli o ambiwalencji kapitału etniczno-narodowego..	85
<i>Pole religii i kapitał ekumeniczny</i> , czyli o wyciszaniu konfliktogennych pól kulturowych	90
<i>Pole edukacji i kapitał wykształcenia</i>	92
ROZDZIAŁ 3. FANTAZMAT BIAŁOWIESKI, CZYLI W CO I O CO GRAJĄ BIAŁOWIEŻANIE	96
„Białowieża”, czyli gdzie?	97
Być albo nie być białowieżaninem	103

Ciche negocjacje z rdzennością.....	106
Drugi krąg: mieszkańcy Białowieży	109
Elity i autorytety.....	114
ROZDZIAŁ 4. PRZYPADEK WSI KRYSZTAPOWO: Dyskursy pamięci jako kapitał w polu	
DOMINACJI SYMBOLICZNEJ.....	120
Pamięć społeczna jako kompetencja kulturowa i kapitał.....	121
Przypadek wsi Krysztapowo	125
Krysztapowo: opowieść „tutejszych” – <i>kapitał tradycji</i>	126
Krysztapowo: opowieść przyjezdnych – <i>kapitał historiograficzny</i>	129
Konflikt pamięci a sojusze kapitałów	133
CZĘŚĆ III. Lokalne pole kultury – białowieskie praktyki kulturowe.....	137
ROZDZIAŁ 5. UCZESTNICTWO JAKO WYBÓR DYSTYNKTYWNY, CZYLI KULTURA MA ZNACZENIE .	140
Kategorie: smak/gust i narodowość.....	141
Kategoria: zasiedzenie (tutejsi – napływowi).....	145
Sport jako aktywność integrująca	147
ROZDZIAŁ 6. BIAŁOWIESKIE POLE KULTURY, CZYLI KTO TU ZAJMUJE SIĘ KULTURĄ.....	149
„Wspólne” miejsce	149
Jaka kultura i dla kogo?	152
Rozszczepione pole kultury	156
„Coraz mniej wspólnego życia...”	158
Kto tu zajmuje się kulturą?	162
Podsumowanie	167
Konfiguracja lokalnego pola kulturowego.....	167
Logika lokalnego pola kultury	171
Summary	175
Bibliografia.....	178
Noty o autorach	186
Authors.....	188

WPROWADZENIE

Książka *Kapitał kulturowy w działaniu. Studium światów społecznych Białowieży* to teoretyczno-empiryczna monografia naukowa stanowiąca przyczynek do badań nad kształtowaniem się społecznych struktur i instytucji w społeczności lokalnej z perspektywy socjologii kulturowej. Punktem wyjścia dla naszych analiz, inspirowanych głównie koncepcjami Pierre’a Bourdieu, jest właśnie szeroko rozumiana kultura (podejście, które można lapidarnie wyrazić jako badanie znaczeń ujawniających się w praktykach). Monografia opiera się na wynikach badań empirycznych, omówionych w raporcie *Światy społeczne Białowieży: diagnoza kapitału kulturowego, a przeprowadzonych w lecie 2012 roku w Białowieży*¹. Raport z badań stanowił dla nas punkt wyjścia, jeśli chodzi o analizy empiryczne, które w niniejszej książce staraliśmy się poszerzyć o refleksję na temat istoty kultury w społecznościach lokalnych oraz pobadawczy namysł nad znaczeniem zebranych danych empirycznych dla wybranej przez nas koncepcji.

Tytułowy *kapitał kulturowy w działaniu* posiada podwójny sens. Po pierwsze, w wymiarze teoretycznym, staramy się uszczegółwić i przystosować do naszej problematyki koncepcje Pierre’a Bourdieu, a w szczególności jego kategorię kapitału kulturowego, odnosząc go do bieżących rozważań socjologicznych na temat kultury jako czynnika społecznych strukturacji, podejmowanych przez socjologię kulturową (Alexander 2010). Po drugie zaś, w wymiarze empirycznym, zaprzęgamy tę kategorię

¹ Projekt „Światy społeczne Białowieży: diagnoza kapitału kulturowego” realizowany był w 2012 roku w ramach porozumienia o współpracy naukowej i dydaktycznej, zawartego pomiędzy Fundacją Edukacyjną Jacka Kuronia, prowadzącą Uniwersytet Powszechny im. Jana Józefa Lipskiego w Teremiskach, oraz Collegium Civitas, które powołały Białowieską Pracownię Społeczną (BPS). Projekt sfinansowany został ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w ramach programu „Obserwatorium kultury” (umowa nr 05368/12/FPK/DMP) oraz środków Collegium Civitas i Fundacji Edukacyjnej Jacka Kuronia. Instytucjonalnym wykonawcą projektu było Collegium Civitas działające w partnerskiej współpracy z Białowieskim Ośrodkiem Kultury i Fundacją Edukacyjną Jacka Kuronia. W toku realizacji projektu przeprowadzone zostały badania terenowe w gminie Białowieża. Raport z badań dostępny jest na stronach BPS: <http://www.bps.civitas.edu.pl>. Tam też zawarte są wszelkie szczegóły dotyczące metodologii badania terenowego, narzędzi badawczych oraz zgromadzonych danych.

poznawczą do analiz społeczności lokalnej, sprawdzając jej moc heurystyczną i dokonując za jej pomocą opisu lokalnych światów społecznych białowiejskiej społeczności, nieuchwytnych przy konwencjonalnych opisach lokalnych społeczności.

Książka ta nie jest zatem kolejnym studium lokalnej społeczności, tym bardziej też nie stanowi wyczerpującej monografii samej Białowieży. Staramy się w niej wypracować pewną teoretyczną ramę koncepcyjną i analityczne narzędzia do badań nad lokalnym polem kulturowym, przyglądając się następnie ich działaniu na konkretnym białowiejskim przypadku – istotnym i interesującym z uwagi na jego specyfikę i złożoność. O tyle też jednak nie oddajemy całej owej fascynującej złożoności, a dotykamy jedynie jej fragmentów.

Dlaczego kultura?

Nasze podejście do kultury wpisuje się w tzw. paradygmat nowego kulturalizmu, sięgającego korzeniami do prac późnego Durkheima. Szczególnie ważnym dla nas stanowiskiem jest założenie wypracowane przez Marcela Maussa i Émile'a Durkheima (2001), gdzie zwraca się uwagę na fakt, że wszelkie sposoby opisywania świata mają zawsze genezę społeczną, a wręcz można je traktować jako rodzaj instytucji społecznych. Płyne stąd wniosek, iż wiązki spójnych narracji o świecie traktować można jako narzędzia strukturyzujące pole społeczne i wytyczające granice świata społecznego. W późniejszych pracach Durkheim rozwijał to stanowisko i sugerował, że uporządkowany obraz świata, jego granice i charakterystyki ujawniające się w danej (nawet indywidualnej) narracji zawsze są odbiciem struktur społecznych i są kulturowo uwarunkowane. Przy czym słowo *kultura* oznaczałoby w tej perspektywie zarówno ową całościową funkcję nadającą danemu opisowi spójność i uzasadnienie (legitymizację), jak i szczegółowe uwarunkowania.

Krótko mówiąc, po zwrocie kulturowym problem z kulturą polega na jej rozszczepieniu: jest ona zarówno metakategorią („wszystko jest kulturowe”), jak i członem relacji wartościującej pomiędzy kulturą a brakiem kultury, gdzie „brak kultury” też jest określany kulturowo. W całej pracy decydujemy się podtrzymywać ową

dwuznaczność określenia *kultura*, które odbija się również w podwójnym znaczeniu kapitału kulturowego – jako szczególnego typu kapitału oraz jako całości wszystkich występujących typów danej konfiguracji, stanowiących społeczność lokalną. O kulturze w najszerszym znaczeniu tego słowa możemy mówić właśnie wówczas, gdy chcemy uchwycić jakąś sensowną – mówiąc po Weberowsku – całość. Dwoistość tę odzwierciadlają w wypracowanej przez nas ramie i analizach kategorii pól kulturowych wraz z właściwymi im kapitałami kulturowymi oraz koncepcja lokalnego pola kulturowego jako ich całościowej, sensownej w określonym kontekście lokalnym, dynamicznej konfiguracji.

Wychodzimy z założenia, że kultura – pomimo współczesnej fragmentaryzacji i heterogeniczności – nie jest symulacją czy wyobrażeniem, dającym się w dowolny sposób odnieść do rzeczywistości społecznej. Jak podkreśla Bourdieu, to w przestrzeni symbolicznej swój wyraz, znaczenie i tym samym legitymizację znajdują „obiektywne” różnice związane z kapitałem ekonomicznym czy kulturowym (Bourdieu 2008). Owa przestrzeń symboliczna stanowi zatem zapikowane znakami dystynkcji pole kulturowe, przeorane różnymi typami relacji pomiędzy pozycjami społecznymi – zobiektywizowaną sieć owych relacji, porządkującą stosunki społeczne. W polu tym, wokół symboli dystynktywnych i ich wartości, które się nań składają, toczy się nieustanna walka symboliczna, której stawką jest prawomocna wizja świata społecznego i jego podziałów (ibidem). Innymi słowy, termin *kapitał kulturowy*, wyeksponowany w tytule tej pracy, czytać można właśnie jako dowartościowanie zarówno szerokiej, jak i węższej kulturowej perspektywy w ujmowaniu zjawisk społecznych.

Charakteryzując kapitał kulturowy, opierać się będziemy na szerokiej definicji *kultury*, traktowanej jako zespół praktyk odwołujących się do wartości, norm i wyobrażeń na temat otaczającego świata, a także sposobów jego opisywania (symbolizowania) i wytwarzania sieci znaczeń społecznych legitymizujących obraz świata (Banaszak, Kmita 1991; Bourdieu 2005; Geertz 2005). Tak rozumianą kulturę utożsamiamy z symbolicznym uniwersum dyskursywnym, a dyskurs traktujemy jako ujawnienie czy materializację znaczenia zarówno na poziomie wypowiedzenia, jak i działania (Foucault 2002).

Włączamy również do naszego podejścia odniesienie do definicji „kultury żywej” autorstwa Barbary Fatygi, w której nacisk położony jest na badanie praktyk kulturowych w szerszym sensie niż klasycznie definiowane oraz utrzymywanie stanu ciągłego niedomknięcia tego katalogu, a więc włączanie w jego obręb nowych praktyk. *Kultura żywa* definiowana jest antropologicznie jako „wielowymiarowe środowisko życia jednostek i grup społecznych oraz funkcjonowania instytucji społecznych, w którym zachodzą dynamiczne procesy, rozwijają się praktyki kulturowe o zróżnicowanych charakterystykach aksjologicznych i zróżnicowanych, najczęściej polisemicznych, znaczeniach”². Z jednej strony, pragniemy wykorzystać koncepcję „kultury żywej” ze względu na jej pojemność i otwartość w stosunku do „liczących się”, wartościotwórczych praktyk. Z drugiej, chodzi nam też o wymiar symboliczny kultury (nie instrumentalny), czyli o ową nadwyżkę znaczenia, która pojawia się w wypowiedziach czy praktykach normotwórczych, legitymizujących dany obraz świata.

W skład tak rozumianej kultury, będącej uniwersum symbolicznym, wchodzi poszczególne sub-universa (wytwarzane przez odmienną logikę wartości opisaną w swoim czasie przez Webera) takie jak: religia (zespół praktyk i wierzeń), polityka (zachowania i normy), nauka (praktyki wytwarzające i legitymizujące wiedzę), a także sposoby ich realizacji w postaci praktyk kulturowych charakteryzujących poszczególne grupy (Bourdieu 2008; Bourdieu, Passeron 2011). Istotne też jest dla nas rozróżnienie wprowadzone przez Jerzego Kmitę, który zwracał uwagę na granicę pomiędzy pojęciem *kultury*, a szerszą kategorią świadomości społecznej (Banaszak, Kmita 1991: 42-45).

Z tak szerokiej definicji kultury musi wynikać równie szerokie określenie *praktyk kulturowych*, nie utożsamianych przez nas z praktykami uczestnictwa w kulturze, ale stanowiących różnorodne praktyki społeczne, związane z ich normatywnym i wartościującym znaczeniem (Certeau 2008), pozwalającym na wyznaczenie i zaznaczenie granicy świata społecznego. Krótko mówiąc, praktyki kulturowe stanowią

² Por. Obserwatorium Żywej Kultury – Sieć Badawcza: <http://ozkultura.pl/wpisy/86>.

dla nas termin pomocniczy wobec zasadniczej kwestii kapitału kulturowego i wytwarzanych przez niego podziałów społecznych. Na pewno jesteśmy zmuszeni do odrzucenia tradycyjnej definicji, określającej te praktyki jako uczestnictwo w instytucjach kultury „wysokiej” (kino, teatr, muzea, filharmonia). Jest ono zbyt wąskie i nieadekwatne do społeczności lokalnej, która – jak to postaramy się pokazać – rządzi się swoimi własnymi prawami. W toku analiz wypracowujemy natomiast kategorię *lokalnego pola kultury*, które odnosimy właśnie do problematyki uczestnictwa w kulturze oraz działalności lokalnych (formalnych i nieformalnych) instytucji kultury, w przyjętej jednak przez nas perspektywie poznawczej.

Czynimy tak z wielu powodów. Definicja, a co za tym idzie badania uczestnictwa w kulturze, w ciągu ostatnich lat przeszły w Polsce głęboką przemianę. Generalnie, wskazuje się na nieadekwatność badawczą starego modelu uczestnictwa, wciąż wykorzystywanego w badaniach GUS (Burszta et al. 2009; Fatyga et al. 2009; Kowalik et al. 2011; Rapior 2011; Krajewski 2011; 2013). Natrafiamy zazwyczaj na dwa typy argumentów: (1) wobec gwałtownych zmian w kulturze pojawia się konieczność zmiany koncepcji i terminów opisujących badaną rzeczywistość albo (2) pojawia się postulat urefleksyjnienia wymiaru władzy, wpisanego w samo prowadzenie tego typu badań (na zamówienie najczęściej instytucji państwowych lub samorządowych). Jak widać, pierwszy z tych argumentów dotyczy kwestii przedmiotowych, a drugi – podmiotowych. Wnioski płynące z poważnego potraktowania jednych i drugich pokazują konieczność uświadomienia sobie faktu, że badanie kultury jest za każdym razem definiowaniem tego, co jest kulturą, i tego, co jest kulturalne, a co za tym idzie – wyklucza pewne obszary rzeczywistości społecznej. Chodzi tutaj o tradycyjnie działające instytucje, które roszcząc sobie prawo do uniwersalności, realizują swój partykularny program³ oraz o jednostki czy grupy pasywne, nieangażowane, niezainteresowane wytwarzaniem kultury i braniem udziału w tego typu działaniach. Do zagadnień tych powrócimy w pierwszej części książki, poświęconej rozważaniom teoretycznym.

³ Ciekawym przykładem takiej krytyki jest raport z badań działalności domów kultury. Por. <http://www.zoomnadomykultury.pl/publikacje> [dostęp 10.10.13].

Dlaczego Bourdieu?

Powyższe rozstrzygnięcia dotyczące teoretycznych perspektyw i definicji kultury skłoniły nas do wyboru koncepcji Pierre'a Bourdieu jako ramy analitycznej dla naszych badań. Narzędzia krytyczne, dostarczane przez tę koncepcję, wydają nam się bardziej adekwatne do opisu polskiej rzeczywistości, niż bardzo rozpowszechniona koncepcja kapitału społecznego Roberta Putnama, oparta przede wszystkim na kategorii wąskiego i szerokiego zaufania (Trutkowski, Mandes 2005; Markowska 2010). Jak pokazują wnioski płynące z wieloletnich badań nad kondycją społeczeństw postkomunistycznych w Europie Środkowo-Wschodniej, charakterystyczną cechą tego regionu jest dominująca – w perspektywie długiego trwania – pozycja kapitału kulturowego nad kapitałem ekonomicznym (Eyal, Szelenyi, Townsley 1998; Arneil 2006, Zarycki 2008).

Co więcej, podążamy za autorem *Dystynkcji* (bardziej za duchem jego teorii niż literą) zwłaszcza w momencie, gdy stara się on przewyciężyć podstawowe dychotomie nauk społecznych, takie jak subiektywizm-objektywizm czy jednostkowość-kolektywność. Bourdieu zaproponował spójną analizę ekonomii praktyk skupionych wokół pojęcia władzy symbolicznej, wyznaczającej granice i dynamikę pola symbolicznego, łącząc ze sobą „podejście fenomenologiczne ze strukturalnym” (Bourdieu, Wacquant 2001: 9; Sztandar-Sztanderska 2010). Charakterystyczny dla tego podejścia metodologicznego jest postulat „podwójnego czytania rzeczywistości społecznej” (Bourdieu, Wacquant 2001: 12): należy uwzględniać zarówno porządek obiektywnych faktów, jak i perspektywę subiektywnego odwzorowywania rzeczywistości, która również ma charakter obiektywny (w sensie Durkheimowskim).

W tym znaczeniu wszelkie wypowiedziane narracje są społecznie skonstruowanymi subiektywnościami, które w momencie wypowiedzenia podlegają obiektywizacji. „Owa podwójność właściwa przestrzeni społecznej (obiektywna struktura/subiektywne reprezentacje) nie pociąga za sobą konieczności opowiadania się po żadnej ze stron ontologicznej dychotomii. Chodzi raczej o pełne rozumienie, uwzględniające również role i obecność badacza” (Kopcewicz 2007: 90). Zgodnie

z postulatem Bourdieu relacje te i wynikające z nich zniekształcenia należy poddać kontroli i starać się w miarę możliwości ujawniać, dając prawo do obiektywizowania się najróżniejszych punktów widzenia.

Jesteśmy przekonani, że pod względem teoretycznym, krytycznym i metodologicznym koncepcja kapitałów stanowi doskonałe narzędzie do wielowymiarowej analizy przestrzeni społecznej. Pozwala ona łączyć ze sobą metody ilościowe i jakościowe (łącznie z obserwacją etnograficzną), podejście dynamiczne i strukturalne, perspektywę subiektywistyczną i obiektywistyczną. Otwarta też jest na szereg modyfikacji związanych z lokalnym kontekstem i wymiarem historycznego stawania się (Bourdieu 2005, 2008). Jednocześnie wydaje nam się – wbrew temu, co twierdzi Jeffrey C. Alexander (2010) – że Bourdieuskie podejście mocno dowartościowuje kulturowe aspekty tego, co stanowi istotę społecznej gry o władzę i prestiż.

Dlaczego Białowieża?

Wybór Białowieży jako miejsca badania nie był przypadkowy. Gminę Białowieża cechuje wysoki, jak na polskie warunki, potencjał kulturowy, polegający na różnorodności etnicznej, religijnej, zróżnicowanym pochodzeniu regionalnym (rdzenni mieszkańcy i mieszkańcy napływowi), różnorodnym dziedzictwie historycznym i niepowtarzalnym krajobrazie kulturowym – obejmującym specyficzną zabudowę – oraz bliskości Puszczy Białowieskiej.

Bezpośrednią inspiracją dla naszego badania były wnioski płynące z badań Pawła Winiarskiego, który w swojej pracy magisterskiej zatytułowanej *Rozbieżności w definicji sytuacji – w kierunku hipotezy społecznych światów Białowieży*, weryfikował następujące założenia (Winiarski 2010):

- (1) w gminie Białowieża istnieją obok siebie hermetyczne światy społeczne;
- (2) kanały komunikacyjne między poszczególnymi społecznymi światami są ograniczone;
- (3) światy te posiadają odmienne definicje sytuacji dotyczące przeszłości, teraźniejszości i przyszłości społeczności lokalnej;

- (4) światy te konkurują ze sobą o wpływ na sposób zarządzania dobrami materialnymi i symbolicznymi, jakimi dysponuje społeczność lokalna (w tym przede wszystkim Puszcza Białowieską oraz narracją o przeszłości tego miejsca, określającą jego *genius loci*).

Założenia te i przeprowadzona w pracy analiza, oparta na kilkunastu pogłębionych wywiadach jakościowych, stała się bezpośrednim punktem wyjścia dla naszych badań. Jak pokazał Winiarski, o różnicach w definiowaniu sytuacji (owego *status quo*), decyduje w przypadku Białowieży stosunek do problemu dziedzictwa, a Puszcza Białowieska jest osią symboliczną, wokół której koncentrują się spory o przeszłość, terażniejszość i przyszłość Białowieży. W związku z tym można wyróżnić trzy przestrzenie, w których dochodzi do pęknięć, czyli niespójności w definicji sytuacji. Są to:

- (a) ocena wartości dziedzictwa historyczno-kulturowego;
- (b) prawo do dziedzictwa, a więc kwestia, kto ma „prawo własności” czyli moc dysponowania dziedzictwem, decydowania o sposobie jego wykorzystania;
- (c) skoro dziedzictwo jest zasobem, na którym buduje się przyszłość, to pytaniem otwartym pozostaje, które jego elementy i w jaki sposób wykorzystać (Winiarski 2010).

Pytania te odsyłają bezpośrednio do pojęć takich, jak pamięć zbiorowa oraz władza symboliczna, rozumiana jako wywieranie wpływu i jego legitymizacja (por. dalej Rozdział 4 w niniejszej publikacji).

Powyższe wnioski skłoniły nas do wysunięcia hipotezy, że *różnice pomiędzy tymi społecznymi światami mają charakter przede wszystkim kulturowy*. Nie interesuje nas w tym przypadku ich etnograficzny opis, ale socjologiczna analiza ich funkcjonowania w przestrzeni społecznej. Opisując kapitał kulturowy mieszkańców Białowieży, nie będziemy rozstrzygać tego kto jest, a kto nie jest „prawdziwym białowieżaninem”, tylko kto i dlaczego się za takiego uważa, oraz jakie wartości wpisuje w ową podstawową dystynkcję „swój-obcy”. Dlatego też przez *światy społeczne* rozumiemy nie tyle „grupy” ludzi zaangażowane w pewną działalność i wytwarzające wspólną wizję odnośnie tego, jak zajmować się danym działaniem i jak realizować własne interesy, ale przede wszystkim mikroświaty wytwarzane przez uniwersum dyskursu i ekonomię praktyk – przestrzeń komunikacyjną, narzucającą uczestnikom

wspólną perspektywę oglądu rzeczywistości (Kacperczyk 2012; Schütz 2008; Berger, Luckmann 2010). W języku Bourdieu owe zobiektywizowane symbolizacje (prawomocne sposoby nazywania i opisywania rzeczy) są definiowane analitycznie jako klasy (grupy dominujące lub zdominowane) ujawniające się w danym polu władzy symbolicznej (Bourdieu 2008).

Innymi słowy, wielokulturowość światów, którą zamierzaliśmy wstępnie zdiagnozować, oznacza dla nas zróżnicowanie w praktykowaniu pewnego modelu świata życia codziennego. Ujawnia się ona na poziomie nie tylko praktyk kulturowych, ale też świadomości społecznej, gdy mieszkańcy zauważają różnice między sobą i sąsiadami, gdy postrzegają inne wartości jako ważne i kształtujące ich życie. Założyliśmy, iż diagnoza kapitału kulturowego pozwoli nam nie tylko podać ogólną charakterystykę owej społeczności, ale przede wszystkim uchwycić części składowe tej konfiguracji. Chcieliśmy określić odmienności i granice kulturowe poszczególnych środowisk i mikroświatów społecznych, ujawniające się w specyfice form komunikowania, innej konstelacji symboli czy wzorów postępowania uznawanych za „właściwe” i „swoje”.

Znaczenie kultury w podziałach społecznych w odniesieniu do Białowięży potwierdzają przeprowadzone tam badania socjologiczne (Sadowski 1994; Gliński 2001; Winiarski 2010). Niematerialne dziedzictwo kulturowe, jak wielość różnych tradycji, wierzeń i hierarchii wartości, a zwłaszcza wynikająca z tego mozaika tożsamości kulturowo-etnicznych, może stanowić zasób o dość dystynktywnym charakterze, prowadzący często do mechanizmu stratyfikacji etnicznej (Sadowski 2010). Jak czytamy we wnioskach z przywołanych wyżej badań, przeprowadzonych w regionie Puszczy Białowieskiej w 1994 roku: „Niezwykle delikatną materią kulturową jest skład etniczno-religijny mieszkańców. W określonych warunkach może on być znacznym źródłem zasobów i energii, ale w innych również istotnym źródłem konfliktów i niepowodzeń” (Sadowski 1994: 65).

Zakładając, że to właśnie kultura jest zasadniczym czynnikiem podziału w białowieskiej społeczności lokalnej, a więc dystynkcji w słowniku przyjętej przez nas ramy teoretycznej Pierre’a Bourdieu, nie odrzucaliśmy zarazem hipotezy, że jako źródło dystynkcji, może się okazać również spoiwem dla całej wspólnoty, co ujawnia się

w narracjach powołujących się na istnienie „kultury białowieskiej”. Wydaje nam się, że kultura utożsamiana z uporządkowaną wizją i narracją symboliczną o świecie, o tym co ważne i co nieistotne, jest zarówno tym co dzieli, jak i łączy – wytwarza obszary wspólne, jak i obszary wykluczenia, które na rozmaite sposoby znajdują także swe odzwierciedlenie w strukturze społecznej.

Osobliwość Białowieży skłoniła nas do potraktowania jej jako *enklawy* kulturowo-aksjologicznej. Pojawianie się takich specyficznych miejsc związane jest z szerszym procesem segmentacji rzeczywistości społecznej (Gliński, 2010: 58-59). W przypadku społeczności lokalnej Białowieży nie decydują o tym trendy, wpływające na kształt współczesnego społeczeństwa, ale „odwieczna” izolacja, stanowiąca cechę konstytutywną jej tożsamości. Tego typu enklawy charakteryzują się następującymi własnościami:

- (1) wyrazistością granic (w domyśle – symbolicznych);
- (2) niewielką skalą zjawisk;
- (3) spójnością wewnętrzną (niekoniecznie w sensie trwałości więzi społecznej, ale wynikającą też z innych czynników) oraz
- (4) swoistym charakterem otoczenia, które jest zasadniczo odmienne i/lub daje się określić w kategoriach dominacji.

Enklawy, traktowane jako rodzaj spójnej przestrzeni społecznej, są tworzone świadomie w oparciu o wybór, będący odpowiedzią na strukturalne czynniki.

W przypadku Białowieży, byłaby to determinacja wieloczynnikowa – ze względu na położenie geograficzne (środek Puszczy Białowieskiej), odległość od centrów kulturowych (Białystok, Warszawa), rywalizację z Hajnówką (odmienność specyfiki miejscowości). Dodatkowy czynnik stanowi szczególne bogactwo kulturowe (materialne i niematerialne) w porównaniu z innymi polskimi gminami wiejskimi. Można powiedzieć, że o odrębności Białowieży decyduje poziom złożoności relacji wielokulturowych, etnicznych, religijnych oraz wysoki odsetek zamieszkujących ją osób z wyższym wykształceniem (9,5%). Wszystkie te czynniki sprawiają, że Białowieża nie może być traktowana jak typowa polska gmina wiejska. Bogactwo dziedzictwa historycznego i obecność tak potężnego zasobu symbolicznego, jakim

jest Puszcza, sprawiają że Białowieża powinna być traktowana jako twór rozpoznawalny w wielu miejscach na świecie i wyraźnie dominujący nad resztą regionu (Franklin 2002; Niedziałkowski, Paavola and Jędrzejewska 2012). Koncentracja instytucji naukowych (w tym instytutów badawczych Polskiej Akademii Nauk) oraz atrakcji turystycznych (takich jak Rezerwat Żubrów i Białowieski Park Narodowy, dalej: BPN) w jednym miejscu sprawia, że w świadomości mieszkańców innych wsi puszczańskich jedynie Białowieża może przyciągać obcych, „natomiast środowiska wiejskie otaczające Puszcę i ich kultura nie są atrakcyjne dla turystów” (Sadowski 1994: 23).

Dodatkowym uzasadnieniem do przeprowadzenia tak pomyślanego przedsięwzięcia był brak badań socjologicznych poświęconych opisowi społeczności białowieskiej w kontekście innym niż stosunek do ochrony przyrody. Mamy tutaj do czynienia z sytuacją paradoksalną: wielu naukowców od początku XX wieku prowadzi w Puszczy Białowieskiej nieustające badania, do tego stopnia, że całą gminę można potraktować jako jedno wielkie laboratorium naukowe. Jednak wobec masy prac *stricte* przyrodniczych te, posiadające komponent społeczny, stanowią niewielki margines. Wprawdzie w ciągu ostatnich 20 lat instytuty naukowe umiejscowione w Białowieży (Instytut Biologii Ssaków PAN, Zakład Lasów Naturalnych IBL) coraz bardziej otwierają się na badania poświęcone ochronie środowiska i bioróżnorodności, uwzględniając również obecność człowieka na tych terenach, są one jednak bardzo ściśle skoncentrowane na jego relacjach z przyrodą (Szujecki 2008; Blicharska, Angelstam 2010; Siuta 2011; Niedziałkowski, Paavola and Jędrzejewska 2012). Wyróżniają się tu prace prowadzone przez pracowników IBS nad historią środowiska przyrodniczego Puszczy (Samojlik 2005, 2007) i wpływem fenomenu Puszczy na rozwój nauk przyrodniczych oraz szeroko pojętej kultury narodowej (malarstwo, literatura) poczynsży od XIX wieku (Daszkiewicz, Samojlik, Jędrzejewska 2012).

W dotychczasowych badaniach o charakterze socjologicznym dominowała wyraźnie koncentracja na sporze wokół rozszerzenia granic BPN, konflikcie różnych

wartości i interesów (Sadowski 1994; Gliński 2001)⁴. To właśnie stosunek do podstawowego zasobu symbolicznego, czyli Puszczy Białowieskiej i kwestii rozszerzenia granic Białowieskiego Parku Narodowego stał się źródłem napięć pomiędzy różnymi grupami społecznymi (naukowcami i ekologami, leśnikami, samorządem reprezentującym interesy miejscowych). Spór o Puszcę przybrał na intensywności w połowie lat 90., gdy przygotowywano pierwsze rozszerzenie granic BPN, które doszło do skutku w 1996 roku. Zasadniczym powodem intensywności konfliktu i braku możliwości osiągnięcia społecznego konsensusu, okazało się miejsce, jakie zajmuje Puszcza w życiu mieszkańców tego regionu. Dla wielu z nich (niezależnie od przynależności do grupy miejscowych czy przyjezdnych) jest ona w pewien sposób jedną z podstawowych wartości konstytuujących ich funkcjonowanie oraz składnikiem ich tożsamości – i to na wielu poziomach, również emocjonalnym. Puszcza jako wartość nikogo nie pozostawia obojętnym.

Dla nas decydujące okazało się właśnie wyraźne zróżnicowanie w jej odbiorze: jako wartości *stricte* kulturowej czyli symbolicznej, estetycznej, etycznej, ale też ekonomicznej i instrumentalnej. Siła tego konfliktu bierze się naszym zdaniem stąd, że skupia w sobie wiele innych podziałów, mających historyczne i kulturowo-etniczne podłoże. Warto podkreślić, że spór o rozszerzenie BPN od lat jest widoczny w polskiej i europejskiej sferze publicznej, intensywnie relacjonowany przez media i zaangażowane w niego strony (w tym silne lobby międzynarodowych organizacji ekologicznych). Nie bez znaczenia również pozostaje polityka państwa wobec regionu Puszczy Białowieskiej (ten wątek jednak pomijamy).

Powyższe czynniki sprawiają, że każde zjawisko w opisywanej przez nas społeczności jest niemalże automatycznie odnoszone i interpretowane przez ramy *konfliktu o Puszcę*, który stanowi coś w rodzaju dyskursywnej „zasłony dymnej”, utrudniającej dotarcie do innych, równie ważnych elementów rzeczywistości społecznej. Jest to również jeden z powodów braku wyczerpującego opisu struktury

⁴ Wieloletnie badania na temat tożsamości, wieloetniczności i stygmatyzacji Białorusinów prowadzili pracownicy Uniwersytetu w Białymstoku, ale dotyczyły one zazwyczaj całego regionu pogranicza (Sadowski 1995, Czykwin 2000).

owej specyficznej społeczności lokalnej, funkcjonującej z jednej strony na pograniczu i z dala od centrów cywilizacyjnych, a z drugiej, dla wielu miłośników przyrody, znajdującej się w samym centrum Europy, której „dziewiczym” jądrem pozostaje Puszcza Białowieska (Franklin 2002). Dlatego też Białowieża wydaje nam się być dobrym miejscem do badania sposobów przejawiania się kapitału kulturowego, a szerzej: znaczenia kultury w wymiarze społecznym, oraz weryfikacji Bourdieuskiej koncepcji.

Niniejsza publikacja składa się z trzech części, które ukazują teoretyczne i empiryczne, socjologiczne i społeczne znaczenie kultury, kapitału kulturowego i praktyk kulturowych. W części pierwszej analizujemy istotność kultury w badaniu tego, co społeczne, rekonstruując, ale też przekraczając założenia Pierre’a Bourdieu, opracowując koncepcję lokalnego pola kulturowego i wpisując weń kategorie kapitału kulturowego oraz praktyk kulturowych i pola kultury. Część druga poświęcona jest różnym aspektom działania kapitału kulturowego w owym lokalnym polu kulturowym na przykładzie społeczności białowieskiej. W szczególności identyfikujemy lokalnie istotne zasoby, białowieskie kapitały kulturowe, ich wzajemne relacje i konfiguracyjne sploty, ich wzajemną grę, dynamizując zarazem optykę nie tylko w sensie synchronicznym, ale też odnajdując jej specyficzny – uchwycony w kategorii pamięci – diachroniczny wymiar. W części trzeciej natomiast niejako odwracamy perspektywę: kontekstualizujemy wcześniejsze ustalenia, odniesione do całego lokalnego pola kulturowego, w ramach jednego jego obszaru – lokalnego pola kultury, związanego z uczestnictwem w kulturze – starając się prześledzić skutki działania kapitałów kulturowych dla bieżących praktyk kulturowych i kulturalnych.

O strategii publikacyjnej

Jak już wspomnieliśmy, książka ta powstała w oparciu o raport badawczy, w którym zawarliśmy pierwsze wyniki i wnioski z badania realizowanego w toku projektu „Światy społeczne Białowieży: diagnoza kapitału kulturowego” w ramach programu Obserwatorium Kultury, współfinansowanego przez Ministra Kultury i Dziedzictwa

Narodowego i Collegium Civitas oraz dodatkowo, już poza formalnym projektem, przez Fundację Edukacyjną Jacka Kuronia.

Przygotowując tę książkę także przyjęliśmy strategię wspólnego autorstwa. Wychodząc naprzeciw nadużyciom redakcyjnym, których dopuszczał się inspirator naszego ujęcia (por. Villette 2012), zdemaskujmy narratora, występującego tu w liczbie mnogiej. Równorzędny wkład w powstanie książki ma czworo badaczy i badaczek. Doszliśmy do wniosku, że ze względu na zespołowy charakter pracy nad badaniem, a później nad raportem i książką, nie jesteśmy w stanie podzielić tego tekstu na autorskie fragmenty. Nawet jeśli ta czy inna osoba włożyła większą lub mniejszą pracę w napisanie danej jego części, to ogólna rama koncepcyjna, szlifowanie terminów i dyskusje teoretyczne są naszym dobrem wspólnym, którego parcelacja byłaby zabiegiem sztucznym i wymuszonym. Autorstwo tekstu jest kolektywne.

Nasz *kolektyw badawczy*, żeby posłużyć się tym poręcznym terminem Bruno Latoura, konotującym inkluzyjność i zmienność danej zbiorowości, w momencie realizacji samego badania był jeszcze bardziej poszerzony. W realizacji pogłębionych wywiadów indywidualnych i w prowadzeniu dyskusji nad zebranymi danymi empirycznymi podczas obozu badawczego latem 2012 roku uczestniczyli – oprócz autorów książki – Katarzyna Górniak⁵, członek zespołu prowadzącego Białowieską Pracownię Społeczną z ramienia Fundacji, oraz studenci, studentki i doktoranci Collegium Civitas, stanowiący szerszy zespół BPS⁶.

Przyjęta przez nas strategia publikacyjna, poza przejrzystą kolektywnością produkcji tekstu, zakłada również otwartą dystrybucję jego zawartości. Uważamy, że siłą humanistyki jest jej ciągłe przekraczanie i podważanie samej siebie, które krępowane jest dziś częściowo m.in. przez bariery instytucjonalne. Uwalniając tekst, pragniemy wpisać się w ruch znoszenia czy podważania tych barier, utrudniających

⁵ Dr Katarzyna Górniak, socjolożka specjalizująca się w zagadnieniach ubóstwa i wykluczenia społecznego, zajmuje się także rozwojem społeczności lokalnych. Pracuje na Wydziale Administracji i Nauk Społecznych Politechniki Warszawskiej. Od początku związana z Uniwersytetem w Teremiskach, gdzie prowadziła zajęcia z nauk społecznych; od 2004 roku członkini Zarządu Fundacji Edukacyjnej Jacka Kuronia.

⁶ W skład tego szerokiego zespołu badawczego weszli: Żaneta Bieniek, Kacper Leśniewicz, Monika Nowicka, Marta Sałkowska, Franciszek Sobieraj, Hanna Szubert, Adam Szymczyk i Karina Wielomska.

swobodny przepływ treści naukowych. Zarazem jednak to właśnie instytucje, formalne i nieformalne, umożliwiły jego powstanie i publikację w takiej formie. Niniejsza monografia została opublikowana *online* dzięki współpracy trzech jednostek naukowych, które są jej współwydawcami: Collegium Civitas, Instytut Studiów Politycznych PAN i Wydział Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Tekst niniejszy opublikowany jest na zasadach *creative commons* – tym samym żyje już własnym życiem. Będziemy zobowiązani nie tylko za jego lekturę, ale również dystrybucję w ramach wskazanej licencji.

CZĘŚĆ I.

KAPITAŁ KULTUROWY W DZIAŁANIU – ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE

Zanim przejdziemy do omówienia podstawowych dla koncepcji Pierre’a Bourdieu pojęć takich jak: pole, habitus czy kapitał, postaramy się zlokalizować jej miejsce na mapie socjologicznych zainteresowań kulturą. Za punkt wyjścia niech posłuży tytułowy termin *kapitał kulturowy*. Zestawienie ze sobą tych dwóch słów wskazuje wyraźnie, że Bourdieu zakłada, iż niektóre aspekty kultury materialnej (przedmioty), jak i niematerialnej (umiejętności i przypisane do nich znaczenia) posiadają w różnych społeczeństwach, różną wartość. Nie jest to jednak wartość określana w sposób *tradycyjny*, a więc w stosunku do tego, co zewnętrzne wobec danej kultury, czyli poprzez porównywanie do innych (nie kulturowych, nie ludzkich itd.) aspektów rzeczywistości, ale poprzez dostrzeżenie, że w ramach danej kultury ma miejsce ciągły ruch różnicowania, a przez to wartościowania. Wystarczy przyjąć za Bourdieu (który krytycznie zmodyfikował Kantowskie stanowisko opisane w *Krytyce władzy sądownia*), że o tym, iż coś jest kiczem lub dziełem sztuki decyduje nie cecha danego przedmiotu, ale smak, czyli społecznie wytworzona władza sądenia. Termin *kapitał kulturowy* sygnalizuje tym samym, że ujęcie Bourdieu przekracza klasyczne antropologiczne i socjologiczne ujęcia kultury.

Perspektywa socjologii kulturowej i jej Bourdiańskie tropy

Zdaniem Zygmunta Baumana w tradycyjnej antropologii (czyli do lat 60. XX wieku) „»kultura« oznaczała regularność i wzór, a wolność zaliczano do kategorii »podważania norm« i »dewiacji«. Kultura była agregatem, a dokładniej mówiąc spójnym systemem nacisków wspartych sankcjami, zinternalizowanych wartości i norm, [nawyków gwarantujących powtarzalność, a co za tym idzie – przewidywalność] postępowania na poziomie jednostkowym, a na poziomie zbiorowości miarowość reprodukcji, ciągłość, »podtrzymywanie tradycji«” (Bauman 2012: 24). Tymczasem, myślenie o kulturze jako o szeregu różnorodnych zasobów mogących wytwarzać

kapitał odnosi się do jej – kultury – wewnętrznego zróżnicowania i hierarchizacji, a tym samym do stwierdzenia, że – trzymając się przykładu – określenia: kicz, elita czy dewiacja są produktem kultury, a nie *obiektywnym* czy *ponadkulturowym* stwierdzeniem faktu.

W takim razie perspektywę badawczą Bourdieu ulokować należy w obszarze tzw. zwrotu kulturowego, którego korzenie sięgają prac Maxa Webera i Émile’a Durkheima (Alexander, Smith 2010; DiMaggio 1997; Bonnel, Hunt 1999; Pawliszak 2011). Na przykład jeden z kontynuatorów owego podejścia Clifford Geertz (2005) wskazywał, że kultura posiada charakter systemowy, jest ową Weberowską siecią znaczeń, ale jednocześnie aktorzy społeczni zaplątani są w jej interpretacje. Nie można odkryć praw rządzących kulturą, ale wyłącznie tworzyć *fikcje/narracje* na jej temat, a więc interpretacje interpretacji. Bourdieu podziela owo całościowe, kontekstowe i jednocześnie relacyjne spojrzenie na kulturę. Od lat 70. w swoich analizach francuski socjolog i antropolog konsekwentnie ukazywał wzajemne relacje między sposobami myślenia, społecznymi instytucjami oraz różnymi formami materialnej i symbolicznej przemocy. Najpełniej znalazło to wyraz w jego koncepcji *poli* – przestrzeni społecznej charakteryzującej się funkcjonowaniem w jej obszarze pewnych *zasad*. Jednocześnie jednak wskazuje, że ich wykorzystanie (a nie interpretacja) jest zależne nie tyle od poziomu refleksyjności jednostki, ile od jej *habitusu*, czyli uwewnętrznionych dyspozycji (tym samym wskazuje granice interpretacji treści kulturowych).

Pomiędzy habitusem a polem nie ma jednak spetryfikowanej, usztywnionej zależności. Raczej – jak w koncepcji Ann Swidler – jest ona dynamiczna. Swidler proponuje, żeby na kulturę patrzeć jak na skrzynkę z narzędziami, w której znajdują się „symbole, opowieści, rytuały, sposoby rozumienia świata [*world-views*], które ludzie mogą użyć w różnych konfiguracjach w celu rozwiązania różnego rodzaju problemów” (Swidler 1986: 273).

W ujęciu Bourdieu i Swidler o kulturze myśli się raczej jako o praktyce niż systemie (por. Bauman 2012: 30-45; Sewell 1999). Pole, jak i skrzynka narzędziowa, stanowią oczywiście pewien *zbiór* czy *układ*, a elementy wchodzące w jego zakres są ze sobą powiązane, jednak nie tworzą one systemu. „Nazywając pewien zbiór

»systemem«, mamy na myśli to – pisze Bauman – że są »wzajemnie powiązane« – to znaczy, że stan każdego z nich zależy od pozostałych elementów. Zakres możliwych stanów, jakie może przyjąć dany element, musi mieścić się w określonych granicach narzuconych przez sieć zależności, w którą jest uwikłany [...]. Systemowość jest w swojej istocie sposobem podporządkowania wolności składników »wzorcowi trwania« całości» (Bauman 2012: 30). Zbiór, układ czy pole nie posiada systemowego charakteru, co oznacza, że może pozostawać niespójny i dynamiczny oraz zmieniać się pod wpływem działań jednostek.

Odejście od systemowego badania kultury jest nie tylko zmianą teorii, ale również samego przedmiotu badania. Bauman zauważa, że systemowe rozumienie pojęcia kultury – charakterystyczne dla tradycyjnego ujęcia antropologicznego – „narodził[o] się w początkach nowoczesności, w czasach »panicznego porządkowania«, mając być teorią spójności społecznej, a zarazem opowieścią moralną” (ibidem: 24). W czasach fragmentaryzacji kultury zmienia się nie tylko jej naukowa konceptualizacja, ale również jej znaczenia dla badania tego, co społeczne. Obserwowany przez różnych badaczy wzrost znaczenia różnic kulturowych – nazywany m.in. kulturalizacją dystansów społecznych (por. Jacyno 2007) – przekłada się na wzrost znaczenia kultury w badaniu tego, co społeczne.

Wychodząc od Bourdieuu przyjmujemy, że – pomimo współczesnej fragmentaryzacji i heterogeniczności – kultura nie jest symulacją czy wyobrażeniem, w luźny i niejasny sposób odnoszącym się do rzeczywistości społecznej. Jak twierdzi Bourdieu: „Przestrzeń obiektywnych różnic (ze względu na kapitał ekonomiczny i kulturowy) znajduje wyraz w przestrzeni symbolicznej widocznych dystynkcji, wielorakich znaków dystynktywnych będących symbolami dystynkcji” (2008: 43). Pole kulturowe jest zapikowaną znakami dystynkcji przestrzenią symboliczną, której rekonstrukcja pozwala określić relacje pomiędzy pozycjami społecznymi w kategoriach: dominujący – zdominowany, centralny – peryferyjny, itd.; zobiektywizowaną siecią relacji, porządkującą stosunki społeczne. Pole to (zapikowania i ich wartości) zmienia się w czasie, a dodatkowo toczy się w jego obrębie nieustająca walka symboliczna, a właściwie wiele równoległych i prostopadłych walk symbolicznych, których stawką jest „narzucenie prawomocnej wizji świata społecznego i jego podziałów [...]

[a więc] władza nad słowami używanymi do opisu grup lub reprezentujących je instytucji” (ibidem: 45).

Stąd najszersza definicja kultury, jakiej używamy w tej pracy, to traktowanie jej jako symbolicznego uniwersum, w skład którego wchodzi poszczególne sub-uniwersa, stanowiące obszary praktyk wartości- i normotwórczych. Kulturą jest wszystko, co ma znaczenie i wpływ na kształtowanie się danego pola społeczno-kulturowego zwanego przez nas *lokalnym polem kulturowym*. Takie szerokie podejście do kultury wynika niewątpliwie z antropologicznej perspektywy nieobcej Bourdieu. Z krytycznym zacięciem proces ten opisał Marian Kempny: „W efekcie »kulturalizacja« socjologii albo oznacza zmianę statusu kategorii »kultury«, która z czynnika życia społecznego podlegającego determinowaniu przeobraża się w metakategorię, rodzaj »kodu« organizującego całość życia społecznego na swój sposób [...] lub jedynie wyraża wzrost zainteresowania sferą zjawisk kulturowych ze względu na rolę przypadającą im dziś w procesie przeobrażeń ponowoczesnych społeczeństw Zachodu” (Kempny 1994: 174). Jeszcze inaczej tłumaczą to badacze kapitału społeczności lokalnych: „Kultura [...] jest na wejściu: pozwala zdefiniować problem, zaplanować działanie, ale dopiero to, co powstaje w wyniku zderzenia z ograniczeniami materialnymi i społecznymi, można określić jako właściwą kulturę danej grupy społecznej” (Mandes, Trutkowski 2005: 32).

Perspektywę tę rozwijał Bourdieu w swoich pracach antropologicznych, pisząc: „Praktyczne taksonomie, owe narzędzia komunikacji i poznania będące warunkiem ukonstytuowania się sensu i zgody, co do sensu, wywierają efekt strukturujący tylko o tyle, o ile same są ustrukturyzowane” (2008: 127). Aby wyjaśnić sposoby działania owych taksonomii, Bourdieu wprowadził kategorię *praktyki*, łączącej (mówiąc najprościej) wymiar poznawczy z praktycznym: „Narzędzia poznawcze jako takie, spełniają funkcje nie tylko czysto poznawcze. Tworzy je praktyka kolejnych pokoleń w określonym typie warunków egzystencjalnych; te schematy postrzegania, szacowania i działania są nabywane przez praktykę, działają w stanie praktycznym, nie uzyskując sformułowanego wprost wyobrażenia. Funkcjonują one jak praktyczne operatory, a obiektywne struktury, których są wytworem, starają się dzięki nim odtworzyć w praktykach” (ibidem). Świat, który opisujemy czy staramy

się poznać, jest zawsze światem, w którym działamy i to działanie jest warunkiem możliwości naszego poznania, daje nam „dostęp” do tego świata – jednocześnie tworząc go i zmieniając. Tym, co decyduje o spójności różnych efektów danego habitusu, są zasady wytworzone przez relacje społeczne, które stanowią jądro danego indywidualnego układu dyspozycji i horyzontów poznawczych. To ten właśnie wymiar został pominięty przez Kanta w jego wywodach na temat praktycznego rozumu. Za każdym indywidualnym rozumem podejmującym decyzje stoi zawsze wspólnota, a ideały moralne regulujące nasze zachowania i powinności rodzą się w konkretnych, historycznie uwarunkowanych układach społecznych.

Pierre Bourdieu wyraźnie wskazywał, że usytuowanie aktorów w strukturze społecznej uzależnione jest od posiadanych przez nich kapitałów: ekonomicznego, społecznego i kulturowego (por. Bourdieu 2006), wśród których najsilniej działają ekonomiczny i kulturowy (2008: 43). W naszej analizie skoncentrowaliśmy się głównie na analizie kapitału kulturowego całej społeczności, wskazując, jak kształtuje on lokalne pole kulturowe; interesowała nas bardziej „organizacja” czy „struktura” owego pola, czyli – mówiąc inaczej – kulturowy wymiar dystansów społecznych, niż jednostkowy wymiar kapitału kulturowego na poziomie habitusu.

Nie zgadzamy się w tym miejscu z autorami *Mocnego programu socjologii kulturowej*, zakładającymi, że jedynym elementem kultury, jaki interesował Bourdieu jest habitus, który „wytwarza poczucie stylu, łatwości i smaku”. Autorzy bardzo wyraźnie zredukowali koncepcję francuskiego socjologa twierdząc, że dla tego ostatniego kultura nie wytwarza realnego znaczenia, jest tylko formą działania skoncentrowanego na walce o dominację, co zamyka się w słynnym twierdzeniu, że kultura dla Bourdieu: „jest skrzynią biegów, a nie silnikiem” (Alexander, Smith 2010: 107; por. też Gartman 2007). Można w ten sposób podsumować znaczenie habitusu w życiu jednostki, ale nie można do tego zredukować szeroko pojętego kapitału kulturowego, który dla nas jest sposobem dotarcia do owego silnika. Zakładamy w związku z tym, że badania empiryczne potrzebne nam są nie do tego, by potwierdzać teoretyczne hipotezy, ale by odmalować w mikroskali całą złożoność owej gry prowadzonej na wielu poziomach i w wielu wymiarach czasowych, dla których pasem transmisyjnym jest np. dyskurs pamięci (por. Rozdział 4 w niniejszym tomie).

Uważamy, że opis samych mechanizmów wytwarzania i działania kapitału kulturowego nie jest wystarczający do rozpoznania ich jako pewnych znaczących praktyk, a więc też relacji zmieniających się dynamicznie w czasie.

Wracając do refleksji nad pojęciem *kapitał kulturowy*, można powiedzieć, że dookreślenie kapitału słowem *kulturowy*, dowartościowuje kulturowy wymiar zjawisk społecznych poprzez stwierdzenie, że kultura zarazem wytwarza kontekst i określa wartość kapitału. Trafność tego założenia wyraźnie ujawnia się w analizach społeczeństw późnokapitalistycznych, gdzie analiza kultury w obu znaczeniach tego słowa (jako uwarunkowania i sposobu realizacji) staje się sposobem badania tego, co społeczne.

Kapitał, pole i habitus: re-konstrukcja Bourdiejskich kategorii analitycznych

Wykorzystanie w analizie pojęcia *kapitału kulturowego* wymaga odniesienia go do całego korpusu teoretycznego Pierre'a Bourdieu, ponieważ pojęcie to w sposób szczególnie znaczący zmieniało swój zakres semantyczny. Od wczesnego użycia, przy badaniu systemu szkolnictwa reprodukującego kapitał kulturowy danej klasy, ewoluowało aż po używanie go do opisu całej klasowej struktury społeczeństwa francuskiego w *Dystynkcji* (Bourdieu 2005). Pierwotnie kapitał kulturowy był traktowany przez Bourdieu jako zasób jednostkowy, dopiero w późniejszej fazie pojawiła się możliwość zastosowania go do analizy grup czy klas i zbiorowych habitusów. Takie podejście podkreśla wagę strukturalnych czynników, wynikających z pozycji zajmowanych w danym polu – dynamicznie zmieniających sytuację i podlegających zmianie pod wpływem czynników historycznych. Świadomie porzucając perspektywę Marksowską, opartą na dominacji ekonomii, Bourdieu „rozmaża” pojęcie kapitału (wskazując na jego wymiar kulturowy, społeczny, czy ekonomiczny), aby pokazać wielość zasobów decydujących o pozycji społecznej jednostki w strukturze, jak również, aby podkreślić wielość logik działania (pól), w obrębie których zmienia się wartość kapitałów. Pozostając jednak przy tym słowie, podkreśla silnie wątek władzy

(czy bardziej: dominacji), nieodzownie związany ze wszystkimi zasobami znajdującymi się w obrębie tego, co społeczne, a co za tym idzie – ich odróżniającą, dzielącą i wykluczającą siłą.

Zatrzymując się na chwilę nad kluczowymi kategoriami, w ramach których funkcjonuje pojęcie *kapitał kulturowy*, wskażmy ogólny sens pojęcia *kapitał*. „Kapitałem [...] jest każdy zasób dostarczający korzyści tym, którzy go posiadają, mogący być akumulowany i dziedziczony” (Bennett, Silva 2011: 428). „Kapitał może być rozumiany jako »energia«, która kieruje rozwojem pola w czasie. Kapitał w działaniu to odgrywanie zasad pola. Jest realizacją specyficznych form władzy” (Moore 2008: 105), czyli zasadą różnicowania naszych pozycji w polu. Kapitał zawsze związany jest z określonym polem i to właśnie *pole*, rozumiane jako sieć relacji aktualizowanych przez walkę pozycji, powinno stanowić – według Bourdieu – podstawowy przedmiot badań socjologów. Bourdieu wprowadził pojęcie pola, by podkreślić konieczność myślenia relacyjnego (jedyną realnością są obiektywne relacje pomiędzy pozycjami – a więc struktura wewnętrzna pola – a nie interakcje pomiędzy działającymi podmiotami, jak to widział Max Weber). Pole od systemu czy struktury różni się historycznością stawania się oraz brakiem odniesienia do funkcjonalności i organizmu. Historia społeczna zawsze dzieje się wewnątrz jakiegoś pola, które odpowiada również za sieć znaczeń, służących do opisywania rzeczywistości, ale jej aktualny efekt jest wypadkową sił i efektem przypadkowych starć, a nie ucieleśnieniem jakiejś prawidłowości. Co więcej, logika pól jest rozproszona i wewnętrznie niekompatybilna, co oznacza, że w polu szeroko pojętej produkcji kultury (wytwarzania dóbr symbolicznych) możemy działać w autonomicznym sub-polu literackim, naukowym czy muzycznym (Bourdieu 1993). Ekonomia praktyk w tych polach może być różna – nie zawsze ta sama konfiguracja kapitałów przynosi podobne efekty (Bourdieu 2008a). Bourdieu wyróżnia dwie podstawowe formy kapitału, czyli akumulowanych, dziedziczonych, reprodukowanych i rozwijanych zasobów jednostek lub grup. Są to kapitał ekonomiczny i kapitał kulturowy (Bourdieu 1985). Przypomnijmy pokrótce ich definicje.

Kapitał ekonomiczny stanowią te zasoby, które natychmiast i bezpośrednio mogą zostać spieniężone, a których zinstytucjonalizowaną postacią jest prawo własności. *Kapitał kulturowy* stanowią zasoby „idealne” jednostek: ich postawy, wiedza, kompetencje i umiejętności (*ucieleśniony* kapitał kulturowy), nabywane w toku socjalizacji, edukacji, akulturacji; posiadane dobra kultury, takie jak obrazy, książki, sprzęty, narzędzia (*zobiektywizowany* kapitał kulturowy), funkcjonujące w postaci realnego kapitału kulturowego o tyle, o ile potrafią być przez jednostki wykorzystane (tzn. w powiązaniu z ucieleśnionym kapitałem kulturowym); rozmaite „certyfikaty” obiektywizujące i potwierdzające ów ucieleśniony kapitał kulturowy (*zinstytucjonalizowany* kapitał kulturowy) w postaci dyplomów, świadectw, odznaczeń itp. Szeroko rozumiany kapitał kulturowy daje się uszczegóławiać w odniesieniu do bardziej specyficznych sub-pól kulturowych, takich jak: nauka, technika, religia, sztuka itp. Ze względu na jego istotę Bourdieu proponuje go nazwać również kapitałem informacyjnym (na który składa się wiele sub-kapitałów, takich jak: językowy, intelektualny, naukowy).

Co istotne, formy kapitału kulturowego (początkowo rozumianego właśnie jako wykształcenie i kapitał intelektualny), tak samo jak kapitał ekonomiczny, są zasobami, mogącymi przynosić zarówno społeczne korzyści, jak i ograniczenia. Następuje tu przekroczenie perspektywy Marksowskiej i podkreślenie, że wartość kapitału zależy od społecznego rozpoznania. Nie jest uniwersalną cechą strukturalną każdej przestrzeni społecznej, ale właśnie pól, które aktywizują szczególnie mocno niektóre zasoby, czyniąc z nich kapitały (Crossley 2008). Jak podkreśla Bourdieu, to te dwa typy kapitału są jednocześnie zasadami najmocniejszego zróżnicowania (dystynkcji) pomiędzy jednostkami czy grupami.

Trzecią podstawową formą kapitału, którą wyróżnia Bourdieu, jest *kapitał społeczny*, oznaczający „zbiór rzeczywistych i potencjalnych zasobów, jakie związane są z posiadaniem trwałej sieci mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych związków, wspartych na wzajemnej znajomości i uznaniu – lub inaczej mówiąc – z członkostwem w grupie, która dostarcza każdemu ze swych członków wsparcia w postaci kapitału posiadanego przez kolektyw, wiarygodności, która daje im dostęp do kredytu w najszerszym sensie tego słowa” (Bourdieu 1985: 51). Innymi słowy, kapitał

społeczny stanowi nie tyle bezpośredni zasób jednostki, co sieć jej społecznych relacji, za pośrednictwem których jest ona w stanie zmobilizować (aktywować) zasoby (ekonomiczne lub kulturowe) potrzebne w danej sytuacji w określonym polu. Specyficznym podtypem kapitału społecznego jest *kapitał polityczny*, rozumiany jako członkostwo w partiach politycznych, komitetach wyborczych lub związkach zawodowych – posiadający odmienne znaczenie w poszczególnych typach ustrojów (Bourdieu, Wacquant 2001).

Swoistą formą, jaką mogą przybierać poszczególne typy kapitałów, związaną bezpośrednio z kategorią dominacji, jest *kapitał symboliczny*, „będący formą, jaką przybierają różne rodzaje kapitału, gdy są postrzegane i uznawane jako prawomocne” (Bourdieu 2008: 38). Gra, jaka toczy się w przestrzeni społecznej, polega na wysiłku uczynienia „swojego” kapitału (a zarazem logiki pola, na którym jestem/jesteśmy jako grupa czy klasa społeczna najlepszym graczem) dominującym – przekształceniu kapitału ekonomicznego, kulturowego czy społecznego (lub ich podtypów) w kapitał symboliczny. Zmiana taka czyni system dominacji określonej grupy i jej stylu życia (praktyk plus wartości) „naturalnym” i „oczywistym”, a także „właściwym” (pojawiają się „naturalne” elity społeczne, np. bogacze, inteligencja, kapłani, nomenklatura – stosownie do wyróżnionych wcześniej podtypów kapitałów). Co więcej, ustanowienie dominacji symbolicznej ułatwia reprezentantom grupy dominującej konwersję kapitału kulturowego na inne typy kapitałów.

Można powiedzieć, że na kapitał symboliczny składają się wszystkie świadectwa społecznego uznania (Bourdieu 2006: 344), sposoby bycia widzianym i zauważalnym w przestrzeni społecznej: zakumulowany prestiż (może być odziedziczony po przodkach), medialna sława i rozpoznawalność, obecność w przestrzeni publicznej, która przekłada się na wpływ na opinię publiczną, oraz dostęp do informacji. Kapitał symboliczny można nazwać rodzajem samoświadomości, wynikającej z napięcia pomiędzy wiedzą o czymś, a rozpoznaniem warunków wytworzenia tej wiedzy i jej ograniczeń. Tego typu samoświadomość, dotycząca swoich atutów i braków, które należy ukrywać sprawia, że jest się dobrym i skutecznym graczem o wybraną przez siebie stawkę. Autor *Medytacji pascaliańskich* przez całe życie doprecyzowywał po-

jęcie kapitału symbolicznego, by w końcu przyznać, że najbardziej precyzyjnym ujęciem będzie mówienie nie o kapitale (bo to zawsze jest mylące), ale o *symbolicznych skutkach kapitału*, kiedy uzyskuje on widoczne lub praktyczne uznanie, uznanie habitusu o strukturze zgodnej z tymi samymi strukturami, co przestrzeń, w której powstał. Chodzi o to, że „kapitał symboliczny nie stanowi szczególnego rodzaju kapitału, lecz to, czym staje się każdy rodzaj kapitału, kiedy zostaje zapoznany jako kapitał, czyli siłą, władzą lub zdolnością do wyzysku (aktualną lub potencjalną) uznaną za prawomocną”. I dalej stwierdza dosadnie, że jest on po prostu „wytworem przekształcenia stosunku siły w stosunek sensu” (Bourdieu 2006: 345). I to przekształcenie szczególnie nas interesuje w późniejszych analizach empirycznych. Naszym zdaniem, owo wytwarzanie sensu koniecznego do opisu świata w całości i skutecznego działania w jego ramach, jest przynależne do lokalnego pola kulturowego i związanego z nim szeroko pojętego kapitału kulturowego.

Dlatego też, oprócz wąskiego podejścia do kapitału kulturowego, jako jednej z równoważnych form kapitału w ogóle, postulujemy myślenie o zgeneralizowanym kapitale kulturowym, który jest matrycą decydującą o potencjalnych konfiguracjach kapitałów, związanych z zasobami materialnymi lub formami uspołecznienia (relacjami z ludźmi). Jako matryca – tak pojęty kapitał kulturowy – przypisany jest podmiotom zbiorowym (społecznościom lokalnym, grupom takim jak subkultury, miastom z charakterystycznym dla nich stylem życia, różnym instytucjom – w tym państwu, czyli metainstytucji), które wytwarzają swoje własne „reguły gry”, a więc swoje pole. Innymi słowy: w stosunku do koncepcji Bourdieu, zależy nam na wprowadzeniu dwóch zasadniczych modyfikacji:

- (1) z jednej strony traktujemy opisany przez niego kapitał kulturowy przynależny jednostce jako najbardziej złożony i nieoczywisty sposób mobilizacji najróżniejszych zasobów niematerialnych, takich jak wiedza praktyczna, wykształcenie ogólne i eksperckie, zakorzenienie w tradycji, sposoby posługiwania się językiem naturalnym oraz symbolicznym (myślenie abstrakcyjne, stosunek do religii). W innym języku można to nazwać najogólniejszym zestawem kompetencji poznawczo-kulturowych, które naszym zdaniem składają się na habitus jednostki. Ze względu na różnorodność zasobów

mogących stanowić kapitał kulturowy w danym sub-polu może on wytwarzać wiele różnych typów, specyficznych dla danej przestrzeni społecznej, nazywanej przez nas lokalnym polem kulturowym (w odróżnieniu od lokalnego pola kultury, będącego przedmiotem analizy w części trzeciej tej książki);

- (2) z drugiej strony, owo lokalne pole kulturowe samo posiada swój kapitał kulturowy oznaczający niepowtarzalną konfigurację kapitałów, wytwarzających efekty symboliczne w ramach historycznie zmiennego uniwersum sensu. W przypadku tej monografii takim lokalnym polem kulturowym jest Białowieża jako „źródło” – a dokładnie – sposób wytwarzania się owego sensu, opisywany przez nas relacyjnie (synchronicznie) i historycznie (diachronicznie).

Jak ma się do tego klasyczna kwestia tożsamości kulturowej i regionalnej? Ciekawe – z punktu widzenia naszych badań – ujęcie pola zaproponował Wojciech Łukowski, interpretując je jako regionalną przestrzeń geograficzno-społeczną, w której ramach – na właściwych im sub-polach odmiennych konfiguracji kapitałów – ścierają się rozmaite grupy społeczne z ich projektami tożsamości regionalnej (Łukowski 2002). Rozwijając tę perspektywę, Tomasz Zarycki proponuje określenie danego regionu (społeczno-geograficznego) w kategorii pola i jego opis poprzez zidentyfikowanie kluczowych w nim podtypów kapitałów (Zarycki 2003). Chodziłoby zatem o określenie roli (wagi, ważności) przydawanej poszczególnym typom i podtypom kapitału oraz uzyskiwanym dzięki nim statusów, a następnie opisanie możliwości ich konwersji na kapitał w danym regionie dominujący. Warunki owej konwersji są za każdym razem związane i określone przez specyfikę danego pola.

Założmy, że dziedzictwo kulturalne danego regionu jest głównym składnikiem tego, co w naszym badaniu chcemy nazwać *lokalnym polem kulturowym*. Kategoria lokalności oznacza w tym przypadku modyfikację przestrzeni społecznej, związanej z wymiarem geograficzno-historycznym (niepowtarzalną wiązką jakości, będących środowiskiem, którego granice są wyznaczone dokładnie tak, jak chciał Bourdieu: przez strategię budowania tożsamości regionalnej, a więc przez pole władzy symbolicznej). Władza symboliczna, która jest władzą definiowania granic pola i jego wewnętrznej hierarchii (stawek) w każdym z tych pól, opiera się na innym zestawie,

proporcji kapitałów. Jest ona władzą nazywania (i przez to – tworzenia) grup, współtworzenia ładu publicznego, narzucania swojej subiektywnej wizji świata innym i mocą nadania jej waloru obiektywności. Dlatego szczególnymi instytucjami reprodukcji władzy symbolicznej są instytucje edukacyjne oraz system nauki (zwłaszcza eksperci), który – od momentu narodzin nowoczesności – przejął od religii funkcję legitymizującą porządek rzeczy (Giddens 2008, Weber 2011).

Wielkość i skład (konfiguracja) poszczególnych typów kapitałów oraz trajektoria ich rozwoju w przypadku każdego aktora (zarówno jednostkowego, jak i grupowego) określają jego tymczasową pozycję w polu. Wyróżnione w ten sposób „klasy logiczne” podobnych pozycji (wielkości, konfiguracji i rozwoju kapitałów) stanowić mogą klasę, o ile znajdą się jej reprezentanci, którzy świadomie wyartykułują jej interesy. „Performatywna władza nazywania, prawie zawsze łącząca się z władzą reprezentacji, powołuje do istnienia w ustanowionej formie, to jest jako zbiorowe ciało, to, co dotąd istniało tylko jako uszeregowany zbiór zestawionych ze sobą jednostek, podobnie jak ma się to w przypadku grup etnicznych, religijnych czy narodowościowych” (Bourdieu 2008: 45). Władzę posiada ten, kto jest w stanie nazwać i określić ramy symboliczne rzeczywistości i narzucić je innym, reprodukując swój *habitus* (najprościej rzecz ujmując – swój styl życia i postrzegania-praktykowania świata) (Hechter 2009; Gdula, Sadura 2012).

Typowe modele *habitusów* muszą znaleźć swoją artykulację (społeczną tożsamość), by można było mówić o aktorach społecznych działających w określonym polu (relacji). Przy czym, polem nie nazywamy ogólnie pojętej przestrzeni społecznej, tylko jeden z wielu jej wymiarów. W każdym z tych wymiarów *habitus* jednostkowy aktualizuje się w wymiarze zbiorowych praktyk (jest źródłem aktualizacji naszych dyspozycji na pozycję w danym polu). Co więcej, zakładając ujęcie dynamiczne w obserwowaniu trajektorii *habitusów*, jesteśmy w stanie zaobserwować ich ewolucję (modyfikację) pod wpływem konwersji poszczególnych kapitałów. „Dane pole poddawać więc będzie przeobrażeniom funkcjonujące w jego ramach *habitusy*. Zmiana *habitusów*, szczególnie na szerszą skalę, łączy się oczywiście z przemianą samego pola” (Zarycki 2003: 254). Obserwując grę relacji w danym polu, można opisać

wyłączanie się pozycji dominujących i zdominowanych, które dla celów analitycznych Bourdieu proponuje nadal nazywać „klasą”, choć określenie *klasa dominująca* nie jest, i nie może być, używane do opisanie konkretnej grupy społecznej. W zależności od rodzaju pola *różni aktorzy* mogą zajmować pozycję dominującą⁷. Nasze podejście w tym punkcie stara się być maksymalnie relacyjne i ukontekstualnione, by zachować i podtrzymać krytyczny wymiar Bourdiańskich analiz. Każde zawężenie i zobiektywizowanie analizy teoretycznej prowadzi do instrumentalizacji narzędzi teoretycznych.

Ponieważ celem naszego badania była diagnoza kapitału kulturowego mieszkańców Białowieży oznaczało to dążenie do rekonstrukcji jak największej ilości światów (pozycji narracyjnych – zarówno dominujących, jak i zdominowanych) i odtworzenie dzięki nim logiki lokalnego pola kulturowego. Logika ta zależy od napięć pomiędzy specyficznymi „typami” kapitałów kulturowych, działającymi dystynktywnie w ramach właściwego im sub-pola. Zarówno w czasie badania empirycznego, jak i obecnie, dążyliśmy przede wszystkim do uchwycenia złożoności i różnorodności kapitału kulturowego w działaniu, a nie do opisu modelu, który mógłby stanowić podstawę do większych generalizacji. Nie znaczy to, że z tak przeprowadzonej analizy nie da się wyprowadzić pewnych (miejmy nadzieję) wartościowych wniosków.

Jedną z ważniejszych stawek było dla nas dookreślenie kapitału kulturowego jako narzędzia badawczego. Przypomnijmy, że kultura dla nas jest uniwersum symbolicznym, w skład którego wchodzi poszczególne sub-universa, stanowiące obszary praktyk wartości- i normotwórczych. Praktyki kulturowe ujmujemy w tym momencie o wiele szerzej niż praktyki związane z tradycyjnie pojętą aktywnością kulturalną (tzw. czasem wolnym). Wszystkie praktyki społeczne, czyli działania

⁷ Sam Bourdieu celował raczej w zawężaniu pól i wyróżnianiu szczegółowych sub-pól dla pogłębiania analizy działających w ich obrębie sił, gry i logiki kapitałów (ujmując je jako określone obszary społecznej działalności w rodzaju gospodarki, produkcji artystycznej czy naukowej, w których ta gra realnie się ujawnia), a jego ostateczne dookreślenie pozostawiał każdorazowo badaczom, stosownie do ich celów badawczych (Bourdieu 2005).

wytwarzające i reprodukujące sens odnoszący się do wartości, są praktykami kulturowymi. Takimi obszarami wartościotwórczymi w naszym ujęciu mogą być: religia, kultura polityczna/obywatelska i aktywność społeczna, nauka, formy spędzania wolnego czasu (w tym kultura formalna i nieformalna), dziedzictwo niematerialne (tradycja), a także praca oraz przyroda. Aby uniknąć pułapki rozmycia się przedmiotu badań, wynikającej z założenia, że „wszystko jest kulturą” przypomnijmy raz jeszcze, że naszym zadaniem jest właśnie rekonstrukcja mapy owych praktyk wraz z ich rozkładem, częstotliwością i intensywnością występowania oraz znaczeniem, jakie nadają im lokalni aktorzy społeczni. Ta ostatnia sprawa, dotycząca dynamiki wymiaru czasowego i historycznego kontekstu, wydaje się nam kluczowa.

Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że ujęcie to rozsadza teoretyczną ramę Bourdieu. Jednakże, zasadniczo w innej optyce, wyraża ono wcześniejszą kategorię habitusu (jako całości kształtu dyspozycji do działania społecznego, uwarunkowanych wielkością, konfiguracją i trajekcją kapitałów), pozwalającego za pośrednictwem opisu tak rozumianych praktyk kulturowych dokonać translacji specyficznej logiki Bourdieuskiej pól na szeroko rozumiane pole kulturowe Białowieży (z tej perspektywy prowadzone są analizy zawarte w części drugiej niniejszego tomu) oraz odtworzyć w lokalnym polu kultury mapę pozycji zajmowanych przez przedstawicieli różnych światów (temu poświęcone są z kolei analizy w części trzeciej). Oznaczałoby to, że naszym analizom będzie przyświecać pytanie, jakie zasoby (wykształcenie, wiedza, sieć znajomych, tradycja, majątek, pochodzenie) i oparte na nich praktyki kulturowe mają lokalnie istotne znaczenie społeczne (czyli funkcjonują jako kapitał), współkształtują pole lokalnej kultury oraz dążą do przekształcenia się w kapitał symboliczny, charakterystyczny dla „kultury dominującej”. Przez tę ostatnią rozumiemy kulturę uprawnioną (*legitimate culture*) lokalnie/partykularnie do wyznaczania ram interpretacyjnych, punktów odniesienia i kryteriów do oceny wszelkich praktyk liczących się w danym polu.

Podsumowując: z naszej perspektywy badawczej, w każdym polu (zarówno na poziomie regionalnym, jak i lokalnym, instytucjonalnym itd.) można wyodrębnić trzy zasadnicze typy praktyk – te, które są oceniane pozytywnie i negatywnie, oraz te,

które nie mają żadnego znaczenia (nie wytwarzają w danym polu kapitału). Ale ponieważ jednocześnie zakładamy, że rzeczywistość społeczna nie znosi próżni, praktyki, które są neutralne w danym polu, są znaczące w innym. Aby je zinterpretować i uchwycić ich społeczne działanie, trzeba uchwycić pole (grę), w której znaczą.

Kapitał kulturowy jako narzędzie badawcze

Przyjrzymy się teraz, w jaki sposób kategoria kapitału kulturowego stała się tak istotnym narzędziem badawczym. Jak zauważają Tony Bennett i Elizabeth Silva (Bennett, Silva 2010: 427), pojęcie kapitału kulturowego zrobiło olbrzymią karierę w naukach społecznych oraz daleko rozszerzyło swój aplikacyjny charakter poza analizy z zakresu socjologii edukacji, w odniesieniu do którego to obszaru zaproponowali je początkowo Bourdieu i Passeron (Bourdieu, Passeron 2011). Uzasadniając karierę tego pojęcia, Bennett i Silva wskazują na następujące obszary badawcze, w których wykorzystano i rozszerzono ten koncept: płeć, emocje, etniczność, sztuka i jej odbiorcy, praktyki czytelnicze czy relacje pomiędzy pozycją społeczną a efektami kształcenia. Warto zaznaczyć, że również w polskich badaniach społecznych w ciągu ostatnich kilkunastu lat powstały prace wykorzystujące na różne sposoby tę koncepcję. Wszystkie one stanowią dla nas źródło inspiracji, ale nie bezpośredni wzorzec⁸.

Z kolei Michele Lamont i Annette Lareau (1988) twierdzą, że ważność tego pojęcia wynika ze stojącej za nim teorii, która pozwala inaczej spojrzeć na – znany w socjologii od czasów Webera – problem statusu. Pojęcie kapitału kulturowego odsłania ważne aspekty procesu reprodukcji struktury społecznej; wskazuje na relacje

⁸ Z badań nad społecznościami lokalnymi odwołującymi się do koncepcji Pierre'a Bourdieu warto przywołać pracę Michała Buchowskiego (1996), *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce* oraz, wspomnianą już książkę, Wojciecha Łukowskiego (2002), *Społeczne tworzenie ojczyzn*. Jeśli chodzi o badania porównawcze kapitału kulturowego w makroskali, godna uwagi jest praca Tomasza Zaryckiego, *Kapitał kulturowy inteligencji w Polsce i Rosji* oraz książka pod redakcją Ewy Rewers i Agaty Skórzyńskiej (2010), *Sztuka – kapitał kulturowy polskich miast* a także tom zredagowany przez Andrzeja Sadowskiego (2009), *Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowoeuropejskich i wschodnioeuropejskich pograniczy*. Najbliższa naszemu podejściu pod kątem metodologicznym jest praca Lucyny Kopcewicz (2007) *Rodzaj i edukacja*, oraz książka pod red. Macieja Gduli i Przemysława Sadury, *Style życia i porządek klasowy w Polsce* (2012).

pomiędzy kulturą (i edukacją) a społeczną reprodukcją⁹. Należy silnie podkreślić za autorkami, że rozumienie kapitału kulturowego zmieniało się w ujęciu samego Bourdieu, a przez to jest źródłowo wieloznaczne.

Autorki w następujący sposób rekonstruują transformację tego pojęcia u Bourdieu (a właściwie Bourdieu i Passerona). W pracy *Les héritiers: les étudiants et la culture* opublikowanej w 1964 roku kapitał kulturowy to „nieformalne standardy akademickie”, które stanowią „atrybuty klasowe” klasy dominującej (Lamont, Lareau 1988: 155). Do tych standardów i atrybutów należą: nieformalna wiedza na temat szkoły, tradycyjna humanistyczna kultura, kompetencje językowe, charakterystyczne postawy oraz styl zachowania (kreatywność czy naturalność). W *Reprodukcji* następuje delikatna zmiana definicji. „Kapitał kulturowy zostaje scharakteryzowany jako zbudowany wyłącznie ze zdolności językowych (gramatyka, akcent, ton), wcześniejszej kultury akademickiej, wiedzy formalnej i ogólnej kultury oraz dyplomów. Stosunek do szkoły, maniery i styl zachowania, gust kultury wyższej rozumiane są tu jako klasowy ethos a nie kapitał kulturowy” (ibidem: 155).

Zupełnie odmienne jest rozumienie kapitału kulturowego w *Dystynkcji*, gdzie staje się on wskaźnikiem i podstawą pozycji społecznej, a „postawy kulturowe, preferencje i zachowania rozumiane są jako »smaki«, wykorzystywane w społecznej selekcji” (ibidem). Z kolei w *Les strategies de reconversion* (Bourdieu, Boltanski, St-Martin 1973) „kapitał kulturowy staje się zasobem władzy [...], ułatwiającym dostęp do pozycji w organizacjach i jednocześnie wskaźnikiem pozycji społecznej” (Lamont, Lareau 1988: 155-156). Mamy tu do czynienia z różnorodnością definicji. Podkreślić trzeba, że na zmiany te wskazuje sam Bourdieu, mówiąc, że „początkowo” traktował koncepcję kapitału kulturowego jako hipotezę mającą wytłumaczyć nierówne osiągnięcia edukacyjne dzieci z różnych klas społecznych (Bourdieu 1985: 47).

⁹ Na przykład badania Bourdieu i Passerona opisane w *Reprodukcji*, gdzie rozpatrywana jest m.in. relacja pomiędzy kapitałem kulturowym a systemem edukacji, pokazały brak społecznej neutralności szkoły, która instytucjonalnie preferuje uczniów z klasy dominującej, a więc legitymujących się wysokim kapitałem kulturowym. Ergo: szkoła jest częścią systemu reprodukcji struktury społecznej.

Ta źródłowa wieloznaczność nie przełożyła się na „semantyczny porządek” badaczy i badaczek wykorzystujących to pojęcie. Raczej można w tym przypadku mówić o różnych wykorzystaniach i interpretacjach. Krytycznego przeglądu wykorzystania tego terminu w anglojęzycznych badaniach dokonali Annette Lareau i Elliot B. Weininger (2003). Dochodzą oni do wniosku, że dominujące rozumienie kapitału kulturowego w tym kręgu oparte jest na dwóch założeniach. Są to, po pierwsze, wiedza czy kompetencje związane z „kulturą wysoką” (2003: 567) oraz, po drugie, wiedza i umiejętności odmienne od innych, np. wiedzy i umiejętności technicznych. W ramach pierwszego założenia kapitał kulturowy bliski jest pojęciu statusu społecznego, który określić można poprzez znajomość pewnych cennych społecznie praktyk kulturowych. Drugie założenie odnosi się do wydzielenia specyficznego zakresu wiedzy i umiejętności, które składać się mają na kapitał kulturowy.

O ile w odniesieniu do pierwszego założenia Lareau i Weininger stwierdzają, że ma ono umocowanie w tekstach Bourdieu (choć jednocześnie podają argumenty wskazujące na możliwość innego rozumienia), o tyle drugie założenie stoi w sprzeczności z koncepcjami francuskiego socjologa, dla którego umiejętności i wiedza w wymiarze społecznym i technicznym są nierozróżnialne. To, co techniczne (w sensie *praxis*) uzyskuje znaczenie w kontekście społecznym (Lareau, Weininger 2003: 580 i dalej). W przywołanym tekście Lareau i Weininger ilustrują dominujące rozumienie kapitału kulturowego obszernymi tabelami, w których umieszczone jest zestawienie różnych definicji kapitału kulturowego oraz wskaźników, mających tak rozumiany kapitał mierzyć. Czytelnika zainteresowanego szczegółami tego zestawienia odsyłamy do tekstu Lareau i Weininger; w tym miejscu przytoczymy tylko wybrane przykłady.

Paul DiMaggio (1982), który zdaniem Lareau i Weininger jako pierwszy zaproponował dominujące obecnie rozumienie kapitału kulturowego w badaniach edukacji, definiuje kapitał kulturowy jako „»prestżowe« praktyki kulturowe” (Lareau, Weininger 2003: 574). Wskaźnikami tak zdefiniowanego kapitału kulturowego stają się: postawy (np. zainteresowanie sztuką, zwłaszcza sztuką wysoką), aktywności (tworzenie sztuki czy uczestnictwo w wydarzeniach kulturalnych) i wiedza

(np. znajomość kompozytorów). DiMaggio wskazywał na korelację pomiędzy ocenami uczniów a ich kapitałem kulturowym, co tłumaczył większą łatwością komunikacji wynikającą z podobieństwa stylu, cech i gustu (ibidem). W takim ujęciu szkoła jako instytucja reprodukuje wysoki, czyli liczący się i działający kapitał kulturowy.

Jednym z problemów, podkreślanym przez Lareau i Weininger, oraz ważnym dla naszego badania, jest prawomocność stwierdzenia, że moc kapitału kulturowego związana jest z kulturą wysoką czy prestiżowymi praktykami społecznymi, które są *ogólnie* rozpoznane społecznie. Lareau i Weininger silnie podkreślają, że moc kapitału kulturowego musi być odniesiona do danego „obszaru instytucjonalnego” (2003: 598), np. szkoły. Inaczej mówiąc, w różnych przestrzeniach społecznych (instytucjonalnych, ale również geograficznych), kapitał kulturowy może działać inaczej. Ergo: moc danego typu kapitału związana jest tylko z tym polem, w którym on operuje. Lareau i Weininger wskazują, że dominujące rozumienie kapitału kulturowego pomija właśnie kontekst jego działania. Trop takiego uprzestrzennienia (przestrzennego ograniczenia mocy danych praktyk kulturowych) znajdujemy również we wcześniej przytoczanej koncepcji Lamont i Lareau.

Autorki proponują, aby kapitał kulturowy rozumieć jako „zinstytucjonalizowane, to znaczy szeroko podzielane, kulturowe oznaki wysokiego statusu (postawy, preferencje, zachowania i dobra) działające w bezpośredni lub pośredni sposób w społecznym i kulturowym akcie wykluczania” (1988: 156). Wykluczania – wyjaśnijmy – z praktyk i zasobów charakterystycznych dla grup posiadających wysoki status społeczny. Im wyższy status, tym silniejsza dystynkcja tworząca ową symboliczną granicę pomiędzy „nami” a „nimi” (nieuprzywilejowanymi). Autorki wskazują, że oznaki wysokiego statusu mogą różnić się klasowo. Następuje tu odejście od jednoznacznego budowania definicji kapitału kulturowego w oparciu o status klasy wyższej danego społeczeństwa w całości (jak w *Dystynkcji*), na rzecz uelastycznienia pojęcia. Toruje to zarazem drogę do badania kapitału kulturowego małej zbiorowości, który może różnić się od, na przykład, „narodowego” kapitału kulturowego. Wprawdzie Bourdieu zakłada, że standardy klasy niższej nie są autonomiczne, ale zawsze relacyjnie związane ze standardami klasy wyższej, jednak z perspektywy oddolnej może się okazać, że owa relacyjność przypisana jest do

wszystkich pozycji – zarówno zdominowanych, jak i dominujących, a poczucie autonomii smaku, sądów i wyborów właściwych danej klasie jest czystą *illusio*.

Omówione powyżej koncepcje wskazują jednoznacznie na konieczność ograniczenia mocy kapitału kulturowego, czyli jego uprzestrzennienie czy kontekstualizację. Dzięki temu społeczność lokalną traktować można właśnie jako zbiorowość posiadającą „zinstytucjonalizowane repozytorium” (Lamont, Lareau 1988: 164) oznak statusu. Chodziłoby więc o wytyczenie z jednej strony granic pola kulturowego, na którym operuje kapitał kulturowy danej społeczności, a z drugiej o ujawnienie jego niepowtarzalnej konfiguracji na którą składają się lokalnie ważne typy kapitałów kulturowych aktywne w specyficznych sub-polach. Tego typu podwójną operację postaramy się przeprowadzić na przykładzie społeczności białowieckiej.

Co dla nas istotne, Lamont i Lareau założyły, że – aby badać kapitał kulturowy – nie trzeba przeprowadzać drobiazgowych analiz statystycznych, ale „można identyfikować klastry ludzi podzielających jednakowe repozytoria zinstytucjonalizowanych oznak, przeprowadzając wywiady [...] na temat ich preferencji i stylów życia” (ibidem: 162). Określenie stopnia ważności tych oznak może odbywać się poprzez ocenę ich statusu przez ludzi. Aby rozpoznać lokalne repozytoria kulturowych oznak statusu, należy:

- (1) analizować konflikty wokół symbolicznych granic;
- (2) określić lokalne znaczenie sygnałów kultury dominującej;
- (3) analizować codzienne interakcje, w których kapitał kulturowy uobecnia się w formie kapitału symbolicznego (czyli jako sposób osiągnięcia upragnionych celów).

Zasadnicza teza, wynikająca z tych badań, dotyczy interesującego nas mechanizmu, który można opisywać jakościowo: co decyduje o tym, że symboliczne granice pomiędzy różnymi światami, ujawniające się w obszarze szeroko pojętej kultury (norm i wartości), po jakimś czasie utrwalają się i stają się granicami reprodukcjami się w strukturze społecznej. Innymi słowy: jak to się dzieje, że odmienność kulturowa przekłada się na wysoką lub niską pozycję społeczną.

Kulturalne uczestnictwo w kulturze

Pierre Bourdieu wielokrotnie w swoich badaniach wykazywał podstawową sprzeczność polityki kulturalnej, polegającą na tym, że wszelkie badania nad uczestnictwem w kulturze zazwyczaj zaplanowane i prowadzone są z pozycji, które reprezentują kulturę dominującą. Działając pod hasłem dotarcia do obiektywnego stanu rzeczy „kulturowo uprzywilejowani starają się utrwać swoje przywileje, najczęściej pod pozorem rezygnowania z nich” (Bourdieu, Wacquant 2001: 68). Takie stwierdzenie rzeczywiście brzmi paradoksalnie, ale czyż nie jest już powszechną intuicją, że ubolewanie nad upadkiem szkolnictwa, zanikiem czytelnictwa, czy powszechną zmianą wrażliwości, może z pewnego punktu widzenia brzmieć protekcyjnie i nie stanowi po prostu obiektywnej diagnozy. Podobną funkcję mogą pełnić, jak pisze Bourdieu, „dowartościowujące” rehabilitowanie form kultury uznawanych dotychczas za niższe, albo z kolei tyleż spektakularne, co nieskuteczne akcje zmierzające do uniwersalizacji kulturowych wymagań bez upowszechnienia warunków pozwalających na sprostanie im” (ibidem). Większość ludzi jest w pewien sposób wykorzeniona kulturowo, nie dysponuje wolnym czasem czy możliwością estetycznego i estetyzującego sposobu kształtowania swojego życia zgodnie z modelem oświeceniowym, który – w założeniu uniwersalizujący – oparty był na modelu ściśle elitarnym (gdzie punktem wyjścia był człowiek rozumny, wykształcony i myślący samodzielnie).

Z powyższym zagadnieniem wiąże się bezpośrednio kwestia statusu i podejścia do badań nad uczestnictwem w kulturze, z których wiele ma charakter mniej lub bardziej wartościujący. Normatywność powyższych koncepcji wyraźnie ujawnia się w wartościującym języku: „uczestnictwo” w wydarzeniach kulturalnych, posiadanie „intencji” i „celów” kulturalnych, czy pragnienie „orientowania się” w ofercie kulturalnej stają się znaczącymi wymiarami poziomu uczestnictwa w kulturze. Co więcej, stają się one punktami odniesienia dla instytucji (np. GUS 2011). Polityka kulturalna państwa, skoncentrowana na podnoszeniu poziomu kulturalnego obywateli, wytwarza niewątpliwie coś, co można nazwać *polem kultury narodowej*,

związanym bezpośrednio z (meta)kapitałem władzy państwowej i polem biurokracycznym (Bourdieu 2009: 75-87). Ponieważ w niniejszych analizach zajmujemy się lokalnym polem kultury jako elementem szerszego pola kulturowego, powyższe wątki musimy świadomie zawiesić ze względu na odmienność perspektyw, rozłożenie akcentów i różną skalę takich zjawisk, jak kultura dominująca w polu państwowym czy też lokalnym.

Bardziej przydatna w naszym podejściu, choć z pewnymi zastrzeżeniami, może okazać się definicja, twórczo rozwijana czy to przez Marka Krajewskiego (2010; 2011; 2013), czy przez Barbarę Fatygę (w szczególności w ramach Obserwatorium Żywej Kultury – Sieć Badawcza; por. też Fatyga et al. 2009; Burszta et al. 2009), którzy traktując uczestnictwo jako proces włączania się do komunikacji społecznej, uwzględniają różnorodne i nowe typy praktyk (w tym cielesne, emocjonalne czy związane z pojawieniem się nowych mediów). Zgodnie ze słownikiem terminów przyjętych przez zespół Obserwatorium Żywej Kultury, *uczestnictwo w kulturze* w szerokim rozumieniu to proces *włączania* grup i jednostek oraz przedmiotów, idei, zachowań oraz ich konfiguracji w konkretne sytuacje kulturowe, składające się na środowisko kultury żywej¹⁰. *Sytuacje kulturowe* to takie sytuacje, które są uregulowane kulturowo, czyli zachodzą dzięki językowi, normom i wartościom stworzonym przez człowieka.

Definicja uczestnictwa, zaproponowana przez Marka Krajewskiego, brzmi następująco: jest to zespół społecznych praktyk kulturowych; zespół różnorodnych działań związanych z wymianą, przetwarzaniem, wykorzystaniem treści kulturowych (produktów kultury i sztuki), mający charakter procesu komunikacji nadawców i odbiorców. Uczestnictwo w kulturze zakłada posiadanie kompetencji kulturowych, umożliwiających wymianę i transformację treści kulturowych (Krajewski 2011: 35). Co więcej, w jednym z ostatnich tekstów poświęconych relacyjnej koncepcji kultury

¹⁰ Za: Krajewski M. 2010, *Uczestnictwo w kulturze jako proces uspołecznienia*, odczyt wygłoszony na XIV Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym w Krakowie. Kontynuację tego typu myślenia widać w poszukiwaniach teoretycznych zespołu OŻK: <http://ozkultura.pl/wpisy/297>.

Krajewski wyraźnie postuluje zmianę w podejściu do badań uczestnictwa w kulturze, które przede wszystkim powinno być narzędziem opisywania zbiorowości i ich praktyk, a nie celem samym w sobie (2013: 58-59).

Nowe podejście do uczestnictwa rozwijają również autorzy projektu *Tworzenie kultury – badania uczestnictwa w kulturze*, pisząc: „Uczestnictwo w kulturze nie jest tylko sytuacją wyjątkową, która wymaga, aby wyciągnąć z szafy najlepszą koszulę i założyć najbardziej eleganckie buty. Uczestnictwo w kulturze jest sprawą codzienną, a pod tym pojęciem kryją się zbiory relacji łączące ze sobą wiedzę, normy, znaczenia, obiekty materialne i ludzi” (por. Rapior 2011).

Powyższe definicje są zgodne z naszą intuicją: zgadzamy się, że uczestnictwo w kulturze nie powinno być definiowane jako zamknięty zbiór praktyk, ale jako otwarta i potencjalnie nieskończona przestrzeń społeczna. Nie wiadomo tylko, na jakiej zasadzie ma następować proces włączania „jednostek, grup, idei, przedmiotów” do tego zbioru. Czy mamy tu do czynienia z odwróceniem modelu GUS-owskiego, a więc sytuacją braku prekategoryzacji praktyk kulturowych, które są badane? Przy takiej interpretacji oznaczałoby to próbę wycofania się badacza na pozycję wyłącznie sprawozdawczą czy opisową, która definiowana byłaby przez cele „usługowe” – dostarczanie wiedzy ludziom zajmującym się kulturą. Możliwa jest również odmienna strategia – włączenia się badacza w proces wytwarzania kultury, nie poprzez narzucanie kategorii, ale ich współtworzenie w samym procesie badania. To samo dotyczy badanych, niebędących dla nas odbiorcami kultury czy informatorami, ale współtwórcami sytuacji kulturowych. Zatarła tym samym zostaje ostra granica między twórcą a odbiorcą kultury, jak również pomiędzy badaczem i badanym.

Przyznajemy, że wybór tej ostatniej strategii może mieć charakter polityczny. Mówiąc w największym skrócie, badania uczestnictwa w kulturze zaczynają być postrzegane jako służące społeczeństwu (i różnym grupom społecznym wchodzącym w jego skład), a nie tylko państwu. Obecnie, wraz z procesami związanymi z kryzysem państwa narodowego, zmienia się rozumienie obywatelstwa, do głosu dochodzą grupy wykluczane przez klasycznie pojęte obywatelstwo, np. kobiety czy mniejszości

etniczne, siłę zyskują również instytucje ponadnarodowe. To właśnie w tych procesach dostrzegamy źródło zmian rozumienia uczestnictwa w kulturze. Społeczeństwo – w związku z tymi procesami – przestaje być utożsamiane ze wspólnotą narodową, a rozumiane jest coraz częściej jako zbiór grup o różnych interesach. W momencie, gdy „kultura nie jest dziełem państwa, [tylko] rozumie się ją jako środowisko życia” (ibidem), badania uczestnictwa w kulturze dążą do tego, by być tylko narzędziem służącym opisowi zmian społecznych oraz samego procesu uspołecznienia (Krajewski 2013). Coraz częściej, pod wpływem procesów globalizacji i rewolucji technologicznej oraz wzrostu znaczenia lokalności, rezygnuje się z jednego wzorca uczestnictwa utworzonego podług klucza kultury narodowej (Jewdokimow 2012).

Czy to oznacza, że wszystko, co robi człowiek jest uczestnictwem w kulturze? Możemy się z tym zgodzić pod warunkiem, że zdamy sobie sprawę, że prawie wszystko, co i – przede wszystkim – jak robi człowiek, wykracza poza czysto instrumentalne znaczenie i ma „drugie dno”, które odnosi się do całości relacji symbolicznych. Te same czynności wykonane przez aktorów o odmiennych pozycjach w polu, mają różne znaczenie i odmienną moc sprawczą, czyli w sensie społecznym są różnymi praktykami. Podobnie z klasycznym pojęciem kultury – są różne pola jej wytwarzania. W polu kultury lokalnej uczestnictwo w kulturze (aktywność kulturalna) nie polega na wytwarzaniu kulturalnych obywateli danego państwa narodowego, ale staje się przestrzenią wytwarzania kapitału społecznego i ekonomicznego oraz zdobywania władzy symbolicznej.

Gra kapitałów w lokalnym polu kulturowym: perspektywa badawcza

Powyższe problemy stanowią tło dla prezentacji wybranego przez nas sposobu badania *lokalnego pola kulturowego*, w ramach którego tradycyjna tematyka uczestnictwa w kulturze stanowi tylko jedno z sub-pól obok szeregu innych związanych z innymi znaczącymi praktykami społecznymi, które – o ile są znaczące – traktujemy jako kulturowe. Jednocześnie wprowadzamy pojęcie *lokalnego pola kultury*, aby przekroczyć definicyjne problemy związane z użyciem takich terminów,

jak *instytucje kultury* czy *nowe instytucje kultury*. Przez *lokalne pole kultury* rozumiemy lokalną sieć relacji różnych podmiotów czy instytucji (definiowanych socjologicznie), które rozpoznawane są przez lokalnych aktorów lub inne osoby (np. badaczy) jako istotne z punktu widzenia problematyki kultury. Przy takiej konstruktywistycznej definicji, w skład lokalnego pola kultury wchodzi te podmioty, które *coś robią* z kulturą i jako takie są rozpoznane. Ważne jest też, aby ich katalog nie był zamknięty, ale stanowił przestrzeń negocjacji. Taka definicja ma również charakter procesualny – pole kultury zmienia się i w czasie, i w zależności od definiujących je podmiotów (tak jak i całe pole kulturowe). Ujawnienie odmiennych wizji pola kultury może z kolei przyczynić się do ich zmiany, choćby poprzez ich odsłonięcie. W tym sensie, użyty tu termin *pole* bezpośrednio odnosi do koncepcji Pierre’a Bourdieu.

Proste przyjęcie w naszych badaniach definicji rozwijanych przez Krajewskiego i Fatygę, oznaczałoby konieczność włączenia wymiaru społecznego do definicji uczestnictwa w kulturze, które przestaje się ograniczać do brania czynnego lub biernego udziału w życiu kulturalnym, ale oznacza włączanie się jednostki w życie społeczne pewnej zbiorowości, między innymi poprzez bycie w relacji do różnych elementów (grup ludzi, instytucji, idei, ruchów społecznych itd.). Jednakże, tak rozumiane uczestnictwo byłoby tylko jednym z wymiarów aktualizacji kapitału kulturowego, i to nie najważniejszym. O wiele bardziej istotny wydaje nam się nie tyle „łączący” efekt kultury, co właśnie dystynktywny, wprowadzający jakościowe różnice, które przekładają się na pozycję jednostki w danym polu. Innymi słowy, używając koncepcji Bourdieu do zmodyfikowania owego podejścia, rozszerzamy definicję kultury wypracowywaną przez Krajewskiego i Fatygę na mechanizmy włączania (uspołecznienia) i wykluczania (odspołecznienia), jakie towarzyszą opisowi pola kultury. W wyniku tych modyfikacji nie traktujemy uczestnictwa w kulturze jako aktu jednostkowego, wynikającego z chęci czy potrzeby zaangażowania albo z wewnętrznych uwarunkowań jednostki (jej kapitału kulturowego jako habitusu). Jest ono dla nas wypadkową konfiguracji lokalnych definicji i napięć władzy symbolicznej, określających nie tylko kwestię lokalnego smaku (gdzie wypada,

a gdzie nie wypada bywać lub co wypada, a czego nie wypada czynić), ale też decydującą o tak banalnych sprawach, jak kanały komunikacji społecznej, jawność i zrozumiałość pewnych komunikatów, granice sieci kontaktów, ustalanie priorytetów działania oraz kryteriów oceny itd.

Powtórzmy raz jeszcze – zgodnie z wypracowaną perspektywą teoretyczną, celem naszego badania była rekonstrukcja światów społecznych, czyli opis sieci relacji, dzięki którym się one ujawniają pod postacią różnych konfiguracji kapitałów kulturowych. O tyle też uczestnictwo w kulturze interesuje nas tutaj jako dynamiczny proces uspołecznienia, czyli próby działania w polu władzy symbolicznej. Nie ma sensu koncentrować się na porównywaniu, które praktyki występują, a które nie – tylko *jak* praktyki występujące *lokalnie* oddziałują i stają się wiodącym kapitałem (które z nich i dlaczego) oraz jak wytwarzają różnice, czyli dystynkcje społeczne, w rodzaju: „my-oni”, „gorsi-lepsi”, „swoi-obcy”, „pożyteczni-szkodliwi”. Owe kategorie antagonizujące wskazują na symboliczne granice światów zgodnie ze wspomnianym wcześniej podejściem Michele Lamont.

Modyfikując je do naszych potrzeb, zaproponowaliśmy następujące szczegółowe pytania badawcze:

- (1) jakie są najmocniej wartościotwórcze sub-pola w ramach lokalnego pola kultury i relacje pomiędzy nimi? Innymi słowy, jakie są stawki, wokół których krystalizują się gry społeczne. Może to być prestiż wynikający z wykształcenia lub pochodzenia, może być autorytet władzy politycznej lub wiedzy eksperckiej, może być wreszcie wpływ na ludzi wynikający z przynależności etniczno-religijnej. To ostatnie kryterium jest szczególnie istotne w społecznościach heterogenicznych, historycznie ukształtowanych z pomieszania wielu elementów, w których kwestie etniczne, narodowościowe i religijne bardzo intensywnie się przenikają. W takich miejscach nie ma przypadkowych konfliktów, a każde (nawet drobne) napięcie może sięgać korzeniami w przeszłość i mieć daleko idące reperkusje. Dlatego sensownym wydaje się podjęcie próby określenia;
- (2) jakie i gdzie są granice symboliczne światów społecznych, ujawniających się w tych zidentyfikowanych wartościotwórczych sub-polach? Granice mogą być

- różne, w różny sposób określane oraz płynne. Zakładamy, że uda się do nich dotrzeć w ramach analizy narracji wywiadów pogłębionych, oraz obserwacji uczestniczącej. Granica nie jest ostatecznym podziałem, ale raczej efektem dynamicznie ujawniającej się dystynkcji na: „my-oni”, „lepsi-gorsi”, „mający prawo tu żyć-pretendujący do takiego prawa”. Stąd kolejne pytanie badawcze:
- (3) jaki – jeśli w ogóle – zestaw praktyk jest lokalnie dominującą kulturą i przejawem wysokiego statusu? Jak już pisaliśmy wyżej, nie interesuje nas określenie ogólnie dominującej kultury, tylko określenie punktu odniesienia w danym układzie społecznym. Pogłębiając tę perspektywę, należałoby też zadać pytanie, czy kultura dominująca jest zawsze jedna? Czy nie może być tak, że konkurujących ze sobą narracji legitymizujących obraz świata jest kilka? W mikroskali może się okazać, że tak właśnie jest i że aktorzy mają dostęp do różnych światów społecznych. Widać to w różnych wiązках narracyjnych, które pojawiają się w wywiadach i przenikają się ponad głowami wypowiadających je podmiotów, dlatego też światy społeczne nie są dla nas tożsame z grupami społecznymi, nie składają się na nie ludzie, ale ich ustrukturyzowane wyobrażenia, które stanowią reprezentację danego sub-pola. Aby dotrzeć do tych wiązek narracyjnych, musimy zadać pytanie o znaczenie praktyk kulturowych, uznawanych za ważne i istotne. By zaś opisać sposoby ich wytwarzania, samego nadawania znaczenia i ich działania, przyjrzymy się temu,
- (4) jakie zasoby, i w jaki sposób kapitalizowane, wiążą się ze społeczną i kulturową dystynkcją. A także, jakie typy kapitałów kulturowych charakterystyczne są dla kapitału kulturowego badanej gminy i to w ujęciu jak najbardziej procesualnym: jakie były dominujące, jakie są i jakie mają potencjał takimi się stać?

Próby odpowiedzi na te pytania pozwolą nam scharakteryzować *lokalne pole kulturowe* Białowieży, zarówno pod kątem węzłów relacji, które wyznaczają granice symboliczne pomiędzy sub-polami, jak i ze względu na genealogię ekonomii praktyk kulturowych, która przejawia się w takim a nie innym kapitalizowaniu zasobów obecnych w danym kontekście. Wąsko pojętą kulturę, jako sferę uczestnictwa i aktywności kulturalnej na poziomie instytucjonalnym i indywidualnym będziemy

analizować w trzeciej i ostatniej części książki, jako *lokalne pole kultury* (będące, powtórzmy, tylko częścią szerokiego pola kulturowego). Kwestie terminologiczne są tutaj o tyle istotne, że pragniemy pokazać, iż ujawniające się w lokalnym polu kultury dystynkcje, związane ze smakiem/gustem czy stylem życia, odwzorowują w pewnym sensie głębokie podziały społeczne, historyczne i polityczne widoczne z perspektywy dynamiki pola kulturowego jako całości.

CZĘŚĆ II.

LOKALNE POLE KULTUROWE – BIAŁOWIESKIE ŚWIATY SPOŁECZNE

W tej części książki zamierzamy przyjrzeć się lokalnemu polu kulturowemu jako pewnej – heterogenicznej i dynamicznej – całości, próbując zidentyfikować współtworzące je kapitały kulturowe, ich wzajemne relacje, logikę ich działania, a zatem tworzone za ich sprawą dystynkcje, ale i momenty u wspólniające, czyli przestrzenie identyfikacji i tożsamości. Takiemu synchronicznemu ujęciu dynamiki owego lokalnego pola kulturowego towarzyszy zarazem – nieustannie aktualizowana za sprawą kategorii pamięci – perspektywa diachroniczna.

Naszym *lokalnym polem kulturowym*, które usiłujemy opisać przy pomocy powyższych kategorii, jest Białowieża. Pisząc w niniejszej książce *Białowieża*, mamy na myśli cały obszar administracyjny gminy, rozumiany jako kulturowa całość (mikroregion)¹¹. Pod pojęciem *mieszkańcy Białowieży* rozumiemy osoby zamieszkujące obszar gminy, niekoniecznie na stałe w sensie zameldowania, ale uczestniczące w *lokalnym polu kulturowym*.

Ogólnie o specyfice białowieskiej przestrzeni społecznej pisaliśmy we Wprowadzeniu, uzasadniając nasz wybór. Poniżej – zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych analiz białowieskiego pola kulturowego – proponujemy krótkie wprowadzenie, pogłębiające ten opis. Omówione zostaną w nich w szczególności te elementy, które wydają nam się istotne dla lepszego zrozumienia późniejszych analiz – nie pretendujemy w tej charakterystyce do wyczerpującego opisu Białowieży w całej jej złożoności.

¹¹ Warto w tym miejscu spojrzeć także na mapy regionu Puszczy Białowieskiej, które unaoczniają ową specyfikę miejsca jako swoistej enklawy, wspomnianą we Wprowadzeniu – jej przestrzenną izolację, otoczenie stanowiące wyrazistą naturalną granicę i śródpuszczańskie usytuowanie wiosek. Por. np. <http://www.zielonewrota.pl/index.php?art=72&p=10&k=1> lub <http://www.bialowieza.gmina.pl/kategorie,40,114.html>.

ROZDZIAŁ 1.

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA GMINY BIAŁOWIEŻA

Gmina Białowieża leży w południowo-wschodniej części województwa podlaskiego, przy granicy z Białorusią, w odległości 80 kilometrów od Białegostoku. Większość jej obszaru (prawie 90%) porastają lasy Puszczy Białowieskiej, które otaczają ją ze wszystkich stron.

Gmina dzieli się na 8 sołectw: Stoczek, Zastawa i Podolany, wchodzące w skład wsi Białowieża, wsie na polanach puszczańskich: Pogorzelce, Teremiski, Budy, Czerlonka i Grudki, oraz odizolowane grupy domów lub leśniczówki. Charakterystyczną cechą gminy jest fakt, że podlega ona wysokim normom ochrony środowiska – w całości leży na obszarze „Natura 2000”¹². Łączna powierzchnia Białowieskiego Parku Narodowego i rezerwatów w zarządzie Nadleśnictwa Białowieża stanowi ponad 51% powierzchni gminy, a pozostała część puszczy na jej terenie ma status lasów ochronnych.

Głównym zasobem gminy jest Puszcza Białowieska, nie znajdują się tutaj żadne inne eksploatowane bogactwa naturalne. Powierzchnia przeciętnego gospodarstwa wynosi 2,35 ha (w województwie: 11,24 ha). Rolnictwo, które jeszcze w latach 80. ubiegłego wieku miało istotny udział w budżetach domowych, dziś istnieje w śladowej formie.

Gminę Białowieża zamieszkuje ok. 2300 osób, ze spadającą tendencją demograficzną i dodatnim saldem migracyjnym¹³. Oznacza to, że jest ona tak atrakcyjnym miejscem, że pomimo ucieczki młodych do miast, każdego roku zamieszkuje w niej grupa ludności napływowej (są to głównie naukowcy lub pracownicy usług turystycznych). Białowieża ma ciekawą strukturę wykształcenia, którą cechuje duże

¹² Sieć Natura 2000 jest programem wypracowanym i wdrażanym na obszarze Unii Europejskiej, od 2004 roku również w Polsce. Jego celem jest umożliwienie koegzystencji działań gospodarczych z zachowaniem bioróżnorodności na obszarze Europy. Źródło: <http://natura2000.gdos.gov.pl/> [dostęp: 21.11.2012].

¹³ http://www.stat.gov.pl/bdl/app/portret.display?p_czas=17&p_nts=10&p_tery=2594 [dostęp: 19.11.2012].

rozwarstwienie: ok. 10% mieszkańców posiadało w momencie badania wyższe wykształcenie i tyle samo osób deklarowało wykształcenie niepełne podstawowe lub brak wykształcenia. Warto dodać, że w województwie podlaskim udział ten wynosi 3,5%¹⁴. Wyróżniającą cechą Białowieży jest nagromadzenie w gminie instytucji naukowych i edukacyjnych.

Głównym pracodawcą w gminie jest sektor turystyczny. Same hotele („Żubrówka”, „Białowieski” itp.) dają pracę około 140 osobom¹⁵. Ponadto działa tu pięć większych pensjonatów i przynajmniej 90 kwater agroturystycznych¹⁶. Łącznie liczbę pracowników hoteli i pensjonatów szacuje się na około 200 osób. Tradycyjne zajęcia związane z pracą w lesie nie dają już tylu miejsc pracy, co dawniej. Białowieski Park Narodowy zatrudnia trzy razy więcej osób niż Nadleśnictwo Białowieża (Bołtromiuk 2011). Z leśnictwem powiązanych jest sześć Zakładów Usług Leśnych wykonujących prace przy zrywce i pielęgnacji.

Udział bezrobotnych zarejestrowanych w liczbie ludności w wieku produkcyjnym wynosił ok. 10% (GUS 2011). Pomimo tego, że bezrobocie w Białowieży jest na niższym poziomie niż w całym kraju, ma ono charakter strukturalny i długookresowy. Dotyka przede wszystkim nisko wykwalifikowanych dawnych robotników leśnych i koncentruje się na obszarach przez nich zamieszkiwanych (m.in. Czerlonka, Grudki). Większość powstających w gminie miejsc pracy związanych jest z sektorem usług, głównie turystycznych. Wiele z nich nie wymaga wysokich kompetencji – taki stan rzeczy jest niewspółmierny z oczekiwaniami białowieżan, którzy często zwracają uwagę na brak w gminie satysfakcjonujących ich ofert pracy. Białowieża jest natomiast atrakcyjnym rynkiem pracy dla osób przyjeżdżających z innych miejscowości powiatu.

Historyczne Podlasie, a wraz z nim gmina Białowieża, znajduje się na pograniczu etnicznym, językowym i religijnym. Dla dużej grupy osób o tożsamości białoruskiej jest to prawdziwa i dosłowna ojczyzna (biorąc pod uwagę wielowiekowość

¹⁴ http://www.stat.gov.pl/bdl/app/miejsc_w.display?p_id=25540&p_token=0.6026945248026164 [dostęp: 19.11.2012].

¹⁵ Zatrudnienie ulega sezonowym wahaniom.

¹⁶ <http://www.bialowieza.gmina.pl/noclegi,8.html> [dostęp: 20.11.2012].

obecnego tu osadnictwa ruskiego, oraz przynależność polityczną do Wielkiego Księstwa Litewskiego do 1795 roku). Białowieża leży na obszarze, na którym skupia się historyczne osadnictwo białoruskie w obecnych granicach Polski (są to powiat siemiatycki, bielski, hajnowski, białostocki i sokólski).

Główną grupą wyznaniową w gminie są osoby należące do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Drugą pod względem liczebności grupą są wierni Kościoła Rzymskokatolickiego. Ponadto w Białowieży mieszkają wierni Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Zielonoświątkowego Chrześcijańskiego oraz Chrześcijańskiego Zboru Świadków Jehowy.

W gminie zarejestrowanych jest 18 różnego rodzaju stowarzyszeń¹⁷ zajmujących się ruchem turystycznym, przedsiębiorczością, ochroną przyrody i krajobrazu kultury, sportem oraz ochroną zdrowia. Ponadto swoją działalność prowadzą: Fundacja Edukacyjna Jacka Kuronia, posiadająca tu swój oddział terenowy, prowadząca dwie społeczne instytucje kultury (Uniwersytet Powszechny im. Jana Józefa Lipskiego w Teremiskach i Teatr w Stodole w Teremiskach) oraz – w dziedzinie ochrony przyrody – stowarzyszenie Pracownia na rzecz Wszystkich Istot, WWF Polska i Greenpeace Polska.

Zarys historii Białowieży

Historia Białowieży jest niepodzielnie związana z dziejami Puszczy Białowieskiej. Pierwszą i podstawową publikacją dotyczącą Puszczy, spełniającą wymogi współczesnego naukowego warsztatu historycznego jest opublikowana w 1939 roku książka Ottona Hedemanna, którą po śmierci autora ukończył i przygotował do druku Wiktor Hartman – *Dzieje Puszczy Białowieskiej w Polsce przedrozbiorowej (w okresie do 1798 roku)*. Do pozycji tej odwołują się (bodaj bez wyjątku) wszystkie późniejsze prace, zarówno o charakterze naukowym jak i popularnym. Hedemann zgromadził bogaty materiał źródłowy, który pozwolił mu prześledzić kształtowanie się systemu

¹⁷ http://bazy.ngo.pl/search/wyniki.asp?kryt_miasto=Bia%C5%82owie%C5%BCa&kryt_woj=10&wyniki=1&page=1 [dostęp: 20.11.2012].

administracyjnego obejmującego Puszcę Białowieską w okresie poprzedzającym upadek Rzeczypospolitej.

Szereg nowych informacji przyniosły badania prowadzone od 2003 roku przez Zakład Biogeografii IBS PAN w Białowieży we współpracy z Instytutem Etnologii i Archeologii PAN w Warszawie. Obejmują one m.in.: kwerendy w archiwach, wykopiska archeologiczne oraz badania palinograficzne. Teoretycznym punktem odniesienia dla tego nurtu badań jest historia przyrodnicza (Samojlik 2007). W efekcie tych prac opublikowano opracowania pokazujące przemiany, którym podlegało środowisko naturalne Puszczy Białowieskiej na tle rozwoju osadnictwa i zmian w administrowaniu Puszcą. Ponadto istnieje wiele publikacji, które z punktu widzenia profesjonalnej historiografii mają charakter bardziej popularny, a zawierających wiedzę dotyczącą zwłaszcza dziejów najnowszych – wśród nich wyróżnić należy artykuły i książki Piotra Bajko (2001, 2010, 2012), jak również liczne pozycje autobiograficzne i wspomnieniowe (por. np. Zaborny 2008).

Pojawienie się Puszczy Białowieskiej jako regionu historycznego związane jest z jej szczególnym, konsekwentnie przez kolejnych monarchów budowanym, statusem majątku państwowego, a następnie stołowego. Procesowi wytyczania i uszczelniania granic Puszczy, oraz kształtowaniu się systemu prawnego dotyczącego jej użytkowania towarzyszyło pojawienie się specyficznych grup ludności. Ordynacja Isajkowskiego z 1639 roku, Inwentarz Puszczy Białowieskiej z 1670 roku oraz wymienione przez Hedemanna dokumenty z lat 1696 – 1795, przynoszą nazwy i lokalizację wsi oraz pozwalają śledzić przebieg i zmiany granic Puszczy. Ustawa na Włoki z 1557 roku wymienia następujące grupy ludności związane z funkcjonowaniem Puszczy: niższą kadrę leśną tj. osoczników, strzelców i bobowników oraz mieszkańców wsi ciachtych¹⁸ – ogrodników i kątników – przydzielonych do obsługi

¹⁸ Pojęcie wsie, grunty „ciachte” w rozumieniu „pomiaru wołocznej” z 1557 roku dotyczy osad, których mieszkańcy obsługiwali wyższą i niższą administrację leśną, obrabiali folwark leśniczego lub składali daninę w naturze z uprawianych przez siebie gruntów. Z czasem wioski te zostały włączone do inwentarzy folwarków, a ich mieszkańcy traktowani byli jako siła robocza. Osocznicy i strzelcy jako niższa administracja leśna nie należeli do tej kategorii (Hedemann 1939: 85).

podleśniczych, myśliwców i strażników (wyższa kadra leśna). Ludzie ci pełnili różnorodne funkcje administracyjne, mające zapewnić trwałość zasobów Puszczy, oraz królewski monopol na decydowanie o rodzajach i stopniu ich użytkowania (Hedemann 1939).

Dotychczasowa wiedza wskazuje na to, że przez cały okres panowania Jagiellonów i Stefana Batorego, jedyną ludzką siedzibą wewnątrz Puszczy był dwór w uroczysku Stara Białowieża – niezbyt często jednak odwiedzany (Samojlik 2007: 72). Pierwsza wzmianka o nowym położeniu dworu królewskiego – w przybliżeniu w miejscu, gdzie dziś stoi budynek dyrekcji Białowieskiego Parku Narodowego – znajduje się w *Ordinacji puszczy J.K. Mości leśnictwa Białowieskiego i Kamienieckiego. Roku 1639 miesiąca Octobra* (Hedemann 1939: 237). Nie od razu jednak wokół dworu rozwinęła się osada. Dopiero z *Inwentarza Leśnictwa Białowieskiego* z roku 1696 „wyłania się po raz pierwszy wieś Białowieża, jako malutki na razie 25 morgowy¹⁹ ośrodek, który zaledwie po 100 latach otoczy się innymi, nam współczesnymi osiedlami” (ibidem: 143). Piotr Bajko, powołując się na ten sam dokument pisze, że wymienionych jest w niej „ponad 200 osoczników o typowo ruskich imionach”²⁰. Można sądzić, że osocznicy i inni przedstawiciele służb leśnych oraz pierwsi mieszkańcy powstającej Białowieży byli Rusinami obrządku prawosławnego (kijowskiego), a następnie unickiego. „W 1775 roku osada białowieska liczyła 20 siedzib. Powiększała się stopniowo polana. W 1784 roku mierzyła 7,65 km kw. Mniej więcej w tym czasie pojawiły się wsie Stoczek, Podolany i Zastawa, a w drugiej połowie XIX wieku dołączyła do nich wieś Krzyże. Dzisiaj wszystkie one łączą się ze sobą, tworząc miejscowość Białowieżę. W 1902 roku polana urosła do 12,67 km², a w pół wieku później do 13,67 km²”²¹.

Do lat 1765-1780, w których realizowany był plan użytkowania Puszczy, opracowany przez podskarbiego nadwornego litewskiego Antoniego Tyzenhauza, nie było zlokalizowanych w obrębie Puszczy żadnych wiosek, poza istniejącą od 1696

¹⁹ 25 mórg to 14 ha. Obecnie Polana Białowieska liczy 1.350 ha.

²⁰ Bajko Piotr. *Polana Białowieska*. W: „Encyklopedia Puszczy Białowieskiej”: <http://www.encyklopedia.puszcza-bialowieska.eu/index.php?dzial=haslo&id=210> [dostęp: 21.11.2012].

²¹ Tamże.

roku Białowieżą (Samojlik 2007: 78). Jedyna możliwość wchodzenia i użytkowania lasu związana była z prawem wchodu, które nadawał władca szlachlicom, miastom lub cerkwiom. Z tego okresu pochodzą dzisiejsze wsie Stoczek, Zastawa i Podolany (obecnie należące do Białowieży) oraz Teremiski i Pogorzelce²². Powstanie tych wiosek, i w późniejszym okresie Bud, związane jest z osadnictwem mazowieckim następującym z zachodu. Nie oznacza to jednak, by nowa fala osadników składała się wyłącznie z ludności wyznania katolickiego. Świadczyć o tym mogą ruskie nazwiska, takie jak Smokiulewicz czy Wołodkiewicz (Hedemann 1939: 144) oraz „Akt funduszu” cerkwi w Białowieży z 1797 roku, w którym wspomniani są m.in. strzelcy i budnicy z Teremisek i Pogorzelec, którzy „wielokrotnie dopraszali się” i „własnym nakładem i staraniem zbudowali cerkiew pod wsią Stoczkiem” (ibidem: 296). Pierwsza parafia katolicka została erygowana w Białowieży dopiero w 1926 roku.

Sytuacja Puszczy Białowieskiej wraz z jej mieszkańcami zmieniła się po trzecim rozbiore Rzeczypospolitej. Rodziny z wiosek przypisanych do Puszczy straciły wówczas status ludności wolnej. Puszcza Białowieska stała się obszarem, na którym na ziemiach rozdawanych ludziom zasłużonym dla carskiego dworu prowadzono gospodarkę rabunkową. Prawdziwy „koniec epoki” nastąpił jednak dopiero w 1831 roku, gdy białowieskie służby leśne przystąpiły, pod wodzą nadleśnego białowieskiego Eugeniusza de Ronke, do powstania listopadowego (Samojlik 2005). Emigracja, wysiedlenia i kasacje majątków zamknęły czas osoczników. Wraz z nimi zginął dorobek wiedzy i praktyki zarządzania lasami Puszczy Białowieskiej oraz pewien etos pracy. Wiek XIX przyniósł rozwój osadnictwa wewnątrz Puszczy i stały napływ kolejnych fal migracyjnych do Białowieży, jak również otaczających Puszczę miejscowości. W tym okresie „pojawiło się osadnictwo żydowskie (rzemieślnicze w Białowieży, Narewce, Szereszewie; rolnicze w Abramowie), niemieckie (Czoło, Bernacki Most,

²² Hedemann cytuje „Akt funduszu” cerkwi białowieskiej z 1797 roku, w którym wymienieni są „włościanie wsiów Zastawie, Stoczka, Podolan z strzelcami i Budnikami w uroczysku Teremiska i Pogorzelec” (1939: 296).

Rowbick) i rosyjskie (Białowieża)”²³, a punktem odniesienia dla wyznawców prawosławia stała się Moskwa.

Odbudowa znaczenia Białowieży jako monarszej rezydencji łowieckiej oraz ośrodka administracyjnego, związana jest z rodzącym się na moskiewskim dworze zainteresowaniem Puszcza Białowieską jako lasem wyjątkowym, również ze względu na duże możliwości łowieckie i prestiż związany z żubrem. Rozwój carskiego ośrodka w Białowieży związany jest z budową w 1845 roku budynku na potrzeby administracji gubernatora Północno-Zachodniego Kraju (tj. ziem dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego). Z czasem zaczął on pełnić funkcję carskiego pawilonu myśliwskiego. W 1860 roku, za panowania Aleksandra II, odbyło się w Puszczy pierwsze polowanie carskie. W 1888 roku Puszcza Białowieska oraz dołączona do niej Puszcza Świsłocka weszły w skład prywatnego majątku rodziny Romanowów. Z inicjatywy Aleksandra III w latach 1889-1894 został wybudowany (na dawnym siedlisku dworu królewskiego z czasów Rzeczypospolitej) pałac myśliwski według projektu Mikołaja de Rochefort. Rok później rozpoczęto zakładanie parku krajobrazowego wokół rezydencji. Budowa całego kompleksu wraz obiektami gospodarczymi i mieszkalnymi dla obsługi pałacu trwała do 1904 roku. Do rozwoju Białowieży przyczyniły się też: otwarta w 1895 roku linia kolejowa Hajnówka-Białowieża oraz elektrownia (1896).

W czasie pierwszej wojny światowej, w latach 1915-1918 Puszcza Białowieską administrowali Niemcy. Okres ten to początek przemysłowej eksploatacji lasu na wielką skalę i towarzyszący mu rozwój osadnictwa wewnątrz puszczy i na jej obrzeżach. W okresie tym powstało wiele tartaków, w tym we wsi Stoczek (dziś jedna z dzielnic Białowieży), oraz w nowych osadach w pobliżu Białowieży – Grudkach (które rozwinęły się wokół obozu jenieckiego) i Czerlonce. Jest to również okres gwałtownego rozwoju Hajnówki, która za sprawą jednego z największych wówczas tartaków na ziemiach polskich przekształciła się z kilku małych wsi w miasteczko robotnicze. Intensywnym wycinkom lasu towarzyszyły pierwsze próby nowoczesnej

²³ E. Moroz-Keczyńska, *Dziedzictwo kulturowe*, http://www.cidbpn.za.pl/dziedzictwo_kulturowe.htm z dn. 15.11.2012.

ochrony. Hugo Conwentz, niemiecki paleobotanik i archeolog, zafascynowany zrodzoną w Stanach Zjednoczonych ideą parku narodowego, doprowadził do wyłączenia z eksploatacji najcenniejszego przyrodniczo obszaru leśnego w widłach rzek Narewki i Hwoźnej (tj. centralnego obszaru późniejszego Białowieskiego Parku Narodowego). „Załamaniem” państwa niemieckiego przyniosło po raz pierwszy brak jakiegokolwiek administracji na terenie puszczy. Wydarzeniu temu towarzyszyło masowe kłusownictwo, które spowodowało całkowite wytepienie wielu gatunków zwierząt, w tym żubra, dla którego była to ostatnia naturalna ostoja.

Można powiedzieć, że w sensie społecznym i demograficznym Białowieża odrodziła się wraz z odrodzeniem państwa polskiego po I wojnie światowej. Jak pisze Bajko: „Pod koniec 1919 roku Białowieżę zamieszkiwało około 2 tys. osób. W 1922 r. liczba wzrosła do 2892, a w 1936 r. do około 4 tys. Białowieża, jako gmina liczyła w 1921 r. 6674 mieszkańców” (2001: 72). Według danych cytowanych przez tego autora, w 1939 roku w gminie żyło około 9 tys. osób. Przedwojenna Białowieża była zróżnicowana społecznie i etnicznie o wiele bardziej, niż ma to miejsce obecnie. Obok ludności pochodzenia ruskiego (białoruskiego i ukraińskiego) rosła liczebność grupy pochodzenia polskiego, ponadto istniały społeczności: żydowska, rosyjska, niemiecka. Warto też w tym miejscu dodać, że formalny status Białowieży był przed wojną wyższy niż obecnie, z racji istnienia w latach 1919-22 powiatu białowieskiego oraz lokalizacji w 1920 roku siedziby Zarządu Lasów Państwowych. Rozrost demograficzny Białowieży a także jej wysoki status administracyjny związane były z prowadzonym na ogromną skalę pozyskaniem materiału drzewnego. Szczególnie rabunkowy charakter przybrała gospodarka leśna w latach 1924-1929, gdy kontrakt na wyręb lasu otrzymała angielska firma *The Century European Timber Corporation* zwana „Centurą”²⁴. Następujące w szybkim tempie uprzemysłowienie zmieniło dotychczasową strukturę społeczną. Wioski, których życie do niedawna opierało się na rolnictwie i okazjonalnych pracach w lesie, zmieniły charakter na robotniczy. Białowieża, i przede wszystkim Hajnówka, stały się ośrodkami przemysłowymi.

²⁴ Umowa pierwotnie miała obowiązywać do 1934 roku. Ze względu na rabunkowy charakter prowadzonych prac, polski rząd zdecydował się zerwać umowę, mimo konieczności wypłacenia odszkodowania.

W latach 1924-1939 regularnie wybuchały w Hajnówce strajki robotnicze oraz działań Związek Robotników Przemysłu Drzewnego (Tatarczyk 2000, Nikitiuk 2003).

Korzenie Białowieskiego Parku Narodowego sięgają końca I wojny światowej, kiedy to w 1919 roku powstała, pod przewodnictwem prof. Władysława Szafera, Państwowa Tymczasowa Rada Ochrony Przyrody. W tym samym roku Szafer rozpoczął serię ekspedycji naukowych do Puszczy Białowieskiej, mających na celu dokonanie inwentaryzacji przyrodniczej. Od samego początku zespół Szafera podjął pracę nad objęciem Puszczy ochroną. Udało się doprowadzić do powstania w strukturze Lasów Państwowych, Leśnictwa Rezerwat, które miało charakter parku narodowego. Jego powierzchnia obejmowała 4.594 ha, to jest 3,56% obszaru Puszczy Białowieskiej (która znajdowała się wówczas w całości w granicach Polski). Obecnie, po rozszerzeniu z 1996 roku, całkowita powierzchnia BPN wynosi 10.517,27 ha (Okołów 2009).

Po II wojnie światowej leśnictwo stało się najpowszechniejszą formą zatrudnienia i powszechnie dostępną drogą awansu społecznego. Od 1929 roku istniała w Białowieży Szkoła dla Leśniczych, która po wojnie wznowiła działalność jako Technikum Leśne. Wiele dziewcząt i chłopców po ukończeniu szkoły podstawowej kontynuowało naukę w tym technikum, nawet wówczas, gdy coraz trudniej było o pracę w tutejszych Lasach Państwowych. Jednak jeszcze w latach 70. i 80. przyjeżdżali do białowieskich wiosek ludzie, którzy wraz z pracą w LP otrzymywali służbowe mieszkania i deputaty opałowe.

Sytuacja ta zaczyna ulegać systematycznej zmianie od początku lat 90. ubiegłego wieku, odkąd na terenie całego kraju stale maleje zatrudnienie w Lasach Państwowych, w tym w nadleśnictwach leżących na terenie Puszczy Białowieskiej²⁵. Obecnie w nadleśnictwie pracuje ok. 40 osób na stanowiskach administracyjnych, co pokazuje jak zasadniczy przełom dokonał się w Białowieży w ciągu ostatnich 20 lat. Wydaje się, że ostatnim jego akcentem stanie się, podpisany w 2012 roku przez Ministra Środowiska, Plan Urządzenia Lasu dla nadleśnictw Puszczy Białowie-

²⁵ Na obszarze Puszczy Białowieskiej działają trzy nadleśnictwa: Białowieża, Browsk, Hajnówka.

skiej na lata 2012-22. W myśl tego dokumentu „pozyskanie drewna zostanie utrzymane na zmniejszonym, minimalnym poziomie 47 tys. m³ na rok. Dodatkowo, pod pełną ochroną pozostają wszystkie drzewa, których wiek przekracza 100 lat”²⁶. Oznacza to, że Puszcza jest obecnie chroniona na podobnym poziomie jak przed 1916 rokiem i można ogłosić zakończenie jej przemysłowego użytkowania. Zarazem, tak niski etat rębny może oznaczać dalszą restrukturyzację organizacji nadleśnictw na obszarze Puszczy i dalszą utratę znaczenia Lasów Państwowych, będących do niedawna głównym pracodawcą w gminie Białowieża.

Krajobraz kultury oraz walory i atrakcje turystyczne gminy Białowieża

Dominującym elementem krajobrazu i najbardziej rozpoznawalnym walorem gminy Białowieża jest Puszcza Białowieska. Gmina Białowieża w całości leży wewnątrz tego kompleksu leśnego. Takie położenie sprawia, że zachowana w obszarze Puszczy Białowieskiej przyroda dostępna jest dosłownie na wyciągnięcie ręki. Mieszkańcy i turyści mają możliwość obserwacji pasących się w pobliżu wsi żubrów, wielu gatunków ptaków, w tym bardzo rzadko występujących w innych regionach Polski i Europy, dziko rosnących na łąkach storczyków itp. Niezbyt często, lecz jednak z pewną regularnością, zdarzają się też spektakularne obserwacje polującej watahy wilków.

W gminie do dziś widoczne są elementy krajobrazu ukształtowanego w okresie osadnictwa z końca XVIII wieku. Białowieża posiada zabytkowy XIX-wieczny układ urbanistyczny, w którym zachowało się budownictwo z okresu administracji carskiej z końca XIX wieku: fragmenty kompleksu pałacu carskiego i Zarządu Apanaży, budynki kolejowe oraz cerkiew pod wezwaniem św. Mikołaja, z wyjątkowym ceramicznym ikonostasem. Ponadto kościół pod wezwaniem św. Teresy z 1926 roku, domy robotników angielskiej firmy Centura, budynki

²⁶ Puszcza Białowieska z planem: http://www.mos.gov.pl/arttykul/7_aktualnosci/19361_puszcza_bialowieska_z_planem.html [dostęp 24.11.2012].

mieszkalne i żydowski dom modlitwy oraz domy z elementami architektury rosyjskiej. Na terenie gminy znajduje się 20 różnego rodzaju obiektów i zespołów zabytkowych. Najstarszym zabytkiem jest obelisk z 1752 roku, upamiętniający polowania Augusta III Sasa, z najstarszym zachowanym budynkiem – dworek z 1845 roku (dawny budynek administracji carskiej).

Zarówno w Białowieży, jak i w Pogorzelnicy, Teremiskach i Budach wciąż widoczny jest układ wsi ulicówki, który na Podlasiu sięga XVI-wiecznej reformy włościan. W wioskach gminy nadal stoją drewniane domy o wyraźnie zabytkowym charakterze. W ostatnich latach te cechy krajobrazu kulturowego zanikają, wypierane przez budownictwo o niedopasowanej do regionu architekturze. I choć częściową przeciwwagą dla tego procesu jest objęcie fragmentów samej Białowieży ochroną konserwatorską, to jednak brak do dzisiaj planu zagospodarowania przestrzeni gminy zagraża utrzymaniu historycznego charakteru jej krajobrazu kulturowego. Bogactwa naturalne, historyczne i kulturowe Puszczy Białowieskiej i Białowieży stanowią ogromny zasób, na którym opiera swój rozwój sektor usług turystycznych.

Instytucje w lokalnym polu kultury

Jak w każdej gminie, w Białowieży funkcjonuje szereg instytucji kultury, zarówno formalnych jak i nieformalnych. Centralną instytucją kulturalną jest Białowieski Ośrodek Kultury, który współpracuje z wieloma innymi organizacjami i jest otwarty na nieformalne inicjatywy mieszkańców²⁷. Głównym zasobem BOK jest przestrzeń przeznaczona do działań kulturowych: sala kinowa (zamkniętego w 2011 roku kina

²⁷ Ich przykładem jest nieformalna grupa Krąg Kobiet Białowieży, powstała z potrzeby budowania relacji w najbliższym otoczeniu, poznawania bliżej kobiet, spotykających się każdego dnia. Celem grupy jest wymiana wiedzy i doświadczeń, wspólnych spotkań twórczych i towarzyskich. „Pragniemy poprawić jakość życia mieszkańców gminy, a do tego potrzeba zmian i zaangażowania bezpośredniego jego mieszkańców. Dopóty dopóki nie będą oni czuli między sobą więzi i potrzeby wspólnego współdziałania, nie będzie możliwości realizacji żadnych celów i spójnych działań. Poczucie przynależności do społeczności i praca na jej rzecz ma być czymś naturalnym i przyjemnym”, <http://www.facebook.com/KragKobietBialowiezy/info> [dostęp: 24.11.2012].

„Żubr”), sala galerii „OBOK”, która wystawia białowieskich artystów oraz hol, gdzie organizowane są spotkania z mieszkańcami.

Stałymi współpracownikami ośrodka są m.in.: Fundacja „Muzyka Cerkiewna” w Hajnówce, Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne (organizator „Nocy Kupały”), Politechnika Białostocka (Białowieskie Spotkania Graficzne) i Fundacja Edukacyjna Jacka Kuronia (festiwale filmowe, warsztaty dla dzieci i młodzieży). Stała działalność BOK skupiona jest na organizowaniu obchodów świąt państwowych, wieczorów kolęd i akademii okolicznościowych. Wydawany przez BOK Miesięcznik Społeczności Lokalnej „Głos Białowieży” ukazuje się w 300 egzemplarzach oraz w wersji internetowej²⁸. Powstaje dzięki społecznej pracy autorów, którzy relacjonują w nim wydarzenia mające miejsce w gminie, publikują felietony, wspomnienia lub poezje.

W budynku BOK mieści się również biblioteka publiczna. Oprócz tego swoje księgozbiory posiadają BPN, instytucje naukowe, Zespół Szkolno-Przedszkolny, Technikum Leśne oraz Uniwersytet Powszechny im. Jana Józefa Lipskiego w Teremiskach. Z kolei białowieskie świątynie są nie tylko punktami węzłowymi dla społeczności wiernych, ale pełnią również od czasu do czasu funkcje sal koncertowych. Zarówno w cerkwi, jak i w kościele, występują zaproszone chóry. Parafia pod wezwaniem św. Teresy gości organizowane przez Fundację „Muzyka Cerkiewna” koncerty ekumeniczne w ramach Białowieskich Dni Muzyki Sakralnej. Odbývają się tu również koncerty organowe.

Najważniejszą instytucją kultury o charakterze edukacyjnym jest samorządowy Zespół Szkolno-Przedszkolny w Białowieży. Szkoła boryka się z trudnościami finansowymi, które częściowo rekompensowane są wkładem pracy niektórych nauczycieli oraz zaangażowaniem rodziców. W Białowieży zlokalizowany jest również Zespół Szkół Leśnych im. Leśników Polskich, którego korzenie sięgają okresu międzywojennego (1929-1936). Obecnie Zespół Szkół Leśnych zajmuje, specjalnie w tym celu wybudowany, gmach w Parku Dyrekcyjnym²⁹. Szkoła pełniła bardzo

²⁸ <http://www.bialowieza.gmina.pl/kategorie,13,38.html> [dostęp: 15.11.2012].

²⁹ <http://www.zsl.bialowieza.lasy.pl/historia.htm> [dostęp: 24.11.2012].

ważną rolę w Białowieży – w latach powojennych była głównym kanałem edukacji tutejszej młodzieży. Mimo że obecnie nie jest najczęściej wybieraną przez białowiejską młodzież szkołą średnią, wciąż cieszy się dużym prestiżem, a pracujący w niej nauczyciele mają wysoki status w społeczności mieszkańców. Od 2007 roku szkoła organizuje ogólnopolski konkurs artystyczny „Las – moja miłość”.

Najbardziej rozpoznawalną i najtłumniej odwiedzaną białowiejską instytucją kultury jest Białowiejski Park Narodowy (ok. 140 tys. turystów rocznie). Początki otwartej działalności Parku związane są z okresem międzywojennym i powołaniem Muzeum Puszczańskiego w Białowieży. Działające w ramach BPN Centrum Edukacyjno-Muzealne, w skład którego wchodzi m.in. Muzeum Przyrodniczo-Leśne oraz Ośrodek Edukacji Przyrodniczej im. Jana Jerzego Karpińskiego, proponuje dzieciom i młodzieży z regionu oraz z całego kraju, a także nauczycielom różnorodny program edukacyjny, konkursy przyrodnicze oraz wystawy stałe i czasowe w przestrzeni parkowego muzeum. Imprezami, które współorganizuje BPN są też „Białowiejskie Spotkania z Arią” oraz Międzynarodowy Festiwal Teatralny „Wertep”, który odbywa się w plenerach Parku Pałacowego. BPN posiada również własne wydawnictwo, które zajmuje się redagowaniem kilku naukowych periodyków³⁰.

Najważniejszą instytucją naukową w Białowieży jest funkcjonujący od 1952 roku Instytut Biologii Ssaków Polskiej Akademii Nauk. Ta światowej rangi placówka oprócz „badań dotyczących różnych aspektów biologii ssaków”³¹ prowadzi zajęcia dla polskich i zagranicznych studentów i młodych naukowców. W latach 2003-2005 Instytut organizował Letnie Szkoły Ekologii. Pracownicy IBS biorą udział w różnorodnych imprezach popularyzujących naukę, w tym w Podlaskim Festiwalu Nauki i Sztuki, mają również lekcje w białowiejskich i hajnowskich szkołach³². W Białowieży działają jeszcze dwie inne instytucje naukowe: Stacja Geobotaniczna Uniwersytetu

³⁰ Ukazują się: *Księga Rodowodowa Żubrów*, *Bibliografia Puszczy Białowiejskiej*, kwartalnik naukowy *Parki Narodowe i Rezerваты Przyrody*, kwartalnik popularnonaukowy *Matecznik Białowiejski*. Za: <http://bpn.com.pl/>, [dostęp: 20.11.2012].

³¹ http://www.zbs.bialowieza.pl/ibs_pan/ [dostęp: 24.11.2012].

³² Ibidem [dostęp: 20.11.2012].

Warszawskiego³³ oraz Europejskie Centrum Lasów Naturalnych Instytutu Badawczego Leśnictwa, którym przez lata kierowała prof. Simona Kossak³⁴.

Swoją rolę w życiu kulturalnym Białowieży ma również tutejsze nadleśnictwo. Obejmuje ono swoim mecenatem wszystkie organizowane przez Białowieski Ośrodek Kultury imprezy, a także wspomaga Zespół Szkolno-Przedszkolny. Przy Nadleśnictwie Białowieża działa Ośrodek Edukacji Leśnej „Jagiellońskie”³⁵, przyjmujący dzieci białowieskie oraz wycieczki szkolne, podczas których młodzi poznają las i podstawy pracy leśników³⁶. Lasy Państwowe były przez cały okres międzywojenny oraz po II wojnie światowej do 1990 roku głównym pracodawcą w gminie, a zarazem instytucją, którą wielu mieszkańców uważa za depozytariusza zasobów Puszczy Białowieskiej.

Spośród licznych zarejestrowanych w Białowieży stowarzyszeń najbardziej aktywne są kluby sportowe (Towarzystwo Sportowe „Żubr”, oraz Prawosławny Klub Sportowy „Żubr Białowieża”), a ulubioną dyscypliną białowieżan jest siatkówka. Wszystkie główne zakłady pracy posiadają swoje drużyny siatkówki, które regularnie spotykają się na treningach, sparingach i mistrzostwach Białowieży.

Skansen Architektury Drewnianej Ludności Ruskiej Podlasia³⁷ powstał jako prywatna inicjatywa prof. Anatolija Odziejewicza oraz grupy białostockich studentów. Ekspozycja składa się z dziewięciu obiektów, z których najstarszym jest chata ze wsi Czyżyki z 1885 roku. Zespół został udostępniony zwiedzającym w 2004 roku. Obecnie skansenem zajmuje się Stowarzyszenie Skansen w Białowieży. Od 2008 roku odbywają się w nim warsztaty śpiewu tradycyjnego i tańca ludowego organizowane przez fundację Oikonomos.

Stowarzyszenie Mieszkańców „Białowieża Gmina Marzeń” organizuje kiermasze roślin tradycyjnych, zorganizowało też konkurs „Najpiękniejszy Ogród Gminy Białowieża”.

³³ <http://www.mindstorm.pl/projekty/bsg/index.php> [dostęp: 21.11.2012].

³⁴ <http://www.ibles.pl/struktura-10/kom-naukowo-badawcze/ln/index.html> [dostęp: 20.11.2012].

³⁵ <http://www.lasy.com.pl/web/bialowieza/home> [dostęp: 21.11.2012].

³⁶ <http://www.lasy.com.pl/web/bialowieza/66211> [dostęp: 21.11.2012].

³⁷ <http://www.skanseny.net/skansen/bialowieza> [dostęp: 24.11.2012].

Charakterystyczną cechą gminy jest obecność dwóch nieformalnych instytucji animujących kulturę i edukację, prowadzonych przez Fundację Edukacyjną Jacka Kurońa: Uniwersytetu Powszechnego im. Jana Józefa Lipskiego w Teremiskach oraz Teatru w Stodole w Teremiskach. Obie instytucje wyrastają z tradycji i postulatów społecznie zaangażowanej inteligencji (Ossowki 1970; Mencwel 2009)³⁸.

Początkowo, w latach 2002-2007, Uniwersytet Powszechny w Teremiskach prowadził działalność edukacyjno-formacyjną, adresowaną do dorosłej młodzieży zagrożonej wykluczeniem społecznym na skutek przemian ustrojowych w Polsce (Kuroń, Winiarska, Winiarski 2010). Po zakończeniu programu Fundacja w porozumieniu z władzami gminy zdecydowała się na prowadzenie działalności animacyjnej, adresowanej do mieszkańców Białowieży (w tym osób o tożsamości białoruskiej). Regularnie od 2008 roku w ramach działań UP prowadzi lub współorganizuje warsztaty z zakresu edukacji twórczej i artystycznej adresowane do dzieci i młodzieży z Białowieży i regionu, seminaria, festiwale filmowe.

Od tamtego czasu rozwijane są też programy edukacyjne dla najmłodszych: „Białowieża czyta dzieciom”³⁹, „Muzyka w przedszkolu”⁴⁰. Uniwersytet realizuje też w Teremiskach programy dotyczące dziedzictwa kulturowego miejsca wspólnie z młodzieżą, najstarszymi mieszkańcami Teremisek, naukowcami i artystami. Teremiszczanski Teatr w Stodole nazwać można jedyną sceną teatralną w regionie Puszczy Białowieskiej. Teatr, prowadzony przez Katarzynę Winiarską, organizuje kilkanaście wydarzeń artystycznych w roku, w tym kilkudniowe Spotkania Teatralne, w czasie których odbywają się też warsztaty teatralne.

Życie kulturalne Białowieży wypełniają też nieliczne galerie prywatne i kawiarnie (Sarenka, Wejmutka), z których na uwagę zasługuje przede wszystkim niedawno założona klubokawiarnia Walizka, miejsce o charakterze społecznym,

³⁸ Informacje o wszystkich działaniach Uniwersytetu Powszechnego oraz Teatru dostępne są na stronie internetowej: <http://teremiski.edu.pl//index.php> [dostęp: 10.11.2012].

³⁹ Powołanie w maju 2009 roku biblioteki przedszkolnej, stały zakup nowości wydawniczych do szkoły i przedszkola (około 350 tytułów) i regularne głośne czytanie z udziałem mieszkańców gminy, rodziców i gości UP.

⁴⁰ Comiesięczne (od 2009 roku) koncerty muzyczne prowadzone przez Filharmonię Narodową z Warszawy, warsztaty muzyczne oraz zakup płyt z muzyką klasyczną i dziecięcą adresowanych do dzieci.

nakierowane przede wszystkim na miejscowych, a nie turystów, gdzie odbywają się spotkania i dyskusje. Klimat tworzą oczywiście ludzie – nie tylko liczni naukowcy, pracownicy instytutów badawczych, ale też miejscowi lub przyjezdni artyści, głównie fotograficy przyrody, malarze, filmowcy oraz ekolodzy⁴¹.

⁴¹ Szczegółowe informacje na temat obrazu życia kulturalnego, zarówno charakterystyka i opis działalności instytucji, jak i nazwiska znaczących aktorów społecznych, uchwyconego przez nas latem 2012, dostępny jest w raporcie z badań: <http://www.bps.civitas.pl>.

ROZDZIAŁ 2.

BIAŁOWIESKIE KAPITAŁY KULTUROWE

Patrząc z dystansu na zarysowany powyżej empiryczny portret Białowieży jako pewnej kulturowej całości, zajmiemy się w tym rozdziale identyfikacją i analizą tych typów kapitału kulturowego, które stanowią istotny zasób w lokalnym polu kulturowym. Interesować nas będą przede wszystkim ich wzajemne relacje oraz konfiguracje, jak również mechanizmy ich konwersji w kapitał symboliczny, konstytuujący dominujące pozycje w lokalnym układzie.

Przypomnijmy, że w koncepcji Bourdieu istotny zasób (kapitał) jest bezpośrednio związany z określonym polem. O polu powiedzieć możemy, że ujawnia się za sprawą znaczenia, jakie zostaje społecznie nadane określonym zasobom: rozpoznanie pola polega na identyfikacji „aktywnych w danym polu rodzajów kapitału” (Bourdieu, Wacquant 2001: 91). Zarazem jednak pewne dyspozycje mogą *stać się kapitałem* (istotnym zasobem pozwalającym zdobyć przewagę nad innymi) w danym polu, o ile ustanawiają między aktorami wzajemny „stan stosunków sił”. W polu toczy się między uczestnikami „gra” o pewną „stawkę” – o pozycję w polu (a szerzej w danej społeczności) i o pomnożenie kapitału, który tę pozycję wzmacnia.

Stawką w owej grze może być na przykład zmiana jej wewnętrznych reguł: „Ci, którzy nad danym polem panują, mają możliwość sprawić, aby funkcjonowało w sposób im przychylny, ale muszą się zawsze liczyć z oporem, kontestacją, rewindykacją, roszczeniem »politycznym«, lub nie, ze strony zdominowanych” (Bourdieu, Wacquant 2001: 84). „Zdominowani” mogą usiłować, w taki lub inny sposób, zdevaluować właściwy temu polu kapitał, czy to za sprawą prób jego redefinicji, czy przez dowartościowywanie innych typów kapitału, czy wreszcie przez całkowite zanegowanie jego znaczenia (ibidem: 81). Reasumując, jak pisze Bourdieu: „Struktura pola (...) określona jest przez strukturę dystrybucji szczególnych, aktywnych w danym polu rodzajów kapitału (...) gdy posiadamy adekwatną znajomość rodzajów kapitału, wtedy możemy *rozróżnić wszystko, co jest do rozróżnienia*”. Ta współzależność pola i kapitału stawia jednak obserwatora przed koniecznością

nieustannego wzajemnego przyglądania się specyficznym formom kapitału skutecznym w danym polu, oraz rozpoznawaniu jego logiki i potencjalnej dynamiki, a także stawkom, o jakie rozgrywane są na nim gry, podejmowanym i zmienianym przez uczestników strategiom (ibidem: 91).

W kontekście naszych badań, nakierowanych na analizę kapitału kulturowego społeczności białowieskiej, gdzie lokalnym polem kulturowym określamy całościowo- i normotwórczych konfiguracji, poszczególne sub-uniwersa znaczeń, ujawniające się w wiązkach narracji budujących jakąś spójną perspektywę, wytwarzającą sensowny obraz świata, zdecydowaliśmy się określać mianem sub-pól (ich konkretne emanacje wskazane i nazwane zostaną w toku analizy). Aktywne zaś w nich podtypy kapitałów kulturowych po prostu kapitałami (ze stosownym dookreśleniem). Celem tego rozdziału jest charakterystyka znaczących sub-pól kulturowych społeczności białowieskiej oraz opis ich wewnętrznej logiki i dynamiki, poprzez wskazanie i analizę specyficznych konfiguracji działających w nich kapitałów.

Istotnym krokiem, powiązany z wspomnianą wyżej dynamiką pól i kapitałów, jest także identyfikacja wzajemnych relacji między nimi, niezbędna dla diagnozowania kapitału kulturowego społeczności jako całości. Poszczególne sub-pola mogą bowiem być względem siebie autonomiczne i niezależne, mogą być też na rozmaite sposoby powiązane, w taki sposób, że aktywne w nich kapitały wzajemnie się wzmacniają. Mogą też – odwrotnie – wzajemnie się podważać, konstytuując swoiste kulturowe pole walki o kapitał symboliczny, a zatem o pozycję dominującą w całościowo ujętym lokalnym polu kulturowym. Analiza niniejsza prowadzona jest z perspektywy zewnętrznego obserwatora: rozpoczynamy od wstępnych opisów poszczególnych białowieskich światów, stopniowo zagłębiając się w złożoność relacji poszczególnych sub-pól i konfiguracje kapitałów (uwzględniając niezwykle istotny aspekt dynamicznego przekształcania się pola pod ich wpływem). Krótko mówiąc, interesować nas będzie też, które z nich i w jaki sposób „roszczą sobie” pozycję dominującą w białowieskim mikrokosmosie.

Wstępna identyfikacja lokalnych sub-pól kulturowych

Pierwszych przesłanek do identyfikacji białowieskich sub-pól kulturowych dostarczyły nam wyniki ankiet, przeprowadzonych przy okazji wywiadów pogłębionych. Z uwagi na niereprezentatywność naszej grupy rozmówców dla całej społeczności białowieskiej – wyniki te traktujemy wyłącznie jako wskazówki, sygnalizujące istotność pewnych obszarów w lokalnej konfiguracji społecznej. Tropy te będą wymagały weryfikacji w dalszej analizie.

Tab. 1. Wymiary antagonizacji społeczności lokalnej (N=44)

„Które z poniższych kryteriów rodzi najsilniejsze podziały między grupami w gminie?”	Liczba wskazań	Odsetek (%)
stosunek do ochrony przyrody (podział: tradycyjny – „ekologiczny”)	33	75
zasiedzenie (podział: miejscowi – napływowi)	29	66
zaangażowanie społeczne (podział: aktywni – uczestniczący – bierni)	17	39
pochodzenie etniczno-kulturowe (podział: polskość – białoruskość – ukraińskość – inne)	12	27
religia (podział: prawosławni – katolicy – inne wyznania)	10	23
wykształcenie (podział: podstawowe – średnie – wyższe)	10	23
majątek (podział: biedni – średnio zamożni – bogaci)	9	20
zawód (podział: związany z tradycją regionu – niezwiązany z Białowieżą)	8	18
wiek (podział: pokolenie młodsze – pokolenie starsze)	8	18
styl życia (podział: miejski – wiejski)	5	11
płeć (podział: mężczyźni – kobiety)	2	5

Źródło: opracowanie własne.

Przyjrzyjmy się wstępnie niektórym wynikom, by następnie skonfrontować je z materiałami pochodzącymi z pogłębionych wywiadów z mieszkańcami. Za sygnałny wskaźnik uznaliśmy wypowiedzi o obszarach społecznej antagonizacji. Historia społeczna regionu, jak również wyniki wcześniejszych badań socjologicznych na tym terenie (Sadowski 1994; Gliński 2001; Winiarski 2010), wskazują wyraźnie obecność rozmaitych konfliktogennych kwestii o różnym charakterze: kulturowym, ekonomicznym, społecznym. W kafeterii odpowiedzi na pytanie: „Które z poniższych kryteriów rodzi najsilniejsze podziały między grupami w gminie?” zamieściliśmy cały szereg takich potencjalnych kryteriów, zarówno społeczno-demograficznych, jak i ekonomicznych czy *stricte* kulturowych. Wyniki przedstawia tabela 1.

Jak widać, zdecydowanie najsilniej antagonizującą kategorią jest stosunek do ochrony przyrody, określony przez nas w języku kulturowym jako dystynkcja „tradycyjny-ekologiczny”. W świetle toczących się od lat dyskusji o rozszerzenie BPN, wynik ten nie jest zaskakujący. Wydaje się jednak, że zbyt pospieszne byłoby zakwalifikowanie tego wskaźnika do obszaru czystej polityki, czy ekonomii. Zarówno znajomość historii i tradycji regionu, jak i „kulturowe określenie” tego podziału pozwalają na pozostawienie „stosunku do ochrony przyrody” na liście potencjalnych sub-pól kulturowych (*pole przyrody*⁴²).

Do kandydatów na istotne sub-pole kulturowe zaliczyć można także drugie ze wskazywanych kryteriów, czyli zasiedzenie. Wysoka pozycja wśród kategorii antagonizujących pokazuje, że nawet jeśli problem, ujęty w postaci dychotomii „miejscowi--napływowi” jest wielowymiarowy, a skojarzenia badanych różnorodne, potencjalnie nosi on w sobie kwestie związane z tradycją i/lub tożsamością. Na tej podstawie proponujemy wyróżnić *pole tutejszości*.

Trzecią najczęściej wskazywaną kategorią antagonizującą jest zaangażowanie społeczne. Aktywność społeczna nosi w sobie silny ładunek kulturowy – postaw,

⁴² Dla przejrzystości wywodu w dalszych partiach analizy będziemy stosować zapis kursywą terminu *pole*, kiedy będziemy mieli na myśli jedno z sub-pól kulturowych. Kursywa ma podkreślać relacyjność i kontekstowość tego terminu, który ma charakter analityczny. Podobnie z innymi terminami – narzędziami analitycznymi. W cudzysłów zamykamy cytaty z wypowiedzi terenowych lub źródeł teoretycznych.

wartości i wzorców z obszaru kultury politycznej. Stanowi zatem potencjalne sub-pole kulturowe, któremu warto się bliżej przyjrzeć (*pole działania*).

Trzy kolejne kwestie: pochodzenie etniczne, religia, wykształcenie wskazwane są jako konfliktogenne wyraźnie rzadziej, jednak nie są one zupełnie ignorowane. Należą zaś do klasycznych sub-pól kulturowych, i o tyle też wymagać będą bliższego przyjrzenia się w dalszym toku analizy jako *pole etniczności; pole religii; pole edukacji*.

Co ciekawe, ani zawód, ani styl życia, ani płeć (*gender*) – noszące w sobie przecież również silny ładunek kulturowy – nie wydają się aktualnie antagonizować lokalnej społeczności. Nie oznacza to jednak wcale, że obszary te nie są kulturowymi sub-polami, pozbawionymi właściwych im kapitałów. Wprawdzie, jak twierdzi Bourdieu: „gdy podporządkowanemu uda się zgnieść opór i wszelkie reakcje ze strony podporządkowanego, gdy wszystkie ruchy mają tylko jeden kierunek: z góry na dół, walka i dialektyka, konstytutywne dla pola zaczynają zanikać” (2001: 85), to podkreśla on zarazem graniczność i patologiczność takiej konfiguracji, znamionującej „totalitarny” układ (np. zakrzepły patriachalizm lokalnych społeczności). W kontekście tego, co zostało powiedziane wcześniej na temat historii społecznej Białowieży i dynamiki pól, lepiej będzie przyjąć, że w tych sub-polach również toczy się jakaś gra. Rozgrywana jest jednak ona „po cichu”, wedle utartych reguł, niebudzących sprzeciwu „ze strony zdominowanych” – w układzie mniej lub bardziej totalnej dominacji uprzywilejowanego kapitału, w formie jego ustabilizowanej konwersji w kapitał symboliczny. W tym sensie *pola zawodu, stylu życia, gender* pozostają bardziej potencjalnymi niż aktualnymi sub-polami kapitału kulturowego.

W przeprowadzonych wywiadach usiłowaliśmy znaleźć aktywne kapitały, a zatem – weryfikując wstępną identyfikację kulturowych sub-pól – określić zasoby, które mają społecznie i lokalnie istotne znaczenie wartości- i normotwórcze. Już wstępne zapoznanie się z treścią wywiadów pozwoliło na reorganizację opisanych wyżej wyników. Wątkiem podejmowanym przez wszystkich niemal naszych rozmówców była kwestia „tutejszości” i dystynkcja „miejscowi-napływowi”. Kwestie zaś związane z ochroną przyrody – mimo ich deklaratywnie ogromnej intensywności – zdają się nie grać roli pierwszoplanowej. Jakkolwiek zatem wielowymiarowa

i złożona w swej konfiguracji kapitałowej okaże się kwestia „tutejszości”, analizę zaczniemy od jej ogólnej charakterystyki.

Pole tutejszości i kapitał zasiedzenia, czyli jak ważne jest być „stąd”

Dystynkcja „miejscowi-napływowi” jest przede wszystkim jedną z pochodnych relacji „swoi-obcy”, stanowiącej tradycyjny przedmiot badań socjologów i antropologów kultury. Kategoria obcego – wpisując się w naszą relacyjną perspektywę badawczą – dotyczy członka grupy, którego pozycja obejmuje element wykluczenia (Simmel 1982: 205). Ów „moment wykluczenia” z obszaru swojskości, który przejawiać się może w najrozmaitszy sposób (w języku, obyczajach, prawodawstwie) i przybierać różne formy (naznaczenia, segregacji, separacji itp.), nosi znamiona elacji asymetrycznej: to „swoi” wykluczają „obcych”. Parafrazując to w Bourdieńskim języku pól i kapitałów, to co w danym przypadku stanowi o owej „swojskości” jest kapitałem – i to kapitałem przynoszącym efekty symboliczne, dającym możliwość sprawowania władzy symbolicznej. Pierwszym naszym pytaniem analitycznym powinno być ustalenie: czy, jak, i za pomocą czego toczy się gra o „swojskość” w Białowieży.

Zauważmy, że owa relacja „swoi-obcy” przybrać może postać innego, bardziej symetrycznego odniesienia – dychotomii „my-oni”. Jej symetryczność przejawia się w wyraźniejszym „upodmiotowieniu” obu członów: „oni” to z drugiej strony „my” i na odwrót. W tradycyjnym relacyjnym ujęciu przyjmuje się, że „te dwie formy nie dają się od siebie oderwać: nie sposób odczuwać przynależność do grupy bez jednoczesnej świadomości zewnętrznego wobec niej otoczenia i *vice versa*. Owe dwa człony opozycji w myśleniu i zachowaniach wzajemnie się wspomagają i warunkują, a jeden nabiera treści dzięki drugiemu” (Bauman 1996: 48). Jednocześnie jednak tego rodzaju symetryczna relacja – analizowana z perspektywy Bourdieńskiej teorii pól i kapitałów – pozwala dostrzec wewnętrzną dynamikę pola: owe szczegóły gry, jaka się w nim toczy, czyli wspomniane wyżej strategie redefiniowania, rewaluowania czy dewaluowania konstytutywnego dla pola kapitału. Jeśli więc białowieskie

sub-pole związane z dychotomią „miejscowi-napływowi” jest aktywne, a nie spetryfikowane, toczyć się w nim powinna wieloraka gra, konstruująca pozycję w relacji „my-oni” w oparciu o różnorodnie ujmowane kapitały, odniesione do „swojskości” czy „tutejszości”.

Zacznijmy od kwestii „swojskości-obcości”, pozwalającej zidentyfikować istotny dla tego obszaru kapitał. W tym kontekście miarodajne zdają się być odpowiedzi naszych rozmówców na pytanie, czy czują się białowieżanami. Nie o różnorodność tożsamości, ich odczuwanych lub przypisywanych kryteriów tu chodzi (na ten temat szczegółowo piszemy dalej – por. Rozdział 3), ale o dającą się zaobserwować relacyjną powtarzalność części wypowiedzi. Ujmując to obustronnymi narracjami, z jednej strony charakterystyczna odpowiedź brzmiała tak: „Czuję się białowieżanką, ale nie jestem z Białowieży i według tamtych to nigdy nie zostanę białowieżanką” [R15], z drugiej zaś – niejako na potwierdzenie tej diagnozy – pojawiała się wypowiedź, podkreślająca nie tylko, że białowieżaninem nie można zostać, ale dopowiadająca, że „przyjezdni to są inni ludzie” [R26].

Te dwie wypowiedzi lokują nas w samym środku *poli tutejszości*, dla którego centralnym określeniem, przywoływanym jak mantra przez cały szereg naszych rozmówców (zarówno tych, którzy z różnych powodów czują się białowieżanami, jak i tych, którzy takiej identyfikacji z różnych względów w sobie nie odnajdują), była etykieta: *nawołocz*. Lapidarnie wyjaśnia to pojęcie jedna z rodowitych białowieżanek: „Białowieżanie nie lubią przyjezdnych; oni nazywają na nich nawołocz, że się przywlekli tutaj” [R48]. Jednak lokalnych szczegółowych definicji tego określenia jest kilka. Niektórzy mieszkańcy stosują je do wszystkich przybyszów z zewnątrz: turystów, do osób osiedlających się w okolicy (także do tych, którzy wznoszą się w miejscowe rodziny), jak również do tych, którzy stąd pochodzą, wyjeżdżają i po jakimś czasie wracają [B9]. Inni zawężają to określenie do osób spoza Białowieży, które – z różnych względów – osiedliły się we wsi na stałe. Jeszcze inni – ujawniając problem z obszaru relacji między różnymi kapitałami, którym przyjdzie nam się zająć w dalszej części analizy – dopowiadają, że *nawołocz*, to taki „który tutaj ściągnął i się teraz mądrzy” [R17], ci, co „przyjechali i chcą tutaj rządzić” [R22].

Tak samo różnorodne są diagnozy, czy definicje dotyczące możliwości przezwyciężenia statusu bycia *nawołoczą*. W zależności od poszczególnych kryteriów swojskości/tutejszości jedni rozmówcy uważają, że status ten zmienia się za sprawą osiedlenia, i do osób mieszkających ponad 20-30 lat już się go nie stosuje [R9, R31], inni wskazują na zasiedzenie w perspektywie indywidualnej biografii, a zatem na konieczność urodzenia się w Białowieży, jako warunku przezwyciężenia statusu *nawołoczy* rodziców [R34]. Wymieniane jest także pokoleniowe zasiedzenie, aby „przynajmniej jedno pokolenie czy rodzice, jedno z rodziców, tu żyło” [R24]. W rozmowach pojawia się swego rodzaju continuum zasiedzenia, którego horyzont cofa się aż po stwierdzenie: „z dziada pradziada”.

Przy całej definicyjnej różnorodności etykiety *nawołocz*, której rozwikłanie nie jest tu naszym zadaniem, istotne zdaje się jedno: wielostronność posługiwania się tą kategorią. Świadomość istnienia tej etykiety mają zarówno ci, którzy uważają się za białowieżan, jak i ci, którzy do takiej tożsamości się nie poczuwają, w szczególności zaś ci, którzy do bycia białowieżaninem chcieliby aspirować, ale istnienie tej „etykiety” im to uniemożliwia: „Mieszkam tu bądź co bądź od 1960 roku, a więc już ponad pół wieku, nadal jestem nawołocz i to się tego nie zmieni” [R23], „Mam świadomość, że do końca życia będę nawołoczą” [R34]. Ujawnia się w ten sposób lokalne *pole tutejszości*, gdzie stawką jest status białowieżanina/białowieżanki rozumiany jako *bycie nie-nawołoczą*, który – jak ujawniają nasi rozmówcy – możliwy jest do osiągnięcia (lub nie) za sprawą zasiedzenia. Owo zasiedzenie zatem zdaje się być jednym z białowieskich kapitałów, regulujących pozycje w *polu tutejszości*, a tym samym szerzej – w lokalnym polu kulturowym.

Jednocześnie o istotności i sile kapitału zasiedzenia świadczą relacje naszych rozmówców, wskazujące na wyznaczenie przez tych, którzy w kapitał ten są wyposażeni, statusu w *polu tutejszości*. To „miejscowy mieszkaniec powiedział, że już jestem białowieżaninem całą buzią” [R45], „Ja się czuję [białowieżaninem], ale zdarzyło mi się, że zostało mi to jakby wytknięte, że ja jednak nie powinienem czuć się białowieżaninem” [R43]; „Sama o sobie mogłabym powiedzieć, że jestem białowieżanką, ale niekoniecznie oni mnie przyjmą, bo to nie jest takie proste” [R42].

Tym, jakie inne zasoby ułatwiają „nobilitację” i przewyższenie pozycji obcego-*nawołoczy*, zajmiemy się w dalszej części tego rozdziału. W tym miejscu istotny jest fakt sprawowania – w odczuciu części przyjezdnych – symbolicznej władzy przez osoby zasobne w kapitał zasiedzenia, legitymizujących pozycję poszczególnych przybyszy w *polu tutejszości*: jako-białowieżanina, niczym-białowieżanina, jeszcze-nie-białowieżanina itd. Potrzeba i chęć takiego bycia uznanym za *swoją nawołocz*, a co najmniej akceptacja, że od takiego uznania zależy po części pozycja w *polu tutejszości*, oznacza oczywiście zwrotnie podporządkowanie się owej symbolicznej władzy opartej o kapitał zasiedzenia.

Różnorodność definicji *nawołoczy* oraz rozmaite scenariusze przewyższenia tego statusu odkrywają także wewnętrzną złożoność *poli tutejszości*: nie jest ono w sposób totalny zamrożone, skoro toczą się w nim rozmaite spory, choćby te o definicję podstawowego zasobu, jakim jest zasiedzenie. W tym kontekście warto dla porównania przywołać inną lokalną etykietę, również określającą przybyszy specyficznego rodzaju: *matanów*. Lokalna społeczność białowieska wytworzyła w swej długiej historii stosunków społecznych z sąsiadami rozmaite określenia na przybyszy spoza Puszczy: „Nawołocz, to osoby, które przyjeżdżają z dalszej odległości i katolicy (...) matanichy czy francuzi są z pobliskich wiosek (...) to może być nawet narodowość ta sama czy wyznanie, ale to nie Białowieża” [R42], „Gorsze od matanów są litwiny; to jest zupełna tragedia (...) Litwin pożyczka od ciebie pieniądze, nie odda, wszystkie najgorsze rzeczy. Litwiny to są ci z północy Puszczy Białowieskiej. Z południa są matany” [R21]. „Nawołocz”, „matany”, „francuzi”, „litwiny” – w historycznie rozpatrywanym procesie pozycjonowania się w *polu tutejszości* zaistniały w Białowieży określenia opisujące różne kategorie przybyszy spoza Puszczy. W tym też niebagatelną rolę odgrywał fakt, że przybywali oni z innych – „gorszych” – wsi okółpuszczańskich: „Napływowych zza Hajnówki określa się mianem *matany* – to jest dość pejoratywne, brzydkie określenie” [R37], które – jak tłumaczy jeden z rozmówców – wzięło się od sposobu wiązania onuc [R41]. W tym sensie można mówić o historycznym już – choć niezupełnie przebrzmiałym – „kapitale białowiejskim”, pozycjonującym „rdzennych białowieżan” w stosunku do przybyszy

z „gorszych” wiosek. W białowieskiej pamięci społecznej, a czasem także w indywidualnych praktykach dyskursywnych czy narracyjnych, ujawnia się owa kategoria *matanów*, jako przybyszy z pobliskich wsi – w odróżnieniu od *nawołoczy* – przyjezdnych z miasta.

Co wydaje się istotne dla aktualnej konfiguracji *poli tutejszości*, niezależnie od tych indywidualnych biografii, kategoria *nawołoczy*, zdaje się, przystąpiła inne pozycjonujące niuanse „obcości”. Ujmując rzecz lapidarnie: o ile onegdaj *matan* i *nawołocz* stanowili zróżnicowane kategorie „obcego” pośród „swoich”, o tyle współcześnie – z uwagi na aktualność i istotność *poli tutejszości*, której to aktualizacji będziemy się musieli jeszcze przyjrzeć – *matan* pozostaje bardziej „swoim obcym”, podporządkowanym dominacji kapitału symbolicznego, jakim jest białowieskie zasiedzenie. Kategoria *nawołoczy* nabrała natomiast silnie polemicznego charakteru, „wyrывая się” częściowo spod kurateli jednoznacznego kapitału białowieskiego zasiedzenia i przybrała bardziej symetryczną relację „my-oni”. W tym sensie, w *polu tutejszości* wskazać możemy obszary spetryfikowanych konfiguracji, zdominowanych przez kapitał zasiedzenia (białowieżanie-*matany* i po części białowieżanie-*nawołocz*) oraz obszary, w których następują dyskretne próby redefinicji tego kapitału, choć nadal pozostaje on kapitałem dominującym. Przejawia się to w uznaniu *nawołoczy* za kategorię znaczącą dla *poli tutejszości* przy jednoczesnej polemice z jej kryteriami.

Rozmywanie się kryteriów zasiedzenia nie wyczerpuje jednak całej dynamiki, jaką w białowieskim *polu tutejszości* możemy zaobserwować. Niemniej istotny ruch zdaje się zachodzić na jego obrzeżach – swoistych biegunach, na których rozpięte jest całe to pole. Porównajmy dwie narracje:

- „Pierwsi mieszkańcy, którzy zamieszkiwali Białowieżę, to była wieś Krysztapowo (...) i Białowieża istniała 600 lat temu co najmniej (...) białowieżaninem to jest ten, kto ma tu swoje korzenie od wieków i ziemię (...) z tej ziemi racja wypływa (...) to są patrioci własnej ziemi, własnej narodowości, własnej miejscowości, własnej kultury (...) a więc naród, który mieszkał tu od wieków; naród, który przyszedł; i narody inne, które doszły – Żydzi, Rosjanie; mieszkali tu Białorusini, ale przyszli Polacy (...) nie mówiąc już o kurhanach, których od

tysiąca lat mamy tu w puszczy pełno, to jeszcze naszych przodków, którzy tu wcześniej byli, ale to z tej samej nacji, z tego samego narodu” [R16].

- „Gdy mówi się o lokalnej społeczności, na ogół rozumie się przez to ludzi, którzy właśnie lubią o sobie mówić, że oni są rdzenni. A tu nie ma rdzennych ludzi, w Białowieży przede wszystkim. Są wszyscy przyjezdni, jest tylko pytanie, czy rdzenny to jest od jednego pokolenia, czy od dwóch, czy od trzech (...) Byli tu ludzie od tysięcy lat, tylko że nie ma żadnej ciągłości” [R21].

W przypadku pierwszego fragmentu, mamy do czynienia z białowieską historią, ukazującą dogłębną rdzenność i zakorzenienie jako zasady zasiedzenia, wskazującą na stale obecny swoisty pierwiastek lokalnej etni, przekazywany w łańcuchu pokoleń z ojca na syna. Druga narracja jest wobec niej doskonale antytetyczna – polemizuje nie tylko z zakresem rdzenności, ale z samą jej istotą, elementem stałym czyniąc raczej nieustanny napływ ludności do Białowieży. W przywołanych narracjach mamy do czynienia z dwoma dokładnie przeciwstawnymi tradycjami miejsca: odwieczną rdzennością i ustawicznym napływem. Zarazem jednak obie te narracje opowiadają o tym, co to znaczy być białowieżaninem – zawsze rdzennym lub zawsze napływowym.

Paradoksalnie „narracja napływu” także opowiada o tutejszości. Inaczej ujmując tradycję miejsca, stara się podmienić kapitał, który rządzi tym polem. To całkowicie inna strategia walki w polu, niż rozmywanie kryteriów zasiedzenia, nadal jednak relacyjnie związana z odpowiadającym mu kapitałem. Obie narracje mieszczą się w *polu tutejszości*, rozciągając coraz silniej jego granice tak, iż niemal każdy, kto zawita na dłużej do Białowieży, zostaje wciągnięty w jego wir. Między tymi biegunami pola toczy się owa różnorodna gra o pozycję białowieżanina/ki, i choć kapitał zasiedzenia nadal pozostaje w nim kapitałem dominującym, ze strony „zdominowanych” – przywołując perspektywę Bourdieu – daje się zauważyć nie tylko próby jego kontestacji, ale i rewindykacji.

O sile i znaczeniu *poli tutejszości* świadczyć może fakt, że tylko jeden z naszych rozmówców odmówił wypowiedzi na ten temat. Zapytany, kto jest białowieżaninem, odparł: „Nie, nie – nie chcę takich (...) ja nie lubię takich... myślę, że ludzie, którzy tu mieszkają (...) takie określanie ludzi jest bezwartościowe (...) że

ktoś tu mieszka, to... bo żyjemy we wspólnym państwie, we wspólnocie (...) bezsensowna licytacja i ona powoduje napięcia” [R28]. Zanegowanie znaczenia jakiegokolwiek kapitału, który mógłby być aktywny w *polu tutejszości*, oznacza – rzadką jak na razie – próbę jego swoistej anihilacji. To znacząco odmienna strategia od prób redefinicji kryteriów zasiedzenia (które nie zmieniają faktu, że pozostaje ono znaczącym zasobem) czy rewizji kapitału zasiedzenia i zastąpienie go „inną tradycją miejsca”, pozostającą jednak nadal „grą w tutejszość”. Zarazem odwołanie się do ogólniejszych kryteriów wspólnotowych (państwo), zakrawa na próbę nie tylko zniesienia *poli tutejszości*, ale wręcz unieważnienia samego lokalnego pola kulturowego. Ten wyjątkowy przypadek pokazuje dobitnie, na zasadzie kontrastu, że znakomita większość mieszkańców, w taki lub inny sposób, bierze udział w grze o tutejszość, nawet jeśli nie wszyscy poddają się symbolicznej przemocy kapitału zasiedzenia. W jednym z kolejnych rozdziałów zostanie ona opisana jako *gra w białowieskość* – podstawowy mechanizm wytwarzania lokalnej tożsamości (por. Rozdział 3).

Pole działania i kapitał zaangażowania, czyli jak ważne jest być „tu”

Pozostałe dwie najczęściej wskazywane kategorie antagonizujące społeczność lokalną to stosunek do przyrody oraz zaangażowanie społeczne. Ta ostatnia kategoria w ankietach rzadko była wiązana z dystynkcją „miejscowi-napływowi” (*polem tutejszości*) i dlatego obszar ten moglibyśmy potraktować jako wyraziste, choć nie do końca odrębne sub-pole, jeśli uda nam się zidentyfikować właściwy mu lokalny kapitał.

Analiza wywiadów zdaje się, na pierwszy rzut oka, prowadzić do odmiennego wniosku: wypowiedzi dotyczące społecznego zaangażowania mieszkańców lub ich bierności zazwyczaj wiązane były z omawianym wyżej podziałem społeczności na mieszkańców rodowitych i przyjezdnych. Wyraźne zatem były wypowiedzi wskazujące, że „motorem działania są ludzie z grupy przyjezdnych, żeby coś się działo” [R7]

oraz odpowiadające im podkreślenia bierności i społecznego niezaangażowania lokalnych mieszkańców: „Jakbyśmy zrobili zebranie na wsi, to przyjdą trzy osoby” [R35]. W tym typie narracji rysuje się prosty podział: przyjezdni (aktywni) vs miejscowi (bierni). Z jednej strony słychać zatem: „Tak naprawdę takich osób stąd, to ja niewiele znam (...) ja nie wiem, co oni robią, bo mam wrażenie, że oni nic nie robią. Bo nawet jak są inicjatywy, takie ogólnodostępne, to te osoby nie uczestniczą zazwyczaj” [R11]. Z drugiej strony, charakterystyczne były także wypowiedzi wskazujące nie tylko na – zaznaczoną już także w wypowiedzi wyżej – specyficzną izolację przyjezdnych i ich oddzielne życie we własnym „getcie” [R37], ale także na ich brak zaangażowania w szersze życie lokalne i społeczne [R33]: „Oni pracują, wspólnie mieszkają i nawet zbyt mało się integrują ze środowiskiem – nieraz powinni sami wychodzić” [R42]. Jeden tryb narracji wskazuje na bierność ludności miejscowej, drugi na brak uczestnictwa mieszkańców przyjezdnych w życiu społeczności. Oba jednak sygnalizują znaczenie społecznego zaangażowania w lokalnym polu kulturowym.

Przyjrzyjmy się bliżej tym powiązaniom, wracając na chwilę do kapitału zasiedzenia. Pośród rozmaitych definicji kategorii związanych z tutejszością, elementem niebagatelnym dla naszych rozmówców było „zaangażowanie społeczne”. Dla części z nich białowieżaninem była osoba, która nie tylko jest już zasiedziata (z dziada pradiada, z urodzenia czy z własnego wyboru), ale żyjąc tutaj, angażuje się w życie i sprawy związane z Białowieżą: „Dla mnie człowiek, który już tu mieszka parę lat i rzeczywiście angażuje się w życie Białowieży (...) to należy go przyjąć gdzieś tak, a nie odsuwać cały czas, że on nie jest tym białowieżaninem” [R27], bo on „tu żyje, tu mieszka i chce coś dobrego zrobić i tylko to się liczy” [R18]. „Zaangażowanie społeczne” – aktywność społeczna, gotowość włączania się w działania na rzecz spraw wspólnych, społecznikostwo, obywatelskość – stanowi zatem swoisty kapitał w lokalnym polu białowieskim, który w *polu tutejszości* może zostać przekonwertowany na kapitał zasiedzenia. Ten proces bardzo wyraźnie ujawnia się w biograficznych relacjach części naszych rozmówców, którzy przybywszy do Białowieży w młodości wyraźnie odczuwali swój status *nawołoczy*, a którzy potem powoli stawali się „swoimi obcymi” za sprawą społecznikostwa [R44], czy też pełnienia rozmaitych

funkcji i ról zawodowych, włączających ich w codzienne życie społeczności (związane z funkcjonowaniem szkoły, pracą w nadleśnictwie, czy aktywnością sportową). W tej perspektywie – zgodnie z logiką *pola tutejszości* i symboliczną dominacją w nim kapitału zasiedzenia – trzymająca się z dala od lokalnych spraw ludność napływowa tym bardziej pozostawała „obca”.

Na czym więc polega fenomen ujawniający się w odpowiedziach z ankiet, że zaangażowanie społeczne antagonizuje społeczność lokalną? Jeśli zaangażowanie społeczne rzeczywiście stanowi istotny kapitał, to – zgodnie z logiką rozwoju pól – stopniowo wykrystalizować się może obszar (sub-pole), którym rządzi jego wyłączna logika. Nie tyle chodziłoby tu o samo zaangażowanie społeczne, co – podobnie jak w przypadku zasiedzenia – o jego definicję, istotę, charakter i relację z innymi kapitałami. Jedna z rozmówczyń, która nie czuje się białowieżanką, bo ta kategoria zarezerwowana jest „dla ludzi stąd” tłumaczyła: „Traktuję [Białowieżę] jako swój dom, nie potrafię się wyłączyć, żeby nie chciało czegoś robić. Żeby lepiej było. Współtworzyć, współuczestniczyć, współodpowiadać za to miejsce” [R11]. To przykład – wcale zresztą nie jednostkowy – ukazujący podstawy odrębnego (obok tutejszości) *pola działania*, dla którego rozstrzygająca jest logika kapitału zaangażowania, i które zarazem konkuruje z *polem tutejszości*. Nie chodzi już bowiem o to, by za sprawą zaangażowania zostać uznanym za „swego”, ale by zaangażowanie społeczne uprawniało do statusu „obywatela Białowieży” (w najmocniejszym ujęciu: z pominięciem walki o etykietę „prawdziwego białowieżanina”).

Owa konkurencja sub-pól *tutejszości* i *działania*, czy też – ujmując rzecz inaczej – walka o symboliczną dominację *kapitału zasiedzenia* i *kapitału zaangażowania*, ujawnia się ostatecznie jako lokalny antagonizm „aktywni-bierni”, tylko częściowo nakładający się na (jakże niejednoznaczną) dystynkcję „napływowi-miejscowi”. Widać to w perspektywie jednej z lokalnych narracji: „Przyjezdni mają więcej zapału do wprowadzania zmian, (...) chcą imputować nowe pomysły do tych autochtonów; myślą, że jak zasada, to tak urośnie, a tymczasem to nie jest takie proste, bo białowieżanie, ci rodowici, mniej widzą potrzebę tych zmian (...) czasami jest konflikt na tym polu, że oni próbują wejść na ten teren, coś zadziałać, a białowieżanie, ci rodowici, nie ustępują tego pola” [R38]. Można by dodać: nie ustępują,

stawiając „bierny opór” nowemu typowi zaangażowania, który nie jest (już) gotowy podporządkować się *kapitałowi zasiedzenia*. Jednocześnie – w reakcji zwrotnej zagrożonych „dominujących” – tym silniej wyartykułowany zostaje podział na „miejscowych” i „przyjezdnych”, który właściwy jest białowieskiemu *polu tutejszości*.

Innymi słowy, „autonomiczne” (niezwiązane instrumentalnie z podporządkowaniem się kapitałowi zasiedzenia) zaangażowanie społeczne staje się samoistnym kapitałem, zagrażającym potencjalnie lokalnemu *status quo*, zdominowanemu w znacznej mierze przez *kapitał zasiedzenia*. Wyrazem tego staje się odczuwany wielostronnie antagonizm, związany z zaangażowaniem społecznym i biernością wobec rozmaitych działań społeczno-kulturalnych, które podejmują różne „typy” mieszkańców w zależności od ich naznaczenia jako „przyjezdnych” lub „miejscowych”. Tym łatwiej też sięga się do etykiety *nawołocz*.

W tym miejscu należy zadać pytanie o istotę owej „konkurencji” sub-pól tutejszości i działania, czy też kapitałów zasiedzenia i zaangażowania, a zatem i o stawkę ich wzajemnej walki. Czy ich relacja nie konstytuuje walki o kapitał symboliczny w lokalnym polu kulturowym? A jeśli tak, to w jakim polu i o co grają mieszkańcy Białowieży? Kategorie „zasiedzenia” i „zaangażowania” przywołują na myśl klasyczną polemikę o istotę obywatelstwa (por. Turner, Hamilton 1994; Bukowska 2010). W ogromnym uproszczeniu jest to spór, gdzie z jednej strony obywatelstwo oznacza formalny status (tu oczywiście – nieformalnie uznawane „zasiedzenie”), z drugiej zaś tożsame jest z uczestnictwem, gdzie obywatelem jest ten, kto się aktywnie angażuje na rzecz swojej wspólnoty. Ostatecznie jednak jest to spór o to, kto – i z uwagi na co – ma prawo decydować o losach wspólnoty. I jeśli z tej perspektywy spojrzeć na konkurencyjną relację *pól tutejszości* i *działania* oraz właściwych im kapitałów, to bardziej zrozumiała staje się „białowieska gra”, odnosząca nas do wymiaru władzy. Chodzi o to, kto ma prawo decydować o losach Białowieży, a zatem o to, kto jest „obywatelem Białowieży”. Z jednej strony, mamy formułę: „Jestem stąd, więc mam prawo decydować o losach Białowieży”, z drugiej zaś: „Działam na rzecz Białowieży, więc mam prawo decydować o jej losach”. W ramach figury *obywatela Białowieży* spotykają się „zasiedzenie” i „zaangażowanie”, tocząc intensywną walkę o status dominującego kapitału symbolicznego.

Dopiero z tej perspektywy widać wyraźnie, jak istotnymi sub-polami są „tutejszość” i „działanie”. Mimo że niezupełnie odrębne, walczą o status rozgrywającego, a tym samym dominującego za sprawą aktywnych w nich kapitałów. Zarazem jednak są one ostatecznie zrozumiałe i możliwe tylko we wzajemnej relacji, w ramach wspólnego wymiaru „białowieskiego obywatelstwa”, wyłaniającego się (*sub*)*pola obywatelstwa*, które w zasadzie można nazwać polem lokalnej władzy symbolicznej⁴³. W nim też spotkać możemy ślady rozmaitych innych walk kapitałów, które targają wszelkimi lokalnymi społecznościami – nie tylko w Białowieży – znajdującymi się w procesie przemian gospodarczych, politycznych, kulturowych czy społeczno-demograficznych. Mogą być one opisywane innym językiem jako dystynkcje: „tradycji-nowoczesności”, „partykularyzmu-universalizmu”, „globalnego-lokalnego” itp. Dopiero z tej perspektywy konflikt o przyrodę – najsilniej antagonizujący białowieską społeczność (o czym świadczy najczęstsze i najintensywniejsze przywoływanie go przez naszych rozmówców) nabiera swojej społecznej głębi i możemy mu się dokładnie przyjrzeć.

Pole przyrody i kapitał leśny vs kapitał ekologiczny, czyli na czym polega ochrona Puszczy

Antagonizm dotyczący rozmaitych postaw i sposobów rozumienia ochrony przyrody zdominował nie tylko wskazania ankietowe, ale bardzo wyraźnie i wielokrotnie powracał we wszystkich naszych rozmowach z mieszkańcami Białowieży. W narracjach tych nakładają się na różne sposoby wymiary: kulturowe, ekonomiczne i polityczne związane bezpośrednio z kwestią rozszerzenia obszaru BPN (czy obszarów specyficznej ochrony) na tereny przemysłowo wykorzystywanych Lasów Państwowych. Nie będziemy w szczególności omawiać tego zagadnienia, ani też wnikać w całą mnogość postaw wobec „konfliktu o Puszczy” (por. Gliński 2001). Tym, co jest kluczowe

⁴³ Powyższe analizy wskazują zarazem potrzebę wprowadzenia pojęcia „kapitału obywatelskiego” jako specyficznego typu kapitału kulturowego. Jego szczegółowa konceptualizacja jako kategorii teoretycznej i narzędzia analitycznego, uwzględniająca całokształt przyjętej tu ramy koncepcyjnej, wymaga jednak odrębnego opracowania.

z perspektywy analizy kulturowych sub-pól i kapitałów, jest identyfikacja wartościowo i normotwórczych obszarów, do których niewątpliwie należy stosunek do Puszczy Białowieskiej jako największego zasobu (w tym również jako zasobu kulturowego) opisywanej gminy.

W ankietowych odpowiedziach na pytanie: „Czy jest coś takiego w Białowieży, czym chciałby/łyby się Pan/i pochwalić?” uderzające było wskazywanie na rozmaite kategorie związane z puszczańską naturą jako na niezwykle silny wartościotwórczy zasób⁴⁴. Puszcza „to jest środowisko, w którym żyjemy i to jest dla nas najważniejsze – to jest honor nasz i nasza chluba” [R16]; „To jest wartość duchowa (...) ludzie może nawet sobie nie zdają z tego sprawy” – przekonuje inny, i przywołując wielkanocny zwyczaj chodzenia, odwiedzania Puszczy, wyjaśnia: „Bo na święta wybiera się wszystko, co najlepsze (...) to jest najważniejsze, prawie że najważniejsze, oprócz spotkania z rodziną” [R26]. Zarazem jednak właśnie wobec tego rodzaju wartościotwórczych narracji artykułowane jest polemiczne zastrzeżenie: „Miejscowi ludzie kochają, każdy na swój sposób kocha tę puszcę. Ale kocha ją trochę w ten sposób jak dziecko, które potrafi tę swoją matkę zgłodzić, żeby wszystko z niej wziąć” [R21] oraz: „Człowiek, który żyje lokalnie nigdy nie będzie miał perspektywy na to, co powinno być pod ochroną i dlaczego. (...) Ich harmonia z naturą kończy się, gdy dostaną narzędzia żeby ją wykorzystać. Czynią to wtedy bez oporów” [R28].

„Lokalne-globalne”, „autoteliczne-instrumentalne”, „partykularne-universalne” – okołopuszczańskie narracje mieszkańców Białowieży ujawniają szereg relacyjnie ujętych sposobów odnoszenia się do wartości, jaką jest Puszcza i sposób jej ochrony, sytuując nas w samym środku tego kluczowego lokalnego antagonizmu.

Rozpiętość tego sporu mieści się w szczególności między dwoma sposobami rozumienia tego, co naturalne, które metaforycznie można by nazwać sporem dwóch opowieści: o „kłodzie-piastunce” i o „pieńku-opatku”. Z jednej strony mamy

⁴⁴ Oczywiście z perspektywy wielości białowieskich światów i – z drugiej strony – upraszczającego je konfliktu o „rozszerzenie parku” znaczące jakościowe różnice występują między wskazaniami typu „puszcza”, „las”, „rezerwat”, „przyroda”, „Białowieski Park Narodowy”, „pierwotna Puszcza Białowieska” itp. Tu jednak interesuje nas kulturotwórczy aspekt samego stosunku do „natury” (Macnaghten, Urry 2005).

mit dziewiczej puszczy, którą trzeba chronić przed ludzką interwencją i przeciwstawienie człowieka naturze. Z drugiej zaś, mit człowieka żyjącego z nią w symbiozie, bo przecież „my też jesteśmy elementem przyrody” [R50], troszczącego się o jej naturalny stan w zamian za jej naturalne dary: mieszkańcy „uważają, że Puszcza ich żywiła, i rodziców, i dziadków, pradziadków i ma żywić; i że oni ją najlepiej znają i wiedzą, co dla Puszczy najlepiej” [R42]; „Oni żyli z tym lasem (...) wiedzieli, że nie można wszystkiego zabrać” [R41]. Jedni mieszkańcy nazywają to sporem o wartości, inni odmiennymi filozofiami, jeszcze inni dwoma różnymi sposobami ochrony Puszczy („biernym” i „czynnym”), podkreślając nieprzekładalność tych perspektyw: „Dla leśnika kornik jest szkodnikiem, a dla przyrodnika kornik jest elementem ekosystemu, i jak połączyć te dwie..., nie da się” [R18].

Przywołane postaci „leśnika” i „przyrodnika” posłużyć mogą za figury reprezentujące dwa odmienne kapitały, które ścierają się w białowieskim *polu przyrody*. Figury te odpowiadają dwóm wspomnianym narracjom czy wyobrażeniom dotyczącym Puszczy jako wartości i sposobom troski o nią jako o naturalne dobro. Warto jednak zaznaczyć, co również sygnalizowały wcześniejsze cytaty, że obydwie związane z nimi kapitały – nazwijmy je „leśnym” i „ekologicznym” – wyrastają i czerpią swoją siłę z odmiennych wymiarów i logiki (lokalnej vs globalnej, partykularnej vs uniwersalnej). W związku z tym, ich zetknięcie się w białowieskim lokalnym *polu przyrody* ustanawia specyficzne konstelacje istotnych tu zasobów. Kluczowe dla lokalnego pola kulturowego okazuje się silne wpisanie tego złożonego antagonizmu w omawianą wyżej walkę kapitałów o dominację symboliczną. W zależności od perspektywy świata rozmówcy albo bardziej w *pole tutejszości*, albo mocniej w *pole działania*, a ostatecznie także w pole władzy symbolicznej (*obywatel Białowieży in spe!*). Należy podkreślić, że mówimy tu o perspektywie mieszkańców, ich sposobie widzenia owego antagonizmu i wpisywaniu go bądź to w dystynkcję „przyjezdni-miejscowi”, bądź też w różnicę „aktywni-niezaangażowani”, czy wreszcie w obszar związany z decydowaniem o losach Białowieży. Z perspektywy dynamiki antagonizmu przyrodniczego wszystkie te wątki często zbiegają się w narracjach rozmówców.

Kapitałem leśnym określamy – zmitologizowane w tradycyjnym duchu – formy opieki nad lasem, obejmujące jego „uprawianie”, a wyrażane formułą: „Dla

mnie większą wartością jest to, że możemy coś pielęgnować, użytkując” [R49]. Siła i aktualność tego kapitału ujawnia się w szczególności w momencie podważenia jego symbolicznej dominacji w *polu przyrody*, za sprawą całego zestawu wartości ekologicznych (aspirujących do uniwersalności). Aktualizacja i aktywizacja „leśnego” stosunku do Puszczy następuje wraz z jego zakwestionowaniem, wyrażonym chociażby lapidarną formułą przez jednego z rozmówców w odniesieniu do nosicieli kapitału leśnego: „Oni nie lubią lasu” [R21]. Momentalnie – z punktu widzenia trwania Puszczy, bo spór ciągnie się zaledwie kilkanaście lat – ujawniło się, rozwinęło i zaczęło zyskiwać na suwerenności w percepcji wielu naszych rozmówców kulturowe (a także polityczne) *pole przyrody*. Targane jest ono grą rozmaicie pojmowanych „naturalności” Puszczy – zawsze jednakże stanowiących specyficzne uniwersum znaczeń, wartości i norm (globalno-uniwersalnych vs lokalno-partykularnych). Dlatego też, niemal za każdym razem w relacjach naszych rozmówców pojawia się artykułowany antagonizm pomiędzy leśnikami a ekologami, przybierający często znacznie szerszy kontekst, związany z omawianymi wcześniej *polami tutejszości* i *działania* jako nakładających się na siebie opozycji: „leśnicy=tutejsi” vs „ekologowie=(naukowcy)=przyjeźdni”.

Właśnie ta relacja „my-oni”, na rozmaite sposoby generalizowana, aktywizuje owo sub-pole, aktualizując się w negatywnych (relacyjnych) odniesieniach typu: „Oni [mieszkańcy/leśnicy] nie lubią lasu” [R21] i „Oni [ekologowie] nie znają się na Puszczy i to, co proponują, nie ma nic wspólnego ze zdrowym rozsądkiem ani z ochroną puszczy” [R26]. Niemalże brak pozytywnych wypowiedzi w rodzaju: „My widzimy to tak i tak” – zdecydowanie dominują narracje typu: „Oni widzą to tak i tak, a my się z tym nie zgadzamy”. A jeśli już takie pozytywne określenia się pojawiają, gdzieś w dalszym planie narracyjnym zawsze czyhają owi „oni”: „Tam mogłyby rosnąć gatunki bardziej szlachetne, długowieczne: dęby, klony. I to leśnicy właśnie robią: wycinają to, co jest szybko rosnące i krótkotrwałe, czyli graby, brzozy. No i wtedy ekolodzy krzyczą, że Puszczę się wycina. Ale [leśnicy] wsadzają w to właśnie te gatunki szlachetne” [R33]; „Pokolenie drwali strasznie zaburza widzenie lasu (...) lokalne społeczności mają kłopot z przyrodą (...) żeby zobaczyć, że ten las jest jedyny

i wyjątkowy, to trzeba mieć szerszą perspektywę niż lokalną (...) i lokalne społeczności mają kłopot z tą perspektywą” [R28]. Mamy tutaj zderzenie się dwóch narracji dotyczących dylematu: *Co zrobić ze zwalonym drzewem w lesie*. Narracja globalno-universalnej „kłody-piastunki” w ekologicznym ujęciu natury niejako automatycznie uruchamia lokalno-partykularną narrację „pieńka-opałka” w zmitologizowanym ujęciu człowieka troszczącego się o matkę-puszcę, wydobywając tym samym na wierzch społecznej istotności *pole przyrody*.

Waga obu zasobów jako kapitałów – leśnego i ekologicznego ujęcia Puszczy jako „naturalnej” wartości – ujawnia się jednak nie tylko we wzajemnej ich relacji, w samej ich walce o symboliczny status w polu przyrody i w sposobie jego odbioru. To sub-pole jest swoiście wkomponowane czy podporządkowane grze w szerszym białowieskim polu kulturowym, związanym z tutejszością i obywatelnością. Z jednej strony wyrażane jest to formułą dotyczącą wpływu leśników na lokalną społeczność, którzy „są tutaj z dziada pradziada, mieszkają, żyją i mają największy wpływ na [jej] myślenie” [R18], z drugiej dookreślane bywa ze społeczno-krytycznym dystansem: „Leśnicy przed wojną to byli ci źli, oprawcy – Polacy. Po drugiej wojnie światowej leśnicy są swoi. I leśnik jest *pan* tutaj. (...) Leśnicy są w większości katolikami i przyjezdnymi. Ale już jest swój, zaakceptowany, jest *pan*. Z wielkim oburzeniem słyszy się tutaj wszelką krytykę gospodarki leśnej. Dlaczego? Bo tutaj od '45 roku wszelką pracę dawał leśnik. Więc został zaakceptowany, był w mundurze, tak jak ci carscy kozacy” [R21].

Ostatecznie zatem rysuje się narracja wskazująca, że lokalni mieszkańcy są wręcz „manipulowani np. przez leśników, którzy mówią, że jak będzie park, to nie będzie pracy, nie będzie opału, nie będzie można chodzić tu, nie będzie można chodzić tam itd., a ci leśnicy są w większości miejscowi, a więc są tą grupą godną zaufania” [R43]. Z drugiej zaś strony, wyraźne jest spojrzenie wskazujące, że nawet jeśli ekologowie nie mają wpływu na władze lokalne, to mają kontakty w kraju i na świecie, i za ich pośrednictwem oddziałują na decyzje dotyczące Puszczy [R26]: „Oni chcą samorządom zabrać decyzję o decydowaniu na swoim terenie, odgórnie” [R16]; „Niewielu ekologów jest stąd i to jest takie zdalne sterowanie i narzucanie” [R39].

Do grupy reprezentującej ekologiczne spojrzenie na Puszcę często (choć nie przez wszystkich rozmówców tak jednoznacznie) włączani są ponadto „naukowcy” i inni przyjezdni, stanowiący najnowszą falę lokalnej imigracji (niezmiennie: *nawo-łocz*): za rozszerzeniem Parku są „tylko naukowcy, bo wiadomo, że w rozszerzonym Parku daje im się możliwość pracy naukowej” [R39].

W lokalnej retoryce dokonane zostaje zatem powiązanie kapitału leśnego z kapitałem zasiedzenia (leśnicy plus tutejsi). Kapitał ekologiczny opisywany jest jako opozycyjny. Przypisuje mu się wartości o charakterze globalno-universalistycznym, reprezentowane przez świat zewnętrzny, lokalnie uobecniony przez ekologów (utożsamianych łatwo z naukowcami). Choć, co było już podkreślane, ta łącząca optyka ujawnia się bardziej w relacjach „negatywnych”, dotyczących zbiorowych kategorii „oni” (przyjezdni-ekologowie vs miejscowi-leśnicy) niż w samych relacjach, wskazujących w sposób pozytywny na określone wartości i związane z nimi lokalne światy społeczne. Niemniej, z punktu widzenia rozgrywek kapitałów podkreślić należy, że artykulacja w lokalnej przestrzeni publicznej (oraz szerzej: ogólnopaństwowej) globalno-universalnych wartości ekologicznych, zaktywizowała lokalny kapitał leśny, wiążąc go silnie z kapitałem zasiedzenia.

Co więcej, należałoby powiedzieć, że lokalny kapitał leśny został – z uwagi na aktualność problemu zmiany sposobu ochrony Puszczy – swoiście zinstrumentalizowany na potrzeby owego krystalizującego się pola obywatelstwa (związanego z polem władzy). Znajduje on swoją artykulację w wypowiedziach odnoszących się do kwestii, kto ma prawo decydować o losach Białowieży. Tym wyraźniej kluczowym polem Białowieży staje się *pole obywatelstwa*, gdzie stawką jest prawo do decyzji o białowieskiej przyszłości. O dominujący status kapitału symbolicznego walczy w tym przypadku kapitał zasiedzenia, wspomagający się tu akurat kapitałem leśnym, z kapitałem zaangażowania łączonym (choć nie zawsze połączonym) z kapitałem ekologicznym. Bardzo wyraźnie widać tu zderzenie lokalności z globalnością oraz tego, co partykularnie (społecznie) wartościotwórcze, z wartościami mieniącymi się uniwersalnymi.

Pole etniczno-narodowe, czyli o ambiwalencji kapitału etniczno-narodowego

Na tle powyższych analiz tym bardziej interesujące stają się pytania dotyczące pozostałych wymiarów lokalnych antagonizmów, w szczególności tych, związanych z zespołem wartości odniesionych do narodowości/etniczności oraz religii – wskazywanych wyraźnie rzadziej, niemniej jednak niezupełnie przemilczanych. Nie sposób w tym miejscu nawet pokrótce zreferować ani złożonej polemiki teoretycznej i ideowo-historycznej dotyczącej „tworzenia/narodzin” narodowych czy etnicznych wspólnot w Europie Środkowo-Wschodniej, ani też wyników rozmaitych badań dotyczących tego rodzaju tożsamości zbiorowych na pograniczu, zwłaszcza w regionie polsko-litewsko-białorusko-ukraińskim. Rozsadziłoby to zakres niniejszych analiz.

Z naszej perspektywy istotne jest natomiast pytanie, czy odniesienie do (takiej lub innej) tożsamości etniczno-narodowej – artykułowane wprost lub pośrednio jako autoidentyfikacja w relacyjnym ujęciu do innych nacji/etni – stanowi sensowną strategię gry w lokalnym polu kulturowym. A zatem, czy wyraża istotny lokalnie zasób, aktywny na jakimś białowieskim sub-polu. Wobec wyraźnie niższych wskazań zapytać możemy: czy jest to wyrazem wątpliwości etniczno-narodowej tożsamości jako zasobu, który jako taki ujawnia się jedynie w specyficznych światach społecznych, poza aktualnie głównym nurtem „gry o białowieskość”? Czy też – co nie wyklucza poprzedniego – jest to swoisty lokalny anty-zasób (niekonwertowany na inne istotne kapitały lub potencjalnie konwertowalny w sposób niekorzystny z ich punktu widzenia)? Czy może mamy do czynienia z ułożonym sub-polem, wygaszonym o tyle, że zdominowanym przez właściwy mu kapitał symboliczny, czyli „władzę narzucania i wpajania zasad konstruowania rzeczywistości – a w szczególności zachowywania lub przekształcania ustalonych zasad jednoczenia się i separacji, stowarzyszenia się i rozdzielania (...), takich jak aktualne klasyfikacje w kwestiach płci, wieku, tożsamości etnicznej, religii czy narodowości” (Bourdieu 2008: 45)?

Spora część rozmówców całkowicie pomijała kwestie narodowo-etnicznych tożsamości, potwierdzając niejako wynik wskazań ankietowych. Nie pozwala to jednak na jednoznaczne stwierdzenie, czy tego rodzaju tożsamość nie jest żadnym lokalnym zasobem, czy też jest zasobem tak oczywistym, że „zapominanym” w rozmowie. Analizując natomiast wypowiedzi tych, którzy o rozróżnieniu polsko-białoruskim wspominali, dostrzec można kilka typów narracji, wskazujących na toczące się wokół tego zasobu gry dystynktywne. Jedną z najbardziej podstawowych polegała na wyraźnym podkreślaniu w rozmowach nieistotności dystynkcji etniczno-narodowych. Z jednej strony wskazywane jest etniczno-narodowe zróżnicowanie: „Te grupy na pewno są, tym bardziej, że jest tu mieszanka, więc mieszanka istnieje w Białowieży i nie jest tak, że jest tu jakaś jedna jednolita jednorodność czy kulturowość, więc muszą istnieć jakieś grupy” [R18]. Z drugiej jednak strony podkreśla się ich „pokojową koegzystencję”. Co ważne, w narracjach tych wskazywany jest zarazem fakt, że podział ten raczej „zacierza się” [R27], „zanika” [R35], występuje jako „muzealna skamielina” [R9]. Tego typu sformułowania sygnalizują co najmniej jego uprzednią istotność. Historyczne znaczenie kapitału etniczno-narodowego ujawnia się w wielu narracjach naszych rozmówców, charakterystyczne jest jednak rozmaite nazywanie budowanych wokół niego dystynkcji.

Pierwsze ujęcie to wyraziste rozróżnienie „Polacy-Białorusini”, które nadto jest jeszcze wewnętrznie niezwykle złożone. Splatają się w nim bowiem wymiary kulturowo-społeczne (obyczaje, język, a zwłaszcza religia) i polityczno-państwowe (ponadlokalne odniesienie do „państw narodowych”) – dla niektórych rozmówców nierozzerwalne i nieuchronne, dla innych przygodne, fałszywe lub niezauważalne. W tym ujęciu mamy więc esencjalistyczne samookreślenie białoruskie w rodzaju: „Tu rodowici, to są wszystko Białorusini (...) w każdym domu prawie” [R40], a nawet swoiście nacjonalistyczny postulat odniesiony do Białorusi: „jeden etnos, jedna narodowość, jeden język, jedna religia (...) i jedno terytorium” [R16]. Zarazem uchwycić można dwojaką narrację o zanikaniu podziału polsko-białoruskiego: albo jest to świadomy wybór lokalnej ludności, albo efekt odgórnych polityczno-cywilizacyjnych procesów. W tej pierwszej, białoruskość jawi się jako stygmat, do którego lepiej się nie przyznawać: „W tej chwili Białowieża jest miejscowością o dużych korzeniach

białoruskich, która te korzenie sobie odcięła. My się nie przyznajemy do tego, że jesteśmy Białorusinami. W naszym pojęciu Białorusin to jest chłop, muzyk taki. A już Polak – to jest pan [...] cywilizowanym będę wówczas, gdy będę Polakiem; jeśli jestem Białorusinem, to jestem mniej cywilizowany” [R35]. Z kolei w perspektywie dziejowych procesów zanikanie polsko-białoruskiej dystynkcji w Białowieży odniesione zostaje albo do polonizacyjnych działań polskiego państwa (prowadzonych na tych terenach od końca I wojny światowej), w wyniku którego następuje „stopniowy proces asymilacji” [R16], albo do nieuchronności praw historycznych: „Można mieć siłę, można mieć wszystko, ale w zderzeniu kultur, jeżeli kultury zderzone ze sobą się różnią, to ta kultura o mniejszym poziomie zostanie wchłonięta” [R29].

Przewycięzanie czy zacieranie się historycznej „stanowej” dystynkcji „Polak-pan – Białorusin-chłop” wygasa na swój sposób *etniczno-narodowe pole* w jego lokalnym „etnicznym” aspekcie. Dyskretnie obecny pozostaje jednak element „narodowościowy”, ujawniający się na obrzeżach tego pola w państwowo-narodowych kontekstach. Dla części mieszkańców – zwłaszcza naszych „polskich” rozmówców – narodowa identyfikacja bywa kluczem do rozumienia Białowieży: „Pytam, to ty jesteś Białorusinem, czy Polakiem?” [R45], a znakiem „narodowości” jest wywieszanie flag z okazji polskich świąt narodowych czy uczestnictwo w ich obchodach: „Naukowcy wieszają biało-czerwone flagi, jak jest 3 maja; nikt miejscowy nie wywiesi” [R21]. Polityczność tego wymiaru jest szczególnie newralgiczna w tym przygranicznym obszarze, budząc w niektórych naszych rozmówcach swoiste poczucie oblężonej twierdzy, nakazujące czujność wobec „białoruskich” współmieszkańców: „Ludzie tutaj generalnie są sympatyczni, bo jak nie popiją, to nie chcą rezać Polaczków” [R32]. Jako nadmiernie eksponowana odczuwana bywa także białoruskość rozmaitych wydarzeń kulturalnych: „Największe znaczenie mają wydarzenia związane z narodowością białoruską i związaną z nią kulturą” [R19], „Czasami za dużo jest mi tych imprez kulturowo związanych zupełnie z tym rejonem” [R42] (szczegółowy opis tej dystynkcji por. Rozdział 5).

Ten typ narracji wyraźnie abstrahuje białowieskość z jej lokalności, poddając lokalne pole kulturowe szerszej grze wartości etniczno-narodowych. „Polskość” jawi

się w nich jako dominujący kapitał, który – w taki lub inny sposób – zdobył symboliczną pozycję w etniczno-narodowościowym polu kulturowym Białowieży, podporządkowując swojej władzy tożsamościową dystynkcję w wersji „polsko-białoruskiej”, a zatem „narodowościowej”, jako polityczno-państwowe odniesienie do szerszej wspólnoty narodowej. W tej narracyjnej i poznawczej perspektywie mieszczą się także, aktualizujące ów historyczny proces, wskazania dotyczące współczesności i „odradzania się” białoruskiego poczucia tożsamości w młodszym pokoleniu. Jest to zresztą zgodne z szerszymi wartości- i normotwórczymi procesami europejskimi, wspomagającymi wymiar regionalny. „Młodzi, w odróżnieniu od swoich rodziców, nie mają kompleksów. Oni potrafią powiedzieć: jestem Białorusinem, natomiast starsi mieszkańcy nie potrafili” [R28], a owo eksponowanie białoruskości znajduje swój silny wyraz między innymi w mediach: „Da się to wyczuć w radiu Białostok, w gazetach” [R29]. Tu też – w tej „narodowościowo” ujętej logice *pola etniczno-narodowego* – pojawiają się strategie podważające wyłączość „polsko-białoruskiej” dystynkcji, wskazujące m.in. na *Ukraińców* jako kolejny różnicujący element: „To jest ogromny spór, nawet wśród naukowców, czy to byli Ukraińcy czy Białorusini (...) Ci, którzy się identyfikują z białoruskością nie akceptują tych, którzy się identyfikują z ukraińskością” [R21], bo to „grupa nietutejsza, nierdzenna, przechodząca” [R16].

Jakkolwiek odmienne byłyby oceny mieszkańców Białowieży na temat tej, słabnącej i ponownie odradzającej się, „narodowościowej” dystynkcji „Polacy-Białorusini”, owa ponadlokalna państwowo-narodowa wersja zdaje się silnie dominować dyskurs etniczno-narodowej tożsamości, ujawniając się zwłaszcza w tych lokalnych światach społecznych, dla których istotne czy konstytutywne są wartości narodowe. I zarówno historyczno-społeczna istotność tej dystynkcji, jak i jej aktualna, polityczna komponenta – towarzysząca relacyjnym etykietom *polskość/białoruskość* – dla części mieszkańców czynią problematycznym uznanie przykładowo „wielonarodowości” jako istotnego lokalnego zasobu, wielu zaś pozostawiają sceptycznymi co do jakichkolwiek narodotwórczych wartości. Owa polityczna drażliwość odnosi się jednak nie tylko do kwestii Białorusi i rozmaitego stosunku „Białorusinów” do panującego tam reżimu, ale do – jak najbardziej lokalnej – kwestii

związanej z bieżącymi sporami wokół poszerzenia BPN. Tożsamość narodowa jako element lokalnego kapitału kulturowego, a zatem aktualizacja tego sub-pola, mogłaby zostać nazbyt łatwo nałożona na dystynkcję „miejscowi-napływowi”, zagrażając sojuszowi kapitału zasiedzenia z kapitałem leśnym, reprezentowanym po części przez „napływowych Polaków leśników”.

W tym kontekście interesująca jest zauważalnie odmienna strategia w owym *polu etniczno-narodowym*. Idzie ona niejako na przekór uznaniu „narodowościowej”, a zatem ponadlokalnej tożsamości jako formy dominującego kapitału i związana jest z omawianym wyżej *polem tutejszości* oraz rozmaitymi strategiami podejmowanymi wokół kapitału zasiedzenia. W opozycji do państwowo-narodowej dystynkcji, artykułowanej jako „polskość-białoruskość”, przywoływana jest lokalna i własna tożsamość *białowieska* – najczęściej, choć niewyłącznie, w kontekście praktyk językowych: „Białowieska mowa jest bardzo specyficzna: nie jest ani białoruska, ani polska, ani ruska” [R25]. Wskazywanie na specyfikę i swoistość białowieskiego języka, mówienie „po swojemu”, „swojskość” i „tutejszość” jest dla części mieszkańców sposobem na relacyjnie inne dookreślenie własnej „etniczności”. Przewycięża ono dominację newralgicznego „narodowościowego” komponentu, o którym w tym kontekście wspomina się raczej jako o sztucznie narzuconym tworze, o siłowym „białorutynizowaniu społeczności lokalnej” [R37], analogicznym po części wobec obaw o jej nadmierną „polonizację” [R21].

Powyższe analizy ujawniają specyficzną ambiwalencję etniczno-narodowej tożsamości jako kapitału w lokalnym polu białowieskim. Jego historycznie dystynktywna i pozycjonująca siła została w znacznej mierze wyciszona w ramach homogenizującego państwa narodowego. Nie na tyle jednak, by idea „wielonarodowości” mogła w kolejnym kroku stać się lokalnym „neutralnym” dobrem powszechnym. Antagonizujący i dystynktywny potencjał tożsamości etniczno-narodowej zdaje się być nadal obecny w głowach mieszkańców, częściej przemilczających (tabuizujących?) tę kwestię, niż otwarcie ją relacjonujących, bądź też usiłujących uciekać od narodowo-etnicznych polsko-białoruskich etykiet w kierunku mniej drażliwej „białowieskości”, zgodnie z logiką dominującego w tym lokalnym polu kapitału zasiedzenia. Drzemiąca w tożsamości etniczno-narodowej dystynktywna moc,

ujawnia się jednak przy rozmaitych okolicznościach (święta narodowe, imprezy kulturalne), pozwalając na tym lokalnym polu zaistnieć różnym białowieskim światom społecznym.

Pole religii i kapitał ekumeniczny, czyli o wyciszaniu konfliktogennych pól kulturowych

Problematyczność tożsamości etniczno-narodowej ujawnia się tym wyraźniej, gdy przyglądamy się sposobowi, w jaki mieszkańcy Białowieży opowiadają o stosunkach religijnych. Dominującą narracją jest ta, która przywołuje, na wszelkie możliwe sposoby, religijne zróżnicowanie mieszkańców i wieloreligijny charakter społeczności, a zarazem podkreśla pokojowe i bezkonfliktowe współistnienie różnych religii. Zazwyczaj jednym tchem wymieniani są „prawosławni, katolicy, baptyści, zielonoświątkowcy, ateści” [R10], a wyliczeniu temu towarzyszy zapewnienie, że religia „jest przykładem czegoś, co w tych innych sferach nie występuje. Raczej kwestie religijne postrzegam jako taki przykład całkowitej pokojowej koegzystencji” [R19], a Białowieża „to jest taka fajna miejscowość (...) tu można wyznawać Bóg wie co i nikt o tym nie wie, bo każdy do innego kościoła chodzi” [R37]. Sztandarowym przykładem, wyrazem i „najpiękniejszym przejawem” [R33] białowieskiego ekumenizmu jest miejscowy cmentarz, gdzie „wszyscy leżą razem” [R13], i co „rzadko się zdarza” [R37] – stanowiący wielokrotnie przywoływany przedmiot dumy mieszkańców.

Ekumenicznym znakiem miejsca są dla mieszkańców także podwójnie obchodzone święta religijne: „Kocham Białowieżę, bo tutaj są cały czas święta” [R34], „Podwójne święta mamy, to zapraszamy się nawzajem; to jest takie fajne, że można poznać inną kulturę trochę” [R42]. Przywoływanym w tym kontekście przykładem są też mieszane małżeństwa – aczkolwiek w odniesieniu do tego zagadnienia narracje ujawniają wyraźniej uprzednią problematyczność religijnych dystynkcji: „Nie znam młodego małżeństwa czysto prawosławnego” [R34], ale „teraz zresztą jest lepiej niż kiedyś, bo kiedyś pamiętam jak chciał, kwestia małżeństw mieszanych, no to były problemy. Może mniejsze były ze strony Kościoła Katolickiego, a większe ze

strony Kościoła Prawosławnego, ale były. Były problemy na przykład z uzyskaniem świadectwa chrztu” [R23]; „Na tym punkcie byłem na początku odpychany (...) na początku to było różnie (...) W tej chwili nie ma takich podziałów, jak były poprzednio” [R45].

Symboliczna dominacja ekumenizmu – nawet jeśli względnie świeżej daty – jest dziś na tyle silna, że mieszkańcy nie mają problemu z zauważaniem, nazywaniem, a nawet podkreślaniem religijnej różnorodności (zupełnie inaczej, niż miało to miejsce w odniesieniu do kwestii etniczno-narodowościowej, z którą wymiar religijny bywa lokalnie łączy). W tym lokalnym polu kulturowym kapitałem jest nie tyle sam fakt bycia wierzącym – nie jest nim też żadna z obecnych na tym terenie religii – ale zestaw wartości- i normotwórczych elementów, składający się na postawę religijnej otwartości i tolerancji. Symboliczna siła tego zasobu ujawnia się także w narracjach dyskredytujących integrystyczne postawy religijne – na przykład w określeniach naznaczających ich reprezentantów jako katolickich lub prawosławnych „oszołomów” [R37].

Jedynie na marginesach tego pola, zdominowanego przez ekumeniczny entuzjazm, pojawiają się zasadniczo religijnie konstytuowane świąty społeczne. Przykładem tego zjawiska w ujęciu prawosławnym jest wypowiedź: „Wiara prawosławna – najbardziej przez Boga doceniana religia”, z perspektywy której mieszane małżeństwa to „te rodziny, to są takie dziwolągi”, a wspólne obchodzenie świąt oznacza, że „narusza się rok liturgiczny (...) raz obchodzimy, albo w ogóle nie obchodzimy”. Ekumenizm oznacza tu postępującą dominację katolicyzmu nad prawosławiem: „Zawsze, czy mąż prawosławny, czy żona prawosławna, to się musi podporządkować pod katolicyzm. Zawsze, bo to jest taki kwas, który musi dominować” [R16]. Z perspektywy katolickiej zaś brzmi to tak: „Trzeba pamiętać też, że są czasami imprezy jakieś takie związane z pewnymi, nie wiem, wydarzeniami religijnymi, no i jeśli jest powiedzmy to, nie wiem, jakiś wieczór kolęd, w domyśle katolickich czy prawosławnych (...) ja nie idę na imprezę, gdzie są kolędy prawosławne, czy coś takiego” [R43]. Jednakże takie pozycjonowanie się w lokalnym polu za sprawą religii – „moja religia lepsza/prawdziwsza” – stanowi w Białowieży rzadkość.

Czytelność *pola religii* uderza zwłaszcza w zestawieniu, z omawianym wyżej, *polem etniczno-narodowym*. Mieszkańcom Białowieży „udało się” niejako przezwyciężyć wcześniejsze i powszechne w regionie utożsamienie „Polak-katolik” i „Białorusin-prawosławny”, poprzez uczynienie z ekumenizmu istotnego zasobu w lokalnym polu kulturowym. Być może sprzyjały temu tendencje sekularyzacyjne, zarówno te z okresu komunizmu, jak i te bardziej współczesne, związane z szerszymi przemianami kulturowo-cywilizacyjnymi. Przełamanie to – nawet jeśli świeżej daty i przez to jeszcze dość kruche – niewątpliwie jest kluczowe z punktu widzenia głównego białowieskiego kapitału – „zasiedzenia” – dzięki czemu *gra w białowieskość* wolna jest od intensywności, jakie niosą ze sobą konflikty religijne.

Pole edukacji i kapitał wykształcenia

Ostatnim obszarem lokalnego pola kulturowego, któremu chcielibyśmy się przyjrzeć, jest edukacja i pytanie, czy wykształcenie – ten klasyczny Bourdieuski kapitał kulturowy – jest w białowieskim polu zasobem kształtującym zauważalne dystynkcje. Specyfiką Białowieży, od kilku już pokoleń, jest obecność na terenie gminy prężnych i aktywnych ośrodków naukowych, jak również instytucji edukacyjnych związanych z ochroną i gospodarką zasobów leśnych (por. Rozdział 1). W tym kontekście ujawnia się historycznie wyraźna, acz współcześnie zmieniająca swe oblicze, dystynkcja związana z wykształceniem. Nawiązuje ona po części do wcześniej omawianego rozróżnienia „miejscowi-napływowi”, stanowiąc jednak tylko jego fragment.

W języku naszych rozmówców dystynkcja ta przyjmuje postać „miejscowi-naukowcy”. Naukowcy (przyjezdni-Polacy-katolicy) to grupa lepiej wykształcona niż miejscowa ludność, przez wiele lat trzymająca się z dala od codziennego życia miejscowości, „żyjąca w swoim getcie”, dająca co najwyżej pracę lokalnym mieszkańcom przy technicznych, obsługowych zajęciach (kucharka, pracznia, sprzątacznia). Konstruowana przez pokolenia na tym tle dystynkcja potrafiła znaleźć swój wyraz

w etykietach dotyczących lokalnej ludności w rodzaju *gumofilce* lub też w stwierdzeniach typu: „Gdyby nie my, to byście łązienek tu nie znali w Białowieży. Przywieźliśmy wam tu cywilizację”, przywołanym jako wspomnienie zasłyszanej rozmowy [R19]. Symboliczna siła kapitału wykształcenia znajdowała swoje odbicie w swoiście feudalnym określaniu *naukowców* mianem „pany”, „państwo” [R15].

Narracje zaczynają różnicować się jednak w odniesieniu do terażniejszości. Część mieszkańców podkreśla nadal obecną dystynktywną odrębność obu światów: „Stosunki z naukowcami są normalne – oni tylko tu pracują i mieszkają” [R13], „My ciągle rozmawiamy o swojej pracy, o jakichś tam badaniach, o zwierzakach (...), a często z ludźmi takimi, no ze wsi, to się pozornie nie da o tym porozmawiać, chociaż pewno jest to nieprawda” [R43]; „Lokalna ludność traktuje naukowca jako takiego, który przyjechał, chce się dorobić i uciec z Białowieży. I tak bardzo często bywało” [R32]; „Oni bardziej się skupiają na stosunkach wewnątrz, pracują, wspólnie mieszkają i nawet zbyt mało, ja uważam, że się integrują ze środowiskiem – nieraz powinni sami wychodzić (...), żeby ludzie poznali ich od tej dobrej strony, że oni się trochę znają, bo dla miejscowych naukowiec to płachta na byka” [R42].

Z drugiej jednak strony pojawiają się wypowiedzi podkreślające stopniowe zmiany zachodzące w tej relacji, wskazujące, że naukowcy „powoli wchodzą w tę społeczność” [R28], że zaczęli się angażować, żeby więcej atrakcji było w Białowieży: „Chcieli trochę przelamać i tę Białowieżę inaczej pokazać – myślę, że z czasem będzie się to zmieniało, bo nastawienie środowiska lokalnego się zmienia, ludzie się zmieniają, już ten swój nie musi być konieczny” [R42]. O tym, jakie reakcje budzi zaangażowanie społeczne przyjezdnych, pisaliśmy przy okazji analizy kapitału zaangażowania. Historyczna odrębność naukowców została lokalnie oswojona, ale ich aktualne zaangażowanie się w sprawy miejscowości budzi tym silniejszy opór, że wzmocnione jest kapitałem wykształcenia.

Odmienne są także narracje związane z włączaniem ludności miejscowej do pracy w instytucjach naukowych. Z jednej strony, nadal obecne jest wyobrażenie o ich zamykaniu się na mieszkańców: „Ci, którzy tu pracują, a przyjechali spoza, z reguły mają wyższe wykształcenie; no to jest właśnie to: a dlaczego nie nasz? A dlaczego nie miejscowy?” [R23]. Z drugiej zaś, wskazywana jest zachodząca w ostatnich latach

zmiana: naukowcy „kiedyś wyróżniali się na maksa [mieszkali w zamkniętym ośrodku obok Instytutu] (...) teraz to się zmieniło, bo parę miejscowych zostało naukowcami” [R28]. Innymi słowy, kapitał wykształcenia – zarówno z historycznych, jak i współczesnych perspektyw – jest zasobem wyraźnie współkształtującym pozycję w lokalnym polu kulturowym, a przez jego pryzmat ujawniają się w nim białowieskie światy, pozostające ze sobą w dynamicznie zmiennych relacjach.

Co jednak ciekawe, próby przełamывania lokalnych tradycyjnych dystynkcji społecznych opartych na wykształceniu, aktywizują inne lokalne kapitały, znajdując ostatecznie swój wyraz w białowieskiej grze o prawo decydowania o jej losach.

Reasumując częściowo powyższe analizy, należy podkreślić, że wyodrębnione sub-pola mają charakter relacyjny, dynamiczny i reprezentują wielość różnych punktów widzenia, z jakich można prowadzić narracje o Białowieży, definiujące sytuacje i wskazujące stawkę w *grze w/o białowieskość*. Nie znaczy to jednak, że są one równoważne. Pole tutejszości oraz kapitał zasiedzenia okazały się najsilniejszym wyrazem lokalnego pola kulturowego. Moc symboliczna kapitału zasiedzenia (uznanie „miejscowych” i akceptacja tego uznania), rozmaite strategie podejmowane wobec definicji tego lokalnego zasobu zdają się świadczyć także o jego znaczeniu w polu lokalnym, w którym gracze „pracują nad wykluczeniem z pola części aktualnych bądź potencjalnych uczestników, zwłaszcza metodą podnoszenia poprzeczki »na wejściu«, albo przez narzucenie pewnej definicji przynależności” (Bourdieu 2001: 82).

Naszą uwagę zwróciła szczególnie agonistyczna relacja pól tutejszości i działania oraz właściwych im kapitałów (zasiedzenia i zaangażowania), odnosząca nas do wymiaru władzy symbolicznej. Znaleźliśmy empiryczne potwierdzenie faktu, że działanie na rzecz wspólnoty jest jedną ze strategii zdobywania władzy symbolicznej. „Zdolność do angażowania innych w ramach działania zbiorowego jest umiejętnością społeczną, która okazuje się mieć zasadnicze znaczenie dla konstrukcji i reprodukcji lokalnych porządków społecznych” (Fligstein 2009: 302). Co ciekawe, choć nie było to bezpośrednim przedmiotem naszych dociekań, kapitał społeczny – owa sieć społecznych relacji, za pośrednictwem której aktywowane mogą zostać istotne zasoby

ekonomiczne czy społeczne – bardzo silnie zdaje się być osadzony w przestrzeni owych kulturowych dystynkcji. To także przejaw siły działania kapitału kulturowego.

Niezależnie od pozycji zajmowanych w pozostałych wyodrębnionych sub-polach (czyli religii, etniczności czy wreszcie stosunku do ochrony przyrody) zawsze mogliśmy w tym odnaleźć odniesienie do podstawowej kwestii uznania *swojej* wizji świata za pełnoprawną. Powtórzmy raz jeszcze: podstawowa struktura pola kulturowego oparta jest na zderzeniu ze sobą dwóch racji: „Jestem stąd, więc mam prawo decydować o losach Białowieży”, z „Działam na rzecz Białowieży, więc mam prawo do wpływu na sytuację i kształt tego miejsca”. W ramach utopijnej figury obywatela Białowieży spotykają się „zasiedzenie” i „zaangażowanie”, tocząc intensywną walkę o status dominującego kapitału symbolicznego⁴⁵.

⁴⁵ W dalszej części książki omówimy jeszcze dwa pola: *pole pamięci społecznej*, które dopiero wyłania się w lokalnej konfiguracji, stąd – zarówno ze względu na obecną śladowość, jak i możliwą przyszłą ważność – omawiamy je oddzielnie, oraz *lokalne pole kultury*, odnoszące się do problematyki uczestnictwa w kulturze oraz działania formalnych i nieformalnych lokalnych instytucji kultury. Jak pokażemy, strukturę tego sub-pola – tak samo, jak w przypadku innych sub-pól – silnie współkształtują zidentyfikowane już lokalne kapitały kulturowe; wydzielenie jego analizy do oddzielnego rozdziału wynika z przyjętych przez nas pytań badawczych, w ramach których szczególnie interesowały nas zagadnienia uczestnictwa w kulturze jako specyficznej formy praktyk kulturowych i instytucji kultury.

ROZDZIAŁ 3.

FANTAZMAT BIAŁOWIESKI, CZYLI W CO I O CO GRAJĄ BIAŁOWIEŻANIE

Jak wynika z analiz przeprowadzonych wyżej, pole *tutejszości i działania* – oraz związany z nim kapitał zasiedzenia i zaangażowania – są najsilniejszymi atutami w grze o bycie prawomocnym obywatelem Białowieży. Zmienimy teraz poziom analizy i skupimy się na indywidualnym wymiarze narracji dotyczących kwestii tożsamości społecznej, bycia u siebie, zakorzenienia, by uchwycić subiektywistyczny wymiar funkcjonowania w polu kulturowym. Skupimy się tym samym na głównej stawce *gry o/w białowieskość*, która pod różnymi postaciami funkcjonuje we wszystkich opisanych szczegółowo obszarach relacji społecznych. Stawką tą jest władza decydowania i najkrócej mówiąc – definiowania sytuacji. Zanim przejdziemy do analizy indywidualnych strategii legitymizowania, budowania czy odzyskiwania tożsamości białowiejskiej, skupimy się najpierw na analizie białowieskiego uniwersum jako *fantazmatu*.

Fantazmatem nazywamy w tej analizie ustrukturyzowaną (tzn. posiadającą centrum oraz peryferia) przestrzeń wyobrażeniową, mocno nacechowaną podmiotowym nastawieniem, nieobojętną dla rozmówcy i będącą dla niego źródłem sensowności jego praktyk dyskursywnych (działań i wypowiedzi). Termin ten, zapożyczony ze słownika psychoanalizy Freudowskiej, wskazuje na połączenie sfery symbolicznej z pewną „ekonomią libidinalną”, ujawniającą się w sporach o zbiorową tożsamość. Spory te nie mają charakteru tylko i wyłącznie pojęciowego, ale dotyczą zazwyczaj poziomu emocjonalnego, który ujawnia się właśnie na poziomie fantazmatu, a więc wyartykułowanego sposobu przeżywania „ucieleśnionej rozkoszy” (Žižek 2001, Markowska 2009). Owa rozkosz stanowi podstawę jakiegokolwiek tożsamości i rodzi się z wyobrażonego stosunku wobec czegoś, co stanowi – mówiąc metaforycznie – *jądro* naszej wspólnoty, a co język psychoanalizy Lacanowskiej nazywa Rzeczą (*la Chose*). „Stosunek do tej Rzeczy, ustrukturyzowany za pomocą fantazji, jest stawką wówczas, gdy mówimy o zagrożeniu „naszego sposobu życia”, jakie niesie ze sobą Inny [...]” (Žižek 2001: 57). Rzecz jest tutaj symbolem niewidocznej więzi, która łączy wszystkich członków wspólnoty – czymś, co wszyscy dzielają

i dzielą ze sobą, jak na to wskazuje etymologia słowa *rzecz-pospolita*. Mimo że nieuchwytna, funkcjonuje „jako coś dostępnego tylko dla nas, jako coś, czego »oni«, inni, nie potrafią zrozumieć; niemniej jednak jest to coś, co jest przez »nich« stale zagrożone” (ibidem).

Powyższy mechanizm, przyłożony pobieżnie do białowieskiego przypadku, mógłby nas zwieść na manowce sugerując, że w przypadku Białowieży owa *Rzecz* nie jest aż tak nieuchwytna, tylko przybiera postać Puszczy Białowieskiej. Jednakże, pomimo tego, że większość naszych rozmówców rzeczywiście wskazywało na Puszczę jako najpotężniejszy zasób kulturowy i największą wartość, to zgodnie z przytoczoną wyżej koncepcją, sens ich wypowiedzi nigdy nie dotyczy wyłącznie fizycznie istniejącego lasu. Puszcza tylko *reprezentuje* w tych narracjach ową wyobrażoną *Rzecz*, źródło sensu i tożsamości dla ludzi zamieszkujących w jej pobliżu. Dopóki członkowie wspólnoty wierzą w ową wspólnotę, funkcjonuje ona na poziomie wyobrażeniowym, czyli dostarcza odpowiedniej gratyfikacji emocjonalnej w postaci poczucia sensu, bezpieczeństwa, legitymizacji działania itd. (Markowska 2009: 92). Podsumowując, możemy powiedzieć, że znaczenie tożsamości zbiorowej opiera się na tym, że „coś znaczy” dla ludzi (Žižek 2001:59).

„Białowieża”, czyli gdzie?

Przyjmując takie założenia w toku badania nie tylko pytaliśmy o to, czy nasz rozmówca czuje się białowieżaninem, ale również o to, co to dla niego znaczy.

Gdzie w takim razie jest ta prawdziwa Białowieża? Jakie są jej symboliczne granice? Pytaliśmy się o skojarzenia związane z samą Białowieżą, białowieskością i znaczeniem owego „tu”, które wskazywali w momencie wypowiedzenia. Chodziło nam o obrazy, elementy wartościujące związane z przestrzenią „fantazmatyczną” i jej ustrukturyzowaniem. Interesowało nas, czy Białowieża posiada według nich jakieś centrum, czy jest ono jedno, czy jest ich wiele i z czego to wynika. Przypomnijmy, że historycznie nazwa Białowieża miała charakter „wędrujący” (odnosiła się do zmiennej lokalizacji dworu Wielkich Książąt Litewskich, a następnie władców

Rzeczypospolitej). Ponieważ dwór ten zmieniał swoje położenie, „wędrowała” wraz z nim i nazwa Białowieża. Dziś pod pojęciem Białowieża rozumie się zespół trzech sołectw (Stoczek, Zastawa, Podolany), tworzących razem miejscowość w obrębie Polany Białowieskiej. Jednocześnie nazwa ta odnosi się również do całej gminy w sensie administracyjnym (osady wypełniającej Polanę Białowieską wraz z wioskami położonymi w środku Puszczy na tzw. polanach puszczańskich: Pogorzelce, Teremiski, Budy, Grudki i Czerlonka) i wreszcie – w najszerszym spotkanym znaczeniu – obszaru Puszczy Białowieskiej (las wraz ze znajdującymi się w nim wsiami), a nawet całego regionu transgranicznego (uwzględniającego również tereny leżące po stronie białoruskiej). Granice semantyczne nazwy „Białowieża” w komunikacji codziennej zacierają się i przenikają, co utrudnia jednoznaczne uchwycenie owej lokalizacji.

Każdy w istocie rozmówca opowiadał nam o swojej Białowieży, niezależnie od tego, czy była ona pozytywnym czy negatywnym punktem odniesienia. Rozmawiając o jej symbolicznym umiejscowieniu, można zatem usłyszeć, że Białowieża wyróżnia się tym, że jest wyspą w środku lasu, jak też, że las i dzika przyroda stanowią o jej największym atucie (czyli, że Puszcza jest w *obrębie* Białowieży, a nazwa ta oznacza symboliczną wartość rozciągającą się na cały region puszczański). Zdarzały się również przypadki samozaprzeczenia, gdy badany, mówiąc o Białowieży, twierdził zarazem, że ona nie istnieje [R35]. W tego rodzaju narracji widać, że pod nazwą tą kryje się ów zlepek różnych bytów, który wskazany był wyżej: starych osad na Polanie Białowieskiej (Stoczek, Podolany, Zastawa), puszczańskich wiosek oraz Puszczy, która jednocześnie jest „poza” granicami Białowieży (granica byłaby w tym przypadku otulina BPN, granica osiedlania się ludzi [R44]), jak i mieści się w jej obrębie.

Jeśli chodzi o pole semantyczne nazwy „Białowieża”, to skojarzenia naszych rozmówców można podzielić na kilka kategorii wskazujących charakterystyczne cechy kapitału kulturowego:

- (1) *Puszcza jako zasób symboliczny*: najbardziej powszechne było skojarzenie z puszczą, rozumianą w najróżniejszych kontekstach: jako miejsce prastarych tradycji łowieckich, dzięki którym „ta miejscowość była znana już od dawien

dawna w Polsce, w świecie, w Europie” [R44]; jako miejsce atrakcyjne turystycznie: „Puszczę się widzi, mnóstwo turystów, las wokół” [R40]; jako wartość konfliktogenną, będącą źródłem toczącego się sporu; jako miejsce dostarczające przeżyć estetycznych: „spokojne miejsce wśród pięknej natury” [R49];

(2) *bogaty krajobraz kulturowy*: jeden z rozmówców przyznał, że zamykając oczy, widzi następujące obrazy: puszcę, zabytki, budowle, miejsca wywołujące emocje, a Białowieżę postrzega jako szczególny region: „trochę magiczny”, zarówno dzięki przyrodzie, jak i poprzez fakt, że jest to miejsce „tradycjami bardzo mocno nasączone, takimi historycznymi” [R37]; inny z rozmówców jako największą wartość kulturową wskazał oś widokową pomiędzy Parkiem Pałacowym a Parkiem Dyrekcyjnym – zaplanowaną i zbudowaną za czasów carskich, która dopiero ostatnio została bezpowrotnie zaburzona [R32];

(3) *poczucie bezpieczeństwa i zasiedzenie*: pojawiło się wiele skojarzeń dotyczących poczucia bezpieczeństwa, jakie daje to miejsce, jego izolacja, specyficzny tryb życia, jaki narzuca oraz związane z nim tradycje rodzinne. Jeden z najstarszych naszych rozmówców podkreślał, że Białowieża kojarzy mu się z młodością, domem rodzinnym, rodzicami i starymi tradycjami [R35]. Jest ona też miejscem będącym źródłem poczucia bezpieczeństwa: „las, który ogranicza i daje poczucie bezpieczeństwa [...] otwarta przestrzeń jest dla mnie czymś dziwnym” [R3]. Podobnie wysoko nacechowana emocjami jest wypowiedź podkreślająca, że Białowieża – również w sensie społecznym – kojarzy się z absolutnym bezpieczeństwem: „Czuję się jak w łonie matki, razem z lasem i ludźmi, wiem, że zawsze mogę na nich liczyć” [R34].

Przesłanek do określenia granic wyobraźniowych i symbolicznych oraz ich wzajemnego nakładania się dostarczyły odpowiedzi na pytania o poczucie więzi z Białowieżą, określając zarazem przedmiot tych więzi – własne odczucie „tutaj”: „Białowieża to Teremiski, Budy, Pogorzelce – myśli się tak odruchowo, bo to jednak jest całość” [R22]. Jednocześnie badany przyznał, że jak myśli o „tu”, to ma na myśli przede wszystkim swój dom („tu” odnosi się do tego, co prywatne, bezpieczne; „Białowieża” – do jakiegoś „tam” – całkowicie zewnętrznej całości).

Pozornie podobną strategią jest identyfikowanie „tu” po prostu z domem, który się wybudowało, zamieszkując w Białowieży, traktowanej w tym przypadku czysto abstrakcyjnie i instrumentalnie, jako „kombinat produkujący świeże powietrze” [R33]. Piszemy „pozornie”, ponieważ dla osób, które jako „tu” wskazują dom rodzinny (pochodzenie, rodzina, zakorzenienie), wszelkie „tam” dotyczące Białowieży nigdy nie są abstrakcyjne, ale wypełnione konkretną treścią, dotyczące właśnie tych innych sub-pól, o których pisaliśmy wcześniej. Dobrym przykładem okazała się jedna z rozmówczyń, całe życie mieszkająca w Białowieży: jej „tu” oznacza dom rodzinny umiejscowiony pod lasem, na samych obrzeżach miejscowości, a „tam” – dom w centrum Białowieży, gdzie zamieszkała po ślubie. O gęstości przestrzeni społecznej świadczy fakt, że nasza rozmówczyni z dużą emocją opowiadała o tęsknocie za dzieciństwem spędzonym w lesie, sprawiając wrażenie, jakby dom dzieciństwa położony był setki kilometrów od miejsca jej obecnego zamieszkania (w rzeczywistości to ok. 500 m).

Co ciekawe, podobny mechanizm można odnaleźć w granicach tej pozornej całości, jaką stanowi wieś Białowieża, obserwowana z perspektywy poszczególnych, składających się na nią dzielnic. Najważniejsze podziały przestrzenne okazały się być związane właśnie z „prastarym” podziałem na dzielnice, które kiedyś były odrębnymi wioskami. Jednym z charakterystycznych elementów wprowadzających podział jest tor kolejowy oddzielający Podolany od Stoczka i Zastawy, nazywany *chińskim murem* [R49]. Dlaczego chińskim? Bo oddziela dwie (w przeszłości wrogo nastawione do siebie [R42]) dzielnice: Stoczek (centralna część Białowieży – od bramy parku wzdłuż głównej ulicy Waszkiewicza, dawniej Stoczek) i Podolany, zwane *chińską wioską*, ze względu na położenie na podmokłym terenie i jakoby *skośne* oczy mieszkańców. Jak stwierdził jeden ze starszych mieszkańców: „Podolany zamieszkują *prawdziwi* białowieżanie, czyli podolańscy”, zajmujący się rolnictwem, raczej ubodzy i białoruskiego pochodzenia [R35]. Opisane przez badanego pochodzenie „stąd” dotyczyło dzielnicy Podolany, traktowanej jako kawałek *prawdziwej* Białowieży, niezawłaszczonej przez obcych. Dla innego – wprawdzie „tu” oznaczało Białowieżę, ale jednocześnie towarzyszyło temu podkreślenie: „Ja pochodzę z Chin, jestem rodowitym Chińczykiem” [R31], wskazujące w przewrotny sposób na Podolany.

Obecnie sytuacja dynamicznie się zmienia, stare podziały się zacierają, a dzielnice tracą swoją odrębność: „Kiedyś białowieżanie Podolany też traktowali per noga; teraz się zmieniło i nawet naukowcy mają tam domy” [R42]. Spotkaliśmy też osobę, pochodzącą z Podolan, która czuje się przede wszystkim białowieżanką. Odpowiadając na pytanie o to, z czym kojarzy jej się Białowieża, stwierdziła, że to miejsce jej dzieciństwa, miejsce, które „wyobrażała sobie, że to ósemka, a w środku tej ósemki jest cerkiew” [R10]. Ósemka jako symbol nieskończoności jest tutaj bardzo ciekawym symbolem, porządkującym naszą narrację. Zwłaszcza, że wskazuje na konieczność funkcjonowania centrum, które może być zmienne (przesuwać się wraz ze zmianą pól). Charakterystyczne były też trudności naszych rozmówców ze wskazaniem centrum miejscowości. Wiele osób podkreślało, że centrum się rozmyło albo nigdy nie istniało, co podkreśla heterogeniczność owej przestrzeni społecznej. „Gdzie jest serce Białowieży? – Nie ma czegoś takiego” – skwitował kategorycznie jeden z badanych [R21]. Inni wskazywali wiele różnych centrów życia społecznego, uwzględniających najsilniejsze świąty (naukowcy, miejscowi katolicy, miejscowi prawosławni)⁴⁶.

Kolejnym wątkiem, który wyraźnie zaznaczył się w wywiadach, była granica pomiędzy Białowieżą a resztą wiosek, zwanych też „trójmiastem”: „Teremiski, Budy, Pogorzelce to są zupełnie inne wiochy – to są polskie wiochy; to są Mazurzy, zupełnie z innego świata” [R37]. Najmocniejszą dystynkcję wprowadził rozmówca, który stwierdził jednoznacznie, że czuje się przede wszystkim teremiszczaninem i jego „tutaj” to wieś Teremiski (i otaczająca je Puszcza). Jak tłumaczył nie poczuwa się do bycia białowieżaninem, ponieważ w Białowieży większość ludności jest „pochodzenia rosyjskiego”, a w Teremiskach ludność jest mieszana, i tę różnicę „da się odczuć” [R26].

⁴⁶ Świadomie pomijamy w naszej analizie wątek białowieskich rodów, które wpisują się w społeczną mapę Białowieży i są jej charakterystycznym elementem. Szczegółowy opis struktury rodowej ma charakter etnograficzny i wykracza w tym momencie poza ramy naszej analizy, choć samo funkcjonowanie rodów i silnych relacji klanowych jest uwzględnione w późniejszej analizie kryteriów tożsamości białowieskiej.

Dystans społeczny i „narodowościowy” (ale już niekoniecznie religijny, chociaż ten też się pojawia [R47]), decyduje o granicach białowieskości, które nie zawsze są wytwarzane przez centrum, jakim jest wieś Białowieża. Zdarza się, że granica ta pojawia się w narracjach budowanych z perspektywy peryferii, traktowanych jako małe centra. Przejawia się to na trzy sposoby:

- (1) w postaci niechęci wobec dominującej Białowieży i dominującego stylu bycia, który opiera się też na koncentracji władzy politycznej i ekonomicznej: „Oni [białowieżanie] są zawsze mądrzejsi, nawet jak nie mają racji, to zawsze starają się mieć to ostatnie zdanie dla siebie” [R26];
- (2) jako wyodrębnienie się swojej indywidualnej tożsamości, jak u mieszkańca Bud, określającego się budnikiem: „Białowieża to Białowieża, a ja, to ja” [R30];
- (3) bardziej neutralnie, poprzez wskazanie na zadomowienie, dzieciństwo, prywatność związane z „tu” (życiem w jednej z wiosek), a byciem „tam”, czyli w Białowieży traktowanej jako *metropolia*, związanej z życiem zawodowym, publicznym, edukacją [R7].

Innym rozumieniem Białowieży jest utożsamienie jej po prostu z Puszcą. Dla wielu osób, które decydują się na zamieszkanie w tej okolicy, istotną wartością i powodem tej decyzji jest właśnie cicha obecność Puszczy. Decydują się na to z powodów zawodowych (naukowcy, ekolodzy, pasjonaci), temperamentalnych czy estetycznych (cisza, spokój, piękno krajobrazu). Jeden z pasjonatów przyrody jest gotów „poczuć się” białowieżaninem ze względu na odpowiedzialność za polską część Puszczy Białowieskiej. Z tej perspektywy istotna jest granica państwowa przechodząca przez Puszcę, jej podział na część polską i otoczoną legendami część białoruską, do której dostęp jest mocno ograniczony ze względów politycznych. Kiedyś podtrzymywano kontakty rodzinne ponad granicą i organizowano regularne spotkania na poziomie władz. To się zmieniło z powodu zaostrzenia stosunków dyplomatycznych z Białorusią, ale ma na to również wpływ zmiana pokoleniowa. Młodzi nie odczuwają potrzeby kontynuowania tych zwyczajów, nawet jeśli przyznają się do swoich białoruskich korzeni, to jak określili badani „nie piją wódki” [R 23, R28].

Wypowiedzi te jasno wskazują, że pojęcie białowieskości może mieć moc nie tylko wyzwalającą, nobilitującą, ale też dominującą wobec innych wiosek i zawłaszczającą bardziej lokalne tożsamości. Ale sposób podejścia do tego określa pozycja w polu, jaką zajmuje dany rozmówca, wyznaczana przez jego kapitał kulturowy. Jeśli jest on zbyt *odmienny* od tego, który dominuje w białowieskim polu kulturowym, jedyną możliwą strategią jest ustawienie się w opozycji wobec Białowieży i białowieżan jako obcych. Do tego celu wykorzystuje się tę samą broń w postaci kapitału zasiedzenia wynikającego z owego „tu” (Teremiski, Budy, ale też Podolany, Krzyże) – różnego od owego generalnego „tam”. W kolejnym podrozdziale omówimy strategię i taktyki budowania tożsamości dotyczące poziomu symbolicznego, związanego z dziedziczeniem władzy i prawa do decydowania o znaczeniu przeszłości i perspektywach na przyszłość.

Być albo nie być białowieżaninem

Powyżej rozpisaliśmy skrótowo całą skalę znaczeniową, jaką niesie w sobie nazwa Białowieża, a szerzej – lokalność definiowana jako *białowieskość*. Z naszych wcześniejszych ustaleń wynika, że sprawa pochodzenia i identyfikacji jest stawką lokalnych walk symbolicznych. Teraz postaramy się pokazać, że tylko *tutejszy* ma prawo do decydowania o kształcie życia w Białowieży oraz o jej przyszłości. Podejmiemy próbę wyodrębnienia najważniejszych kryteriów białowieskiej tożsamości. Chodzi o dwa podstawowe jej wymiary: przynależność do większej grupy (do jakiejś całości) oraz wyobrażenie na swój temat (obraz swojego „ja”)⁴⁷. Interesowało nas, jak dany rozmówca postrzega swoją tożsamość społeczną w sieci relacji wyznaczających *pole tutejszości* i jakie strategie stosuje, by osiągnąć status bycia prawomocnym *obywatel*em Białowieży. Ponieważ o statusie *bycia tutejszym* – będącym decydującą

⁴⁷ Wywiad pogłębiony zaczynaliśmy od poruszenia tych kwestii: pytaliśmy rozmówców, czy czują się białowieżanami/kami i co to dla nich znaczy. Nasze nastawienie badawcze wykluczało podejście etnograficzne, nie interesowało nas ustalenie, czy osoba, z którą rozmawiamy jest „prawdziwym białowieżaninem”, ale raczej w jaki sposób opisywał się sam rozmówca.

stawką w białowieskiej grze – rozstrzygają różne czynniki, zarówno obiektywne, jak i subiektywne (często bardzo zniuansowane), poświęcimy temu niniejszy rozdział.

Zacniemy od opisu najmocniejszego, najbardziej liczącego się kryterium bycia/niebycia prawdziwym białowieżaninem, jakim jest *pochodzenie (rodowód)*. Rdzenni białowieżanie to: „ci co z dziada pradziada mieszkali w Białowieży” [R30], osoby pochodzące ze starego rodu białowieskiego, którego przodkowie również urodzili się i mieszkali w Białowieży „z dziada pradziada”. Kluczowa jest tutaj przynależność do któregoś z rodów białowieskich (klanów), wśród których panuje swoista „demokracja”. Jak zauważył jeden z rozmówców: „Nie ma ważniejszego czy mniej ważnego rodu”, od lat dzielą się sferą wpływów [R39]. Skomplikowanie tych genealogii widać szczególnie na białowieskim cmentarzu, gdzie powtarza się kilka nazwisk, w najróżniejszych konfiguracjach potwierdzających ich wspólną przeszłość. Decydująca jest właśnie owa pamięć o przeszłości: bardzo starzy białowieżanie pamiętają jeszcze pałac carski, świat sprzed II wojny światowej, a w sposób zapośredniczony rodzinnymi opowieściami nawet sprzed I wojny światowej [R52]. Podkreślają przedwojenną biedę, charakterystyczną dla ludności miejscowej (pochodzenia białoruskiego).

W kilku wypowiedziach pojawiła się kwestia korzeni, wrośnięcia w krajobraz na wzór drzewa („długowiecznego dębu”), wtopienie się w Puszcę. Długowieczność dębu przekłada się na długowieczność rodzin, których trwanie w czasie i pamięć przodków intensyfikują ich białowieską tożsamość. W ten sposób nazwiska rodowe stają się nie tylko symbolem przynależności, ale też mocą wyznaczania jej granic – nazwisko rodowe funkcjonuje w Białowieży jako rodzaj kapitału symbolicznego. Ujmując to skrótowo możemy powiedzieć, że wprawdzie białowieżaninem jest *każdy*, kto się osiedlił w Białowieży, ale *przede wszystkim* prawdziwym białowieżaninem jest członek rodziny zakorzenionej w przeszłości tego miejsca (por. Rozdział 4). Nadal można usłyszeć opinię, że rodziny te stanowią większość społeczności białowieskiej [R33]. Jedna ze starszych przedstawicielek takiego rodu podkreślała wprost, że jej więź z Białowieżą opiera się na pochodzeniu: „Gdzie się człowiek urodził, gdzie są jego korzenie, tam go ciągnie” [R48], aby na końcu stwierdzić, że

innego miejsca na świecie *nie ma*. Przekonanie to okazało się tak mocne, że – jak przyznała – od lat nie wyjeżdża na wakacje [R48].

Przywiązanie do miejsca nie zaskakuje swoją intensywnością u ludzi, którzy są z nim od wieków związani, ale zdarza się również u przyjezdnych (którzy jednak jeżdżą na wakacje, podróżują w sprawach zawodowych lub z innych względów utrzymują intensywny kontakt ze światem zewnętrznym), wywołując silne emocje, do opisu których za chwilę wrócimy. *Pochodzenie* jako legitymizacja jest bardzo skutecznym atutem do wytworzenia silnej tożsamości, ale apogeum osiąga w momencie, gdy – jak to się dzieje najczęściej – towarzyszy mu fakt *urodzenia się* w Białowieży lub okolicy oraz *posiadanie ziemi*.

Wiele osób podkreślało, że największą wartością dla mieszkańców – przede wszystkim osób starszych – jest ziemia. „Ziemia to taka wartość bezcenna, jak ktoś ma już ziemię, swój dom, to trzeba o niego dbać, przekazywać z pokolenia na pokolenie” [R9]. Oczywiście nie chodzi tutaj o ziemię, którą się kupiło, ale o ziemię odziedziczoną po przodkach. To ona stanowi wartość symboliczną, której prawdziwi białowieżanie nie chcą traktować jak czysty kapitał ekonomiczny. W ziemi koncentruje się przeszłość. Od jednego z rozmówców uzyskaliśmy jednoznaczne wskazanie kryterium: do bycia białowieżaninem niezbędne jest posiadanie tu swoich korzeni i ziemi od wieków (nawet, jeśli ta ziemia nie jest już użytkowana): „Ziemia kwalifikuje nas do tożsamości narodowej. Ci, co mieli ziemię, to zawsze byli miejscowi. I to są białowieżanie. Ci, co teraz przyszli i kupili ziemię, to nigdy białowieżanami nie będą, bo oni mają swoje rodowody nie wiadomo skąd” [R16]; „bo tutaj my mamy swoją ziemię, mamy swoje domy, jeden, drugi, przeszłości po dziadkach..., a ci ludzie [przyjezdni] nie mają historii swojej tutaj i to właśnie rzutuje na takie sprawy” [R25].

W powyższych wypowiedziach pojawia jeszcze jedno dodatkowe kryterium, które później okaże się niezwykle istotne: *wiedza o przeszłości* wynikająca ze wspólnej historii (por. Rozdział 4). Nie chodzi o wiedzę naukową, zobiektywizowaną, tylko wiedzę praktyczną, przeżywaną na co dzień w postrzeganiu najbliższego otoczenia. „Białowieżę znam od samych podstaw” – powiedział nam jeden z najstarszych mieszkańców, który czuje się stuprocentowym białowieżaninem [R35]. Podobne stanowisko zajęła rozmówczyni, która przyznała, że czuje się białowieżanką, bo jest

tu od pokoleń, zna teren, może o nim opowiadać innym. Zarówno ona, jak i jej rodzina ma poczucie swojskości, ponieważ: „z pokolenia na pokolenie tutaj jesteśmy” [R9]. Znaczącym wydał się fakt, że ci z rozmówców, którzy spełniali powyższe kryteria, mieli stuprocentową pewność, że są białowieżanami. Reszta osób, z którymi rozmawialiśmy, nie była tego do końca pewna. Ujawniły się w ten sposób dwa kręgi relacji tożsamościowych: pierwszy krąg – osób poczuwających się do bycia pełnoprawnymi obywatelami Białowieży (wiedzą, że są i wiedzą dlaczego) oraz drugi krąg – osób będących mieszkańcami Białowieży i mogących stać się jej obywatelami, pod warunkiem zdobycia dostępu do kapitału symbolicznego. Czas byśmy się zajęli teraz wątkiem tych tożsamościowych negocjacji.

Ciche negocjacje z rdzennością

Jak już pisaliśmy powyżej, białowieżaninem *jest* ktoś, kto się tu urodził i jest tu z dziada pradziada. Samo urodzenie się na terenie Białowieży również nadaje status miejscowego, tyle tylko, że słabszy (łatwiejszy do utracenia): „Jak ktoś się tu urodził, to wiadomo, że inaczej go nie nazwiesz” [R40]. Samo urodzenie jednak nie wystarcza, by automatycznie uczynić z kapitału zasiedzenia kapitał symboliczny. Można też przestać być białowieżaninem, wyjeżdżając poza Białowieżę (najczęściej na studia lub za pracę) i wracając po dłuższej przerwie. Następuje wówczas proces wykorzenia i powtórnej re-symbolizacji. Traci się kapitał i, aby go odzyskać, należy podjąć pewien wysiłek w tę stronę – nie wystarczy już być, trzeba też działać na rzecz społeczności i mieć odpowiednie poglądy, wpisujące się w sieć symboliczną wyznaczaną przez *starszyznę*, czyli przedstawicieli białowieskich rodów. Trzeba na nowo znaleźć sobie miejsce i zająć pozycję w *polu tutejszości*, wygrywając posiadany kapitał zasiedzenia związany z urodzeniem.

Końcowy wynik walki tych osób o restytucję utraconej *rdzenności* zależy od wielu czynników. Jednym z najważniejszych okazuje się właśnie zaangażowanie i aktywność społeczna oraz reprezentowanie poglądów zbieżnych ze stanowiskiem opisanych wyżej *prawdziwych białowieżan*. Chodzi o to, by nie podważać autorytetu

starszyny w sprawach dotyczących przyszłych losów Białowieży. W tym znaczeniu, stanowisko w sprawie dalszego rozszerzenia terenów objętych ścisłą ochroną okazuje się być testem na *rdzenność*, mogącym wzmocnić lub osłabić pozycję w polu tutejszości. Dotyczy to zwłaszcza środowiska zawodowego *leśników*, pracowników Lasów Państwowych lub Technikum Leśnego, których większość pochodzi spoza Białowieży (migracja z lat 60., 70., i 80. lub przedwojenna). Są oni tzw. starą *nawołoczą* czyli katolikami, najczęściej z wyższym wykształceniem i stanowią – pomimo obcości i dystynktywnej mocy ich kapitału kulturowego – grupę wpływową i elitarną, ponieważ ich stanowisko w sprawie rozszerzenia jest zbieżne ze stanowiskiem przedstawicieli miejscowych rodów.

Potwierdza to fakt, że samo urodzenie nie jest decydujące, jeśli chodzi o przynależność do swoich, do bycia *tutejszym*. Różnice widać na przykładzie rozmówcy, którego dziadkowie i rodzice pochodzili z okolic Białowieży, ale on sam urodził się na północy Polski i zamieszkał w Białowieży dopiero jako kilkuletni chłopiec. Ze względu na pochodzenie (rodzina ludzi znanych i szanowanych) jest postacią rozpoznawalną, porusza się między wieloma światami i większość miejscowych z nim rozmawia. Ponieważ nie jest przypisany do jednego ze światów, może swobodnie przekraczać ich granice. Na poziomie emocjonalnym i symbolicznym całkowicie wpisuje się w Białowieżę: „bo mnie ta wioska ukształtowała niesamowicie” [R4]. Ale też przyznaje, że nie wie dokładnie, co to znaczy być białowieżaninem, sugerując wiele znaczeń tego określenia. Jego tożsamość jest „nadwątlona”, chociaż fakt, że miejscowi z nim rozmawiają oznacza, że jest traktowany jak *tutejszy*. W ten sposób dotykamy jednego z najważniejszych mechanizmów obiektywizujących jednostkowe strategie tożsamościowe. Jak dobitnie podsumował jeden z rozmówców: „By zostać białowieżaninem musi być symbioza – trzeba zostać opisanym jako białowieżanin. [...] Kiedyś liczyło się bycie prawosławnym” [R45]. Owa *symbioza* polega na byciu uznanym za *tutejszego* przez reprezentantów białowieskich rodów. Decydują o tym dwa opisane wcześniej kapitały: albo zasiedzenie, albo aktywność. „Ciężko jest zostać rodowitym białowieżaninem” – podsumowuje [R31] – „trzeba mieszkać 20, 30 lat, ale czasami nawet po tym czasie można być nazwanym nawołoczą”.

Decydującym czynnikiem okazuje się tutaj kwestia zewnętrznej inwestytury, a więc tego, *кто określa twoją tożsamość*. Dla starszych mieszkańców białowieżaninem może być *tylko* osoba stąd (decyduje kapitał zasiedzenia). Dla młodszych – białowieżaninem może być ktoś, kto przyjechał, ale musi się *angażować* w życie wsi: „Dla mnie człowiek, który już tu mieszka parę lat i rzeczywiście angażuje się w życie Białowieży (...) to należy go przyjąć gdzieś tak, a nie odsuwać cały czas, że on nie jest tym białowieżaninem” [R27]. Wyraźnie na ów podział wskazuje wypowiedź jednej z mieszkanki, która żyje w tym miejscu ponad 40 lat (przeprowadziła się z Hajnówki do rodziny męża). Na pytanie, czy czuje się białowieżanką, odpowiada: „To zależy, z kim mam do czynienia (...), jeżeli z kim mądrym, to tak (...) ale jak się z takim trochę lewomachniętym, to cóż... nawołocz” [R51].

Jeden z rozmówców na pytanie, czy czuje się białowieżaninem, odpowiedział: „Tak, tak, teraz to już czuję się białowieżaninem, większość swojego życia jestem w Białowieży” [R17]. Jego samoocena opierała się na tym, że mieszkańcy rodowi „którzy mieszkają od dziada pradziada”, też uważają go za białowieżanina, ale nie potrafił powiedzieć, po jakim czasie można nim zostać, ani nie pamiętał momentu, w którym uzyskał ową tożsamość. Zapytany wprost zasugerował pewien paradoks: „To trudne pytanie, bo jeżeli osoba, która kiedyś tu mieszkała i teraz mieszka, i ja, który tutaj przyjechałem i obaj jesteśmy białowieżanami, no to nie ma jakiś takich korzeni pradawnych, czy ja wiem? Kilkadziesiąt lat to musi ktoś tutaj mieszkać, żeby nim być, na pewno jest to miejscowa ludność, która przed wojną tutaj mieszkała” [R17].

Inna reprezentantka przyjezdnych z kilkudziesięcioletnim stażem stwierdziła, że białowieżaninem można się stać, ale warunkiem jest przeżycie tutaj swoich lat, „około 30-tu”, po których człowiek „zaczyna być traktowany jako białowieżanin” [R40]. Tutaj natrafiamy na kolejny trop – znaczące rozróżnienie: być traktowanym jako białowieżanin nie oznacza jeszcze bycia uznanym za stuprocentowego białowieżanina. Tego typu sytuację nazywamy *drugim kręgiem* – trochę bardziej tolerowanych przybyszów, którzy otrzymują poczucie bezpieczeństwa, mają trochę więcej praw, ale jednego nie otrzymają nigdy, chyba, że potrafią je sobie wywalczyć

– prawa określania pozycji innych (ich stopnia przynależności). Mogą żyć tutaj, ale nigdy nie być stąd.

Podsumowując, dynamizm i elastyczność pola *tutejszości* potwierdzają wypowiedzi naszych rozmówców, dotyczące poczucia pełnoprawnej przynależności do wspólnoty białowieskiej. Wypowiedzi te opisują cały wachlarz możliwych stanów, które dałoby się uporządkować zgodnie ze skalą intensywności. Rozmawialiśmy zarówno z osobami, które wiedzą w stu procentach, że są obywatelami Białowieży: „Czuję się białowieżanką bezwzględnie, do szpiku kości” [R25], jak i z tymi, którzy czują, że są, ale nie wiedzą dlaczego i od kiedy są (tzn. nie wiedzą, kiedy nastąpił moment akceptacji przez miejscowych), aż po skrajny przykład całkowitej negacji, czasem bardzo znaczącej. Najbardziej charakterystyczną formą wypowiedzi było jednak wahanie, związane z wieloznacznością nazwy Białowieża i skomplikowaniem owych kryteriów zasiedzenia i granic samej białowieskości. Nazwijmy to *stanem negocjacji*, stanem, kiedy rozmówca lub rozmówczyni nie byli w stanie określić tego jednoznacznie (jest czy nie jest), ponieważ nie dostali zobiektywizowanego potwierdzenia, na ile ich tożsamość może stać się skuteczną kartą przetargową w białowieskiej grze. Znajdują się oni w pewnym stanie społecznego zawieszenia, co wymaga stosowania różnych subtelnych strategii w walce o uznanie.

Drugi krąg: mieszkańcy Białowieży

Jedną z ciekawszych strategii uzasadnienia swoich problemów z przynależnością i akceptacją w *polu* *tutejszości* jest podważanie kategorii *rdzenności*, kluczowej dla tego pola. Jeden z rozmówców, którego rodzina pochodzi z Białowieży, twierdzi, że tak naprawdę „z Białowieży nikt nie pochodzi, wbrew temu, co mówią mieszkańcy. To jest taka wyspa, gdzie zawsze kiedyś ktoś przyjechał i jakiś czas jest (...) taka wyspa, która wymaga jakiejś specjalnej ochoty, żeby tu być” [R37]. Potwierdził to inny rozmówca, znający dobrze historię Białowieży: „Gdy mówi się o lokalnej społeczności, na ogół rozumie się przez to ludzi, którzy właśnie lubią o sobie mówić, że

oni są rdzenni. A tu nie ma rdzennych ludzi, w Białowieży przede wszystkim. Są wszyscy przyjezdni...” [R21]. W świetle tych wypowiedzi widać, że *rdzenność* jest kartą przetargową – jedną z najmocniejszych w grze o społeczne uznanie. Tym bardziej, że z powodu płynności kryteriów cechuje ją duża elastyczność w zastosowaniu. Owa płynność kryteriów wiąże się z wieloma dodatkowymi zasobami, które w polu tutejszości mogą ulec kapitalizacji i zacząć pracować na rzecz statusu danej jednostki (czyli jej tożsamości społecznej i symbolicznej).

Najważniejszym zasobem, który może ulec kapitalizacji jest sam *okres zamieszkiwania* w Białowieży. Wraz z kryterium czasu zamieszkiwania wkraczamy w obszar tożsamościowych negocjacji. Kiedy jest dłuższy niż czas zamieszkiwania w innym miejscu, pojawia się naturalna przewaga kapitału zasiedzenia (w *polu tutejszości*). Jeden z naszych rozmówców stwierdził, że białowieżaninem może stać się osoba, która mieszka tu przez wiele lat, przynajmniej 20-30, ponieważ jest to czas konieczny do zdobycia wiedzy [R9]. Dokładna – nie wyrywkowa – znajomość historii tego terenu jest kluczowa dla rozumienia i reprezentowania mieszkańców („nacji”): „To musi być świadomy człowiek. Jeżeli on nie jest świadomy, nie zna historii od początków, to nie może sobą niczego reprezentować” [R16].

Dodajmy – nie chodzi tylko o wiedzę o przeszłości, ale też *poznanie reguł gry*, którą nazwiemy *grą w/o białowieskość*. Aby brać w niej udział, potrzebna jest wiedza o miejscu i ludziach, o ich wzajemnych powiązaniach. Znajomość ludzi, układów, rodzinnych koligacji jest warunkiem podstawowej aktywności społecznej, jaką jest rozmowa z sąsiadami. W tak kameralnym miejscu sąsiadami nazywa się wszystkich innych mieszkańców, którzy są mniej lub bardziej rozpoznawalni. Znajomość ludzi niewątpliwie jest warunkiem zakorzenienia, jak stwierdziła jedna z badanych, na dowód tego, że sama jest białowieżanką [R40]. Rozmowa z sąsiadami i ludźmi spotykanymi na ulicy i w sklepie należy do podstawowych wyznaczników etykiety białowieskiej. Chodzi przy tym o krótkie dialogi o lekkim, obyczajowym charakterze, do złego tonu należy poruszanie tematów drażliwych (np. wokół poszerzenia BPN) [R16].

Jednakże, sam fakt długiego zamieszkiwania nie jest czasami wystarczający do tego, by być w pełni zaakceptowanym przez miejscowych. Jedna z rozmówczyń

przyznała, że nie jest uważana przez innych za białowieżankę: „Oni tego nie mówią, ale to się wyczuwa”. Podkreślała hermetyczność tej społeczności: „Oni nie lubią tych obcych. Jak to mówią, nawołocz, że my przyjechali stamtąd, spoza Białowieży, dlatego nas nie lubię. Ale my takie same ludzie, jak ci inni” [R13]. Co o tym decyduje? Wydaje się, że nie ma tutaj żadnych ścisłych reguł, raczej wskazówki, według których można budować indywidualne strategie. „Mam wrażenie, że społeczność białowieska jest, była, ale chyba nadal jest, taka hermetyczna i zostanie takim akceptowanym w pełni w Białowieży, nie jest chyba takie proste” [R46]. Nie jest proste, ale też nie jest niemożliwe. Okazuje się, że najpewniejszym sposobem jest gromadzenie poszczególnych zasobów, by je odpowiednio kapitalizować – czas zamieszkiwania i wiedza o regułach *gry w białowieskość* są tylko dwoma z nich.

Jednym z najmocniejszych atutów, w świetle tego, o czym pisaliśmy wyżej, jest *przynależność do białowieskiej rodziny*, w którą można się „wznieść” (przyjść do Białowieży za mężem lub żoną). Jedna z reprezentantek świata starszej imigracji z pobliskich zapuszczańskich wiosek (*matany*), wżeniona w rodzinę białowieską, od lat żyje w bliskich relacjach z białowieskimi rodzinami, podporządkowana łądowi przez nie ukształtowanemu. Mimo to zdobyła się na gorzką refleksję: „Czuję się białowieżanką, ale nie jestem z Białowieży i według tamtych to nigdy nie zostanę białowieżanką (...) Gdyby to w jakiejś kłótni, to inaczej. Żyjemy w zgodzie, ale wiem, że ci ludzie nigdy, zawsze to mówią, że skąd, że nawołocz, matany zawsze, że zza Białowieży” [R15]. Fragment ten jest o tyle istotny, że ujawnia strukturalnie konieczność istnienia pierwszego kręgu, o wykluczeniu z którego nie decydują ani emocje, ani indywidualne czynniki, ale właśnie zasady organizujące opisywane przez nas wcześniej *pole tutejszości*. Z kolei jeden z naukowców, ożeniony z białowieżanką potwierdził, że został już uznany za tutejszego: jest rozpoznawalny w Białowieży, rozmawia z ludźmi, wejście w tutejszą rodzinę bardzo mu w tym pomogło. Podkreślił też, że pewien wpływ na to, kto jest uznawany za białowieżanina mają czynniki osobowościowe: jeśli ktoś ma „chęć” wyjścia do miejscowych, będzie w końcu uznany za mieszkańca Białowieży [R14].

Małżeństwo „obcego” ze „swoim” często wiąże się z połączeniem dwóch religii, co stało się poniekąd w Białowieży normą. Zgodnie z tradycją każdy pozostaje

przy swojej wierze. Częstotliwość tego zjawiska sprawiła, że napięcia związane ze zróżnicowaniem religijnym, obecne w różnych konfiguracjach od przedwojnia aż po lata 90. XX wieku, zaczęły zanikać. Mimo że religia jest bardzo ważna dla mieszkańców, to coraz mniej waży w grze o społeczne uznanie.

Równie ważnym czynnikiem jak czas zamieszkiwania w Białowieży, okazuje się zaangażowanie i otwarcie na życie społeczne oraz *posiadanie dzieci* („każda jednostka się liczy”). Dzieci urodzone w Białowieży mają dużą szansę, jeśli będzie im tylko na tym zależało, stać się pełnoprawnymi obywatelami Białowieży. Zwłaszcza, że hermetyczny świat starszyny – tych, których rodzice pamiętali jeszcze czasy sprzed I wojny światowej (za cara), powoli, aczkolwiek nieubłaganie, się kurczy. Wiele osób przyjezdnych, w średnim lub starszym wieku, podkreśla, że poczuło się zadomowionymi dopiero wówczas, gdy urodziły się tutaj ich dzieci. „Te dzieci to już nasze są” – powiedziały sąsiadki młodej kobiecie, matce dwójki dzieci, mieszkającej tutaj od ponad 10 lat [R5]. Dzieci nie tylko zmieniają nastawienie sąsiadów, ale też wpływają na perspektywę i stopień zaangażowania, z jakim młodzi rodzice funkcjonują w Białowieży. „Mam świadomość, że do końca życia będę nawołać” – przyznaje inny rozmówca, ale inaczej jest, jak ma się dzieci tutaj urodzone [R34].

Posiadanie dzieci sprawia, że Białowieża staje się ważna jako miejsce do życia w tej szczególnej perspektywie. Rodzice stają się aktywni społecznie w okresie szkolno-przedszkolnym, pragną, aby szkoła i inne instytucje publiczne funkcjonowały sprawnie, bo od tego zależy przyszłość ich dzieci. Z tej perspektywy największym brakiem Białowieży jako miejsca do życia nie będzie brak kina, ale brak basenu (i generalnie kąpieliska latem) oraz brak oferty zajęć pozaszkolnych dla dzieci.

Tego typu osoby mogą, rezygnując z symbolicznej legitymizacji, skoncentrować się na procesie udomowienia *tutejszości*. Czynią one posiadanie domu (domu w sensie społecznym: rodziny, dzieci) czymś w rodzaju kotwicy, punktem oparcia dla budowania swojej społecznej tożsamości. Udomowienie wiąże się z silnym nastawieniem emocjonalnym, co łączy się też z potrzebą udoskonalania otoczenia, wprowadzania zmian „na lepsze”. Stąd też silne u takich osób zaangażowanie w poprawę funkcjonowania instytucji, takich jak szkoła, przedszkole, czy dom kultury. Tego typu

aktywność, o czym już pisaliśmy wcześniej, może stanowić jedną z bardziej skutecznych kart przetargowych: „Jeśli ja bym chciała współpracować z kimś, to idę do człowieka i mówię: »słuchaj, mam taki pomysł« i czy on jest z takiej, czy takiej grupy (...) to dla mnie nie ma znaczenia (...) nawet jeśli są [takie grupy] i się tworzą, to nie jest problem, którym chcę sobie głowę zawracać” [R18].

Stąd płynie ważny wniosek dotyczący kategorii *tutejszości*, ukazujący jej całkowitą relacyjność. Jeden z rozmówców niechętny poddał nam pomysł na definicję *tutejszego*: „ani matani, ani nawołocz” [R34]. Okazuje się być ona relacyjną definicją, odwołującą się do nieokreślonego zbioru otwartego, a co więcej, nie do końca pokrywającego się z *prawdziwymi* białowieżanami (z tzw. pierwszego kręgu). Kategorie *tutejszego* i białowieżanina tworzą zbiory nierozłączne, ale też nietożsame. Być *tutejszym* nie oznaczałoby żadnej pozytywnej treści, posiadania takich lub innych atrybutów. Być *tutejszym* oznaczałoby przestać w pewnym momencie (i dodajmy – z różnych powodów) być traktowanym jak obcy.

Powtórzmy: być *tutejszym* nie zawsze oznacza to samo, co być *białowieżaninem* (w drugą stronę relacja jest w pełni tożsama). Zdarzają się przypadki alternatywnego podejścia do *tutejszości*, związanego z bardziej globalnym polem polityczno-obywatelskim i wynikającą z niego mocą podejmowania decyzji. Świadczy o tym następująca wypowiedź: „Co znaczy być białowieżaninem? Nie bardzo wiem, co to znaczy. To jest tak. Tutaj płacę podatki i mam prawo do współdecydowania o jej [Białowieży] losach, o losach gminy na przykład...” [R21]. Podobną pozycję zajmuje inny badany, który jak wyznał, przebywa w Białowieży wyłącznie ze względów zawodowych. Nie lubi jej i nie czuje się białowieżaninem. „Moim miejscem jest cały ten region. Jednakowo dobrze czuję się, czy to tutaj w Puszczy, czy na obrzeżach Puszczy” [R19]. Tego typu wycofanie się z *gry o białowieskość* oznacza tylko, że ma się do zaproponowania własną, konkurencyjną definicję *tutejszości* i legitymizacji zaistniałego porządku. Konieczne jest wówczas rozszerzenie granic semantycznych Białowieży na cały region Puszczy Białowieskiej. Umiejscawiając się w innym, szerszym niż lokalne polu, znajdujemy uzasadnienie przebywania w danym miejscu i możemy (ponieważ czujemy się uprawnieni) je zawłaszczyć na poziomie

symbolicznym, nazwać je *swoim*. Najczęściej takiej legitymizacji dostarcza *pole edukacji* lub *przyrody* (ekologiczne) – jedno i drugie silnie związane z Puszcą. Białowieża jest wówczas tylko częścią większej całości, którą reprezentuje na poziomie dyskursywnym, przejmując funkcje metonimiczne.

Inną strategią jest odwoływanie się do emocji. Spotykaliśmy się z wypowiedziami, które ujawniały, że życie w Białowieży związane jest z silnymi emocjami: tęsknotą, miłością do miejsca, miłością do lasu. „Jestem związany z Białowieżą (...) a raczej, jak kiedyś tęskniło się za swoimi stronami rodzinnymi, w tej chwili tęsknię też, jak się gdzieś wyjeżdża, za Białowieżą, czyli czuję się białowieżaninem” [R44]. Albo inne, bardzo osobiste wyznanie: „Tu jest moje miejsce na ziemi, które odnalazłam i dlatego tu jestem (...) nawet nie ja wybrałam, tylko mnie wybrało (...) to jest mój dom i cokolwiek by tu się działo, ja tu jestem szczęśliwa i spełniona (...) tego się nie da wytłumaczyć, to jest metaboliczne trochę (...) to jest moje miejsce i nie interesuje mnie, co inni myślą” [R18]. Czy wreszcie, jak podsumowała jedna z naszych rozmówczyń: „Białowieżaninem jest ten, kto kocha to miejsce bez warunków”, nie chodzi mu o to, by zrobić karierę i później wyjechać [R39]. Tylko człowiek, który kocha Białowieżę, ma prawo do nazywania się *tutejszym*. Nawet jeśli funkcjonuje jako *tutejszy* nie-białowieżanin.

Elity i autorytety

Dobrym przykładem symbolicznego wytwarzania (czy odtwarzania) granicy między światami i ich konkurencyjności jest kwestia elit i autorytetów lokalnych (wzorów do naśladowania). Okazało się, że kategoria elity miała dla rozmówców bardzo ambiwalentny charakter – najczęściej kojarzyła się negatywnie i była traktowana z dużą niechęcią („Elitą w sensie negatywnym, to są jacyś tam, którzy zadzierają nosa” [R43]). Wiele osób podkreślało, że w Białowieży nie ma elity, a później dodawało różne wskazania, uzasadniając je jako niewystarczające (na pewno byłiby to urzędnicy, czy nauczyciele, „ale nie wszyscy”).

Jak wynika z analizy wywiadów, trudność w określeniu elity, czyli grupy dysponującej kapitałem o charakterze symbolicznym, legitymizującym zastany porządek i wyznaczającym normy postępowania oraz określającym charakter dóbr symbolicznych, polega na braku jednego pola, na którym odbywa się walka o dominację symboliczną. Najczęściej wskazywanymi grupami o charakterze elitarnym są grupy wyłaniające się z *pola władzy* (samorząd, wójt, rada gminy), *tutejszości* (miejscowi, głowy rodów białowieskich), *nauki* (naukowcy IBS, zwani „elitą kosmopolityczną”, [R6]), czy *ekonomicznego* (właściciele hoteli, przedsiębiorcy). Ta ostatnia grupa została wspomniana kilkakrotnie, z zastrzeżeniem, że się nie liczą, ponieważ nie mają realnego wpływu na ludzi. „Elita w sensie ekonomicznym, to właściciele hoteli, jednak oni są zupełnie wyalienowani, stanowią »inny świat«, ludzie ich nie znają” [R17]. Widać, że sam kapitał ekonomiczny, a nawet społeczny (sieci kontaktów), nie konwertuje w kapitał symboliczny, jeśli nie jest wsparty jakimś typem kapitału kulturowego.

Jedną z najsilniejszych form kapitału kulturowego jest jego zinstytucjonalizowana postać, wiążąca się z reprezentacją władzy. Dotyczy to szczególnie szacunku, jakim tradycyjnie na tych terenach otacza się reprezentantów władzy instytucjonalnej (urzędników państwowych, czy samorządowych). Opisuje to szczegółowo jeden z rozmówców: „Mam wrażenie, że to społeczeństwo ma też taki specjalny stosunek do każdej osoby na stanowisku, która ma jakąś władzę. To jest takie chyba mocno tradycyjne. Chyba z kulturowych uwarunkowań. Może z dziedzictwa, jeszcze z czasów rozbiorowych i takiego autokratycznego modelu zarządzania przez carską administrację. Nie wiem. Mam wrażenie, że tu w Białowieży o wiele większą estymą cieszy się osoba, która jest jakimś dyrektorem, kierownikiem, niż w porównywalnym społeczeństwie gdzieś poza Puszcą” [R46].

Oprócz wójta i członków rady gminy dużym autorytetem cieszą się „nadał” leśnicy, rozumiani jako pracownicy Lasów Państwowych. Zdaniem innej osoby jest to cecha nie tylko białowieska, ale charakterystyczna dla społeczności wiejskich, gdzie stanowisko leśnika wiąże się z władzą nad istotnymi dla ludzi zasobami. „Elitą są na pewno leśnicy, bo z dziada pradziada, bo reprezentują interesy miejscowych i są dobrze zorganizowani (finansowo również)” [R43]. Widać, że grupa leśników

łączy w sobie kapitał ekonomiczny, polityczny, ale połączenie to zakorzenione jest w kapitale kulturowym, tzn. w etosie tego zawodu, jego historii i znaczeniu, jakie ma w tym regionie las jako zasób. Kolejny rozmówca podkreślił, że mimo aktualnych kłopotów, leśnicy są elitą, ponieważ „mają wpływ na ludzi” i pomagają w organizacji wielu wydarzeń, w tym kulturalnych [R2]. Wielu rozmówców jako elitę wskazywało duchownych, i to wszystkich Kościołów (co też możemy interpretować jako zakorzenione w tradycyjnym światopoglądzie), potwierdzając zarazem siłę kapitału ekumenicznego: „Batuszka, ksiądz, pastor są ważni dla wierzących – to duchowi przewodnicy...” [R12, R46, R47].

Jeden z rozmówców wskazał na *rozpoznawalność* jako kryterium elitarności [R23] – osoby funkcyjne, dyrektorzy najważniejszych instytucji białowiejskich są elitą z definicji, niezależnie od tego jacy są. Ludzie znają ich nazwiska. Osoby publiczne, które pokazują się, chodzą na spotkania, są „kimś” – właściciel hotelu już nie, bo nikt go nie zna.

Podsumujmy zatem wyłaniające się kryteria elitarności: „Elita to ludzie bogaci, wpływowi”; rozpoznawalni oraz uznani przez miejscowych. Tylko pozornie dwa ostatnie kryteria są ze sobą powiązane – zdarzają się osoby, które są bardzo rozpoznawalne, ale nie są uznane przez miejscowych, wpisują się raczej w kategorię „anty-autorytetu”. Dlatego też, nie do końca jako elita mogą być potraktowani ludzie napływowi, żyjący często w hermetycznym świecie instytutów naukowych. „Niekórym się wydaje, że są elitą, ale nie do końca jest elitą” [R18] – to są ludzie młodzi, wykształceni, którzy chcą działać, najczęściej przyjechali z zewnątrz. Jeden z miejscowych zauważył, że naukowcy chcieliby być opiniotwórczy, ale nie są rozpoznawani w lokalnej społeczności, nie kojarzy się ich nazwisk [R43].

Podobne trudności, jak przy charakterystyce elit, pojawiły się przy wskazywaniu autorytetów: „Autorytet? Zależy dla kogo. Nie ma uniwersalnego. Dla środowisk naukowych [...], którzy też są podzieleni, [jeśli chodzi o poszerzenie], jak dzielić [...] to działacze organizacji pozarządowych, ekologicznych. Dla reszty ludzi to trudno powiedzieć [...]. Ja się nie podejmuję” [R43]. A jakie cechy powinien mieć białowiejski autorytet? Otwartość, neutralność religijna, „żeby potrafił też mówić *po swojemu*, gdyby rozmawiał z jakąś babcią” [R33]. Osoba ciesząca się szacunkiem,

powinna być wyrozumiała, bezkonfliktowa, komunikatywna, potrafiąca dotrzeć do każdego, otwarta na dialog. Rozmówcy trudno było podać konkretny przykład. Z drugiej strony, aby zachować szacunek, osoba pełniąca jakąś funkcję nie powinna się spoufalać [R34]. Obecnie osobami do naśladowania są ci, którzy potrafią samodzielnie coś zrobić, osiągnąć sukces, zarobić pieniądze – tak jest wszędzie, i tak jest też w Białowieży.

Z rozmów wyłania się pewien wizerunek autorytetu społecznego, który – nawet jeśli nie funkcjonuje realnie – dużo mówi o zapotrzebowaniu na pewien typ aktorów społecznych, którzy potrafiliby umożliwić komunikację pomiędzy poszczególnymi światami, reprezentować interesy całości, a nie tylko swojej *grupy*. Dlatego też pierwszym rozpoznaniem wskazującym na postać mogącą pretendować do miana autorytetu są osoby powszechnie cenione, takie jak nieżyjąca już prof. Simona Kossak (wieloletnia dyrektor Zakładu Lasów Naturalnych IBL, autorka książek i audycji radiowych popularyzujących przyrodę), czy Piotr Bajko (autor historii Białowieży i dziennikarz regionalista) [R12].

Co ciekawe, o tym, kto jest autorytetem, decydują *prawdziwi* białowieżanie. Osoba ze starego rodu białowieskiego powiedziała: „*My* wartościujemy ludzi po tym, jeżeli ktoś dobry, uczciwy, lojalny, przyjazny, potrafi z każdym porozmawiać” [R48]. Mąż rozmówczyni uznany jest za autorytet, ponieważ „bez nałogów jest, stara się wszystkim pomóc, kto do niego nie przyjdzie. Wszystkim pomaga sprawy załatwić” [R48].

Pytając o elitarność, pytaliśmy też o to, co to znaczy „być kimś” w Białowieży? Reprezentanci miejscowych podkreślali, że być kimś w Białowieży nie różni się od bycia kimś w ogóle, równa się: mieć pozycję, pracę, autorytet, charakter, *wiedzieć, jak rozmawiać z każdym*. Ta ostatnia cecha pojawiała się dosyć często. Wydaje się, że umiejętność rozmawiania z każdym zakłada jako warunek pewną wiedzę o świecie społecznym. I nie chodzi tutaj o wiedzę naukową, ale wiedzę o ludziach i historiach wpisanych w przestrzeń społeczną, wiedzę umożliwiającą orientację w lokalnej płataninie sensów. Jak stwierdziła jedna z mieszkanki – *naturalną* elitą powinni być mieszkający tu najdłużej, „strażnicy tradycji” [R9]. Nie są oni jednak elitą powszechnie rozpoznawaną, ponieważ reprezentanci innych światów wyrażają

się o nich raczej lekceważąco. Jak zdiagnozowała przedstawicielka *nawołoczy* – dla niej: „Elita to są ludzie najbardziej interesujący, którzy wnoszą najwięcej do środowiska” (naukowcy, czy artyści). Jednocześnie nasza rozmówczyni przyznała, że znaleźliby się w Białowieży ludzie, którzy nazwaliby wskazaną przez nią elitę „bandą wariatów, która w ogóle powinna się stąd zabrać”. Mieszkańcy ci obracają się w zamkniętym środowisku i w pewnym sensie to siebie uważają za „rdzeń miejscowości” [R38].

Młoda reprezentantka naukowców podsumowała ów paradoks, wskazując na współistnienie dwóch elit: ludzi związanych z IBS-em (elita kosmopolityczna), której elitarność wyznaczana jest zewnątrz przez prestiż, jaki posiada nauka w zglobalizowanym świecie oraz elity „lokalnych mieszkańców”, dla których najważniejszymi ludźmi są tzw. „funkcyjni” (wójt, dyrektor szkoły, leśnicy) – mogą pomóc w załatwieniu sprawy, będą walczyć o zachowanie cennego *status quo* [R6].

Jak widać, elity ujawniają się jako grupy dominujące w różnych polach: lokalnej władzy (*pole tutejszości*), kultury (naukowcy, nauczyciele, tzw. krąg inteligencji białowieskiej), ekonomii (właściciele restauracji, hoteli). O elitarności decyduje zdolność do zarządzania konkretnym polem. Nie istnieje natomiast elita uznana przez całą społeczność lokalną. Ze względu na heterogeniczność analizowanej przestrzeni i zmienność władzy politycznej, wyraźnie brak stałego reprezentanta interesów gminy jako całości, która jest zbyt rozproszona, by taka pozycja była w ogóle możliwa. Współpraca poszczególnych grup dominujących jest okazjonalna i wymuszona elementami oficjalnymi, np. rocznicą Konstytucji 3 maja. Zauważalna jest nieobecność inicjatyw „ponad” podziałami, chociaż – jak stwierdza jedna z rozmówczyń – „nie ma otwartej wrogości” [R47].

Ten brak współpracy może wynikać właśnie z owego bogactwa i jednoczesnego rozproszenia światów społecznych. Wielu liderów (każdy z innego klucza) oznacza niemożliwość uzgodnienia jednej wizji przyszłości i przeszłości, brak wspólnej definicji sytuacji. Negatywną stroną tej patowej sytuacji wydaje się tak mocne spartykularyzowanie energii do działania, że może w przypadku niektórych, bardziej zdominowanych „światów”, doprowadzić do poczucia utraty sprawczości. Z drugiej jednak strony, jest dla Białowieży jako całości w miarę bezpieczne. Podział na

hermetyczne „świąty” i brak komunikacji pomiędzy nimi, wielość gier symbolicznych i współistnienie hierarchii wartości, przy minimalnym poziomie uznania, oznacza możliwość zamrożenia konfliktu wokół rozszerzenia BPN. Oznaczałoby to, że wobec braku jednej dominującej wizji rozwoju gminy, o jej przyszłości mogą zdecydować czynniki czysto zewnętrzne i w pewnym sensie przypadkowe, takie jak tendencje demograficzne, cywilizacyjne czy szeroko pojęte czynniki polityczne.

ROZDZIAŁ 4.

PRZYPADEK WSI KRYSZTAPOWO: Dyskursy pamięci jako kapitał w polu dominacji symbolicznej

Wcześniejszy rozdział poszerzał i uszczegółowiał specyfikę relacji w kluczowym dla Białowieży sub-polu kulturowym – w *polu tutejszości*, wchodzącym w wielorakie zależności z wszystkimi innymi polami – ukazując rozmaite strategie podejmowane w *grze o/w białowieskość*. Celem poniższego rozdziału jest z kolei próba punktowego pogłębienia analizy owego kulturowego sub-pola, którego stawka związana jest bezpośrednio z kwestią tożsamości, zakorzenienia i symbolicznego prawa do decydowania o losach Białowieży. Z przeprowadzonych wywiadów wynika silny związek pomiędzy *polem tutejszości* a narracjami o przeszłości Białowieży, w których to narracjach rozmaicie rozumiana tutejszość znajduje swoje uzasadnienie. Pozwala to na wyodrębnienie kolejnej przestrzeni o znaczeniu dystynktywnym – *sub-pola pamięci społecznej*. Wątki związane tym zagadnieniem ujawniają się rzadko w materiale empirycznym, zarazem jednak składają się na wyraziste wiązki narracyjne. Dlatego też – decydując się na podjęcie tego tematu – postanowiliśmy poświęcić mu oddzielny rozdział książki.

Przy założeniu, że lokalne pole kulturowe jest w ciągłym ruchu, możemy powiedzieć, że odnotowujemy niewątpliwie rosnące lokalnie znaczenie pamięci społecznej, której status i zależności z innymi kapitałami kulturowymi nie są jednak jeszcze wyrażenie określone. Analiza tego wyłaniającego się sub-pola, wskazująca, że pełni ono istotną, choć jeszcze nie w pełni rozpoznaną rolę, pozwala na postawienie dwóch hipotez: z jednej strony *pamięć* ściśle współgra z *polem tutejszości*, co pozwalałoby potraktować pamięć, jako po prostu *formę kapitału w polu tutejszości*; z drugiej strony pamięć wykracza poza sferę tutejszości i staje się ważnym czynnikiem integrującym lub dezintegrującym inne formy kapitałów.

W celu weryfikacji powyższych hipotez przeanalizujemy konflikt pomiędzy różnymi dyskursami pamięci związanymi z opowieścią o wsi Krysztapowo, będącą formą mitu założycielskiego dla *prawdziwych białowieżan* (społecznego świata

pierwszego kręgu). Treść tych narracji koresponduje z wyodrębnionymi w poprzednim rozdziale typami kapitałów kulturowych i wpisuje się w opisany wyżej mechanizm *gry o/w białowieskość*. Postanowiliśmy też w niniejszej analizie uwzględnić materiał empiryczny, zgromadzony podczas badań Pawła Winiarskiego w 2010 roku (Winiarski 2010)⁴⁸ oraz treści obecne w przestrzeni publicznej Białowieży, w tym dyskusję pomiędzy prof. Bogumiłą Jędrzejewską a Piotrem Bajko, przeprowadzoną na łamach „Głosu Białowieży” w 2011 roku⁴⁹. Dzięki temu zabiegowi uzyskaliśmy bogatszy materiał interpretacyjny. W rozdziale tym postaramy się pokazać, jak odmienne zasoby kulturowe, w tym wypadku narracje dotyczące odległej przeszłości, dążą do przekształcenia w kapitał symboliczny oraz jakie są (lub mogą być) konsekwencje uprawomocnienia jednej z alternatywnych wizji przeszłości dla struktury lokalnego pola kulturowego.

Pamięć społeczna jako kompetencja kulturowa i kapitał

Jednym z istotniejszych odkryć XX-wiecznej socjologii pamięci było pokazanie, że pamięć nie ma charakteru indywidualnego. Zdaniem jednego z prekursorów badań nad społeczno-kulturowym kontekstem pamięci Maurice’a Halbwachsa (Kończal et al. 2011:11), aby przywołać jakieś wspomnienie, jednostka musi umieścić je w zespole wspomnień wspólnych danej grupie społecznej, np. rodzinie (Halbwachs 1969: 214). Podobieństwo wspomnień jest oznaką wspólnoty interesów i zainteresowań. Dana grupa może przywoływać charakterystyczne dla siebie wspomnienia w tym samym czasie. Rozpoznać wspomnienie – pisze Halbwachs – „to umiejscowić je między punktami orientacyjnymi” (1969: 187). Punkty te tworzą ramy pamięci specyficzne dla danej grupy, to dzięki nim możliwa jest rekonstrukcja obrazu przeszłości (ibidem: 230-235). Przeszłość istnieje w świadomości indywidualnej pamiętających, ale możliwa jest dzięki ich przynależności do danej społeczności (ibidem: 214).

⁴⁸ Treść wywiadów przeprowadzonych w 2010 roku kodowana jest jako [M], a wywiadów z roku 2012 – zgodnie z dotąd przyjętą numeracją – jako [R].

⁴⁹ Por. Jędrzejewska 2011 i Bajko 2011.

Ramy pamięci nabierają cech kulturowych i są przekazywane w procesie transmisji kultury tak, że doświadczenia pojedynczych członków grupy stają się częścią wspomnień innych jej członków, tworząc ramy „pamięci społeczeństwa” (Halbwachs 1969:65). Wehikułem, dzięki któremu odbywa się transmisja ram pamięci, i który zarazem ramy te tworzy, są różnorodne praktyki kulturowe (rytuały, umiejętności) oraz przedmioty, miejsca, czy teksty. Ramy pamięci pełnią również funkcje orientacyjne: osadzają daną grupę społeczną w czasie, nadają jej poczucie ciągłości, łączą przeszłość z teraźniejszością i przyszłością. Można powiedzieć, że pamięć danej grupy społecznej stanowi rodzaj kodu kulturowego, który umożliwia skuteczne wzajemne zrozumienie i współdziałanie na różnych szczeblach struktury społecznej (rodzina, społeczność lokalna czy grupa narodowa).

Halbwachs w swoich pracach stawia kilka tez, które pokazują kompetencyjny aspekt pamięci: „Jeśli prawdą jest, że rzeczywiście widzimy scenę tylko wtedy, gdy ją rozumiemy, a rozumiemy ją wtedy, gdy ją zdekomponujemy, zaś linie, według których ta dekompozycja przebiega, są nam wskazane przez społeczeństwo, to ono także pomaga nam rozumieć i widzieć” (1969:98-99). Wynika z tego, że „w umyśle każdego normalnego człowieka żyjącego w społeczeństwie zawierałaby się funkcja dekompozycji, rekompozycji i koordynacji obrazów, która pozwalałaby mu uzgodnić swoje doświadczenie i działanie z doświadczeniem i działaniem członków grupy, do której należy” (ibidem: 109).

Jeśli pamięć społeczna jest rodzajem kompetencji kulturowej, wykształconej przez kontekst społeczny, w jakim osadzona jest jednostka, to można ją potraktować jako składową habitusu. „Tożsamość społeczna określa się i afirmuje w różnicy” – pisze Bourdieu (2005: 218). Różnice na poziomie pamięci społecznej, obok innych różnic, są cechami dystynktywnymi, określającymi różne habitusy. Konstruowana i przekazywana pamięć społeczna stanowi zatem wyróżnik grupy oraz jedną z osi integracji społecznej. Ponieważ stopień jej instytucjonalizowania, forma, treść i struktura mogą przyczyniać się do wyższego lub niższego statusu, to można traktować pamięć społeczną jako jeden z typów kapitału kulturowego, składającego się na habitus danej grupy. Na jej dystynktywną moc zwraca uwagę Krzysztof Pomian, gdy opisuje proces nabywania pamięci przez stowarzyszenie jednostek, rozciągnięte na

wiele pokoleń i stanowiące grupę o zbiorowym „ja” „z własnym imieniem i granicą oddzielającą od tego, co zewnętrzne” (2006: 148) – a więc grupę o pewnym określonym habitusie.

Kolejny ważny aspekt pamięci społecznej ujawnia się w jej związku z władzą. Gudehus i Welzer zwracają uwagę, że „pamięć jest zawsze funkcją terażniejszości, a to, co jednostki i zbiorowości uważają za swoją przeszłość, tylko po części wyglądało tak, jak to się odtwarza” (2011: 68). Odwołania do przeszłości, tradycji są – jak piszą niemieccy badacze – mechanizmem realizacji władczych ambicji lub sposobem stabilizowania władzy (ibidem: 65). Ten aspekt pamięci społecznej pozwala ulokować ją w korpusie teoretycznym Bourdieu.

Wracając do zaznaczonego w pierwszej części książki problemu relacji pomiędzy tożsamością regionalną a przeszłością, Wojciech Łukowski (2002) podejmuje próbę skonceptualizowania *regionu* w kategoriach Bourdieuskiego pola. Warto przypomnieć, że istotnym elementem tej propozycji jest „historyczność” – przy czym trzeba zaznaczyć, że mamy tu na myśli socjologiczne rozumienie historii, a więc „każdy rodzaj słownego czy plastycznego, schematycznego czy symbolicznego przedstawienia zdarzeń i rzeczy, ludzi i czynów, streszczających w sobie nagromadzone w ciągu pokoleń zbiorowe doświadczenie grupy ludzkiej i wyrażających jej wartości naczelne” (Czarnowski 1956:99). Łukowski zwraca uwagę, że konstruowanie wyobrażenia o miejscu – u Łukowskiego są to Mazury rozumiane jako „ojczyzna”⁵⁰ – uwikłane jest w relacje pomiędzy różnymi habitusami i różnymi sub-polami występującymi lokalnie. Samo pojęcie „ojczyzny” staje się w tym ujęciu polem, które z kolei rozpada się na odmienne sub-pola (2002: 262-274). Zainspirowani tą propozycją pragniemy raz jeszcze opisać działanie *kapitału zasiedzenia w polu tutejszości* jako kluczowego składnika lokalnego pola kulturowego, którego obecny kształt warunkowany jest przez procesy mające swój początek w przeszłości.

⁵⁰ Ojczyzna w rozumieniu Łukowskiego oznacza „przestrzeń, w której zrealizowana zostaje potrzeba tożsamości „rozpoznania siebie, bycia rozpoznanym i uznanym, potrzeba materialnego i emocjonalnego bezpieczeństwa, aktywności i stymulacji)” (2002: 265). Nasuwa się w tym miejscu pytanie: na ile i dla kogo gmina Białowieża jest „ojczyzną” lub jakie typy „ojczyzny” w niej występują?

Łukowski zwraca uwagę, że Bourdieu pod pojęciem pola rozumie „zespół obiektywnych, historycznych relacji między pozycjami zakotwiczonymi w pewnych formach władzy lub kapitału” (Łukowski 2002: 263, Bourdieu 2001: 83-84). Wydaje się, że sam Bourdieu pisząc, że „w polu rozgrywają się walki, a więc historia” (2001: 84), ma na myśli przede wszystkim dynamiczny charakter relacji w polu – grę, która się w nim nieustannie toczy o reprodukcję lub redefinicję tychże relacji. Koniec historii to dla Bourdieu zamrożenie dynamiki pola – „Historia trwa tak długo, jak ludzie się buntują, stawiają opór, reagują” (ibidem: 85). Granice pola można badać, opisując jego reguły, a także kapitały, które są stawką i zarazem celem toczącej się gry – o tym Bourdieu pisze wprost – ale równie dobrze można badać je w czasie. Kiedy i w jaki sposób ukształtowały się relacje i reguły tworzące dane pole? Jakim podlegały zmianom? Jak postępowała ciągłość pola lub jej zerwania i następująca po nich odbudowa? Ten nieustannie toczący się proces jest przez graczy postrzegany i werbalizowany na różne sposoby. Można by powiedzieć, odwołując się kolejny raz do Halbwachsa, że dla różnych habitusów istnieją różne „ramy pamięci” (1969).

Reasumując, procesy kształtujące pole mają charakter dziejowy, czyli wynikają z przeszłej konstytucji pola. Mogą one pozostawać nieuświadomione lub są uświadamiane na różne sposoby. Zarówno pamięć przeszłości, jak i historiografia są sposobami werbalizacji procesów kształtujących pole, a więc nadają im wymiar dyskursywny, w którym istotna jest produkcja i reprodukcja wyobrażeń, łączących przeszłość wyobrażoną przez działających w polu „graczy” (Bourdieu, Wacquant 2001: 78-81) z oczekiwaną przez nich przyszłością. W tym ujęciu różne narracje pamięci, funkcjonujące w polu lokalnym, opisują istotny wymiar pola tutejszości, w którym odmienne wizje konkurują ze sobą, przybierając w ten sposób formę kapitału symbolicznego. Gracze, zajmujący pozycję w polu wyznaczonym przez różne podtypy kapitału kulturowego, dążą do „zachowania bądź polepszenia swoich pozycji i do narzucenia zasady wartościowania jak najbardziej przychylniej swoim własnym wytworom” (ibidem: 83). Innymi słowy, opowieści, które pretendują do stania się mitem założycielskim danej społeczności, nabierają mocy symbolicznej, w momencie ich wypowiedzenia, czyli pojawienia się w polu.

Przypadek wsi Krysztapowo

Konfrontację różnych dyskursów pamięci najlepiej widać na przykładzie wsi Krysztapowo, wokół istnienia której do dzisiaj toczy się spór. Aby przedstawić jego przedmiot, streścimy polemikę pomiędzy Bogumiłą Jędrzejewską a Piotrem Bajko, dotyczącą pierwszej świątyni w Białowieży oraz lokalizacji wsi Krysztapowo (Jędrzejewska 2011, Bajko 2011). Jak napisała Jędrzejewska, podważając lokalne podania: „Ustna tradycja [...] od dawna utrzymywała, że w Białowieży istniała drewniana cerkiew wcześniejsza od tej zbudowanej w 1798 roku. Miałyby ona znajdować się przy dzisiejszej Drodze Browskiej, w wiosce zwanej Krysztapowo. Trop ten jednak okazał się mylny”⁵¹. Powołując się na dokumenty odnalezione przez Tomasza Samojlika w Litewskim Państwowym Archiwum Historycznym w Wilnie, pisze, że wieś Krysztapowo – pierwotnie Krzysztofowo – była założona przez zarządcę Puszczy Krzysztofa Engelgharda w 1800 roku i była kolonią wsi Stoczek. Liczyła sześć dymów, a w dokumentach nie ma mowy o cerkwi. Ślad pierwszej, jak twierdzą przedstawiciele nauki, białowieskiej świątyni odnalazł Samojlik w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Ukrainy we Lwowie. W *Inwentarzu Puszczy JKMcI Dóbr Stołowych Ekonomij Brzeskiej [...] na Rok 1780* znajduje się m.in. wyczerpujący opis kaplicy dworskiej oraz jej położenia, z którego Bogumiła Jędrzejewska wyciąga wniosek, że musiała ona znajdować się między dzisiejszymi ulicami Paczoskiego i Puszczańską, a więc nie mogła być to jednocześnie cerkiew krysztapowska, zwłaszcza, że w opisie brak wzmianek o nadaniach związanych z erygowaniem parafii.

Na takie *dictum* w kolejnym „Głosie Białowieży” odpowiedział Piotr Bajko: „Wiem doskonale, na podstawie zachowanych dokumentów i przekazów ustnych mieszkańców, że taka wieś została założona pod koniec XVIII wieku i przetrwała do lat 40-tych XIX wieku. Dlaczego zatem przesuwam jej początki na przełom wieków XVII i XVIII? Pokrótkę wyjaśnię. W latach 80. ubiegłego wieku przeprowadzałem wywiad z jednym ze starszych mieszkańców Białowieży. Usłyszałem wówczas m.in. informację, że Krysztapowcy spalili przed około trzystu laty swoją wieś i przenieśli

⁵¹ http://www.bialowieza.gmina.pl/files/Glos_Bialowiezy_st-2011.pdf [dostęp: 25.11.2012].

się na inne miejsce. (...) Zbagatelizowałem tę informację, nawet jej nie zanotowałem. Gdzieś po upływie roku, rozmawiając z innym wiekowym mieszkańcem Białowieży, usłyszałem podobną opowieść. Zastanowiło mnie to, lecz i wówczas nie próbowałem rozwikłać tego zagadkowego »wydłużenia« żywota wsi. Dopiero w 1993 roku, 87-letnia Nadzieja Rusko (z d. Szpakowicz) z Podolan przedstawiła mi dość szczegółową i malowniczą opowieść o Krysztapowie. Powiedziała, że Krysztapowo z pierwszej połowy XIX wieku było wsią wtórną, że pierwsze Krysztapowo zostało spalone w 1710 roku i to była ta »pierwsza Białowieża«. Tak jej przekazywali dziadkowie”⁵².

Jeżeli dochodzi do starcia pomiędzy różnymi wizjami przeszłości reprezentowanymi przez odmienne narracje pamięci społecznej, to fakt ten pozwala na wyodrębnienie w polu wyznaczonym przez kapitał kulturowy sub-pola, w którym *formą kapitału kulturowego jest pamięć społeczna*. Gra, która toczy się w tak wyznaczonym sub-polu pamięci, sprawia, że odmienne – czy przeciwstawne – narracje dążą do przekształcenia w kapitał symboliczny, a więc taki, który ma znaczenie w strukturyzowaniu pola i wyznaczaniu pozycji na linii dominujący – zdominowani. Ostatecznie chodzi o to, kto narzuci w polu swoją pamięć innym – uczyni ją prawomocną i obowiązującą, to znaczy taką, która pomaga w zajęciu wyższej pozycji w strukturze społecznej. Można ten proces nazwać też w innym języku walką mitów założycielskich, gdzie każdy z mitów jest wzmacniany przez inny rodzaj kapitału.

Krysztapowo: opowieść „tutejszych” – kapitał tradycji

Jak to zostało opisane w rozważaniach na temat fantazmatu białowieskiego, *rdzenność* jest jedną z najmocniejszych kart przetargowych w *grze o/w białowieskość* – czyli o społeczne uznanie. Rdzenność znajduje swoje uzasadnienie w poczuciu głębokiego zakorzenienia oraz uznaniu tego zakorzenienia przez innych. Długi okres zamieszkiwania w Białowieży, nazwisko rodowe, groby przodków na białowieskim

⁵² http://www.bialowieza.gmina.pl/files/Glos_Bialowiezy_lu-2011.pdf [dostęp: 26.11.2012].

cmentarzu, domy i ziemia, znajomość reguł lokalnego życia, miejsc i ich nazw stanowią ramy pamięci, w których badani osadzają swoje poczucie tutejszości i dzięki którym są rozpoznawani jako *tutejsi*, należący do pierwszego – wewnętrznego kręgu. Z tej perspektywy istotnym zasobem, który podlega kapitalizacji staje się wiedza o przeszłości, w której to przeszłości wszystkie wymienione czynniki mają swoje źródła. Białowieżanin „to musi być świadomy człowiek. Jeżeli on nie jest świadomy, nie zna historii od początków, to nie może sobą niczego reprezentować” [R16] – mówi jeden z badanych – mając na myśli bardzo konkretną narrację. Pamięć społeczna dotycząca przeszłości Białowieży jest tu poprzeczką ustawioną na wejściu – swoistym *wpisowym do gry*. Nie jest jednak tak, że mamy tu do czynienia jedynie z wymaganiami pewnej kompetencji, ponieważ pamięć w Białowieży tworzy odrębne sub-pole, a więc również jest stawką i regułą strukturyzującą. Konflikt pamięci (Pomian 2006: 146-147), który omawiamy w tym rozdziale powoduje, że odmienne narracje opisujące przeszłość podlegają kapitalizacji, a także wchodzą w relacje z innymi typami kapitałów.

Jeden z badanych przesuwając czas powstania Krysztapowa jeszcze dalej w przeszłość niż robi to Piotr Bajko: „Białowieża istniała 600 lat temu, co najmniej, bo miejscowość, która powstała w lesie, wszędzie był las, musiała kilkadziesiąt, czy półtora wieku egzystować żeby zdobyć się na wybudowanie świątyni. To nie była prosta sprawa. Ludność była biedna tu w środku. Żeby być zamożnym to trzeba już mieć jakieś pieniądze, żeby wybudować świątynię i ją wyposażyć, utrzymać tego proboszcza, a więc to, ja tak daję początek, powiedzmy na 1400 rok” [R16]. Z rozmowy wyłania się następująca logika szacowania wymienionej daty:

- (1) fundatorami cerkwi i jej wyposażenia byli mieszkańcy Krysztapowa;
- (2) najstarszy białowieski dzwon, o którym badany mówi, że pochodzi z krysztapowskiej cerkwi, znajdujący się obecnie w cerkwi na cmentarzu nosi na sobie datę 1661. Oznacza to, że świątynia musiała być starsza – dużo starsza, bo koszt zakupu dzwonu, tak jak budowa cerkwi były sporym ciężarem dla krysztapowców;
- (3) sama wieś, jak twierdził badany, musiała powstać około 150 lat wcześniej niż cerkiew.

W ten sposób dochodzimy do roku 1400. Ważniejsze niż logika obliczania daty powstania wsi są wynikające stąd skutki. Pojawienie się w narracji 1400 roku oznacza, że Krysztapowo istniało zanim do Puszczy Białowieskiej przyjechał na polowanie w 1409 roku Władysław Jagiełło. Ergo: krysztapowcy byli w Puszczy zanim włączyli ją do swej domeny litewsko-polscy władcy – i to potomkowie mieszkańców Krysztapowa są prawdziwymi gospodarzami tej ziemi. Dowodem na to są kurhany w Puszczy i na Podlasiu, które są śladami obecności „białoruskiego plemienia” Dregowiczów [R16].

Tak można by zrekonstruować kluczowe punkty zawarte w opowieści o Krysztapowie, przytoczonej przez badanego, które doprowadzają nas po raz kolejny do próby odpowiedzi na pytanie: „Co to znaczy być białowieżaninem?” To pytanie, które zadawaliśmy każdemu z rozmówców. Tylko nieliczni nie mieli problemów z odpowiedzią. Czuję się „stuprocentowym białowieżaninem” [R16], „bezwzględnie, do szpiku kości” [R25], „z pokolenia na pokolenie tutaj jesteśmy” [R9]. „Mając swoje korzenie od wieków i posiadając ziemię. Ziemia kwalifikuje nas do tożsamości narodowej. Ci, co mieli ziemię, to zawsze byli miejscowi i to są białowieżanie. Ci, co przyszli, teraz kupili ziemię, to nigdy białowieżanami nie będą, bo oni mają tam te rodowody nie wiadomo skąd, a my jesteśmy wszyscy z tego regionu z Puszczy i z Podlasia” [R16].

Prawdziwych białowieżan łączą wartości, które R16 scharakteryzował jako: „jeden etnos, jedna narodowość, jeden język, jedna religia i jedno po prostu osiągnięcia różne”. W tej wyliczance zestawione zostają, prawie w komplecie, elementy wspólne wielu różnym definicjom narodu. Można powiedzieć, że dla rozmówcy kwestia białowieskości jest sprawą narodową. Prawdziwym białowieżaninem może być tylko potomek narodu, który jako pierwszy posiadał tę ziemię, i do którego należeli również prawosławni mieszkańcy Krysztapowa – czyli Rusin. Takie rozumienie białowieskości jest u rozmówcy bardzo silne i dotyczy jedynie wąskiej grupy tych, którzy aktualnie zamieszkują Białowieżę. Pewną wspólnotę odczuwa jedynie z mieszkańcami wiosek budnickich – Teremisek, Pogorzelec i Bud – założonych pod koniec XVIII wieku. „Na pewno są oni już bliżsi, bo oni już z więcej niż 200 lat tu są” [R16].

Rekonstruując opowieść badanego można wskazać kolejne istotne elementy tej „mitycznej” narracji: ziemia białowieska i podlaska jest ziemią białoruską. Znaczą ją prastare kurhany Dregowiczów oraz wsie, historycznie zakorzenione w czasach zanim przyszli tu polscy, czy też spolszczeni władcy. Zupełnie współcześnie zaś, sztucznie wytworzone granice polityczne oderwały Białowieżę i Podlasie od macierzy: „Granice są polityczne a powinny być etniczne” [R16]. Białowieżę zamieszkują obecnie przedstawiciele wielu narodów, co nie zmienia faktu, że najstarszym z nich są Rusini, i wszelkie decyzje dotyczące przyszłości tej ziemi muszą być podejmowane z uwzględnieniem tego faktu.

Krysztapowo: opowieść przyjezdnych – kapitał historiograficzny

Zapisaną w pamięci tutejszych opowieść o Krysztapowie całkowicie odrzuca inny rozmówca, który brał udział również w badaniach prowadzonych w 2010 roku (Winiarski 2010): „[On] opowiada, że była wieś Krysztapowo, która była przy Drodze Browskiej, że ta wieś, potem dżuma była. Minęła. Spalono tę wieś. Pochowano tych ludzi przy [dzisiejszym] szlaku turystycznym. Tam jest grób i krzyż stoi i jest legenda napisana, że ktoś zarazę rzucił z worka jak jechał. I powtarza się tutaj taką legendę, że ci mieszkańcy, którzy ocaleli, założyli potem wsie Zastawa i Stoczek i tak powstała Białowieża. Jest to kompletna fikcja, dlatego, że w ogóle nie było Krysztapowa żadnego” [M2].

Dalej badany streszcza dzieje Krysztapowa/Krzysztofowa zgodne z przytoczonym powyżej stanowiskiem naukowców – Jędrzejewskiej i Samojlika – dodając kilka szczegółów na temat Krzysztofa Engelgharda: „On się przyjaźnił z Józefem Ignacym Kraszewskim, który go tu odwiedzał i w ogóle do Białowieży przyjeżdżała śmietanka polskiej elity, a mieszkańców miejscowych w ogóle nie było. Dwadzieścia parę osób tutaj mieszkało obsługujących folwark. [...] On postanowił zbudować szkołę i pierwsza szkoła w Białowieży, to była polska szkoła w zaborze rosyjskim w folwarku Krzysztofowo, gdzie uczyli grać na pianinie. [...] Tam garstka dzieci – dziesięcioro czy piętnascioro chodziło. No między innymi uczył tych ludzi, których sprowadził. Chciał

szerzyć oświatę. Bardzo interesująca inicjatywa była. No, ale potem Powstanie Listopadowe było, zesłanie, wszystko rozwalono” [M2]. Badany podkreślał, że to, co mówi, ma oparcie w źródłach historycznych: „Są na to dokumenty – twarde dokumenty, bo one się zachowały. Można sobie ich zdjęcia w Internecie zobaczyć i to nadanie” [M2].

W relacji tej odrzucony zostaje mit założycielski Białowieży, zawarty w narracji tradycyjnej, i zaproponowany inny, w którym miejsce Krysztapowców jako pierwotnych mieszkańców Polany Białowieskiej zajmują osocznicy. Osocznicy, w narracji badanego, byli to ludzie wolni, pełniący prestiżową królewską służbę, posiadali wysoki etos swojej pracy i co ważne, wywodzili się z prawosławia kijowskiego (nie moskiewskiego). „Ci ludzie pamiętali dawne porządki, ochronę Puszczy, wsie osockie. Był wtedy porządek” [M2]. W wyniku udziału w Powstaniu Listopadowym „oni wszyscy zostali stąd wypieprzeni” [M2]. Tym samym wskazuje się na zerwanie ciągłości lokalnego pola kulturowego. Stara, wywodząca się z czasów królewskich struktura społeczna została zniszczona, a w jej miejsce pojawiła się nowa. Mieszkańcy sprowadzeni przez carów reprezentowali inny, negatywnie wartościowany przez badanego habitus, ukształtowany pod wpływem Moskwy i prawosławnego patriarchatu moskiewskiego. „Czyli kiedy teraz mówimy o tej miejscowej ludności, to jest ludność, która została sprowadzona przez Ruskich żeby wymienić ten żywioł polski, który znaczy polski, nie polski, to była też ludność ruska, tylko że ona miała inną mentalność” [M2]. Badany reprezentował w swojej narracji stanowisko, że Białowieżę zamieszkują stosunkowo młodzi osadnicy, których korzenie sięgają najwyżej 200 lat wstecz.

W badaniach z 2012 roku jeden z rozmówców przedstawił własny mit zakorzenienia w Białowieży (przy czym zaznaczył jego czysto literacki charakter): „Mogę dać jedną odpowiedź, ale to będzie wymyślone. Może być taka historia, że np.: wychowałem się w domu nad Narwią 150 kilometrów stąd. Dom był zbudowany z drewna. To drewno zostało wycięte z Puszczy Białowieskiej i przyjechało rzeką Narewką do Narwi, z Narwi do tego miejsca, gdzie ten dom został wybudowany. Ja tam dzieciństwo spędziłem, o tej Puszczy zawsze słyszałem i kiedy kupiłem ten dom, to był niby zbieg okoliczności, ale jakieś tam rzeczy się na to złożyły, okazało się, że

to było to miejsce skąd spławiano to drewno. Właściwie zamieszkałem w tym miejscu skąd pochodzi, skąd spłynęło to drewno do domu, w którym spędziłem dzieciństwo” [R21].

Zacytowaną opowieść o drewnie z Puszczy Białowieskiej badany usłyszał od swojego wuja. O Puszczy opowiadał mu także ojciec, który był w niej przed wybuchem II wojny światowej. Zarówno sam mit zakorzenienia, który można nazwać opowieścią o narodzinach w domu z białowieskich bali, jak i cała wypowiedź badanego jest ciekawym przykładem sojuszu pomiędzy polem *pamięci* a polem *przyrody*. W sojuszu tym współgrają ze sobą *kapitał historiograficzny* i *ekologiczny*. W swojej wypowiedzi, wszelkie grupy czy też podejmowane przez nie działania, badany ocenia z perspektywy ich wpływu na środowisko Puszczy. Mimo dużej wiedzy i zaangażowania badanego w regionie Puszczy Białowieskiej można jednak odnieść wrażenie, że nie czuje się związany z Białowieżą jako miejscowością. Inaczej wygląda jego relacja z Puszczą Białowieską – to ona jest miejscem zakorzenienia, o którym mówi: „Ja bardzo lubię tu mieszkać, lubię Puszcze Białowieską, lubię dziką przyrodę” [R21]. W porównaniu do mitu Krysztapowa ten przekazuje dwa istotne elementy:

- (1) związek badanego z Puszczą Białowieską zyskuje swe znaczenie ze względu na moc symboliczną samego lasu. Badanego można by wręcz nazwać „synem puszczy”, ponieważ wyrósł w jej łonie – w dworze z sosnowych puszczańskich bali, w którym dzieciństwu towarzyszyły opowieści o prastarym mateczniku, a więc wyrastająca stąd więź jest starsza, niż Krysztapowo;
- (2) fakt, że dom rodzinny stał 150 kilometrów od Białowieży, nie podważa ani nie osłabia tej więzi. Wręcz przeciwnie, brak jakichkolwiek instrumentalnych związków rodziny badanego z Puszczą Białowieską czyni jego relację czystą – idealną.

Być może to na tej autotelicznej relacji opiera się jego mandat, który pozwala mu powiedzieć o pozostałych mieszkańcach Białowieży: „Oni nie lubią lasu”.

Tak jak wcześniejszy rozmówca odrzuca wszelkie inne roszczenia do tutejszości w poczuciu, że jego ród zamieszkuje Białowieżę od sześciu stuleci, tak ten (który mieszka w Białowieży od kilkunastu lat) odrzuca roszczenia do tutejszości za pomocą

argumentu mówiącego, że jest ona pozbawionym podstaw mitem. „Tutaj te mity kulturowe, to są mity przeważnie i w sporze o Puszczę największym problemem jest to, że posługujemy się cały czas taką mitologią, nieprawdą po prostu” [R21]. „Tu nie ma rdzennych ludzi” – są tylko tacy, którzy „lubią o sobie mówić, że są rdzenni”. Uważa, że w Białowieży wszyscy są przyjezdni. „Jest tylko pytanie czy rdzenny to jest od jednego pokolenia, czy od dwóch, czy od trzech” [R21].

Badany z dużym dystansem odnosi się do takich narracji, odwołując się do faktu, że na podstawie źródeł historycznych nie można jednoznacznie stwierdzić żadnego zasiedzenia. Białowieskie rody: Bajko, Buszko, Wołkowycki „one wcale takie stare nie są – to jest mit” [R21]. I dalej: „Współcześni mieszkańcy to jest XVII wiek. To pierwsi osadnicy [...] Puszcza była terenem polowań książąt, potem królów, potem carów i była zamknięta dla ludzi. [...] Białowieża jest nową miejscowością. Te trzy wsie Teremiski, Budy, Pogorzelce, to w ogóle to jest XVIII wiek [...] Wołkowyccy to jest tysiąc siedemset sześćdziesiąty któryś tam rok”⁵³. Te fragmenty narracji skupione są na jednym podstawowym przekazie – w Białowieży nie ma rdzennej ludności.

Są natomiast grupy, które reprezentują różne, historycznie ukształtowane typy mentalności (habitusy), w tym grupa określona przez rozmówcę mianem *homo sovieticus*. Narracja ta, podobnie jak poprzednia, ma silnie dystynktywny charakter. Nie wskazuje nikogo w przeszłości (poza osocznicami, jednak formacja ta przestała istnieć w wyniku powstania listopadowego), kto pełniłby dla Puszczy rolę pozytywną, a co za tym idzie uzyskiwał „dziejowy mandat” do definiowania rzeczywistości i decydowania o przyszłości.

⁵³ Ponieważ w swojej narracji badany powołuje się na badania historyczne, pozwolimy sobie na uściślanie komentarz: według dokumentów, cytowanych przez Samojlika (2005:38), komisarze Jana III Sobieskiego oddali w 1683 roku (prawie sto lat wcześniej niż wskazuje badany) grunty białowieskiego dworu w dzierzawę pięciu braciom Wołkowyckim. W tym samym dokumencie wymienieni są również włościanie Dmitruk i Melnik, którzy w wyniku działań wojennych w latach 50. i 60. XVII wieku oraz epidemii dżumy w rejonie Puszczy przenieśli swe siedziby na wschodnią ścianę lasu. Nawiasem mówiąc, to jest właśnie okres, na który Piotr Bajko datuje epizod spalania Krysztapowa.

Przytoczone powyżej dwa typy narracji pamięci są przykładem tego, jak istotnym elementem białowieskiego fantazmatu są odwołania do przeszłości. W wypowiedziach tych, posiadających wyraźnie funkcje mityczne, kryje się odpowiedź na pytanie: co to znaczy być białowieżaninem – o stosunek do lokalnego dziedzictwa, który w zależności od grającego kapitału (tradycji, historiografii) odsyła do opowieści o „pieńku-opałku” lub „kłodzie piastunce”, czyli do bardziej partykularnych lub uniwersalnych roszczeń wobec rzeczywistości. *Pole pamięci* oraz grające w nim kapitały (historiograficzny i tradycji) wchodzi w relację z innymi polami i charakterystycznymi dla nich kapitałami, jak pokazuje przykład sojuszu kapitału historiograficznego i ekologicznego, negujących wartość kapitału zasiedzenia. Przede wszystkim, o czym już była mowa, są one narzędziem potwierdzenia lub podważenia tutejszości. Podobnie jest w przypadku pozostałych sub-pól kulturowych. Związane z *polem pamięci* kapitały bądź integrują istniejące sojusze, bądź utralają podziały. Wreszcie mogą być też elementem podważającym istniejące kompromisy.

Konflikt pamięci a sojusze kapitałów

Opowieść o Krysztapowie w wersji mniej radykalnej niż ta, przedstawiona przez R16, pokazuje, jak *kapitał tradycji* wzmacnia *kapitał leśny*, pozwalając tym, którzy kapitał leśny posiadają, zbliżyć się do wewnętrznego kręgu Białowieży. Z wersją tą można zapoznać się na stronie internetowej gminy, białowieskiego oddziału PTTK oraz na ufundowanej przez Lasy Państwowe tablicy przy ścieżce edukacyjnej „Puszczańskie drzewa” na żółtym szlaku turystycznym z Białowieży do Rezerwatu Pokazowego Żubrów. W pobliżu miejsca, gdzie tradycja umiejscawia mogiłę zadżumionych krysztapowców stoi tablica, na której można przeczytać: „Mieszkańcy, którym udało się uniknąć zarażenia, postanowili spalić swe domostwa oraz myśliwski dwór królewski”.

Więcej na ten temat przeczytać można na stronie internetowej Gminy Białowieża: „Pod koniec XVI w. królewski dwór przeniesiono na nowe miejsce (teren obecnej

Polany Białowieskiej). Przypuszcza się, że nastąpiło to około 1594 r. Wszyscy autorzy, piszący o dziejach Puszczy Białowieskiej, umiejscawiają dwór królewski na wzgórzu dzisiejszego Parku Pałacowego. Z miejscowych przekazów wynika natomiast, że wzniesiono go 2 km dalej na wschód, pomiędzy dzisiejszą rzeczką Złotą a kościołem rzymskokatolickim tj. w dzielnicy Białowieży nazywanej Szpakowicze. Tutaj miała się znajdować siedziba strzelców. Taką lokalizację może potwierdzić obecny nurt rzeki Narewki, nad którą zbudowano młyn dworski. Najstarsi mieszkańcy Białowieży wspominają, że jeszcze za czasów carskich dolina rzeczna była bardzo zabagniona i podmokła, porośnięta głównie zaroślami wierzbowymi i olszowymi, a koryto rzeki miało liczne zakola. Z kolei bezimienna kiedyś rzeczka – dzisiaj Złota przepływająca przez Szpakowicze, była do lat 20-tych XX wieku wartkim potokiem, w którym łapano ryby⁵⁴.

W tym miejscu dotykamy kolejnego białowieskiego konfliktu pamięci. Nie pojawił się on w wywiadach, więc nie będziemy głębiej w niego wnikać, niemniej ważne jest to, co wynika z informacji zamieszczonych w zacytowanych źródłach. Otóż powiązanie Krysztapowa z myśliwskim dworem królewskim przesuwają symboliczne centrum Białowieży – z miejsca, w którym lokuje je historiografia, gdzie znajduje się dzisiejsza siedziba BPN i IBS, ale również cerkiew, cerkiewka cmentarna (z siedemnastowiecznym dzwonem, który zgodnie z tradycją pochodzi z cerkwi krysztapowskiej) i gdzie rozwinęły się najstarsze, według narracji historiograficznej osady na Polanie Białowieskiej Zastawa i Stoczek – na wschodni kraniec Białowieży, który podlegał silnej kolonizacji w pierwszej połowie XX w. Powstawały tam wówczas tartaki i kolonia robotników leśnych, związane z gwałtownym rozwojem przemysłu drzewnego. Według tradycyjnego przekazu pierwotna osada i pierwotna lokalizacja dworu w obrębie Polany Białowieskiej znajdowały w tej części miejscowości, w której dziś znajdują się Nadleśnictwo Białowieża, Instytut Badawczy Leśnictwa Lasów Państwowych, Technikum Leśne i Kościół Rzymskokatolicki pod wezwaniem św. Teresy. Symptomatyczna jest zmiana nazwy części tego obszaru, który przed wojną nosił miano Złodziejówki, a dziś biegnąca

⁵⁴ <http://www.pttk.bialowieza.pl/>, <http://www.bialowieza.gmina.pl/kategorie,13,35.html> [dostęp: 29.08.2013].

w tym miejscu ulica nosi nazwę Wojciechówka. Znajduje się tu dziś siedziba Nadleśnictwa Białowieża, a wieś Krysztapowo zgodnie z tradycją leżała „na polu sąsiadującym od zachodu z ulicą Wojciechówka” (tablica przy żółtym szlaku).

Natrafiamy tym samym na wielowymiarowy sojusz tutejszości z obcością reprezentowaną przez, w dużej mierze, napływowych pracowników administracji leśnej, robotników leśnych, nauczycieli technikum, pracowników IBL, a także tutejszego prawostawia z napływowym katolicyzmem. Sojusz ten ma niewątpliwy związek z relacją między kapitałem kulturowym i ekonomicznym w Białowieży. Nie bez znaczenia jest, że od 1915 roku do wczesnych lat 90. XX wieku gospodarka leśna dawała masowe zatrudnienie w regionie. Ponadto po II wojnie światowej leśnictwo stało się otwartym kanałem awansu społecznego za sprawą wykształcenia w Technikum Leśnym, a następnie pracy w Lasach Państwowych. Ta – otoczona do dziś dużym prestiżem – służba była względnie otwarta. Funkcję podleśniczego mogli pełnić ludzie nieposiadający formalnego wykształcenia.

Nauka neguje przedstawiony powyżej tradycyjny obraz przeszłości. Naukowa narracja o przeszłości Puszczy i osadnictwa na jej terenie wzmacnia zarazem postrzeganie naukowców jako obcych, narzucających swój punkt widzenia, który odmawia prawdy narracji tutejszych o Krysztapowie. Przyjmując narrację naukową, osoby urodzone jako miejscowe, wychodzą poza wewnętrzny krąg. Przykładem są młodzi naukowcy wywodzący się z białowieskich rodzin, biorący udział w badaniach dotyczących przeszłości Puszczy Białowieskiej („Samojlik to wszystko spolszczył” [R16]). Kapitał tradycji popada tu w konflikt z kapitałem wykształcenia. Ale konstruowanie mitów białowieskich ma też drugą twarz – burzy kompromisy, jakie budowane są w *polu etniczno-narodowym* (gdzie *białowieskość* zastępuje ostre identyfikacje Polak/Rusin i pozwala na zawarcie sojuszu tutejsi-leśnicy) oraz w *polu religii* (kapitał ekumeniczny). Sięganie do dalekiej przeszłości i próba uzasadnienia budowanych narracji zmuszają do osadzenia ich w kategoriach etnicznych, narodowych i religijnych: „To jest bardzo głęboko sięgający konflikt. On sięga takich pojęć jak naród, państwo, tradycja, historia” [M2]. Może dlatego nie jest przypadkiem, że narracje opisujące białowieskie mity zakorzenienia usłyszeliśmy od rozmówców reprezentujących postawy radykalne – z jednej strony radykalną tutejszość, z drugiej strony radykalny ekologizm.

Tak opisane białowieskie pole jest domeną symboliczną (Nijakowski 2001; 2006), o którą toczy się walka zarówno na poziomie lokalnym między białowieskimi światami społecznymi, jak i na poziomie ponadlokalnym, gdzie poszczególne światy znajdują sojuszników z wyższego poziomu (państwo czy szerzej trendy cywilizacyjne). Wewnętrznemu kręgowi Białowieży i związanymi z nim kapitałami odpowiada – uzasadnia jego istnienie, pochodzenie i prawa – domena symboliczna pamięci społecznej. Mit Krysztapowa, jako jedna z narracji opisujących przeszłość Białowieży, nabiera wartości w postaci *kapitału tradycji*⁵⁵ i bierze udział w grze przeciwko *kapitałowi historiograficznemu*, w wyodrębnionym w ten sposób *dynamicznym polu pamięci*.

Pamiętając, że „strukturę pola określa stan stosunków siły między graczami”, gracze mogą – jak wspominał Bourdieu – działać na rzecz „dyskredytowania podtypów kapitału, na których opiera się siła przeciwników” (Bourdieu, Wacquant 2001: 80-81). Siła „rdzennych” mieszkańców tkwi między innymi w *kapitale zasiedzenia* wspomaganym przez *kapitał tradycji*. Dyskredytując zasiedzenie („Tu nie ma rdzennych ludzi”) i ich pamięć społeczną („Jest to kompletna fikcja”) podważa się pozycję „rdzennych” mieszkańców w polu lokalnym. Jest to gra, w której stawką jest zmiana relacji w polu, ich odwrócenie – próba obalenia symbolicznej dominacji tradycyjnej *tutejszości* i zdobycie jej przez *napływowość*, uprawomocnianą naukowo. W ten sposób pole, w którym grają różne podtypy kapitału kulturowego (m.in.: zasiedzenie, pamięć, stosunek do przyrody), odsyła nas znów do pola władzy, czyli do rozgrywki o prawomocną kontrolę nad politycznymi i ekonomicznymi decyzjami dotyczącymi Białowieży⁵⁶.

⁵⁵ Pod pojęciem tradycji rozumiemy za Jerzym Szackim „czynność przekazywania z pokolenia na pokolenie takich lub innych, przeważnie duchowych dóbr danej zbiorowości” oraz „stosunek danego pokolenia do przeszłości, jego zgodę na dziedziczenie lub protest przeciwko niemu” (1971:97).

⁵⁶ W powyższym rozdziale dotknęliśmy jedynie złożonej i nierozpoznanej jeszcze w pełni problematyki białowieskich konfliktów pamięci i roli, jaką odgrywają w lokalnym polu kulturowym. Obserwacja uczestnicząca pozwala wskazać kilka obszarów ich występowania. Poza wymienionymi już istotna wydaje się m.in. kwestia nazw głównych białowieskich ulic Waszkiewicza (białowieżanin i generał Armii Czerwonej), oraz Olgi Gabiec (przewodnicząca komórki Komunistycznej Partii Zachodniej Białorusi w Białowieży). Próba zrozumienia dynamiki pola pamięci społecznej w Białowieży wymagać będzie odrębnego badania.

CZĘŚĆ III.

LOKALNE POLE KULTURY – BIAŁOWIESKIE PRAKTYKI KULTUROWE

Czas zając się jednym z najbardziej charakterystycznych pól kulturowych, czyli lokalnym polem kultury wyznaczanym przez praktyki, tradycyjnie określane mianem uczestnictwa w kulturze. Samorządowe instytucje kultury to kluczowe – głównie ze względu na finansowanie – instytucje pracujące w lokalnym polu kultury⁵⁷. Zadając pytanie, o jaką kulturę tu chodzi, staraliśmy się podkreślić, że na samorządowe instytucje kultury patrzeć można pod kątem próby instytucjonalizacji pewnego typu kultury, a na treści, które są przez te instytucje promowane i rozpowszechniane (w formie wystaw, imprez plenerowych czy koncertów), jako na efekt wzmacniania niektórych jej aspektów.

Analiza działalności samorządowych instytucji kultury, podejmowanych i wykluczanych przez nie tematów, pozwala dociekać logiki tych wyborów. Wystarczy potraktować instytucje kultury jako pole definiowania w środowisku lokalnym pewnych oznak wysokiego statusu. Instytucjonalizacja danej kultury (czy danych aspektów kultury), a nie kultury jako takiej, jest więc działaniem *per se* politycznym, ponieważ związana jest z podtrzymywaniem oraz promowaniem zasad i wartości, które współtworzą wspólnotę, czyli społeczność lokalną.

Jednocześnie w obecnym systemie samorządowe instytucje kultury nie są jedynymi podmiotami, które pracują w polu kultury. W lokalnym procesie instytucjonalizacji pewnych aspektów kultury biorą również udział inne podmioty, takie jak szkoły czy organizacje pozarządowe. W tym miejscu przyjrzymy się działalności kulturalnej prowadzonej przez wybrane podmioty, które liczą się w lokalnym polu kultury w Białowieży. Ich działalność i podejmowane przez nie tematy, traktujemy jako proces instytucjonalizacji wybranych aspektów kultury, co z jednej strony jest

⁵⁷ Finansowane przez samorząd działania kulturalne realizowane przez dom kultury czy lokalną bibliotekę mają na celu – jak czytamy w ustawie z dnia 25 października 1991 r. o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej (Dz.U. z 2012 r., poz. 406) – tworzenie, upowszechnianie i ochronę kultury (art. 1.).

efektem walki symbolicznej (które treści należy instytucjonalizować), z drugiej wskazuje potencjalne rozstrzygnięcia tej walki. Analizując, jakie aspekty kultury są instytucjonalizowane, pokazujemy tym samym, jakie treści liczą się w lokalnym polu kultury. Jak pokażą analizy w dalszych podrozdziałach, w zależności od habitusu mieszkańcy Białowieży różnie interpretują, a więc i wartościują, te zinstytucjonalizowane treści oraz sam proces ich instytucjonalizacji.

Jak zaznaczyliśmy we wstępie teoretycznym, dyskutując ze „starymi” i „nowymi” koncepcjami uczestnictwa w kulturze, z naszej perspektywy tradycyjnie pojmowana aktywność kulturalna oznacza akt wyboru i samopotwierdzenia swojej tożsamości kulturowej. Przekładając to na język Bourdieu, oznacza to, że o tym, jaką pozycję zajmujemy w lokalnym polu kulturowym, decyduje zarówno to, co robimy, jak i to, czego nie robimy – także w lokalny polu kultury. Decyzje te mają charakter zarówno subiektywny (decydowanie o wyborze/braku wyboru), jak i obiektywny (układ sił w danym polu). Dlatego też uczestniczenie w kulturze (przypomnijmy, że kluczowym tutaj jest rozstrzygnięcie: w jakiej kulturze? W czyjej kulturze?), traktujemy jako każde – również negatywne – odniesienie się wobec sytuacji dotyczącej wartości innych niż czysto instrumentalne. Może to być udział w wydarzeniu organizowanym przez Białowieski Ośrodek Kultury, pójście na koncert chóru prawosławnego organizowanego w kościele katolickim lub na spacer do Puszczy (która jest jednym z najważniejszych zasobów kultury symbolicznej). Podobną wagę nadaliśmy praktykom życia codziennego, jak chodzenie do miejscowego sklepu, by porozmawiać z sąsiadami, czy pielęgnowanie ogrodu, bowiem odgrywają one istotną rolę w białowieskim stylu życia.

Tak określony problem wymagał od nas nie tyle zbierania informacji o częstotliwości wykonywania danej praktyki kulturowej (czytanie książek, chodzenie do kina, itd.)⁵⁸, ile próby opisanie i zrozumienia kontekstu, w jakim dokonywane są wybory dotyczące uczestnictwa lub jego braku⁵⁹. Ważne okazały się też kategorie,

⁵⁸ Chociaż dane te w odniesieniu do całej populacji stanowiłyby bardzo dobre uzupełnienie i rozszerzenie, to jednak ze względu na zamysł i zakres badania nie zbieraliśmy ich.

⁵⁹ Zaznaczmy już teraz, że taka perspektywa wyklucza myślenie o uczestnictwie w kulturze w kategoriach bierność – aktywność. W każdym przypadku mamy do czynienia z aktywnością kulturalną: udział

w jakich badani interpretowali wydarzenia kulturalne w Białowieży. Klasyyczną tematykę uczestnictwa w kulturze potraktowaliśmy jako wskaźnik pokazujący, w jaki sposób granice symboliczne pomiędzy światami stają się realnie działającymi różnicami społecznymi. Wybory estetyczne, kwestie gustu i upodobań, sposobów spędzania wolnego czasu, a nawet potrzeby kulturalne lub ich brak stają się wyraźnymi oznakami statusu społecznego, wyznaczają przynależność do danego świata, a zatem i pozycję w lokalnym polu kulturowym. Ponieważ jednak w różnych jego sub-polach można pozycjonować się inaczej, założyliśmy, że kategorie dominujących i zdominowanych należy traktować czysto relacyjnie i kontekstualnie. Podobnie jak kategorie kultury wysokiej i niskiej nie przekładają się w żaden sposób na charakterystykę kultury nowoczesnej (mieszczańskiej) i tradycyjnej (chłopskiej). W ramach tej drugiej można napotkać zarówno elementy kultury wysokiej (wysoce symbolicznej i anty-instrumentalnej), jak i niskiej (opartej na pewnym społecznym pragmatyzmie).

W celu przejrzystości analizy podzieliliśmy ją na dwa rozdziały: pierwszy dotyczy społecznej percepcji poszczególnych wydarzeń i praktyk kulturowych, drugi poświęcony jest relacyjnej analizie lokalnego pola kultury. Pierwszy typ analizy skoncentrowany jest na omówieniu uczestnictwa w wydarzeniach kulturalnych jako wyboru czy manifestacji, a więc dotyczy wskazania lokalnych kategorii różnicujących owo uczestnictwo. Innymi słowy, chcemy pokazać, jak sami mieszkańcy systematyzują lokalne wydarzenia kulturowe, a nie dokonać tego poprzez kategorie zewnętrzne wobec badanej zbiorowości. W drugim kroku postaramy się przeanalizować dynamikę sieci relacji w lokalnym polu kultury, czyli odpowiedzieć na pytanie, kto i jak tutaj zajmuje się kulturą i co z tego wynika.

oznacza potwierdzenie, brak udziału – może oznaczać „kontestację” wydarzenia czy imprezy czy też inną realizację habitusu.

ROZDZIAŁ 5.

UCZESTNICTWO JAKO WYBÓR DYSTYNKTYWNY, CZYLI KULTURA MA ZNACZENIE

Przypomnijmy przywoływaną we wstępie diagnozę: „Stawką walk symbolicznych jest narzucenie prawomocnej wizji świata społecznego i jego podziałów, to jest władza symboliczna jako władza tworzenia świata” (Bourdieu 2008: 45). Uczestnictwo w kulturze, ze względu na symboliczną moc kultury jako metawartości („bycie kulturalnym” niezależnie od znaczenia tego określenia jest zawsze stanem pożądanym w każdej wspólnoty), jest sferą szczególnie uprzywilejowaną w rozgrywaniu wszelkich walk symbolicznych. Przyglądając się uczestnictwu w wydarzeniach i imprezach, proponowanych przez białowieskie instytucje, widzimy, że część z nich jest lokalnie interpretowana jako właśnie arena walk symbolicznych, których orężem są kategorie smaku/gustu, narodowości oraz tutejszości. Innymi słowy, rozmówcy rozpoznawali wydarzenia niejako przypisane do pewnych kategorii typu: *wysoki poziom – niski poziom*, czy *kultura raczej polska – raczej białoruska*, ujawniając w ten sposób swój habitus i jednocześnie uczestnicząc w walce symbolicznej o ustanowienie obiektywnej, prawomocnej wizji świata.

W takim razie lokalne instytucje (nie tylko instytucje kultury, ale również inne inicjatywy w lokalnym polu kultury) traktować można jako wehikuły reprodukcji dominacji symbolicznych. Piszemy o dominacjach symbolicznych w liczbie mnogiej, ponieważ z badań wynika, że Białowieża to miejsce, w którym nie można wyróżnić wyraźnej kultury dominującej. Dostrzegamy tu raczej starcia różnych *kultur* czy *wizji świata*, pretendujących do miana dominujących, a zatem i prawomocnych. Oferta kulturalna wyraźnie wpisywana jest w lokalną siatkę i grę znaczeń, a w związku z tym uczestnictwo w danym wydarzeniu zależy od przypisywanego mu znaczenia. O jakie jednak znaczenia chodzi? O takie, które wprowadzają mocną dystynkcję kulturową np.: *buracki, jarmarczny, katolicki, prosty, pański... itd.* Należy też podkreślić, że część imprez i wydarzeń nie została poddana przez naszych rozmówców tak wyraźnej kategoryzacji. Nasza analiza skoncentrowała się zatem na tych wydarzeniach, wokół których pojawiły się antagonizujące narracje. Były to przede wszystkim

Noc Kupały i Peretocze, ale też czasami działania Uniwersytetu Powszechnego w Teremiskach czy Teatru w Stodole (Spotkania Teatralne).

Kategorie: smak/gust i narodowość

Największą lokalną imprezą masową (o zasięgu regionalnym, a nawet ogólnopolskim) jest Noc Kupały, organizowana w Białowieży na początku lipca (takie same wydarzenia z okazji letniego przesilenia odbywają się w innych miejscowościach regionu, a ich mieszkańcy odwiedzają się nawzajem). Noc, organizowana w Białowieży przez Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, od ponad 20 lat była wydarzeniem najczęściej komentowanym w wywiadach i jednocześnie wskazywanym jako najważniejsze, najbardziej charakterystyczne oraz rozpoznawalne dla całej gminy. Impreza ta najczęściej przywoływana była przez rozmówców w kategoriach gustu/smaku⁶⁰: „Najważniejszym wydarzeniem kulturalnym jest Noc Kupały, ale nie wiem, na ile jest to *wydarzenie kulturalne*, czy impreza plenerowa, taka *popijawa*” [R7]⁶¹.

Wiązanie Nocy Kupały z alkoholem (a właściwie z jego nadmiarem) pojawia się też często w innych wypowiedziach („pijacka impreza” [R18], „pijaństwo młodzieży” [R35], „chłaństwo” [R47]) i rozumiane być może jako strategia dystansowania się do niej poprzez kategorię gustu/smaku. Inne określenia, związane z tą samą kategorią, które wymienili rozmówcy to: „nieskomplikowana” [R11], „buracka” [R22], „jarmarczna” [R25], „disco-polo, prosta” [R29], „potupajka” [B39]. Te negatywne oceny stanowiły zazwyczaj uzasadnienie dla nieuczestniczenia w tej imprezie: „Nie interesuje mnie pójść się napić sikacza, powrzeszczyć, czy się pogibać” [R22].

Pozytywne oceny Nocy Kupały zdarzały się zdecydowanie rzadziej: „Fajne imprezy” – rozmówca odnosił się również do innego festiwalu muzyki etnicznej, czyli Peretocza: „Bardzo pożyteczne (...) muzyka regionalna czy białoruska – to powinno

⁶⁰ Zaznaczyć należy, że są to kategorie spontanicznie przywoływane przez rozmówców, a więc stanowią część lokalnego rozumienia kultury. Najczęściej przywoływaną kategorią był gust/smak.

⁶¹ Wszystkie wyróżnienia w cytatach pochodzą od autorów raportu.

być (...), ponieważ nawiązuje do tradycji” [R26], w podobnym tonie wypowiada się też inny badany [R13]. Rozpoznanie i określenie imprezy jako „fajnej”, a więc odpowiadającej gustowi/smakowi rozmówcy, wyraża niewątpliwie chęć lub akceptację udziału w niej. Kategoryzacja wydarzenia ujawnia habitus rozmówcy, a jednocześnie – poprzez normatywny charakter – stanowi wyraz walki symbolicznej. „Fajne” i „pożyteczne” oznacza bowiem: lepsze, *takie, które powinno trwać* i stanowi przeciwieństwo „popijawy”, której *powinno się zakazać, a więc wyeliminować*.

Kategoria smaku/gustu w zasadzie nie funkcjonuje samodzielnie, zazwyczaj – jak ma to miejsce w powyższej wypowiedzi – jest powiązana z innymi: pożytecznością, regionalnością, narodowością, tradycją czy tutejszością. Omówimy je dokładnie poniżej, w tym miejscu zaznaczymy tylko to, co powyższa wypowiedź wskazuje wyraźnie: gust/smak nie stanowi kategorii zawieszanej w symbolicznej próżni, ale odnosi się do lokalnej sieci symbolicznej, jest związany z innymi kategoriami różnicującymi. Jeden z rozmówców stwierdził, że Noc Kupały jest ostatnio „coraz lepsza. Ale cały czas dla mnie to jest jakiś taki trochę miejscowy spęd, gdzie niekoniecznie się przychodzi, żeby posłuchać, [...] jakichś pieśni folklorystycznych i tak dalej, tylko raczej, no jest to impreza, gdzie można spotkać się, ze znajomymi pojechać, napić piwa i gdzieś tam posiedzieć, połazić i się pobawić” [R43]. Jak w takim razie pogodzić to z emocjonalną wypowiedzią jednej z mieszkanek, która nie chodzi na Święto Kupały, bo ją denerwują grille i zapachy: „20 lat temu to była cudowna impreza, teraz trochę bardziej jarmarczna; wartość obniżyła się znacznie” [R25].

Drugim najczęściej wskazywanym w ankietach i w wywiadach wydarzeniem były Białowieskie Spotkania z Arią, cykliczne koncerty plenerowe muzyków z filharmonii w Grodnie oraz białoruskich i polskich śpiewaków: „to taki już troszeczkę wyższy poziom” –komentuje jeden z rozmówców [R35]. Dla R46 „imprezy na poziomie” to też Spotkania z Arią, oraz te odbywające się w kościele. Wyraźnie też widać, że wydarzenia muzyczne dominują w percepcji mieszkańców, są dla nich zauważalne, choć mocno dystynktywne.

Należy podkreślić, że różnica pomiędzy Nocą Kupały a Spotkaniami z Arią wyrażana jest przez część rozmówców w kategoriach różnicujących kulturę wysoką

i niską. Zarazem kategoria smaku/gustu wiąże się bezpośrednio z drugą z najczęściej przytaczanych kategorii – narodowością i wyznaniem: „Noc Kupały to prosta rozrywka, niezrozumiała dla Polaków (wszystko po białorusku). Dla mnie to jest fenomen, kiedy ktoś chce promować (...), mamy pokazać się innym, po to to robimy, przyjeżdżają ludzie z całego rejonu, Warszawy, przychodzą na to i kompletnie nie rozumieją nic, dlatego że nie tylko śpiewanie, ale i zapowiedzi, konferansjerka – wszystko bez słowa języka polskiego. Noc Kupały jest swoistego rodzaju manifestacją (etniczną, nie religijną!) Białorusinów, a nie ukazaniem bogactwa kultury białoruskiej. Polacy traktują Noc Kupały jako nieporównywalną rozrywkę i moment, w którym można taniej napić się piwa” [R29]. Rozmówca jednocześnie wskazywał, że sens uczestnictwa w tym wydarzeniu jest inny dla „Polaków” i „Białorusinów”. Piszemy tu te określenia w cudzysłowie, jako cytaty, gdyż – jak pokazujemy w innym miejscu – samo określenie „Polacy”/„Białorusini” jest częścią lokalnego sporu symbolicznego o to, kim są mieszkańcy Białowieży, nie dotyczy zatem stałych tożsamości, ale relacyjnych odniesień do innych jako takich (por. Rozdział 2).

Istotny jest także aspekt wieku, który uwzględnić należy w interpretacjach: „Noc Kupały zamieniła się w lokalne Woodstock – jest mnóstwo młodzieży, która zainteresowana jest nie tyle występami, co grillem i pić. Kiedyś przychodzili bardziej miejscowi, i to starsi, a dzisiaj goście przyjeżdżają samochodami i mało jest miejscowych” [R35]. Taka ocena pochodzi od rozmówcy prezentującego starsze pokolenie tutejszych mieszkańców. Tymczasem, w oczach reprezentanta przyjeżdżających w średnim wieku, wydarzenie takie jak Kupała (i inne festiwale białoruskie) „jest organizowane przez to wcześniejsze pokolenie, dla których cała ta białoruskość to jest taki skansen troszkę, to nie jest język, to nie jest książka, tylko to jest pan w haftowanej koszuli, który śpiewa” [R28].

Jak widzimy, w opisywaniu białowieskich wydarzeń kulturalnych charakterystyczne jest nakładanie się podziałów etnicznych i wiekowych na klasyczną dystynkcję kulturową: „Ludzie tu myślą nadal: cywilizowanym będę wówczas, gdy będę Polakiem, jeśli jestem Białorusinem, to jestem mniej cywilizowany” [R35].

Istotna wydaje się zmiana w odbiorze Nocy Kupały, która zajmuje bez wątpienia centralne miejsce na mapie wydarzeń kulturalnych w Białowieży. Ma też długą

historię: „Kiedyś było przekraczanie granic, i wtedy miejscowa ludność w tym uczestniczyła, spotykali swoje rodziny po drugiej stronie granicy. Odkąd granica jest granicą UE, te spotkania się skończyły” [R17]. Ostatecznie zatem z perspektywy mieszkańców Białowieży formuła i społeczna funkcja uległa zmianie: „To jest taka kiepska impreza. To nie jest impreza, która integruje ludzi” [R21]. Moglibyśmy dodać, że nie integruje, ponieważ wprowadza zbyt silne dystynkcje smaku (wysoki/niski) i narodowości.

Rozmówca R19, opisując mapę wydarzeń, podkreślił ten podział jeszcze mocniej: „Największe znaczenie mają wydarzenia związane z narodowością białoruską i związaną z nią kulturą”. Tym samym zróżnicował uczestników według kategorii narodowości, która – jego zdaniem – staje się kluczem do zrozumienia sensu uczestnictwa w danym wydarzeniu. W takiej sytuacji, gdy rozmówca nie czuje się związany z kulturą białoruską (nie jest ona częścią jego habitusu), imprezy rozpoznawane przez niego jako „białoruskie”, mogą być przez niego kontestowane właśnie w tej perspektywie. Dla innego rozmówcy Noc Kupały to wydarzenie *nacjonalistyczne*: „Tam nie ma nic po polsku. Ale mają prawo, dlaczego nie” [R32]. Zwróćmy uwagę na drugą część wypowiedzi – przyznanie prawa do odbywania się w Białowieży imprez innych niż w języku polskim. Prawo przyznaje ten, kto czuje, że należy do większości, grupy dominującej.

Samookreślenie w kategoriach narodowościowych wpływa na ocenę lokalnych wydarzeń. Pokazuje to następująca diagnoza: „Wydarzenia kulturalne nastawione są na tutejsze środowisko” [chodzi o tradycje białoruskie i prawosławne] – w kulturze brakuje imprez większych, które uwzględniałyby także inne [katolickie i polskie] elementy: „Czasami za dużo jest mi tych imprez kulturowo związanych zupełnie z tym rejonem” [R42]. Rozmówca zauważył, że zbyt silnie eksponowany jest też carsko-rosyjski element w restauracjach, nazwach, muzyce: „A przecież przez 600 lat tu byli królowie” (w domyśle „polscy” królowie). Jeszcze mocniejszą dystynkcję wprowadza inna charakterystyczna wypowiedź: „Właściciele »Carskiej« zrobili taki lamus, Disneyland, który nie oddaje charakteru Białowieży” [R37].

Kategorie wyznaniowe stosowane były do oceny lokalnych wydarzeń zdecydowanie rzadziej niż narodowościowe. Wprost użył ich rozmówca, dla którego lokalne imprezy mają swoje drugie, wyznaniowe dno: „Zależnie od wyznawanej religii władz Białowieży zmieniały się daty nocy Kupały. Kiedy we władzach był katolik – data katolicka, kiedy prawosławny – data prawosławna. Została prawosławna i uczestniczą obie grupy religijne” [R7]. Co ważne, Noc Kupały nie jest świętem religijnym, ale związana jest z pogańską słowiańszczyzną – w tym przypadku przesunięcia dotyczyły kalendarza, podług którego żyją obie wspólnoty. Ale tym bardziej nie jest ona atrakcyjna dla osób związanych z religią katolicką, preferujących tzw. imprezy patriotyczne, organizowane np. z okazji 3 maja czy 11 listopada. Zachowania patriotyczne wiążą się ze światem *Polaków-katolików*, co oznacza, że nawet akt wywieszania flagi może być potraktowany jako praktyka o charakterze religijnym.

Dystynktywną rolę Kupały podkreśla fakt, że na pozór podobne do niej wydarzenie, jakim jest letni festiwal muzyki etnicznej Peretocze, jest całkowicie odmiennie postrzegane i oceniane. A przecież jest to również impreza masowa, nastawiona na turystów, ale też skierowana do miejscowych: „Peretocze jest bardziej atrakcyjne, bo można poznać inne kultury” [R31]. Nazwa Peretocze „to coś po rosyjsku: między wrotami stodoły a wierzeją...”, to festiwal, gdzie występują zespoły reprezentujące mniejszości, które kiedyś mieszkaly w Białowieży: Żydzi, Cyganie, Białorusini, Tatarzy – „Warto przyjechać i zobaczyć, posłuchać. Kulturalna impreza” [R48]. Inni rozmówcy podkreślali, że „mieszkańcy chodzą na Peretocze” [R29]; „Fajna imprezka, biorę udział” [R25], „Mieszkańcy cenią Peretocze” [R21]. Co ciekawe, na Peretocze przychodzą zarówno ci mieszkańcy Białowieży, którzy chodzą na Kupałę, jak i ci, którzy omijają ją z daleka z powodów omówionych wyżej.

Kategoria: zasiedzenie (tutejsi-napływowi)

Odmienną kategorią różnicującą jest zasiedzenie, a więc segregowanie imprez, wydarzeń i instytucji według omówionego już wyżej podziału *tutejsi-napływowi*. Zaczniemy od incydentu, który silnie i symptomatycznie ujawnił lokalną pracę kategorii

zasiedzenia, jak również dosłownie egzemplifikuje powiązanie smaku z habitusem. Jak wynikało z relacji jednego z reprezentantów przyjezdnych, mieszkańcy „napływowi” chcieli, aby w przedszkolnym jadłospisie było więcej ryżu i kaszy, a mniej ziemniaków: „Zrobiła się afera i trzeba było przeproszać szefową kuchni, kwiaty i bombonierki były (...). To było generowanie kolejnego konfliktu (...). To był strzał w stopę dla tej grupy, która chce działać” [R6]. „Afera” wokół przedszkolnego jadłospisu pokazuje – dokładnie tak, jak pisał Bourdieu – że smak wytwarza dystynkcję. W tym przypadku różnica ziemniaki/ryż odnosi się do różnicy „mieszkańcy zasiedzieli (tutejsi)-mieszkańcy napływowi”. Odrzucenie tych propozycji przez *mieszkańców zasiedziały* rozumieć należy jako próbę zachowania dystynkcji. Ujawnia się tu opór wobec zmiany proponowanej przez reprezentantów *nawołoczy*. Oczywiście jest on elementem szerszej „walki” o dominację symboliczną w samej Białowieży, którą zewnętrzny obserwator mógłby nazwać potyczką *pomiędzystylami życia* (Gdula, Sadura 2012).

„Wśród napływowych życie towarzyskie kwitnie, czasami aż w nadmiarze (grille, etc.), co może być męczące. Przyjezdni organizują różne rzeczy: babskie wieczorki filmowe, robótki ręczne, ktoś tam ma zespół w stodole, bo mają perkusję itd.” [R6]. Brak włączania się w te aktywności *mieszkańców zasiedziały* jest wyrazem ich odmienności, strategią odróżniania poprzez *podtrzymywanie* i *kultywację* swojego smaku, który buduje ich odmiennosc i tożsamosc oraz stanowi wartosc samą w sobie. Jak podsumowała to jedna z rdzennych białowieżanek: „Ludzie siedzą i ogródki pielą” [R7]. Wypowiedź tę, która wskazuje swoiste utożsamianie *mieszkańców zasiedziały* ze „stagnacją”, a *przyjezdnych* z „aktywnością”, interpretować można jako próbę narzucenia lokalnej definicji aktywności na bazie smaku, ujawniającego się w lokalnie dostępnych wydarzeniach kulturowych.

Z tej perspektywy, lokalne uczestnictwo w kulturze staje się polem redystrybucji i ścierania się smaków, a nie prostą opozycją pomiędzy aktywnością i biernością. Dobrym przykładem jest tu społeczna percepcja działalności Uniwersytetu Powszechnego im. Jana Józefa Lipskiego w Teremiskach oraz Teatru w Stodole. Rozmówca R6 tak uzasadniał swoje uczestnictwo w organizowanych przez tę instytucję wydarzeniach: „Nigdy nie interesowałem się sztuką alternatywną, nie specjalnie ją rozumiem, nie mogę powiedzieć, że mi się podoba, ale i tak będę chodził, choć

trudno mi powiedzieć dlaczego”. Co więcej, przyznał też, że: „Nie do końca zrozumieliśmy ostatnie przedstawienie, ale na następne pójdziemy”. Widać wyraźnie, że udział w organizowanych przez Uniwersytet wydarzeniach nie wynika z jego zainteresowań, gustu (podobanie się), ale związany jest ze społecznym rozpoznaniem: „Uczestniczą w tym ludzie wykształceni, głównie naukowcy, jacyś ludzie z Hajnówki, i pojawiają się turyści (jako sezonowy odbiorca)” [R6]. Tym samym, uczestnictwo w kulturze, w wydarzeniach tej konkretnej instytucji, przedstawione zostaje jako wyraz aspiracji społecznych. Grono odbiorców danego wydarzenia może być bardzo ściśle związane z danym światem lub konfiguracją światów, między którymi zachodzi podstawowa komunikacja oparta o wspólne wartości (czyli też gust czy smak).

Kolejną inicjatywą napływowych było powołanie nieformalnego koła robótek ręcznych. Grupa młodych kobiet zaczęła regularnie spotykać się ze starszymi miejscowymi kobietami, chcąc się od nich uczyć tradycyjnych robót ręcznych, gotowania. Zależało im, aby powstało miejsce, gdzie można się spotykać i uprawiać rękodzieło, prowadzić warsztaty, pokazywać dzieciom dawne tradycje. „Takie młode dziewczyny postanowiły, żeby coś zrobić dla tej Białowieży” [R41]. Początkowo wiele kobiet było chętnych do takich spotkań i działalności typu: malowanie jajek, tkanie, robienie pocztówek czy kotylionów na święto 3 maja. Niektóre wyroby były sprzedawane, a pieniądze przekazane na organizację Dnia Dziecka. Spotkania zostały zawieszony w okresie wakacyjnym i nie udało się ich wznowić. „Zainteresować te lokalne kobiety stąd (...) to jest naprawdę ciężki proces i nie jest łatwo” – skomentowała jedna z uczestniczek tych spotkań – „to tak rośnie powoli” [R11].

Sport jako aktywność integrująca

Część rozmówców pytana o wydarzenia kulturalne odnosiła się do sportu. Z ich wypowiedzi wynikało, że ważnym aspektem uczestnictwa w kulturze w Białowieży jest aktywność fizyczna, a dokładnie siatkówka, traktowana jako sport związany z tą miejscowością. „Wszyscy tu grają w siatkówkę” [R24], a rozmówca R44 rozwija: „Białowieża jest malutka, ale jest znana też (...). Znana była nie tylko przez przyrodę lub przez

to, że mamy najwięcej naukowców w Europie (...), to również ostatnio staje się też sławna w sporcie, przynajmniej w naszym rozumieniu, może to nasza pycha, tutaj, od takiego małego do takiego jak ja i jeszcze starszych, prawie wszyscy grają w siatkówkę. I są tam pewne sukcesy też (...) na miarę oczywiście naszych możliwości, małych możliwości, bo miejscowość jest niewielka...”.

Co jednak ważniejsze, siatkówka traktowana jest przez niektórych rozmówców jako jedyna aktywność łącząca mieszkańców ponad podziałami: „W piłkę siatkową grają wszystkie grupy, ale nie rozmawia się wtedy o sprawach Puszczy” [R32]. Międzyzakładowe mistrzostwa w piłce siatkowej traktowane są jako wydarzenie integrujące różne środowiska: „I też to integruje pewnie Białowieżę, przynajmniej na ten jeden czy dwa dni (...) na dwa dni łączy wszystkie środowiska, i naukowców (...) nie patrzymy na siebie bykiem (...). Spotykamy się, gramy, dobrze się znamy, czasami nawet też spotykamy się tak gdzieś i jest OK” [R44]. Wspomniane też były pozytywnie inne imprezy sportowe: „Są takie wydarzenia bardziej w stronę sportowych, typu „Bieg Żubra” był albo... teraz był rodzinny bieg, organizowany przez dom dziecka, że się biegło rodziny z dziećmi, tak – to było fajne” [R11]. Siatkówka nie tylko pełni funkcję integrującą społeczność, ale wprowadza też równowagę, jeśli chodzi o wizerunek Białowieży, zdominowany przez elementy związane z przyrodą (żubr, BPN).

Podsumowując, wydarzenia i inicjatywy kulturalne niewątpliwie łączą mieszkańców, bo umożliwiają im komunikację i wymianę symboliczną, ale ponieważ jest to wymiana znacząca (tzn. dystynktywna, wskazująca na to, co lepsze-gorsze, wyższe-niższe), jednocześnie w sposób nieunikniony wprowadza podziały. Białowieskie wydarzenia i imprezy kulturalne klasyfikowane są według lokalnie przypisywanych im kategorii, w związku z tym brak uczestnictwa nie zawsze musi oznaczać bierność kulturalną, ale czasami jest stawianiem oporu kulturze dominującej lub zagrażającej (w tym przypadku znaczące jest połączenie w narracjach *nieskomplikowanej rozrywki i białoruskości* w przypadku Nocy Kupały i *wyrobionego smaku bywalców* Teatru w Stodole). Rozmówcy dokonują klasyfikacji imprez i wydarzeń głównie w kategoriach smaku/gustu oraz narodowości i zasiedzenia, a samo ich określenie jest wyrazem stosunku do nich, a więc potwierdzeniem swojego kapitału kulturowego i społecznego.

ROZDZIAŁ 6.

BIAŁOWIESKIE POLE KULTURY, CZYLI KTO TU ZAJMUJE SIĘ KULTURĄ

Jednym z przyjętych przez nas założeń, o czym piszemy w części pierwszej, jest uznanie, że każdy – jako reprezentant jakiegoś świata społecznego – jest „człowiekiem kulturalnym”, to znaczy mającym do czynienia z praktykami wartościowymi i znaczącymi w lokalnym polu kulturowym. W tym rozdziale zajmiemy się opisem lokalnego pola kultury – tzn. pewnego wycinka pola kulturowego, które związane jest z tradycyjnie pojmowanym uczestnictwem w kulturze. Zderzenie ze sobą tych perspektyw – kultury w ogóle i kultury „kulturalnej”, realizowane w ramach lokalnego pola kultury – pozwoli na wydobycie wielorakich znaczeń analizowanych praktyk, ich społeczną arbitralność i subiektywność. Oczywiście granice tych pól nie są ostre, a pokazać ich odmienną można tylko za pomocą dwóch diametralnie różnych analiz.

W tym miejscu dokładniej przyjrzymy się, jak wygląda lokalne pole kultury oraz problematyka uczestnictwa w kulturze, pojęte dynamicznie i relacyjnie. Obraz funkcjonujących w Białowieży instytucji zajmujących się kulturą, jaki wyłonił się z opowieści badanych, wygląda następująco: większość z nich rozpoznawała Białowiecki Ośrodek Kultury, jako kluczową instytucję zajmującą się kulturą w Białowieży, na drugim miejscu wskazywano działania prowadzone przez Uniwersytet Powszechny w Teremiskach/Fundację Edukacyjną Jacka Kuronia. Poniżej przyjrzymy się dokładniej ich działalności, rekonstruując sposób, w jaki zostały one opisane przez reprezentantów różnych światów.

„Wspólne” miejsce

Z wielu wypowiedzi wynikało jasno, że Białowiecki Ośrodek Kultury mógłby stać się miejscem „wspólnym” dla osób zaangażowanych w życie społeczno-kulturalne. Decydujące czynniki to: tradycja, miejsce usytuowania (w samym centrum Białowieży, w którego budynku mieści się też Urząd Gminy) czy możliwości lokalowe

(dysponuje salą kinową, oraz przestrzenią Galerii OBOK, którą można też wykorzystywać na warsztaty i różnorodne spotkania mieszkańców). Do przestrzeni zarządzanych przez BOK należy też stadion (m.in. z boiskami do siatkówki plażowej), na którym latem mogą odbywać się plenerowe imprezy. Jak już pisaliśmy wyżej, siatkówka stanowi prawdziwą „miłość białowieżan” i sporo młodzieży ją uprawia. Dyrektor BOK-u sam jest trenerem siatkówki, także kontynuuje tę tradycję. Wraz z objęciem przez niego stanowiska pojawiły się nadzieje na rozbudzenie życia kulturalnego: „Dużo robi, dużo robi, rzeczywiście to widać” [R11], „Robi fajne projekciki małe” [R18]. Jego największą zaletą jest, zauważana przez mieszkańców, otwartość na współpracę z wieloma różnymi światami – zarówno z miejscowymi, jak i z przyjezdnymi, starymi i młodymi. Ośrodek nawiązał kontakt z rodzicami dzieci w wieku szkolnym (głównie młodymi matkami), które pomogły przy organizacji Dnia Dziecka. Jak podsumowała jedna z nich: „Bardzo dobrze nam się współpracuje (...) na każdy pomysł reaguje... on po prostu nas wspiera (...) ale my też mu pomagamy (...) żeby zrobić coś fajnego w takiej małej miejscowości, to trzeba się wspomóc nawzajem” [R11].

Dzień Dziecka w 2012 roku był ważnym wydarzeniem w miejscowości, bo było „to pierwsze wydarzenie od wielu lat, kiedy coś zrobiono razem” [R2] i przyszło na nie dużo osób, przede wszystkim miejscowych. „Mieszkańcy przychodzą wtedy, kiedy występują ich dzieci. BOK powinien ruszyć w tę stronę [...] trzeba organizować to społeczeństwo” [R1]. Widać tutaj uniwersalną i jednoczącą siłę pewnego typu kapitału kulturowego: pomimo lokalnych różnic kulturowych i silnych granic symbolicznych, jest pewien typ imprez, które mają szansę stać się społecznym spoiwem ze względu na kryjące się za nimi uniwersalne wartości: „Imprezy na Dzień Matki, Dziecka i Kobiet – idą na nie wszyscy” [R13].

Wzmacnianie za pomocą tego typu działań (skierowanych do wszystkich, którzy mają dzieci czy są rodzicami) kapitału społecznego mieszkańców mogłoby ograniczać dystynktywną moc poszczególnych kapitałów kulturowych i stwarzać wspólną przestrzeń komunikacji między różnymi grupami – przede wszystkim miejscowymi i przyjezdnymi. Młode kobiety zauważają także pozytywne efekty pewnej synergii i wymiany pomysłów między społecznością a instytucjami: „Ja to widzę, że

się taka siatka tworzy, jakiejś współpracy, i dzięki temu, że to jest Dzień Dziecka, jest po prostu super, bo jest tyle atrakcji, że ledwie można to ogarnąć, no bo wszyscy się w to włączyli” [R11]. Z analiz rozmów wynikało, że grupą, której zależy na tym w szczególności, są mieszkańcy napływowi. Do powodów, o których pisaliśmy wyżej (znaczenie kapitału zaangażowania w *polu działania*, czy szerzej – obywatelskości) dochodzi jeszcze jeden, bardzo prozaiczny: grupa ta, pozbawiona w tym miejscu korzeni i zaplecza rodzinnego, pragnie wszelkimi sposobami wzmacniać swój kapitał społeczny i oswoić przestrzeń białowieską, m.in. przez działalność na polu kultury: „Chcemy się wielu rzeczy dowiedzieć, bo nie jesteśmy stąd” [R1].

Percepcja strategii działań podejmowanych przez BOK jest dwoista: z jednej strony, jak podkreśla nasz rozmówca, „Białowieża jako taka miejscowość z marką, zasługuje na to, żeby mieć dużą taką własną, znaną w całej Polsce imprezę” [R1], by przyciągać turystów, których obecność jest dla mieszkańców korzystna z perspektywy ekonomicznej. Z drugiej strony, BOK obsługuje tzw. akademie rocznicowe, związane już bardziej z kulturą narodową (święta patriotyczne i narodowe). „Na każdej akademii (...), jeżeli są już jakieś piosenki, jest jakaś piosenka polska, jakaś białoruska i nie ma problemu, bo w takiej miejscowości jesteśmy, że raczej to się nakłada” [R2].

Obydwa typy działań świadczą o podejmowaniu prób łączenia i przekraczania symbolicznych granic lokalnych oraz łagodzeniu napięcia w *polu etniczno-narodowym*. Biorąc pod uwagę identyfikowane wcześniej dystyngowane siły kapitałów oraz związanych z nimi decyzji o uczestnictwie w poszczególnych wydarzeniach, ciekawym pytaniem na przyszłość pozostaje kwestia, czy tego typu strategia znajdzie uznanie w innych grupach społeczności białowieskiej, przejawiając się wyższą frekwencją na kolejnych koncertach czy przedstawieniach organizowanych przez Ośrodek.

Podobnie zresztą jest z nakładającym się na *pole etniczno-narodowe*, aczkolwiek nie tożsamym, *polem religii*. I tutaj działalność BOK wzmacnia *białowiecki ekumenizm*, o którym wcześniej pisaliśmy. Chodzi o to: „aby łączyć, albo jeżeli nie da się niektórych spraw połączyć, to pomagać jednym i drugim tak” [R2]. Taka aktywność może być jednak różnie postrzegana z perspektywy rozmaitych mieszkańców, którzy

mogą niekiedy odbierać to jako zawłaszczanie przez przyjezdnych ich instytucji i wprowadzanie elementów kulturowo obcych (np. pewnego typu aktywności, czy narzucania stylu działania). Z powodu dystynkcji kulturowej dla reprezentantów pewnych światów może się okazać, że „BOK się nie liczy, nic nie robi” [R47] albo, że nie prezentuje kultury specyficznej dla Białowieży [R39]; „Dom kultury to jest jakiś taki sztuczny twór, prawda, gdzie realizuje zadania statutowe (...) ale nie poszukuje pierwotnej historii” [R37]. Jednak głosy takie pojawiały się rzadko.

Na pewno istotną sprawą, decydującą o pozycji BOK-u w polu lokalnej kultury, jest jego ścisła współpraca z Urzędem Gminy. Czasem spotykaliśmy się z twierdzeniem na temat Ośrodka, że „jest tożsamy z urzędem”, i dzięki temu bardzo skuteczny w swoich działaniach [R11]. Czasami ta współpraca opisywana była jako „zajęcie przez Urząd” [R35], czyli była postrzegana jako symboliczna dominacja zinstytucjonalizowanej władzy nad polem kulturowym.

Jaka kultura i dla kogo?

Innego rodzaju napięcia związane są z odbiorem działalności drugiej, wskazanej jako najważniejsza, instytucji kultury – a mianowicie z Uniwersytetem Powszechnym im. Jana Józefa Lipskiego (dalej: UP) prowadzonym w Teremiskach przez Fundację Edukacyjną Jacka Kuronia (dalej: Fundacja). Fundacja i jej lokalna działalność (Teatr w Stodole oraz inne realizowane programy, jak warsztaty dla dzieci) są wskazywane przez dużą liczbę rozmówców jako istotne dla gminy działania związane z kulturą. Jak twierdzi jedna z badanych, Fundacja jest „raptem 10 lat” – dopiero powoli wtapiają się w otoczenie, ale coraz więcej osób uczestniczy w ich działaniach i oni „robią tutaj nieocenioną robotę” [R22]. Z kolei pytany o braki w ofercie kulturalnej inny badany stwierdził: „Od czasu jak jest Uniwersytet Powszechny, to jest do wyboru, bardzo ciekawie, teatr...” [R32]. Mimo, że nazwa Uniwersytet była wymieniana przez wielu badanych, to często używa się również skrótowej nazwy *Teremiski*: „Mi się kojarzą z centrum kulturalnym” [R11].

Ze względu na swoją lokalną wyjątkowość, uczestnictwo w działaniach Fundacji/UP ujawnia różne lokalne podziały (oparte głównie o kapitał zasiedzenia) i to zarówno ze względu na to, kto jest organizatorem, jak i ze względu na to, do kogo adresowane jest działanie. Rozmówca R7 wskazał, że sam fakt, iż osoby działające w UP nie urodziły się w Białowieży, powoduje, że niektórzy mieszkańcy miejscowości nie chcą uczestniczyć w tamtejszych wydarzeniach: „Oni są postrzegani jako osoby przyjezdne i też kojarzeni jako ekolodzy, i dlatego część osób nie przyjdzie do Uniwersytetu”. Nawet jeśli miejscowi wiedzą, że „kulturalnych rzeczy dzieje się trochę w Teremiskach” [R18], to powodem trudności z rozszerzeniem kręgu odbiorców jest nie tylko kwestia „poziomu”, ale fakt, że to ludzie z zewnątrz proponują takie rzeczy: „W Teremiskach jest szkoła i oni też robią spotkania, przedstawienia, wspólnie też ustalamy, gdzie, co i jak. Mieszkańcy średnio z tego korzystają, przychodzą ci, którzy przyjechali z rodzinami, rdzenni nie. Może dlatego, że podchodzą z nieufnością do tego rodzaju imprez” [R17].

Co jednak ważne, rezerwa naszych rozmówców nie dotyczy osobiście samych animatorów. Ich codzienna obecność i życie w lokalnej społeczności oswajają i uwiarygodniają ich działalność. Gdy rozmówcy kojarzyli osoby, ten spersonifikowany odbiór był bardzo pozytywny: „Kulturą zajmują się tu [w Teremiskach] głównie Winiarscy i robią to bardzo dobrze, nie mam wątpliwości” [R26]. Mamy tutaj bardzo ciekawy problem „rozszczenia się” wizerunku instytucji na dwa wymiary, przy jednoczesnym zachowaniu ciągłości przekazu: jeden wymiar postrzegania dotyczy konkretnych osób („teatr Winiarskich” [R8]), drugi poziom – bardziej ogólny – dotyczy samych działań UP (w domyśle Fundacji), a sprowadza się do podkreślania obecności instytucji, ale bez wyraźnego rozpoznania poszczególnych typów działań: „jakieś warsztaty, ale to trzeba spytać...” [R2], „Na pewno coś tam robi ten Uniwersytet... dużo jest zawsze plakatów, dużo jakichś tam spektakli, także na pewno oni coś robią i to każdy ich kojarzy” [R24]. „Uniwersytet Powszechny robi, każdy ich kojarzy” [R23]. Jak podsumowuje stała bywalczyni: „Fundacja, Uniwersytet, Winiarscy – wszyscy wiedzą, że to jedno...” [R1].

Część rozmówców postrzega działania UP z dystansem, wskazując swoistą „elitarność” czy „obcość” prezentowanej tam kultury o charakterze uniwersalnym:

„Teremiski tutaj wydają mi się dobrym przykładem, bo to rzeczywiście jest coś bardzo, bardzo fajnego, ale to jest w Teremiskach i ja widzę jednak, że to jest bardzo ograniczona grupa ludzi i ja ciągle widzę tam, no poza, powiedzmy, turystami (...) to ciągle są ci sami ludzie...” [R43]. „Często jeżdżę [...] w Teremiski i też jest bardzo mało ludzi z Białowieży” [R10]. Wśród przychodzących, wymienia się: naukowców, nauczycieli oraz „ludzi nie stąd, może bardziej wykształconych, mających może wyższe potrzeby kulturalne” [R43], inny określa ich: „głównie ludzie z instytutów” [R32]. Pojawienie się w Teremiskach na spektaklu jest nie tylko wyrażeniem akceptacji dla przyjezdnych, ale też dla proponowanej przez nich kultury i zawartej w niej dystynkcji (niechęć wobec popularnych i masowych rozrywek). Oczywiście nie dla wszystkich rdzennych mieszkańców „elitarność” czy „obcość” programu Teatru stanowi barierę uczestnictwa. Jak podkreśla jedna z rozmówczyń, nawet jeśli awangardowy spektakl nie jest wprost zrozumiały, to stanowi dla niektórych zachętę do dalszych dociekań, lektur czy przynajmniej źródło poznawczej satysfakcji zobaczenia „czym teraz młodzi się interesują”, nawet jeśli im się to nie podobało [R5].

Młodzież, turyści, naukowcy z IBS, oraz najbliżsi sąsiedzi z Teremisek stanowią stały skład publiczności. Ta ostatnia kategoria ludzi, nazywana „publicznością teatru”, nie przyjdzie raczej na imprezę organizowaną w Białowieży [R5]. Może dlatego, że przywiązanie do miejsca jest silniejsze niż przywiązanie do osoby lub oferty danej instytucji, a z Teremisek do Białowieży w optyce teremiszczan – jest bardzo daleko. Brak mobilności, brak elastyczności, siła przyzwyczajenia i waloryzowanie tego, co bliskie, swojskie i oswojone jest charakterystyczną cechą odbioru w przypadku mieszkańców *rdzennych*: nawet jeśli jest to awangardowy, trudny w odbiorze spektakl, to ważne, że ma miejsce „w naszej” (teremiszczańskiej – a nie białowieskiej) stodole. „Naszej” ma też dosłowne znaczenie – większość mieszkańców Teremisek to starsze panie, z których wiele ma doświadczenie pracy w tej starej stodole, należącej w czasach ich młodości do najbogatszego, a więc zatrudniającego inne osoby, gospodarza we wsi. Jedna z badanych przypomina słowa nieżyjącej już starszej teremiszczanki: „Miała zwyczaj mówić: czy ja pomyślałam kiedyś, że będę oglądać przedstawienie tu, gdzie na bosaka młóciłam kiedyś zboże?” [R5].

Spektakl rozgrywany w przestrzeni Stodoły znosi też w jakiejś mierze barierę uczestnictwa związaną z „wyobrażoną kulturalnością”, jaką jest odpowiedni strój, znajomość szczególnych zasad zachowania, szczególne przygotowanie się do „wyjścia do teatru”. Do stodoły można po prostu przyjść, wstając z sąsiadką z ławeczki, przyjeżdżając na rowerze, czy po prostu zajrzeć, bo usłyszało się przed chwilą w sklepie, że coś będzie.

Animatorzy teatru świadomie budują kontakty ze swoją publicznością i szczególnie nakierowani są na przyciągnięcie lokalnych mieszkańców, a nie turystów. Jest to zrozumiałe, w przypadku gdy teatr nie jest przedsięwzięciem komercyjnym i efektem jego działania nie ma być zysk, ale głębsza interakcja pomiędzy mieszkańcami, sąsiadami czy lokalnym środowiskiem. Jak opowiada jedna z miejscowych: „Oni sobie bardzo mocno tym zjednali tą społeczność lokalną. (...) oni tu przyjechali ze świata i oni wszystkich ludzi miejscowych szanują bardzo, no interesują się tymi ludźmi, rozmawiają z nimi czy rozmawiali (...) chcieli śpiewać ich piosenki, poznać i śpiewać ich piosenki, prawda... no i napisali taką sztukę, *Opowieści Teremiszczańskie*, która dosłownie ściska za serce wszystkich miejscowych” [R3].

Jest to przykład bardzo oryginalnej strategii zarządzania kapitałem kulturowym, która polega na próbie łączenia tego, co lokalnie postrzegane jest jako niemożliwe do połączenia: uniwersalnej kultury wysokiej (historycznie w tym regionie postrzeganej jako narodowa kultura polska) z uniwersalnie traktowaną kulturą etniczną (która jednakże w tym miejscu nie jest postrzegana uniwersalnie tylko stygmatyzująco).

Dlatego też, jak pokazują poniższe wypowiedzi, proces ten udaje się tylko częściowo, w szczególnych konfiguracjach. Z reprezentantami pewnych światów nie ma szansy na komunikację i może nigdy nie będzie, ze względu na różnice w kapitale kulturowym. Temat ten poruszył bezpośrednio jeden z rozmówców, pytając wprost: „Uniwersytet Kuronia [...] jaka to jest kultura? Białoruska?”. Jednocześnie opisał zespół UP jako tych, którzy się zajmują kulturą (i robią to dobrze), ale nie do końca trafiają z programem do lokalnej społeczności. Wprawdzie na spektakle i spotkania przychodzą starsi ludzie, ale: „Bo to ten poziom. O, babcie [przychodzą], bo to mają czas, poza tym lubią tą muzykę (...) No, ale to nie trafia

do tego, do społeczeństwa, bo może by to trafiało (...) gdyby to była kultura białoruska” [R26].

Paradoksalnie, inna mieszkanka Białowieży stwierdziła coś przeciwnego: „[Dla katolików], ich zainteresowanie wątkiem białoruskim sprawia, że pewne osoby nigdy tam nie pójdą...” [R3]. Narracje te ujawniają różnorodność społecznych światów w ich etniczno-narodowej perspektywie, o której pisaliśmy w kontekście białowieskich kapitałów. Pokazują też, że stawki istotne w lokalnym polu kultury nigdy nie są neutralne i autonomiczne, ale zawsze związane są z szerszym kontekstem pola kulturowego danej społeczności.

Rozszczerzone pole kultury

Wskazany przez nas podział na odrębne światy, którym brak wspólnej płaszczyzny kulturowej, oznacza częściowe „rozszerzenie” pola kultury. Jeden z rozmówców wskazuje na źródła owego stanu rozproszenia życia kulturalnego i pozornej „martwoty”: „Brakuje dobrego animatora kultury, który zebrałby potrzeby różnych ludzi i starał się na nie odpowiedzieć” [R46]. Stan ten można powiązać też ze wspomnianym wyżej rozproszeniem elit. Nie ma w Białowieży jednej grupy, której zależałoby na współpracy ze wszystkimi „ponad” podziałami. „Jest elita intelektualna, ale ona nie ma kapitału kulturowego” podsumował jeden z rozmówców [R4].

Dotyczy to zwłaszcza świata naukowców, pracowników instytutów naukowych, którzy trochę traktują miejscowych „jak aborygenów” [R34] i nie są zainteresowani praktykami kulturowymi charakterystycznymi dla białowieskiego stylu życia. Raczej dążą do tego, by wytworzyć i kultywować swój własny, oparty w dużej mierze o uniwersalizującą moc nauki i kulturę o charakterze bardziej globalnym – centrum Białowieży to „Zakład Badania Ssaków, bo tam cały świat przyjeżdża” [R32]. Wobec tak jawnych różnic dystynktywnych, wartościujących poszczególne praktyki w kategorii gustu, nie może zaistnieć efekt synergii, a wysiłki poszczególnych aktorów spotykają się z nikłym odbiorem i obojętnością poza granicami swojego lub pokrewnych mu światów.

Owocuje to niską frekwencją i brakiem szerszego zainteresowania zasiedzia-
łych mieszkańców wobec działań lokalnych gigantów. Pozornie życie kulturalne
w Białowieży kwitnie i jest niezwykle intensywne. Paradoks polega na tym, że
imprezy w Białowieży są licznie organizowane, ale udział w nich samych białowieżan
jest niski (dużo instytucji – mało ludzi). „To wszystko można policzyć na palcach jed-
nej ręki, ile osób bierze w tym w ogóle udział, to jest w ogóle szok” [R11]. „Przycho-
dzi trochę mieszkańców i są to zawsze ci sami mieszkańcy, najwięcej z grupy tych
przyjezdnych” [R7]. „Głównie chodzą turyści, mieszkańcy – jeśli mają czas” [R31].
A w sezonie mieszkańcy nie mają czasu, bo są zajęci obsługą turystów (z tego
głównie żyją).

Dla białowieżan życie kulturalne mogłoby się toczyć poza sezonem turystycz-
nym, ale oprócz imprez związanych z rocznicami 11 listopada, 3 maja (z którymi „nie
wszyscy się identyfikują” [R32]; przychodzą „reprezentanci instytucji i kilka rodzin”
[R11]), świątami religijnymi oraz Dniem Matki, Dziecka, Babci i Dziadka – „brakuje
oferty w okresie jesienno-zimowym” [R23]. Zauważalne jest, że „więcej się dzieje
w trakcie wakacji” [R18].

Odpowiedzialności za taki stan rzeczy nie ponoszą wyłącznie osoby i instytu-
cje zajmujące się kulturą, ale ma on swoje bardziej obiektywne przyczyny. „Na po-
czątku była taka sytuacja, że może nie było informacji, w tej chwili informacji jest
coraz więcej, i mimo to ludzie nie przychodzą” [R45]. Dlaczego nie przychodzą?
Dlatego, że – jak powiedział jeden z rozmówców: „życie kulturalne, to dla każdego
znaczy coś innego” [R35], „każdy na te sprawy może mieć swoje pole widzenia”
[R10], „ludzie nie czują potrzeby, żeby sobie pojechać na jakiś koncert” [R7]. Inny
rozmówca uważa, że aby mówić o brakach w kulturalnej ofercie, trzeba mówić
o zapotrzebowaniu – a ma wątpliwości, czy taka potrzeba jest, ponieważ „miejscowi
nie lubią wychodzić z domu – nie biorą udziału...” [R3]. Na imprezy przychodzi
raczej garstka ludzi, ludzie się raczej nie angażują, nie ma chęci uczestnictwa w wydarze-
niach [R18]. Jeden z badanych zwrócił uwagę na niski poziom wykształcenia
w Białowieży, i co za tym idzie – jak to ujął – brak wyższych potrzeb [R19].

Przyczyny mogą być różne i związane są bezpośrednio z owymi, opisanymi
przez nas podziałami. Jednym z takim podziałów, które mają wpływ na nieobecność

miejscowej publiczności na pewnych wydarzeniach, jest różnica pokoleniowa. Jeden z rozmówców wspominał o festiwalu teatralnym „Wertep”, na który chodzą tłumnie młodzież i turyści. Natomiast pokolenie 50-, 60-latków traktuje takie wydarzenia jako wygłup, ponieważ starsi mają inne, bardziej tradycyjne gusty. „Ludzie starsi mówią *nie* – ponieważ takie sprawy nie są praktyczne” [R19]. Z drugiej strony, wpływ starszych mieszkańców na pole i kształt dominacji symbolicznej jest nadal bardzo silny i znaczący, bo to oni są strażnikami tradycji, a co za tym idzie – mocy kapitału zasiedzenia. Z ich perspektywy istnieje wiele imprez kulturalnych, są „uliczne festiwale teatralne, Noc Kupały, Spotkania z Arią”, ale nie cieszą się zainteresowaniem wśród mieszkańców Białowieży: „Kiedyś to ludzie szli tabunami” – a teraz raczej chodzą młodzi [R35].

Obecnie nie są organizowane takie imprezy jak dożynki, które integrowały wiejską społeczność, czy dni babci/dziadka/seniora organizowane dla osób starszych. Stąd pojawiła się propozycja zadbania o seniorów: „Można by zorganizować jakieś wieczorki poetyckie, czy spotkania z tym czy z tamtym albo chór spokojnej starości, coś takiego jest w innych miastach” [R15]. Barię dla starszych osób może być dotarcie do informacji [R25], kwestia dojazdu oraz turyści, którymi trzeba się zajmować w święta [R1].

„Coraz mniej wspólnego życia...”

Ważnym aspektem lokalnego uczestnictwa w kulturze jest kwestia odbiorców lokalnych wydarzeń kulturowych, przywoływanych przez rozmówców w kategoriach „my-oni”, gdzie „oni” oznaczają turystów. Rozmówcy wskazywali na niską frekwencję mieszkańców Białowieży, kontrastującą z wysoką frekwencją turystów. W trakcie wywiadu grupowego jeden z rozmówców stwierdził, że lokalne instytucje kultury „teoretycznie powinny działać dla wszystkich, ale z tego, co zauważyłem, to (...) [mieszkańcy] nie mają sprecyzowanych oczekiwań (...). Czasami odnoszę wrażenie, że (...) dla większości to będzie pasowała taka impreza, gdzie przyjdą, napiją się dużej

ilości piwa i potańczą sobie pod sceną” (F2: R1). Przypomniał, że na koncercie filharmonii z Grodna „90 proc. to byli turyści” (F2: R1).

Z perspektywy przedstawicieli instytucji kultury, imprezy przyciągające turystów są ważne, bo pozwalają na rozwój agroturystyki. Dyrektor BOK przyznał wprost: „Jak się zbliża maj-czerwiec, zależy mi na jak największej liczbie turystów”. Jednak rozmówcy-mieszkańcy, którzy odnosili się do tej kwestii, wskazywali nie tylko na szanse rozwojowe. Jeden z rozmówców uważał, że „czasami za dużo jest mi tych imprez kulturowo związanych zupełnie z tym rejonem” [R42] i podkreślał, że jest to ciekawe dla turystów, „bo inne, ciekawe tego raz posłuchać, ale jak się tu mieszka na stałe, to staje się to dość monotonne”.

Wracając w tym kontekście do omawianej wcześniej szczegółowo Nocy Kupały, można zapytać, czy jest ona szansą, czy też bardziej ograniczeniem dla gminy. Jedna z działaczek kultury w trakcie wywiadu grupowego stwierdziła, że kiedyś Noc Kupały była wizytówką Białowieży i imprezą integrującą mieszkańców, ale obecnie jej charakter mocno się zmienił: „Teraz ja jako mieszkaniec nie idę na tę imprezę”, bo zmienił się jej charakter [F2: R2]. Spowodował to przede wszystkim rozwój turystyki i umasowienie samego wydarzenia, które obecnie postrzegane jest przez mieszkańców jak najazd obcych (jedyny dzień w roku, gdy nie można przejść ulicą, ani zaparkować samochodu). Jeden z rozmówców, zaangażowany w kształt życia kulturalnego, zauważa potrzebę dostosowania (przywrócenia?) Nocy Kupały do potrzeb mieszkańców i całej gminy, by nie była postrzegana w kategoriach „katastrofy ekologicznej”. Jest to niezwykle trudny do zrealizowania postulat, gdy wspomnieć, że Noc Kupały jest imprezą, na którą – zgodnie z opinią części mieszkańców – chodzą głównie *rdzenni* białowieżanie (uważani za „autochtonów”), a z drugiej strony uważa się, że mieszkańcy Białowieży tylko sprzątają po Nocy Kupały [R10].

Z tej perspektywy, ich funkcjonowanie jako społeczności sprowadza się do „usługiwania” turystom i dostosowywania do nich swoich potrzeb i gustów. Znajduje to swoje przełożenie na sposób społecznego zagospodarowania i obecności białowieżan w „ich” przestrzeni publicznej. Białowieżanie kiedyś chodzili do tych samych miejsc, co turyści, teraz „miejscowi izolują się od turystów”, „Tam gdzie idą

turyści to nie stać białowieżan” [R38]. Następuje powolny proces wykorzenia z lokalnej sfery publicznej. Jak konstatuje jeden z naszych rozmówców: „Nic dziwnego, że [białowieżanie] zamykają się w domach, skoro wszystko nastawione jest na turystów” [R40]. Co prawda jest dużo restauracji, ale znakomita ich większość skierowana jest do turystów, co przejawia się zwłaszcza w cenach. Brakuje miejsca dla mieszkańców, gdzie mogliby pójść i wypić herbatę w „przyzwoitej” cenie.

Podobnie jest z ofertą dużych hoteli białowieskich, które organizują sporo wydarzeń i posiadają zaplecze w postaci kortu tenisowego, pola golfowego czy luksusowego basenu. Ze względów ekonomicznych i kulturowych pozostają one jednak niedostępne dla większości białowieżan (nie spotkaliśmy osoby, która korzystałaby z tych „dobrodziejstw”). Kontakt z hotelami kształtuje się co najwyżej na niwie zawodowej: „Jestem takim animatorem kultury trochę, bo na przykład w hotelach, zapraszają mnie hotele, żeby przygotować warsztaty jakieś artystyczne, tematycznie, oni sami dają temat, nie no i ja po prostu potrafię to zrobić więc, czy tam jakieś warsztaty wielkanocne czy warsztaty na Boże Narodzenie” [R10].

Okazuje się, że jednym z takich wspólnych „własnych” miejsc, symbolicznie ważnych dla białowieżan było kino Żubr – obecnie zamknięte z powodu niedoborów budżetowych i niskiej frekwencji. Mimo wcześniejszego braku zainteresowania ofertą kina, które doprowadziło do jego zamknięcia, obecnie artykułowany jest sentyment wobec tego miejsca i poczucie straty: „Marnuje się sala kinowa. Sala jest piękna. Jak pracowałam w domu kultury, to wtedy jeszcze kino było, to już dzieciaków namawiałam, dzieci przychodziły z rodzicami i jakoś to było” [R10]. Bardzo wiele osób wspomina kino jako ważną instytucję społeczną, kiedyś mocno integrującą, znaczący element przestrzeni publicznej. „Kiedyś życie kulturalne skupiało się wokół kina miejscowego – istniał zespół taneczny, śpiewaczy. Przyjeżdżało kino objazdowe i już szło na taki pokaz pól Białowieży” [R35]. „No właśnie kino. To jest jakaś porażka u nas. (...) Ja pamiętam czasy, kiedy (...) myśmy spędzali w kinie weekendy po prostu, były seanse piątek, sobota, niedziela i myśmy trzy razy oglądali ten sam film i to były czasy. A teraz jakaś taka martwota z tego powiewa” [R42]. Inny rozmówca proponuje wykorzystanie kina do zorganizowania festiwalu filmów przyrodniczych, który

przyciągnąby większą liczbę turystów, zainteresowałby ludzi, którzy zapragnęliby w rzeczywistości obejrzeć piękno Puszczy [R33].

Warto zauważyć też nieobecność lub sporadyczne wzmiankowanie w wypowiedziach na temat instytucji kultury takich ośrodków jak Technikum Leśne, Muzeum BPN czy IBS. Imprezy organizowane przez TL, np. słynny ogólnopolski konkurs „Las – moja miłość”, są jednak wizytówką szkoły, a nie Białowieży. Konkurs aktywizuje uczniów z różnych rejonów Polski, zaraża ich miłością do lasu, ale ma niewiele wspólnego z młodzieżą białowieską, która w Technikum stanowi mniejszość. Podkreślić należy też jednak, że w pracy komisji konkursu społecznie zaangażowani są białowieżanie – i o tyle też ma on charakter działania integrującego lokalną społeczność – pozwala spotkać się różnym światom białowieskim.

Nieobecność BPN w percepcji lokalnego pola kultury konstatuje wprost jeden z rozmówców, wskazując, że Białowieżanie prawie nie chodzą do Muzeum: „Jeden dzień w tygodniu mają za darmo i w ogóle z tego nie korzystają, mimo że to jedno z najbardziej nowoczesnych [muzeów] w Polsce i dużo się o nim mówi” [R4]. Odbiorcami oferty muzeum są wyłącznie turyści, a jego zasięg ma tym samym zasadniczo ogólnopolski charakter. Podobnie, poza lokalnym polem kultury, znajduje się działalność kulturowo-edukacyjna IBS – choć jej charakter można określić też jako regionalny, z uwagi na współpracę ze szkołami z regionu podlaskiego i wspólne projekty edukacyjne. Natomiast IBS nie współpracuje bezpośrednio z gminą ani z białowieską szkołą czy z BOK, brak tu wspólnych inicjatyw. Choć miały one miejsce w przeszłości, to jednak ze względu na toczący się od lat konflikt wokół poszerzenia Parku, nie udało się ich utrzymać, rozwinąć i pogłębić, wytwarzając stałe wzory współpracy.

Przez część mieszkańców ten brak współpracy z lokalnymi instytucjami bywa czasem odbierany jako marnowanie się realnego potencjału, posiadanego przez grupę naukowców. Jednakże wielu osobom taka współpraca wydaje się dziś niemożliwa, ze względu na potoczne skojarzenie naukowców z ludźmi zaangażowanymi ekologicznie. Ciekawą lokalną inicjatywą o charakterze społeczno-kulturowym były zorganizowane dwa razy Dni Białowieży, które cieszyły się dużym zainteresowaniem,

i w których wzięli udział zarówno mieszkańcy, jak i pracownicy IBS i IBL. Nie zakorzeniły się one jednak na trwałe na mapie lokalnych wydarzeń, a jako epizodyczne nie utrwały się też w pamięci mieszkańców – jedynie niewielu naszych rozmówców o nich wspomniało, choć zazwyczaj były to wzmianki pozytywne.

Powyższe analizy pozwalają wysnuć wniosek, że z perspektywy działań w lokalnym polu kultury problem leży w tym, kto organizuje dane wydarzenie i jakie mogłyby być jego skutki dla zmiany pozycji w polu kulturowym, gdyby okazało się ono dużym sukcesem. Dlatego też opór przed uczestniczeniem w niektórych imprezach lub bywaniem w jakiejś przestrzeni (np. Parku, kościoła, Urzędu Gminy czy Uniwersytetu) może wynikać z lęku przed utratą kontroli nad „sytuacją”. Zanik wyraźnej granicy oznaczałby w tym momencie potężną zmianę w układzie sił pola. Z drugiej strony, opór ten może wynikać z nostalgii za przeszłością, na co wskazuje, często powtarzane w różnych wariantach, zdanie: „Teraz jest dobrze, ale kiedyś było miło...”, „Ale było miło, no, ciężko, ale miło było” [R15]. Dlatego też wydaje się, że aby opisać trafnie dynamikę pola kultury Białowieży, należy jeszcze raz, z innej perspektywy, zadać pytanie o to, kto i w jaki sposób zajmuje się kulturą, i co to oznacza dla reprezentantów poszczególnych światów.

Kto tu zajmuje się kulturą?

Różnorodność odpowiedzi na to kluczowe – jak się okazało – pytanie pokazała, że decydującym czynnikiem przesądzającym o takim, lub innym wskazaniu była ogólna diagnoza sytuacji związana w całościową wizją rozwoju Białowieży. Charakter odpowiedzi ściśle zależał od przynależności wypowiadającego do danego świata, posiadającego swoją własną hierarchię wartości i swoją definicję *kultury* jako wartości nadrzędnej. W dużym skrócie, możemy pogrupować napotkane narracje w zależności od rozłożenia akcentów i pozytywnego wartościowania różnych przedziałów czasowych. Albo cechuje je silna nostalgia za przeszłością pod hasłem *było miło*, albo koncentrują się wokół trzeźwej i racjonalnej oceny teraźniejszości *jest dobrze*, albo wyraźnie podkreślają pełną optymizmu wizję przyszłości *będzie fajnie*.

Aby to zilustrować, przyjrzymy się teraz paru charakterystycznym wątkom pojawiającym się w wywiadach, nie rozstrzygając w tym miejscu, która z tych narracji jest lub ma szansę w przyszłości stać się dominującą.

Niektóre z pytaných osób były świadome tego, że „problem z kulturą” polega na tym, iż większość wydarzeń jest organizowana przez ludzi z zewnątrz (zarówno mieszkańców napływowych, jak i osoby spoza Białowieży np. z Hajnówki). „Mało jest imprez, które byłyby produktem naszym, białowieskim, tak jak to było kiedyś – grupy, zespoły szkolne, wspólne koncerty z kolędami, mnóstwo ludzi przychodziło na to – scena w kinie, wystawialiśmy jasełka ekumeniczne – to był nasz produkt lokalny” [R47]. Potwierdził to jeden ze starszych rozmówców: zarówno Spotkania z Arią, jak Dni Muzyki Sakralnej w kościele są organizowane przez osoby z zewnątrz – „Białowieża nic nie daje na to, nic nie łoży” [R35]. Powód takiego stanu rzeczy wydaje się być oczywisty – podmioty zewnętrzne wykorzystują atrakcyjność Białowieży, obecność turystów w sezonie, ale również architekturę np. akustykę w kościele, sale, otoczenie itd.: „Wszystko co Białowieża dostaje, to gratis z zewnątrz, wykorzystując walory Białowieży, np. łowy Jagiełły, rycerstwo przyjechało” [R47]. Taka ocena pojawiała się również w odpowiedzi na pytanie o znaczące wydarzenia kulturalne: „Były, ale już nie ma” [R37].

Zanik żywych tradycji (jak np. zwyczaju kolędowania: „Kiedyś duże grupy chodziły, a teraz nie” [R37]) jest charakterystyczny dla wiejskich społeczności poddanych wpływom zglobalizowanej kultury masowej. Białowieża nie stanowi tutaj wyjątku. Ze względu na opisywaną wcześniej strukturę osób zamieszkujących Białowieżę, zjawiska te dotyczą ją być może nawet silniej i w szerszym zakresie. Jeden z rozmówców podkreślił, że ma świadomość zmiany cywilizacyjnej, do której białowieżanie muszą się dostosować. Jego zdaniem mieszkańcy przyjmują zewnętrzne wzorce cywilizacyjne, żeby generować dochody, co podnosi poziom życia. Wskazał na wynikającą z tego zmianę cykli życia mieszkańców – cykl pór roku zastąpił cykl sezonów turystycznych. Zmiany te spowodowały np. niszczenie specyficznej lokalnej architektury i wzrost działań mieszkańców „na pokaz” [R41]. Znajduje to potwierdzenie w słowach: „Gmina się nie interesowała zabytkami, nadal się nie interesuje” [R21]. Architektury się nie docenia, co powoduje zanik lokalnego

kolorytu. Co więcej – jak wskazuje inny rozmówca – batalia o Puszcę dotyczy tylko części tego, co tworzy lokalność, a więc przyrody. W Białowieży brakuje debaty o kulturze, która została zablokowana przez debatę o naturze [R41].

Niewątpliwie, jak w przypadku wielu innych społeczności, w Białowieży następuje erozja kultury lokalnej, na rzecz przemysłu turystycznego. Fakt, że oferta kulturalna coraz bardziej skierowana jest tylko do jednego typu odbiorcy, wykluczając i skazując na niebyt inne światy, może być oceniany negatywnie. Ale nie tłumaczy to do końca pojawienia się tak dosadnej diagnozy jak: „W Białowieży nie ma życia kulturalnego i nie było. Nie ma takiej potrzeby, gdyby była, to by się zrodziło. Książek też się nie czyta. Telewizja i grill – ot, cała kulturalna działalność” [R37].

Jednocześnie pojawia się świadomość zmiany, ożywienia wynikającego z przyjazdu i osiedlania się nowych osób, któremu towarzyszy poczucie, że Białowieża się pozytywnie rozwija – coraz więcej się dzieje: „Coraz więcej jest małych, kameralnych wydarzeń kulturalnych” [R7]. „Ja uważam, że są możliwości i jeżeli ktoś chce, ktoś potrafi korzystać, to w Białowieży takie możliwości, jak najbardziej takie możliwości są” [R12]. Są to, przypomnijmy subiektywne oceny wynikające z odmiennej perspektywy czasowej i pozycji danego rozmówcy. Ową rozbieżność diagnoz łatwo zrozumieć dzięki, bardziej zdystansowanej i opisującej dłuższy proces, wypowiedzi dotyczącej ogólnie życia społecznego: „Kiedyś były zespoły, które występowały, potem był okres stagnacji, a teraz znowu coś się dzieje, od zeszłego roku jest mnóstwo imprez i spotkań” [R17].

W tego typu narracjach owe cywilizacyjne zmiany są waloryzowane pozytywnie i podkreśla się związane z nimi korzyści np. szansę przełamania izolacji komunikacyjnej przynoszoną przez nowe media, które mają wpływ na jakość życia w tak zamkniętych, odizolowanych miejscowościach: „Teraz jest fajnie, bo jest kupa pieniędzy na kulturę, dostęp jest niesamowity przez facebooka, jeśli chcą, jeżdżą do teatru w Białymstoku, tu do Stodoły młodzi chodzą...” [R4]. „Na stronach gminy widać, że dużo się dzieje, zwłaszcza w tym roku, (...) przedszkole ma swój fanpage” [R1]. Zmiany te niosą w sobie jednak swoje własne dystynkcje i – jak wskazuje jeden z rozmówców – „nie wyobrażam sobie jak [tutaj] zebrać 12 Białorusinek, żeby zaśpiewały swoje pieśni z dzieciństwa” [R4]. Tak czy inaczej muzyka i wspólny śpiew

jest jedyną tradycją, która nadal ma szansę przetrwać, ponieważ była jedną z najsilniejszych lokalnych praktyk wartościotwórczych. „Ludzie mnóstwo śpiewali, nie było radia, nie było telewizji, później było, ale i tak, ten śpiew to była, naprawdę piękna sprawa. No śpiewali prawie wszędzie, i w pracy, i w lesie na przykład, jak była prze-rwa tam na śniadanie, no była taka tradycja” [R26]. W latach 70. ubiegłego wieku działał Zespół Pieśni i Tańca Białowieża, który odnosił w tym okresie duże sukcesy, jednak brak finansów doprowadził do upadku zespołu [R33].

Widać, że tradycja ta jest wprost podtrzymywana, a liczba imprez i zespołów muzycznych funkcjonujących w Białowieży nie jest przypadkowa. Ostatnio powstał kolejny chór – męski chór leśników i nauczycieli z Technikum oraz zespół dziecięcy, który śpiewa piosenki polskie, białoruskie i ukraińskie. Jak widać specyficzne pole kultury, jakim jest świat muzyki, stanowi odtworzenie w mikroskali wszystkich wcześniej zarysowanych podziałów. Jeden z rozmówców na przykład wspominał, że chce wprowadzić trochę klasyki w muzyczną sferę kultury w Białowieży, pokazać ludziom inny rodzaj muzyki („bo to jest klasyka, taka sztuka przez duże S”), ponieważ większość produkcji muzycznej w tym miejscu to folklor, postrzegany przez rozmówcę jako mniej wartościowy: „Nie tylko ten folklor, w kółko to samo” [R20].

Tego rodzaju wprowadzanie dystynkcji smaku zderza się z próbami „oswoje-nia” i neutralizowania innej różnicy, również obecnej w tym polu. Widać ją w opowieści o organizatorze koncertów Dni Muzyki Cerkiewnej: „On jest prawosławny, ale on woli współpracować z naszą parafią i (...) jakby teraz dwa koncerty są, bo parafia prawosławna przejęła, a on nie chce się wiązać za bardzo, mimo że jest prawosławny, ale nie jest takim ortodoksem i w sumie z dwutygodniową różnicą są koncerty” [R32]. Ma to tym większe znaczenie, że wiele wydarzeń społecznych w Białowieży ma związek ze świętami religijnymi organizowanymi przez kościół i cerkiew.

Pomimo tych wielorakich różnic i podziałów ujawniających się w lokalnym polu, kultura może pełnić rolę pomostu pomiędzy społecznymi światami. Łączyć w tym najprostszym sensie, że wydarzenia są okazją do spotkania się mieszkańców należących do różnych grup i umożliwiają im – czasami pełne dystansu – obcowanie ze sobą. „Ludzie idą tam po to, aby pobyc w towarzystwie innych ludzi, niekoniecz-

nie są zainteresowani co tam się dzieje” [R38]. Nie muszą być bezpośrednio zainteresowani, ale – jak powiedział jeden z uczestników wywiadu grupowego: „Instytucje są też dla nas: chcemy ich dla siebie, żebyśmy mogli spotykać się w takim gronie, jak teraz” [F2: R3]. Sama obecność reprezentantów różnych światów we wspólnej przestrzeni społecznej może okazać się czynnikiem decydującym dla dynamiki rozwoju owego pola. Jak podsumował jeden z ważnych aktorów społecznych: „Czasami w sporach można odczuć, że wy jesteście tu przyjezdni, ale wszystko można obrócić w żart: no jesteśmy, ale tworzymy tę kulturę, bo wielu bardzo ludzi jest tu przyjezdnych, którzy tu się zasymilowali, bez których ta Białowieża też by wyglądała blado” [R50].

PODSUMOWANIE

Realizując w 2012 roku badanie, które stało się podstawą refleksji i analiz zawartych w tej monografii, mieliśmy przed sobą dwa cele: diagnozę kapitału kulturowego przez pryzmat białowieskich światów społecznych oraz przyjrzenie się relacji pomiędzy tak zrekonstruowanym polem kulturowym, oznaczającym pole *gry o/w białowieskość*, a kulturą w wąskim znaczeniu tego słowa, czyli lokalnym polem kultury.

Podjmując się napisania tej książki staraliśmy się teoretycznie pogłębić owe badawcze intuicje i pokazać, w jaki sposób można za pomocą koncepcji kapitału kulturowego nadać badaniom uczestnictwa w kulturze nowe wymiary. Niezwykłą zaletą koncepcji Bourdieu jest w naszym przekonaniu elastyczność ukontekstualnienia, wytwarzanie teorii dopasowanej do specyfiki terenu przy zachowaniu pewnej uniwersalnej logiki opartej na relacjach pomiędzy habitusem, polem relacji i praktyk społecznych, a działającymi w nim kapitałami.

Celem eksploracyjnym było zebranie materiału umożliwiającego opis praktyk uczestnictwa w kulturze mieszkańców w relacji do lokalnego pola kultury (istotnych na nim zasobów wartości- i normotwórczych) w celu pokazania sposobu, w jaki kultura może dzielić (wprowadzając dystynkcję) i jednocześnie łączyć (umożliwiając komunikację i wspólne działanie) w ramach lokalnego pola kulturowego.

Konfiguracja lokalnego pola kulturowego

Białowieskie lokalne pole kultury dzieli się na różnorodne sub-pola, części składowe, stanowiące przestrzenie społeczne (rozumiane metaforycznie jako obszary symboliczne), w których toczą się ważne lokalne gry o uznanie i dominację. W efekcie badania wyróżniliśmy różne logiki lokalnego działania kultury, a więc przypisywania znaczeń, określania relacji między skontekstualizowanymi pozycjami społecznymi oraz między nimi i „przedmiotami” (kulturowo dookreślonymi zdarzeniami,

rzeczami, sytuacjami). Każde z tych sub-pól powiązane jest z pewnym charakterystycznym dla niego kapitałem, stanowiącym istotny zasób, który daje przewagę w polu i o który toczy się gra. Tym samym wskazaliśmy, że kultura wytwarza lokalne dystynkcje, a jednocześnie umożliwia komunikację między przedstawicielami różnych światów społecznych. Komunikacja odbywa się dzięki kulturze, a rządzące nią reguły to właśnie logiki sub-pól. Sub-pola wytwarzają równocześnie dystynkcje, a ich dynamizm związany jest z konkurencją o lokalnie cenne zasoby symboliczne, czyli kapitały. Wyróżniliśmy następujące lokalnie znaczące sub-pola i związane z nimi kapitały:

- 1/ *sub-pole tutejszości*, a więc przestrzeń wielowymiarowych podziałów na „swoich” i „obcych”, miejscowych i napływowych, tutejszych i nietutejszych. Dominacja w tym polu związana jest z, rozmaicie dookreślaną, długością zamieszkiwania w miejscowości. To swoi/miejscowi/tutejsi decydują, kogo można uznać za osobę „tutejszą”, „miejscowi” wygrywają w wyborach samorządowych, są inaczej traktowani w kontaktach codziennych, itd. Zasiadzenie stanowi istotny zasób, który nazwaliśmy *kapitałem zasiadzenia*. Stanowi on lokalnie realną wartość, stąd część osób przyjezdnych usiłuje zostać uznanymi za „tutejszych”.
- 2/ *sub-pole działania*, a więc przestrzeń partycypacji społecznej w różnych typach działań zbiorowych (kulturalne, społeczne, polityczne czy gospodarcze) oraz oddolna ich inicjacja, aktywność społeczna, gotowość włączania się w działania na rzecz spraw wspólnych, społecznikostwo i obywatelskość. Charakterystyczne jest, że rozmówcy wskazują z jednej strony na bierność ludności miejscowej (przeciwstawianą aktywności społecznej mieszkańców przyjezdnych), z drugiej zaś na brak uczestnictwa mieszkańców przyjezdnych w życiu społeczności. Zaangażowanie, a dokładnie to, jakie działania podejmować należy (dla „nas”), a jakich nie, stanowi czynnik dystynktywny (a nawet antagonizujący) w społeczności lokalnej. W takim polu aktywnym zasobem staje się zaangażowanie, stąd wprowadziliśmy określenie *kapitał zaangażowania*.

Jak wynika z analiz, pole *tutejszości* i pole *działania* oraz związane z nimi kapitały *zasiedzenia* i *zaangażowania* są najsilniejszymi atutami w grze o bycie prawomocnym obywatelem Białowieży, a więc o symboliczną dominację, a poprzez to o prawo do decydowania o losach wspólnoty. Pola te wraz z właściwymi im kapitałami pozostają ze sobą w konkurencyjnej relacji. Są to sub-pola niezupełnie odrębne, wzajemnie walczące o status rozgrywającego, a tym samym dominującego w lokalnym polu kulturowym za sprawą aktywnych naw nich kapitałów. Z jednej strony mamy formułę: „Jestem stąd, więc mam prawo decydować o losach Białowieży”, z drugiej zaś: „Działam na rzecz Białowieży, więc mam prawo decydować o jej losach”. W ramach figury *obywatela Białowieży* spotykają się „zasiedzenie” i „zaangażowanie”, tocząc intensywną walkę o status dominującego kapitału symbolicznego, który ujawnia się w sposób specyficzny w sporze o Puszcę i jednocześnie jest przez ten spór ukryty i przykryty zarazem. Z teoretycznego punktu widzenia podkreślić należy ową konkurencyjność pól i kapitałów o dominację symboliczną (a więc ustalenie prostej rzeczy: co – jaka konfiguracja zasobów jest lokalnie ważniejsza) oraz wytwarzaną przez nią logikę znaczeń i władzy. Lokalne pole kulturowe w Białowieży jest w ruchu, gdyż składające się na nie pola i znaczące dla nich kapitały są w stanie walki o symboliczny status. Dopiero na tym tle rozpatrywać i analizować należy – naszym zdaniem – lokalny konflikt o puszcę, o definiowanie „potrzeb przyrody” (cudzystów podkreślać ma kulturowy wymiar tego działania), którego stawką jest a więc decydowanie o jej losach.

3/ *sub-pole przyrody*, które – co należy podkreślić – nie jest głównym polem lokalnych walk symbolicznych (co stanowi wniosek, idący na przekór dotychczasowym badaniom Białowieży), a wyłącznie jednym z lokalnych sub-pól, które – co ważniejsze – jest silnie związane z innymi polami. Oznacza to, że lokalny „konflikt o Puszcę” odzwierciedla różne lokalne walki symboliczne i jest z nimi silnie związany. Jednocześnie konflikt o ochronę przyrody przykrywa inne konflikty o charakterze *stricte* kulturowym (rozgrywające się w sub-polach *tutejszości* i *działania*). W *polu przyrody* gra toczy się o definicję Puszczy jako „naturalnego” elementu rzeczywistości, a nie społecznego zasobu i poprzez to o możliwość (charakter, zakres) korzystania z jej bogactw

„naturalnych” i/lub symbolicznych. *Sub-pole przyrody* opisać można antagonyzmem leśnicy-ekolodzy, który związany jest z, omawianymi wcześniej, *polami tutejszości i działania* jako opozycji: leśnicy jako tutejsi vs ekolodzy (i naukowcy) jako przyjezdni. Obie te kategorie – leśnicy i ekolodzy – czerpią podstawy legitymizacji do decydowania o Puszczy z odmiennych wymiarów wartościotwórczych: lokalnego vs globalnego, partykularnego vs uniwersalnego, instrumentalnego vs autotelicznego. W efekcie takiego ułożenia sub-pola mamy do czynienia z odmiennymi sposobami definicji Puszczy („natury”), zasad jej funkcjonowania czy jej „potrzeb”, które określić można jako *kapitał leśny* i *kapitał ekologiczny*, stanowiące formy dwóch utrwalonych lokalnie i stanowiących swoje przeciwieństwa zasobów. *Kapitał leśny* odnosi się do porządku lokalnego, partykularnego i instrumentalnego, i w rozgrywce w *sub-polu przyrody* posługują się nim zazwyczaj osoby „tutejsze”, tradycyjnie związane z pracą i życiem pośród lasu. *Kapitał ekologiczny* budowany jest w oparciu o wartości globalne, uniwersalne i autoteliczne i wykorzystują go zazwyczaj osoby „przyjezdne”, dla których las jest abstrakcyjnym ogólnoludzkim dobrem samym w sobie. Dobrą ilustracją stanowi odmienna wizja tego, co należy robić ze zwalonymi w Puszczy drzewami. O ile z perspektywy *kapitału leśnego* drzewa te, gdy pozostawić je w Puszczy, marnują się i szkodzą jej, to w logice *kapitału ekologicznego* umożliwiają one „naturalne” życie tego ekosystemu, dają życie innym stworzeniom, a nie niosą zagrożenie. W logice pierwszego kapitału zwalone drzewa rozumiane są jako „naturalny” opał (a niewykorzystane – zmarnowany dla ludzi zasób), w logice drugiego są „naturalnym” zasobem dla odradzania się Puszczy (a wywiezione – zaprzepaszczonym dla „przyrody” jej „naturalnym” zasobem). Chcemy silnie podkreślić lokalne silnie relacyjne ścieranie się tych logik, a co jeszcze ważniejsze – ich kulturowe źródło.

W efekcie badania wyróżniliśmy jeszcze trzy sub-pola i charakterystyczne dla nich kapitały: *sub-pole etniczno-narodowe* (kapitał narodowo-etniczny), *sub-pole religii* (kapitał ekumeniczny) oraz *sub-pole edukacji* (kapitał wykształcenia). Są to sub-pola

wyraźnie obecne, ale ich istotność dla lokalnego pola kulturowego zaznacza się w specyficznych konwencjonalnie kulturowych kontekstach, dlatego w tej części Podsumowania odniesiemy się do nich jedynie skrótowo.

Po pierwsze, antagonizujący i dystynktywny potencjał tożsamości narodowo-etnicznej zdaje się być nadal obecny w głowach mieszkańców, częściej przemilczających (jak gdyby tabuizujących) tę kwestię, niż otwarcie ją relacjonujących, bądź też usiłujących uciekać od narodowo-etnicznych („polsko-białoruskich”) etykiet w kierunku mniej drażliwej lokalnej „białowieskości” – zgodnie z logiką dominującego w całym lokalnym kulturowym polu kapitału zasiedzenia. Drzemiąca w tożsamości etniczno-narodowej dystynktywna moc, ujawnia się jednak przy rozmaitych okolicznościach (święta narodowe, imprezy kulturalne), pozwalając na tym lokalnym polu zaistnieć rozmaitym białowieskim światom społecznym.

Po drugie, w sub-polu religii dominuje kapitał ekumeniczny, ujawniający się w narracjach wskazujących na religijne zróżnicowanie mieszkańców i wieloreligijny charakter społeczności, jak również pokojowe i bezkonfliktowe współistnienie rozmaitych religii. Mieszkańcom Białowieży „udało się” niejako przewyciężyć wcześniejsze i powszechne w regionie utożsamienie „Polak-katolik” i „Białorusin-prawosławny”, poprzez uczynienie z ekumenizmu istotnego zasobu w lokalnym polu kulturowym. Po trzecie wreszcie, lokalnie znacząca jest dystynkcja związana z wykształceniem, ujawniająca się w formule miejscowi vs naukowcy.

Logika lokalnego pola kultury

Badania kapitału kulturowego prowadzone w duchu teorii Pierre’a Bourdieu pokazują wyraźnie, że kultura wyznacza różne osie podziałów związanych z dominacją symboliczną czy interesami, stającymi się areną lub ramą działania lokalnych instytucji kultury – formalnych i nieformalnych. Uczestnictwo w kulturze i kultura lokalna uwikłane są w wytwarzanie i odtwarzanie podziałów społecznych. Oznacza to konieczność nie tyle zbierania informacji o samym fakcie wykonywania danej praktyki kulturowej (np. czytanie książek, chodzenia do kina itd.), ile potrzebę opisanie i zrozumienia

kontekstu, w jakim dokonywane są wybory dotyczące danej praktyki kulturowej, uczestnictwa lub jego braku. W takiej perspektywie lokalne uczestnictwo w kulturze staje się polem redystrybucji i ścierania kapitałów (omówionych powyżej), a nie prostą opozycją pomiędzy aktywnością i biernością. Powiedzmy inaczej, aktywność i bierność stanowią wybory wynikające z habitusów, jak również efekt działania lokalnych sub-pól. Tym samym, lokalne uczestnictwo w kulturze ujawniające się w lokalnym polu kultury odzwierciedla po części logikę sub-pól lokalnego pola kulturowego i działania właściwych im kapitałów.

Wydarzenia i inicjatywy kulturalne łączą mieszkańców o tyle, że umożliwiają im komunikację i wymianę symboliczną. Ponieważ jednak jest to wymiana znacząca, tzn. dystynktywna, wskazująca na to, co lepsze/gorsze, wyższe/nizsze (z lokalnie zakorzenionych perspektywy „smaku”, „etni”, „religii”, „tutejszości”), w sposób nieunikniony wprowadza podziały. Lokalne wydarzenia i imprezy kulturalne klasyfikowane są według lokalnie przypisywanych im kategorii, a w związku z tym brak uczestnictwa nie zawsze musi oznaczać „bierność” kulturalną, ale czasami jest stawianiem oporu kulturze dominującej lub zgłaszającą pretensję do symbolicznej dominacji. Rozmówcy dokonują klasyfikacji imprez i wydarzeń głównie w kategoriach smaku/gustu (kapitał wykształcenia) oraz narodowości (kapitał etniczno-narodowy) i tutejszości (kapitał zasiedlenia), a samo ich określenie jest wyrazem stosunku do nich, a więc potwierdzeniem swojego kapitału kulturowego i społecznego.

W takim razie lokalne instytucje (nie tylko instytucje kultury, ale również inne inicjatywy w lokalnym polu kultury), traktować można jako – co staraliśmy się pokazać – kanały reprodukcji dominacji symbolicznych. Zdynamizowanie lokalnego pola kultury, w którym odbija się całe pole kulturowe Białowieży, jest dowodem na to, że brak tutaj jednej dominującej kultury. Dostrzegamy tu raczej starcia różnych kultur czy wizji świata, pretendujących do miana kultury dominującej czy też prawomocnej wizji świata. Oferta kulturalna wyraźnie wpisywana jest w lokalną siatkę i grę znaczeń, a w związku z tym uczestnictwo w danym wydarzeniu zależy od przypisywanego mu znaczenia.

Mamy nadzieję, że odtworzenie tego, jak reprezentanci różnych światów interpretują stan kultury białowieskiej, unaocznia, że badanie kapitału kulturowego, a więc

– jak moglibyśmy powiedzieć – punktów w sieci znaczeń posiadających konkretną, przypisywaną lokalnie wartość, pozwala zobaczyć, że aktywność kulturalna zawsze oznacza pracę dystynkcji – społecznego podziału, jak również pracę łączenia – wytwarzania tego, co wspólne. Tak rozumiany kapitał kulturowy, badany w ujęciu jakościowym, staje się bardzo dobrym narzędziem rekonstrukcji lokalnej logiki wytwarzania sensów (lokalnych podtypów kapitałów w ramach kulturowych sub-pól), które działają, a więc wytwarzają lokalną rzeczywistość społeczną. Koncepcja kapitału kulturowego, powiązana z analizą pól – naszym zdaniem – uzupełnia jednocześnie rozpowszechnione w Polsce podejścia do badania uczestnictwa w kulturze, gdyż w proponowanym tu ujęciu tego typu badania nie dotyczą tylko praktyk uczestnictwa w kulturze, ale przede wszystkim odtwarzają całe kulturowe uniwersum znaczeń, stanowiące niepowtarzalny kontekst dla zrozumienia lokalnie przypisywanej im wagi.

Taka wielowymiarowa diagnoza kapitału kulturowego danej społeczności pozwala rozpoznać całą mapę najróżniejszych, równowartościowych logik działania, a przez to wskazać na oddolne możliwości rozwiązania lokalnych problemów. Jednym z diżurnych problemów pojawiających się przy socjologicznych opisach jest na przykład niska, związana z wieloma barierami, aktywność kulturalna mieszkańców obszarów wiejskich (Bukraba-Rylska, Burszta 2011: 11), która – z naszej perspektywy badawczej – okazuje się być nie tyle i nie tylko pasywnością, wynikającą z trudności dostępu do kultury czy *wiejskim* stylem życia. Owa pasywność postrzegana z perspektywy centrum może okazać się symptomem lokalnych sporów o to, kto w czym imieniu i czyją kulturą się zajmuje, kto jest „stąd”, a więc kto ma prawo mówić w imieniu wspólnoty. Wagę owej relacyjności perspektyw pogłębia jeszcze uświadomienie sobie przez nas w trakcie pisania tej książki niezwykłego napięcia, jakie ujawnia się w zderzeniu wartościotwórczego wymiaru lokalnego i globalnego czy uniwersalnego z partykularnym (obywatelstwo a naród/etnia). Zdajemy sobie sprawę, że są to konteksty i wymiary, które należy uwzględniać w większym niż dotychczasowy stopniu, zadając sobie pytanie, w jaki sposób światowe tendencje cywilizacyjne (rozwój nauki w postaci wiedzy eksperckiej, usieciowienie, nowe media społecznościowe, zmiany klimatyczne i związane z nimi lobby ekologiczne) wpływają na dynamikę przeobrażeń lokalnych pól kulturowych.

Na koniec podkreślmy też raz jeszcze, że jednym z kluczowych wyników, jaki przyniosła powyższa analiza, koncentrująca się działaniu kapitału kulturowego w lokalnym polu kulturowym, było ukazanie w szczegółach niebagatelnej społecznie sytuacji braku wyraźnej kultury dominującej. Może to stać się interesującym punktem wyjścia do badań porównawczych w innych społecznościach – nie tylko lokalnych – stanowiących ze względu na swoją przeszłość lub położenie – kulturalne tygle. Wbrew pozorom w czasach późnej nowoczesności nie jest ich wcale tak mało.

SUMMARY

The book *Making Cultural Capital Work. A Study of Białowieża's Social Worlds* is both a theoretical and empirical monograph, and a contribution to studies on formatting of social structures and institutions in a local community from the perspective of cultural sociology. Inspired by Pierre Bourdieu's concepts, we apprehend culture in the broad sense and assume that studying culture implies scrutiny of meanings in social practices. The monograph is based on empirical findings discussed in a field rapport entitled *Social Worlds of Białowieża: a Diagnosis of Cultural Capital* (the field research was carried out in summer 2012 in Białowieża)⁶². The rapport provided empirical data and analyses formed through investigating the culture in local communities and post-research considerations on the relevance of empirical findings for our theoretical assumptions.

We use the specific term "making cultural capital work" in the title of the book for two reasons. Firstly, the movement connoted by the term „making work" refers to our theoretical attempts to adapt and further develop selected Bourdiean concepts, mainly "cultural capital", to current sociological discussions on the role of culture in structuration processes (Alexander 2010). Secondly and empirically speaking, we apply the category of cultural capital to study a local community and to test its heuristic potential, as well as to depict the local social worlds of Białowieża, which are elusive and intangible for conventional approaches to local communities.

Hence, the book is not just another study of a local community, neither a comprehensive monograph of Białowieża. Rather, we attempt to elaborate on a theoretical framework and analytic tools appropriate to study a local cultural field. At the same time, we scrutinize how these frameworks and tools can be applied to the selected case of Białowieża.

Here is the summary of our main conclusions.

⁶² The field rapport is published here: <http://www.bps.civitas.edu.pl>. The rapport encompasses detailed methodology of the research, research tools and collected data.

The local cultural field of Białowieża is divided into different sub-fields which, figuratively and literally speaking, are social spaces where local games of domination and recognition take place. On the one hand, we distinguish between the different logics of operations of culture in the local context, which stand for meanings ascribing and defining relations between contextualized social positions, and on the other hand between culturally constructed “objects” (such as things, events and situations). Every and each sub-field relates to a specific capital representing a relevant resource, which is providing advantages within the sub-field and offering reward in a local (sub-field) contest. In other words, the study shows that culture is producing local distinctions, but at the same time providing a means of communications for representatives of diverse social worlds. The following sub-fields and corresponding capitals were distinguished:

- 1/ *a sub-field of here-ness*, meaning a space of multidimensional distinctions on “ours” and “strangers”, “we” and “them”, “people from here” and the newcomers. Social domination within this sub-field is related to the respective (differently defined) length of living in the community. Ours/we/local decide who can be called “a person from here”. A length of living in the community is a relevant resource, which we call the *habitation capital*. Because it is a local value newcomers seek to be recognized as being from here;
- 2/ *a sub-field of action*, meaning a space of social participation in different types of collective actions (cultural, social, political or economic) and bottom-up initiatives, and a corresponding willingness to participate. The role of collective actions is a controversial (or even antagonistic) subject within the local community, because there is no shared definition of purposes. Within this sub-field any engagement in these actions would become a resource which is why we coin the term *capital of engagement*.

We emphasize that these two sub-fields with their specific capitals are the most powerful, and competing, assets in claiming to be a true citizen of Białowieża, which means: in the game on symbolic domination and, hence, on having the right to decide about community. Because the two sub-fields and their corresponding capitals are competing for symbolic domination, the local cultural field of Białowieża is in flux. In

our view only by uncovering this local characteristic it is possible to analyze the most prominent local conflict concerning the primal forest. Other sub-fields, yet not so dominant in the local field, but identified as a result of the study, are: a sub-field of nature, a sub-field of the ethno-national, a sub-field of religion and a sub-field of education.

The study about the cultural capital clearly shows that culture generates distinctions related to symbolic domination and cultural interests which establish a framework for formal and informal local institutions. Thus the local cultural participation and local culture are contributing to the production and reproduction of social distinctions. This finding has also a methodological implication: studying cultural participation does not only mean collecting data on cultural practices (for instance, participation in local events) but also investigating the local context which gives meaning to these practices and would allow a more adequate interpretation. In this perspective a local cultural field may be understood as a field of redistribution and competition of above-mentioned capitals, beyond the simple distinction between activity and passivity. Local cultural events connect inhabitants by facilitating communication and symbolic interactions. But because these interactions are meaningful, making distinctions and defining better/worse, they are always divisive. Thus the lack of participation in a local event may be interpreted not as passivity, but as an act of resistance towards a dominant culture. In other words, participating in a local event means confirmation of one's cultural and social capital, hence local cultural institution (formal and informal) may be regarded as vehicles of reproduction of symbolic domination or resistance against it. Yet, as we observed, there is not one dominant culture in Białowieża but rather different cultures which compete for local dominance.

Studying cultural capital – defined as assets in the web of local meanings – would allow recognizing the cultural participation as being closely related to the work of distinction which divides and connects at the same time. Hence, the approach of cultural capital developed in this book could be used as a handy tool to scrutinize the local logics of the production of meanings (local sub-types of capitals in the frames of sub-fields) which constitute social reality.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander Jeffrey C. 2010. *Znaczenia społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Nomos
- Alexander Jeffrey C., Philip Smith. 2010. *Mocny program socjologii kulturowej*. [w:] J. C. Alexander. *Znaczenia społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Nomos
- Arneil Barbara. 2006. *Diverse Communities. The Problem with Social Capital*. Cambridge New York: Cambridge University Press
- Bajko Piotr. 2001. *Białowieża: zarys dziejów do 1950 roku*. Białowieża: Białowieski Ośrodek Kultury
- Bajko Piotr. 2010. *Z dawnej Białowieży*. Otwock-Białowieża: Agencja Hajstra
- Bajko Piotr. 2011. *Jeszcze raz o kaplicy w Krysztapowie. Kiedy powstała pierwsza cerkiew?* "Głos Białowieży", luty
- Bajko Piotr. 2012. *Echa Starej Białowieży*. Otwock-Białowieża: Agencja Hajstra.
- Banaszak Grzegorz, Jerzy Kmita. 1991. *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*. Warszawa: Instytut Kultury
- Bauman Zygmunt. 1996. *Socjologia*. Poznań: Zysk i s-ka
- Bauman Zygmunt. 2012. *Kultura jako praxis*. Warszawa: PWN
- Bennett Tony, Elizabeth Silva. 2011. *Introduction: Cultural Capital-Histories, Limits, Prospects*, „Poetics” 39
- Berger Peter L., Thomas Luckmann. 2010. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa: PWN
- Blicharska Małgorzata, Per Angelstam. 2010. *Conservation at risk: conflict analysis in the Białowieża Forest, a European biodiversity hotspot*. „International Journal of Biodiversity Science, Ecosystem Services & Management”, Vol. 6, Iss. 1-2
- Bołtromiuk Artur. 2011. *Gospodarcze i społeczne aspekty funkcjonowania sieci Natura 2000 w parkach narodowych*. Białystok: WSE
- Bonnel Victoria, Lynn Hunt (ed.), 1999. *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. California: University of California Press

- Bourdieu Pierre. 1985. *The Forms of Capital*. [w:] J. Richardson (red.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood
- Bourdieu Pierre. 1993. *The Field of Cultural Production*, US: Columbia University Press
- Bourdieu Pierre. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar
- Bourdieu Pierre. 2006. *Medytacje pascaliańskie*. Warszawa: Oficyna Naukowa
- Bourdieu Pierre. 2008. *Co tworzy klasę społeczną? O teoretycznym i praktycznym istnieniu grup*. „Recykling Idei” Vol. 11
- Bourdieu Pierre. 2008a. *Zmysł Praktyczny*. Kraków: WUJ
- Bourdieu Pierre. 2009. *Rozum praktyczny. O teorii działania*. Kraków: WUJ
- Bourdieu Pierre, Jean-Claude Passeron. 2011. *Reprodukcja*. Warszawa: WN PWN
- Bourdieu Pierre, L. J. D. Wacquant. 2001. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa: Oficyna Naukowa Nomos
- Bourdieu Pierre, Boltanski Luc, de St-Martin Monique. 1973. „Les strategie de re-conversion”. *Information sur les science sociales* 12
- Buchowski Michał. 1996. *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*. Poznań: Wydawnictwo Drawa
- Bukowska Xymena. 2010. *Historyczne modele obywatelstwa*. „Zoon Politikon” nr 1
- Bukowska Xymena, M. Jewdokimow, B. Markowska, P. Winiarski, 2012, *Światy społeczne Białowieży. Diagnoza kapitału kulturowego*, Warszawa, (<http://bps.civitas.edu.pl/>)
- Bukraba-Rylska Izabella, Wojciech Burszta. 2011. *Stan i różnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: NCK
- Burszta Wojciech, M. Duchowski, B. Fatyga, J. Nowiński, M. Pęczak, E.A. Sekuła, T. Szlendak. 2009. *Raport o stanie i różnicowaniu kultury miejskiej w Polsce*, [http://www.kongreskultury.pl/library/File/RaportKultMiej/kult.miej_raport\(1\).pdf](http://www.kongreskultury.pl/library/File/RaportKultMiej/kult.miej_raport(1).pdf)
- Certeau Michel de. 2008. *Wynaleźć codzienność*. Kraków: WUJ

- Crossley N. 2008. *Social Class* [w:] *Pierre Bourdieu: Key Concepts*. Michael Grenfell (red.), Acumen Publishing Limited: Durham
- Czarnowski Stefan. 1956. *Powstanie i społeczne funkcje historii*. W: tegoż, „Dzieła” (t. V). Warszawa: PWN
- Czykwin Elżbieta. 2000. *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*. Białystok: Trans Humana
- Daszkiewicz Piotr, T. Samojlik, B. Jędrzejewska. 2012. *Puszcza Białowieska w pracach przyrodników i podróżników 1831-1863*. Warszawa: Semper
- DiMaggio Paul. 1982. *Cultural Capital and School Success*, "American Sociological Review", Vol. 47
- DiMaggio Paul. 1997. *Culture and Cognition*, "Annual Review of Sociology", Vol. 23
- Eyal Gil, I. Szelenyi, E. Townsley. 1998. *Making Capitalism Without Capitalists. The New Ruling Elites in Eastern Europe*. London: Verso
- Fatyga Barbara, J. Nowiński, T. Kukołowicz. 2009. *Jakiej kultury Polacy potrzebują i czy edukacja kulturalna im ją zapewnia?* http://www.kongreskultury.pl/library/File/Raportedu/edukacja_kult_raport_w.pelna%281%29.pdf
- Fligstein Neil. 2009. *Kompetencje społeczne i teoria pola*. [w:] A. Manterys, J. Mucha (red.) *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Nomos
- Foucault Michel. 2002. *Porządek dyskursu*. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria
- Franklin Stuart. 2002. *Białowieża Forest, Poland: representation, myth and the politics of dispossession*. "Environment and Planning", Vol. 34
- Gartman David. 2007. *The Strength of Weak Programs in Cultural Sociology: A Critique of Alexander's Critique of Bourdieu*. „Theory and Society” 36
- Gdula Maciej, Przemysław Sadura. 2012. *Style życia i porządek klasowy w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar
- Geertz Clifford. 2005. *Interpretacje kultur*. Kraków: WUJ
- Giddens Anthony. 2008. *Konsekwencje nowoczesności*. Kraków: WUJ

- Gliński Piotr. 2001. *Konflikt o puszcę. Raport z badań nad konfliktem społecznym o poszerzenie białowieskiego Parku Narodowego*. [w:] A. Sadowski (red.) „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. X. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
- Gliński Piotr. 2010. *Podział kulturowy: fragmentaryzacja czy rozpad?*, [w:] P. Gliński, I. Sadowski, A. Zawistowska. *Kulturowe aspekty struktury społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN
- Główny Urząd Statystyczny. 2012. *Uczestnictwo ludności w kulturze w 2009 roku*. http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbr/gus/kts_uczestnictwo_ludnosci_w_kulturze_w_2009.pdf
- Gudehus Christian, Harald Welzer. 2011. *O metodzie i teorii badań nad przekazem kulturowym*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4
- Halbwachs Maurice. 1969. *Społeczne ramy pamięci*. Warszawa: PWN
- Hechter Michael. 2009. *Od klasy do kultury*. [w:] A. Manterys, J. Mucha (red.) *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Nomos
- Hedemann Otton, Wiktor Hartman. 1939. *Puszcza Białowieska w Polsce przedrozbiorowej (w okresie do 1798 roku)*. Warszawa: Instytut Badawczy Lasów Państwowych
- Jacyno Magorzata. 2007. *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Jewdokimow Marcin. 2012. *Nowe koncepcje uczestnictwa w kulturze – od władzy symbolicznej do negocjacji i partycypacji*. „Zoon Politikon” nr 3
- Jędrzejewska Bogumiła. 2011. *Niesamowite odkrycie. Cerkiew dworska w Białowieży w 1780 roku*. „Głos Białowieży”, styczeń
- Kacperczyk Anna. 2012. *Światy społeczne*. [w:] Krzysztof Konecki, Piotr Chomczyński (red.). *Słownik socjologii jakościowej*. Warszawa: Diffin, ss. 276-278.
- Kempny Marian. 1994. *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa: IFiS PAN
- Kończal Kornelia, Joanna Wawrzyniak. 2011. *Polskie badania pamięcioznawcze: tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości*, „Kultura i Społeczeństwo”, tom LV, nr. 4

- Kopcewicz Lucyna. 2007. *Rodzaj i edukacja. Studium fenomenograficzne z zastosowaniem teorii społecznej Pierre'a Bourdieu*, Wrocław: DSWE TWP
- Kowalik Wojciech, M. Matlak, A. Nowak, K. Noworól, Z. Noworól. 2011. *Kultura lokalnie. Między uczestnictwem w kulturze a partycypacją w zarządzaniu*. Kraków: Wydawnictwo MIK
- Krajewski Marek. 2011. *Instytucje kultury a uczestnicy kultury. Nowe relacje*. [w:] M. Śliwa (red.) *Strategie dla kultury. Kultura dla rozwoju*. Kraków: Wydawnictwo MIK
- Krajewski Marek. 2013. *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*. „Kultura i społeczeństwo” nr 1
- Kuroń Danuta, K. Winiarska, P. Winiarski. 2010. *Doświadczenie Uniwersytetu Powszechnego w Teremiskach. Tradycja Uniwersytetu Ludowego jako odpowiedź na współczesne zadania animacji kultury*. [w:] „Kultura Enter”, 21 kwiecień
- Lamont Michel, Annette Lareau. 1988. *Cultural Capital: Allusions, Gaps and Glissandos in Recent Theoretical Developments*. „Sociological Theory” Vol. 6, No. 2
- Lamont Michel. 1999. *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*. Chicago: University of Chicago Press
- Lareau Annette, Elliot B. Weininger. 2003. *Cultural capital in educational research: a critical assessment*. “Theory and Society”, Vol. 32
- Łukowski Wojciech. 2002. *Spółeczne tworzenie ojczyzn*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar
- Macnaghten Phil, John Urry. 2005. *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar
- Markowska Barbara. 2009. *Od pożądania mimetycznego do podmiotu interpasywnego: Girardowska koncepcja emocji zbiorowych w perspektywie psychoanalitycznej*, [w:] P. Binder, H. Palska, W. Pawlik (red.) *Emocje a kultura i życie społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN
- Markowska Barbara (red.). 2010. *Po co pamiętać razem? Praktyki pamięci a kultura obywatelska kobiet w gminie Stare Juchy i powiecie etckim*. Warszawa: Katedra Socjologii Collegium Civitas (http://www.civitas.edu.pl/trust_raport)

- Mauss Marcel, Émile Durkheim. 2001. *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*. [w:] Marcel Mauss. 2001. *Socjologia i antropologia*. Warszawa: Wydawnictwo KR
- Mencwel Andrzej. 2009. *Etos lewicy polskiej*. Warszawa: Krytyka Polityczna
- Moore R. 2008. *Capital* [w:] *Pierre Bourdieu: Key Concepts*. Michael Grenfell (red.), Acumen Publishing Limited: Durham
- Niedziałkowski Krzysztof, J. Paavola, B. Jędrzejewska. 2012. *Participation and Protected Areas Governance: the Impact of Changing Influence of Local Authorities on the Conservation of the Białowieża Primeval Forest, Poland*. „Ecology and Society” Vol. 17, Iss. 1.
- Nijakowski Lech. 2001. *Domeny symboliczne. O znaczeniu pomników w przestrzeni dominacji symbolicznej na przykładzie Śląska*, „Kultura i Społeczeństwo”, tom XLV, nr 3-4
- Nikitiuk Borys. 2003. *Z dziejów Hajnówki i jej okolic (1915-1939)*. Hajnówka: Starostwo Powiatowe
- Okołów Czesław, M. Karaś, A. Bołbot (red). 2009. *Białowieżski Park Narodowy. Poznać, zrozumieć, zachować*. Białowieża: Białowieżski Park Narodowy
- Ossowski Stanisław. 1970. *Dzieła*. Tom. VI. Warszawa: PWN
- Pawliszak Piotr. 2011. *Kultura jako zasoby i ograniczenia działań społecznych. Zwrot kulturowy w socjologii kultury*. „Miscellanea” nr 10/11, Gdańsk: Wydawnictwo UG
- Pomian Krzysztof. 2006. *Od historii – części pamięci do pamięci – przedmiotu historii*, [w:] tegoż, *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin: UMCS
- Rapior Waldemar. 2011. *Tworzenie kultury – badania uczestnictwa w kulturze*. <http://www.tworzeniekultury.pl>
- Rewers Ewa, Agata Skórzyńska (red.) 2010. *Sztuka – kapitał kulturowy polskich miast*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza
- Sadowski Andrzej. 1994. *Rezerwat Biosfery Puszczy Białowieżskiej a jego mieszkańcy – diagnoza współdziałania. Studium socjologiczne*. Warszawa-Białystok-Lublin: Instytut Badawczy Leśnictwa
- Sadowski Andrzej. 1995. *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*. Białystok: Trans Humana

- Sadowski Andrzej (red.) 2009. *Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowoeuropejskich i wschodnioeuropejskich pograniczy*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
- Sadowski Andrzej. 2010. *Kultury narodowe, regionalne i lokalne w państwie – układ wertykalny czy horyzontalny?* [w:] P. Gliński, I. Sadowski, A. Zawistowska (red.). *Kulturowe aspekty struktury społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN
- Samojlik Tomasz (red.) 2005. *Ochrona i łowy. Puszcza Białowieńska w czasach królewskich*. Białowieża: Zakład Badania Ssaków PAN
- Samojlik Tomasz 2007. *Antropogenne przemiany środowiska Puszczy Białowieńskiej do końca XVIII wieku*. Praca doktorska pod kierunkiem prof. dr hab. Bogumiły Jędrzejewskiej. Kraków-Białowieża
- Sewell, Jr. William H. 1999. *The Concept(s) of Culture* [w:] Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt (red.), *Beyond Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Los Angeles, London: University of California Press: Berkeley.
- Simmel Georg. 1982. *Socjologia*. Warszawa: PWN
- Siuta Małgorzata. 2011. *An Analysis of the Environmental Conflict around the Conservation of the Białowieża Forest*. Poland, Dissertation University of St Andrew [manuskrypt]
- Szacki Jerzy. 1971. *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa: PWN
- Szpociński Andrzej (red.). 2009. *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar
- Sztandar-Sztanderska Karolina. 2010. *Teoria praktyki i praktyka teorii*, Warszawa: WUW
- Swidler Ann. 1986. *Culture in Action: Symbols and Strategies*. „American Sociological Review”, Vol. 51, Iss. 2
- Szujecki Andrzej. 2008. *Puszcza Białowieńska. Konflikt wokół ochrony i zarządzania*. Warszawa: Centrum Informacyjne Lasów Państwowych
- Schütz Alfred. 2008. *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. Kraków: Nomos
- Tatarczyk Witold 2000. *Dzieje Hajnówki do 1944 roku: Miejska Biblioteka Publiczna w Hajnówce, Towarzystwo Przyjaciół Hajnówki*

-
- Trutkowski Cezary, Sławomir Mandes. 2005. *Kapitał społeczny w małych miastach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar
- Turner Bryan S., Peter Hamilton (eds.). 1994. *Citizenship: critical concepts*. London, New York: Routledge
- Villette Michel. 2012. *Pierre Bourdieu – portret kapitalisty*. „Stan rzeczy” (2)
- Weber Max. 2011. *Racjonalność, władza, odczarowanie*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie
- Winiarski Paweł. 2010. *Rozbieżności w definicji sytuacji – w kierunku hipotezy społecznych światów Białowieży*, Warszawa, [manuskrypt]
- Zaborny Piotr. 2008. *Białowieża moja miłość*. Skierniewice: Wydawnictwo Sigma.
- Zarycki Tomasz. 2003. *Tożsamość regionalna a logika kapitałów Pierre’a Bourdieu*. [w:] M. Kempny, G. Woroniecka (red). *Wymiary globalizacji kulturowej. Wyzwania badawcze*. Olsztyn: Wydawnictwo WSiiE
- Zarycki Tomasz. 2008. *Inteligencja w Polsce i Rosji*. Warszawa: WUW
- Žižek Slavoj. 2001. *Przekleństwo Fantazji*. Wrocław: WUW

NOTY O AUTORACH

Xymena Bukowska – socjolożka, adiunkt w Zakładzie Systemów Społeczno-Politycznych ISP PAN i w Instytucie Socjologii Collegium Civitas; w latach 2009-12 prorektorka ds. badań naukowych CC. Zajmuje się socjologią obywatelstwa i społeczeństwa obywatelskiego, teorią demokracji oraz socjologią kultury i tożsamości. Współredaktorka książki „*To oni są wszystkiemu winni... Język wrogości w polskim dyskursie publicznym*” (2013, z Barbarą Markowską), autorka i współautorka artykułów związanych z zagadnieniem obywatelskości i społeczeństwa obywatelskiego.

Kontakt: xymena.bukowska@collegium.edu.pl

Marcin Jewdokimow – dr socjologii, kulturoznawca, absolwent Szkoły Nauk Społecznych IFiS PAN. Adiunkt na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW, p.o. kierownik Katedry Kultury XX wieku w Instytucie Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa (WNH UKSW). Autor książek: *Zmiany społecznych praktyk zamieszkiwania* (2011), *Niedom. Socjologiczna monografia mieszkań migracyjnych* (2012, z Magdaleną Łukasiuk) oraz artykułów naukowych z zakresu zamieszkiwania, klasztorów i pamięci zbiorowej, badań wizualnych oraz edukacji. Zainteresowania badawcze: zamieszkiwanie, religia, klasztory, pamięć zbiorowa, materialność, studia wizualne, edukacja.

Kontakt: jewdokimow.marcin@gmail.com

Barbara Markowska – adiunkt w Instytucie Socjologii Collegium Civitas. Ukończyła Szkołę Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Zainteresowania naukowe: przemiany sfery publicznej i analiza dyskursu, relacja pomiędzy pamięcią zbiorową a tożsamością kulturową, polityczny i krytyczny wymiar teorii społecznej. Współredaktorka książki „*To oni są wszystkiemu winni... Język wrogości w polskim dyskursie publicznym*” (2013, z Xymeną Bukowską).

Kontakt: barbara.markowska@collegium.edu.pl

Paweł Winiarski – animator kultury, socjolog, absolwent Collegium Civitas w Warszawie, doktorant w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Zajmuje się zagadnieniami związanymi z pamięcią społeczną i kapitałem kulturowym w społecznościach lokalnych. Od 2000 roku związany z Fundacją Edukacyjną Jacka Kuronia; współautor projektu i programu Uniwersytetu Powszechnego im. Jana Józefa Lipskiego w Teremiskach, którym współkieruje od momentu powstania. W latach 2002-2008 wychowawca młodzieży w stacjonarnym programie UP. Współtwórca programu Teatru w Stodole w Teremiskach. Współinicjator powołania Białowieckiej Pracowni Społecznej.

Kontakt: pawel.winiarski@teremiski.edu.pl

AUTHORS

Xymena Bukowska, PhD, is an assistant professor in the Institute of Political Sciences of the Polish Academy of Science and the Institute of Sociology at Collegium Civitas in Warsaw. She received her Ph.D. in Sociology from Polish Academy of Sciences (Institute of Political Sciences) in 2007. Her research interests include: civil society, democracy and citizenship theory, political culture, as well as cultural sociology and identity. She is a co-author of the entry “Civil Society” in “International encyclopedia of political science” (SAGE 2011, with Edmund Wnuk-Lipiński), a co-editor of the book “*It’s their fault ... The language of hostility in Polish public discourse*” (2013, with Barbara Markowska), as well as author of articles concerning the problems of citizenship and civil society, especially in Poland.

Contact: xymena.bukowska@collegium.edu.pl

Marcin Jewdokimow, PhD, is an assistant professor of the Faculty of Humanities (Cardinal Stefan Wyszyński University) and an Acting Head of Department of the XXth Century Culture in the Institute of Classical and Cultural Studies (FH CSWU). He is an author of two books: *Transformation of Dwelling Practices* (2011) and *Non-home. A Sociological Monograph of Migrants Dwellings* (2012, with Magdalena Łukasiuk) and articles and chapters in books concerning: dwelling and housing, monasticism and collective memory, visual studies, education. Research interests: dwelling, religion, monasticism, collective memory, materiality, visual studies, and education.

Contact: jewdokimow.marcin@gmail.com

Barbara Markowska, PhD, an assistant professor in the Institute of Sociology at Collegium Civitas in Warsaw. She has attended the Graduate School of Social Research in the Institute of Philosophy and Sociology Polish Academy of Sciences. Her research interests are focused on the transformation of the public sphere and discourse analysis, the relation between collective memory and cultural identity,

and on the political impact of critical social theory. She is co-editor of the book *“It’s their fault... The language of hostility in Polish public discourse”* (2013, with Xymena Bukowska).

Contact: barbara.markowska@collegium.edu.pl

Paweł Winiarski, is a cultural animator and sociologist, graduate of Collegium Civitas in Warsaw, and PhD student at the Institute of Political Studies of the Polish Academy of Sciences. His research interests are focused on the questions of social memory and cultural capital, especially in local communities. Since 2000 he is associated with the Jacek Kuroń Educational Foundation; he is author of the program of the nonformal Jan Józef Lipski Open University in Teremiski (OU), of which he is a co-leader; from 2002 to 2008 he was tutor of youth at the stationary program of the OU. He is also co-founder of the Barn Theatre in Teremiski. He is co-initiator for the establishment of the Social Laboratory of Białowieża.

Contact: pawel.winiarski@teremiski.edu.pl